

ENTRE A FAMÍLIA E A RELIGIÃO: A «VIDA» DE JOÃO CARDIM (1585-1615)

MARIA DE LURDES CORREIA FERNANDES *

A proposta de título aqui apresentada, ainda que sugira os aspectos fulcrais da questão a tratar, não pretende circunscrever o tema do presente estudo ao problema da «escolha de estado» para que imediatamente poderá remeter, embora este se apresente, como veremos mais adiante, particularmente interessante para a compreensão da interrelação do social e do religioso no contexto das imagens de «virtude» e de «santidade» na Época Moderna.

O motivo imediato é, como facilmente se subentende, fornecido pelo relato da *Vida e Virtudes do Admiravel Padre João Cardim da Companhia de Jesu...*, da autoria do jesuíta Sebastião de Abreu e editado em Évora em 1659¹: uma *vida* que, como tantas outras do mesmo século, está marcada pela exemplaridade espiritual e moral do biografado, mas que também apresenta particularidades que nos sugerem algumas reflexões, as quais se nos afiguram fundamentais para a compreensão da especificidade desta *vida* no quadro mais amplo de

* Universidade do Porto — Instituto da Cultura Portuguesa. Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade.

¹ *Vida, e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim da Companhia de Jesu Portuguez natural de Vianna de Alentejo. Composta pello Padre Sebastiam d'Abreu, da mesma Companhia, Doutor na sagrada Theologia, Lente de Prima que foi na Vniversidade de Evora, & nella Cancellario natural do Cratto*, Evora, na Officina desta Vniversidade, 1659. 14 anos antes da edição desta *Vida*, em 1645 (em Roma), um outro jesuíta, Filipe Alegambe, fez editar uma obra, mais breve, *De vita et moribus P. Ioannis Cardim Lusitani è Societate Iesu*, e como uma focalização diferente, talvez resultante da proximidade em relação aos processos que correram para a canonização de Cardim, em 1643. Cf. *infra*.

outras *vidas* e, logo, do contexto cultural e espiritual da primeira metade do século XVII.

Um dos primeiros problemas que se pode colocar no estudo de uma obra deste tipo — uma «biografia devota»² — diz respeito ao lugar que ela pode ocupar por referência a dois grandes géneros que, em meados do século XVII, se apresentavam multifacetados e de contornos nem sempre facilmente reconhecíveis ou identificáveis: a hagiografia e a biografia. De facto, a grande dificuldade encontra-se na classificação de «biografia devota», uma vez que a adjectivação remete mais para o âmbito da hagiografia, impedindo a sua perfeita inclusão no género biográfico. Mas, por outro lado, a hagiografia (e também por meados do século XVII) inclui, basicamente, as vidas de santos (entenda-se, canonizados, beatificados ou com «fama» de santidade)³ e o seu objectivo fundamental reside na glorificação da personagem em questão, na edificação espiritual e, também, na pro-

² A caracterização desta obra como «biografia devota» resulta não só das suas características internas (o próprio título acentua tanto a «vida» como as «virtudes» do biografado), mas também da comunhão dessas características com as de outras biografias de finais do século XVI e do século XVII que, não sendo obras hagiográficas no sentido estrito do termo, partilham com estas idênticos propósitos edificantes e exemplares (quando não os mesmos paradigmas de virtude e santidade), pelo que a «biografia devota» se pode incluir entre as «formas» da hagiografia, ainda que, muitas vezes, não se possa com ela confundir.

³ Se não podemos transpor para o século XVII o nosso conceito de hagiografia — melhor, o conceito de hagiografia que os estudiosos e críticos da matéria hoje têm definido e precisado, restringindo-o ao estudo das vidas dos santos canonizados e/ou beatificados pela Igreja —, também não podemos deixar de realçar a evolução da consciência e posição crítica em relação às vidas de santos e de «varões» (e/ou mulheres) «ilustres em virtude» que se vai fazendo sentir ao longo do século XVI e, sobretudo, com a acção crítica dos bolandistas. Contudo, também é certo que o esforço de delimitação do campo específico da hagiografia (junto com o maior controlo do culto dos santos, na tentativa de evitar o culto dos não canonizados ou beatificados pela Igreja) nem sempre teve resultados imediatos. Como notou Jean-Michel SALLMANN («Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo», in *Quaderni Storici*, N. 41 (1979), p. 587), as novas regras canónicas resultantes tanto da sessão XXV do Concílio de Trento como dos decretos de Urbano VII (1625, reafirmados em 1634) encontraram resistências, a principal das quais resultante do facto de que «i laici, e perfino buona parte del clero non faceva no nessuna distinzione, nel fervore della loro devozione, tra venerabile, beato e santo». As biografias de muitos «varões ilustres em virtude» desses séculos mostram exemplarmente esta afirmação. Aliás, muitos deles só muito mais tarde vieram a ser canonizados, para o que certamente também terá contribuído o culto de muitos fiéis...

moção do culto ⁴. E se o rigor histórico — tomado num sentido aproximado do de hoje — não havia sido, na Idade Média e ainda no século XVI (e em muitos textos do século XVII ⁵) o factor determinante na empresa de redacção das Vidas dos santos ou dos que se pretendia fossem reconhecidos como santos, ao longo do século XVI e, sobretudo, no século XVII, especialmente graças à acção dos bolandistas, o factor histórico — logo, também o especificamente «biográfico» — foi adquirindo uma progressiva importância, facto que ajuda a compreender a tendência para uma delimitação mais rigorosa do género hagiográfico e, conseqüentemente, contribui para a diferenciação entre «vida» de santo e «biografia devota». Efectivamente, se esta última se define, necessariamente, por referência aos modelos hagiográficos, não aparece identificada directamente com a hagiografia, que, tendendo a tratar, exclusivamente, das personagens a quem a hierarquia eclesiástica reconhecia e autorizava o culto, continuaria a manter, apesar de tudo, as marcas fundamentais de um discurso muito próprio ou específico que a sua longa tradição autorizava ⁶.

Ora, no século XVII, assiste-se a um relativo (que em alguns momentos foi significativo, mas não propriamente «explosivo») aumento de biografias devotas — e não só de vidas de santos — acentuando uma tendência já verificável nos finais do século XVI, tendência que se manteve, com alguns altos e baixos, até cerca de meados do século XVIII ⁷. Este fenómeno, se não se explica só com o

⁴ Uma promoção do culto que podia significar também promoção de milagres, para já não falar nos efeitos de mimetismo que muitas provocaram ou alimentaram... Cf. *infra*.

⁵ Não podemos esquecer o forte peso, nomeadamente ao nível do efeito do maravilhoso, que as *legendae* medievais e muitas biografias místicas continuaram a exercer, apesar das reservas de alguns círculos espirituais, na produção hagiográfica destes séculos... Cfr., em particular, José Adriano de CARVALHO, *Gertrudes de Helfta e Espanha*, Porto, INIC, 1981, esp. pp. 286-290 e José L. SANCHEZ LORA, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, F.U.E. 1988, esp. cap. IX, 403-453.

⁶ Sobre a importância da tradição narrativa medieval, vejam-se os estudos de Alain BOUREAU, *La Légende Dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, Éds. du Cerf, 1984 e *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

⁷ Cf. Romeo DE MAIO, «L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della controriforma», in *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, 2 (Luglio-Diciembre 1992), 139-160.

argumento da ofensiva contrarreformística no campo da hagiografia, na sequência das posições de Trento sobre o culto dos santos, também não se entende fora de um certo gosto pela heroicidade que os tempos pós-Trento terão alimentado⁸. As características — resultantes sobretudo de seleções e valorizações da excepcionalidade espiritual e/ou pastoral e moral dos biografados — de grande parte dessas biografias podem, por exemplo, fornecer também indicações importantes sobre novas — ou renovadas — orientações da espiritualidade de cada período. A recuperação das vidas de místicos medievais nos últimos anos do século XVI e primeiros do século XVII parece ter tido, como acentuou o estudioso da leitura de Gertrudes de Helfta em Espanha⁹, não só um efeito de **recuperação**, mas também de **reprodução** de fórmulas, gestos, visões e revelações desses e, conseqüentemente, também dos «novos» místicos.

Deste modo, a variedade ou a multiplicidade de biografias devotas (e não só de vidas de santos) no virar de quinhentos para seiscentos remete-nos para um panorama muito mais complexo do que aquele que, tradicionalmente, enquadrava a hagiografia. Aliás, tanto o género hagiográfico (entendido aqui no seu sentido amplo e abrangente), como o biográfico tinham, ao tempo, uma vasta tradição e não será necessário acentuá-la aqui. Mas um e outro vinham, sobretudo desde os inícios do século XVI, vivendo momentos de renovação. As principais causas — sobretudo a proliferação (e o pouco rigor histórico ou, pelo menos, biográfico) de *Flos Sanctorum* e de *Legendae* nos finais

⁸ Este fenómeno, de âmbito europeu, tem sido salientado pela vasta bibliografia sobre o tema. Gostaríamos de salientar aqui apenas alguns dos estudos que, realçando este fenómeno, o enquadraram na problemática mais ampla da hagiografia, sobretudo da segunda metade do século XVI, e do crescente esforço de maior rigor histórico do relato biográfico e hagiográfico: Serena Spanò MARTINELLI, «Cultura umanistica, polemica antiprotestante, erudizione sacra nel 'De probatis Sanctorum historiis' di Lorenzo Surio», in *Raccolte di vite di santi dal XII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, a cura di Sofia Boesch Gajano, Fasano di Brindisi, Schena Editore, 1990, 131-141 e Id., «Le raccolte di vite di santi fra XVI e XVII secolo», in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Anno XXVII, N. 3 (1991), 445-464; Peter BURKE, «How to be a Counter-Reformation saint», in *Religion and Society in early modern Europe. 1500-1800*, ed. by Kaspar von GREYERZ, London, George Allen & Unwin, 1984, 45-55. Para a Península Ibérica, veja-se José Adriano de CARVALHO, *Gertrudes de Helfta...*, *ob. cit.*, esp. 286-290 e José L. SANCHEZ LORA, *Mujeres, conventos...*, *ob. cit.*, esp. cap. VIII, 359-401.

⁹ José Adriano de CARVALHO, *Gertrudes de Helfta e Espanha*, *ob. cit.*, esp. 289.

da Idade Média¹⁰, por um lado e, por outro, a valorização humanista das biografias clássicas sob a forte influência de um Plutarco redescoberto¹¹ — são por demais conhecidas. Menos conhecidas serão, talvez, as possíveis consequências do «encontro» dessas diferentes tradições nesse século XVI de muitos outros «encontros» e «reencontros»... E os debates protagonizados por alguns humanistas em torno dos arquétipos tradicionais de santidade — nomeadamente através das suas fortes críticas à excessiva valorização do milagre nos relatos de vida de alguns santos — não terão sido pouco importantes, se tivermos também em conta as posições dos protestantes, para o evoluir futuro tanto dos debates em Trento sobre o culto de santos (e o problema principal residia no culto — incontrolado e/ou incontrolável — dos «santos» não canonizados, logo, aos olhos da Igreja ainda não santos), como da crescente dimensão historiográfica da hagiografia que vemos arrancar, sobretudo, ainda que de forma pouco eficaz, se não com a «recolha» de Luis Lippomano¹², pelo menos com o *De probatis vitis sanctorum* de Lourenço Surio¹³, bem como de colectâneas

¹⁰ Sobre a evolução do género hagiográfico desde os finais da Idade Média até ao século XVII e, sobretudo, sobre o crescente esforço de distinção entre *vita* e *legenda*, saliente-se, além do já clássico trabalho de René AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, 1953, esp. 316-338, o artigo de Sofia Boesch GAJANO, «Dai leggendari medioevali agli "Acta Sanctorum": forme di trasmissione e nuove funzioni dell'agiografia», in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Anno XXI (1985), N. 2, 219-244.

¹¹ Não nos referimos à influência, a vários níveis, de Plutarco (e do Pseudo-Plutarco) nos humanistas dos séculos XV e XVI, mas, concretamente, à sua importância, junto com a de outros autores da Antiguidade, para a revalorização das vidas heróicas segundo o modelo clássico e, conseqüentemente, para a transposição desse modelo também para o âmbito da heroicidade cristã. Esta questão foi realçada, em particular, por Romeo DE MAIO, «L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della controriforma», art. cit. e Adriano PROSPERI, «L'elemento storico nelle polemiche sulla santità», in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di Gabriella Zarri, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, 88-118.

¹² Sobre a «recolha» (e a sua «sfortuna») de Aloysius Lippomanus, *Historiae de vitis sanctorum* (8 vols. entre 1551 e 1560) veja-se, em especial, o estudo de Sofia Boesch GAJANO, «La raccolta di vite di santi di Luigi Lippomano. Storia, struttura, finalità di una costruzione agiografica», in *Raccolte di vite di Santi...*, ob. cit., 111-130.

¹³ Sobre a obra de Laurentius Surius, *De probatis sanctorum historiis*, (6 vols. entre 1570 e 1575) cf. Serena Spanò MARTINELLI, «Cultura umanistica...», art. cit.

mais específicas, nomeadamente dos santos de algumas ordens religiosas ¹⁴.

Neste contexto, talvez toscamente enunciado, o panorama não só das «vidas» de santos, mas também das biografias de «varões» (e, naturalmente, mulheres) «ilustres em virtude» — muitos dos quais mortos em «fama» ou «odor de santidade» — sofreu algumas transformações, e não só ao nível da quantidade, no virar do século XVI para o século XVII, nomeadamente na Península Ibérica, particularmente em Espanha, região que ocupa o segundo lugar, depois de Itália, nos processos de canonização entrados em Roma ¹⁵ — e muitos desses processos, como é sabido, tinham como peça fundamental a «vida» da personagem em questão, muitas vezes escrita propositadamente para contribuir ou, até, para «autorizar», senão para «forçar», a canonização...

E se a distinção — a possível — entre «hagiografia» e «biografia devota» cobra algum significado, especialmente pela progressiva, ainda que pouco precisa, valorização historiográfica do relato da vida de personagens excepcionais, as suas fronteiras permaneceram, até muito tarde, muito difusas. Lembremos o quanto os estados místicos, as visões, enfim, os aspectos do maravilhoso ou, pelo menos, do «maravilhosismo» foram apreciados nas biografias devotas ao longo do século XVII, mesmo ainda depois das críticas, por autores autorizados como um Pedro de Ribadeneira ¹⁶, à voga dos falsos ou fingidos

¹⁴ Além de alguns martirologios, são particularmente significativas as «recolhas» de vidas de santos por parte das várias ordens religiosas, nomeadamente através das suas crónicas, muitas delas ocupadas grandemente por breves (ou, por vezes, longos) relatos das vidas não só dos santos da ordem, mas também de todos os seus membros que se destacaram quer pelo zelo apostólico, quer pela vida ascética e espiritual. Vejam-se, só a título de exemplo e para a época que nos ocupa, a *Ordem dos Frades Menores* de Fr. Marcos de Lisboa, a *História de S. Domingos* por (sobretudo) Fr. Luis de Sousa, a *Crónica da Companhia de Jesus* por Baltasar Teles e note-se o espaço, em todas elas, que ocupam as figuras preeminentes das respectivas ordens...

¹⁵ Cf., em particular, R. DARRICAU, «la sainteté en France au XVIIe siècle (1590-1715)» in *Histoire et Sainteté*. Actes de la Cinquième Rencontre d'Histoire Religieuse (Angers et Fontevraud, 16-17 octobre 1981), Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1982, 65-94 e Peter BURKE, «How to be a Counter-Reformation saint», *art. cit.*

¹⁶ Ainda que R. AIGRAIN afirme, com verdade, que o célebre *Flos Sanctorum* de Pedro de Ribadeneira «appartient, plus qu'à l'hagiographie scientifique, à la littérature édifiante» (*L'Hagiographie...*, *ob. cit.*, 328), também não se pode es-

estados místicos¹⁷, mesmo apesar das posteriores e determinantes intervenções dos bolandistas...¹⁸

Além disso, às biografias devotas — especialmente à leitura orientada destas — foram sendo dadas funções mais diversificadas, de acordo com finalidades e públicos (ou, pelo menos, destinatários) simultaneamente mais vastos e mais precisos. O esforço de disciplinamento religioso e moral empreendido pela Contrarreforma teve também os seus frutos ao nível da hagiografia (entendida aqui no seu amplo sentido). Alguns modelos — especialmente os mais recentemente redefinidos na época, como o do bispo ou o do pároco —

quecer que, na época, o autor parece ter querido, sobretudo, participar nesse movimento de afirmação das novas — melhor, renovadas — funções da hagiografia, revelando, a par de uma certa consciência das confusões que, ao longo dos tempos, se foram fazendo entre a realidade e a ficção, uma notória preocupação com a tradição que o relato da «vida» do santo foi criando. Por isso reconheceu que «en las historias de los Santos ay muchas cosas oscuras y enmarañadas, que se han de desmarañar y esclarecer: muchas dudosas, que se deuen averiguar, que (si es possible) se deuen concordar: otras por vna parte apocrifas, y por otra tan recebidas y asentadas en la comun opinion, que ni se pueden aprouar sin notable perjuizio de la verdad; ni desechar, sin graue ofension de la gente vulgar y comun...». Mas também não retomou «algunas cosas, que aunque esten muy recebidas entre la gente comun, no me parece que estan tan bien fundadas, ni con tanta autoridad, que yo las pueda afirmar» (*Flos Sanctorum, Libro de las vidas de los santos...*, En Madrid, por Luis Sanchez, 1616, «Al christiano y benigno lector»).

¹⁷ A crítica mais feroz, por Pedro de Ribadeneira — mas que se pode encontrar em outros textos da época — aos falsos estados místicos encontra-se no seu *Tratado de la Tribulación*, editado pela primeira vez em 1598, no Livro II, cap. XV (utilizamos a edição de Barcelona, 1885, p. 271 e ss.): «Han sido tantas las personas que han brotado en breve tiempo, y salido con nuevas invenciones y artificios para engañar al mundo so capa y color de santidad, y tales las revelaciones que han fingido, y las llagas que han pintado y representado en sus cuerpos, y tan grande el crédito que comunmente á algunas dellas se ha dado, y el escándalo que después de descubierto y castigado el engaño se ha seguido...», de que nos apresenta, entre os exemplos «recentes», o da «santidad fingida de Magdalena de la Cruz, tan sabida y notoria en España» (275). Sobre o problema mais vasto da «santidade fingida», veja-se o conjunto de estudos, «a cura di» Gabriella ZARRI, *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991.

¹⁸ A bibliografia sobre os bolandistas e a sua actividade, especialmente sobre os *Acta Sanctorum*, é imensa. Gostaríamos de realçar aqui o artigo de Baudouin de GAIFFIER, «Hagiographie et critique. Quelques aspects de l'oeuvre des bollandistes au XVIIe siècle», in AA.VV., *Religion, érudition et critique à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe*, Paris, PUF, 1968, 1-20, bem como o de Gian Domenico GORDINI, «L'opera dei bollandisti e la loro metodologia», in AA.VV., *Santità e Agiografia*, Casa Editrice Marietti, 1991, 49-73.

tenderam a tornar-se mais delimitados, com vista à consagração dos aspectos defendidos como essenciais e à sua posterior divulgação em espaços muito variados, mas que se pretendiam também mais «disciplinados».

Mas a referida multiplicidade de biografias devotas — e não só, nem sobretudo, em termos quantitativos — deverá também ser lida no contexto das novas exigências espirituais e pastorais. Passados, na Península Ibérica, os anos difíceis — pós 1559 — para a literatura de espiritualidade e, conseqüentemente, para alguns relatos de vidas de santos de finais da Idade Média, nomeadamente de muitos dos que ainda não tinham passado no processo de canonização, pode-se assistir, já muito nos finais do século XVI ou só nos inícios do século XVII, não apenas à recuperação ou reescrita de antigas vidas, mas também ao crescente aparecimento — e a uma maior variedade — de biografias de «santos» mais recentes (alguns só com «fama de santidade», ainda não canonizados, mas cujo processo elas impulsionavam, processo que se viria — ou não ¹⁹ — a revelar positivo ²⁰), assim como de vidas (para usar essa expressão feliz da época) de «varões ilustres em virtude». E este crescendo «hagiográfico» (no seu amplo sentido) é culturalmente importante e significativo também pelo que nos pode revelar da evolução — em alguns casos talvez se possa mesmo falar de uma certa mudança de rumo — não só do género hagiográfico, mas também dos gostos e do sentimento religioso da insipiente «sociedade barroca» que, por motivos ou motivações diversas, fez florescer um género que parecia querer contemplar, na medida do possível, «todos os estados» e não só, ainda que sobretudo, o dos religiosos e clérigos.

Por outro lado, as exigências de uma mais nítida diferenciação — em face, talvez, das confusões (melhor, «com-fusões») da hagiografia e da biografia — entre os relatos da vida de santos canonizados ou beatificados e aquelas personagens que se distinguiram pelo seu fervor religioso, ascético, espiritual e/ou pastoral, exigências consagradas decretalmente por Urbano VIII e que passaram a fazer parte da

¹⁹ Como salientou Peter BURKE no já citado artigo «How to be a Counter-Reformation saint» (p. 48) ao notar o reduzido número de estudos sobre os processos de canonização gorados, podia revelar-se interessante e importante «uma historical sociology of failure».

²⁰ Lembremos apenas os casos paradigmáticos de S. Inácio de Loyola, de S. Francisco Xavier, de S. Filipe de Neri e de S. Teresa de Avila, todos canonizados em 1622 por Gregório XV, cujas «vidas» circulavam muito antes desta data.

apresentação formal dos relatos hagiográficos ou de tipo hagiográfico posteriores a 13 de Março de 1625 (reafirmadas em 5 de Julho de 1634), vieram também permitir, pela diminuição do risco de confusão de intencionalidades ou objectivos, uma maior diversidade dos casos ou das vidas a serem relatadas segundo o modelo hagiográfico, ainda que com um pendor mais historiográfico que resultou, sobretudo, de uma maior incidência de dados propriamente biográficos.

Apesar disso, o modelo hagiográfico medieval — um modelo de base essencialmente monástica, não o esqueçamos ²¹ —, apesar das críticas dos humanistas, apesar do reforço, já no século XVI, da dimensão historiográfica (ou, mais propriamente, biográfica) dos relatos hagiográficos — os esforços de Lippomano e Surio, apesar de insipientes, não foram em vão ²² —, foi permanecendo determinante, continuou a ditar as regras básicas, não deixou de ser **o modelo** — mesmo para biografias cujos autores sabiam não ser ou nunca poder vir a ser de santos.

E, contudo, não impediu a evolução do género, não cerceou a plurifocalização dos modelos de santidade que os novos tempos exigiam — nomeadamente (mas não só) para apoiar a urgente ofensiva pastoral dos tempos pós-Trento. Mas estes tempos pós-Trento foram — também de redefinição do lugar e das forças das diferentes ordens religiosas e do clero secular: e a hagiografia — em particular, o estudo individualizado dos santos e/ou dos que tiveram fama de santos ²³ — pode ajudar a perceber muitos dos aspectos e dos processos dessa

²¹ Cf. Jean LECLERCQ, *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu* (3ª ed. corr.), Paris, Cerf, 1990, 154-160.

²² Efectivamente, as «recolhas» hagiográficas destes autores, particularmente a de Surio (mais ordenada e sistemática) tornaram-se, rapidamente, pontos de referência fundamentais para as colectâneas posteriores, mesmo sem possuírem ainda as ambições filológicas que só Rosweyde e os seus continuadores vieram a mostrar e concretizar. Não esqueçamos, por um lado, que aquelas «recolhas» datam, respectivamente, dos anos 50 e 70 do século XVI e, por outro, o quanto o projecto de Rosweyde (formulado, inicialmente, pelos anos de 1606-7) pareceu megalómano a alguns dos seus contemporâneos... (Cf. R. AIGRAIN, *L'Hagiographie...*, *ob. cit.*, esp. 329-338).

²³ Subscrevemos a opção metodológica de Jean-Michel SALMANN (*art. cit.*, 585): «Si vedrà presto che lo studio del santo è preferibile a quello della santità, e che l'accento sarà posto sul personaggio e su quello che rappresenta nella società in cui vive e nella cultura di cui è l'espressione, piuttosto che sulla forma ideologica nella quale s'iscrive».

redefinição, não só pelos tipos de vidas dos vários «grupos», mas também pelos aspectos privilegiados ou realçados nessas vidas, além de permitir perceber modelos ou traços culturais que ditaram ou permitiram a orientação particular da «santidade» desse(s) momento(s) histórico(s).

A complexidade de todo este problema continua a exigir um estudo (que passa por muitos estudos) longo(s) e minucioso(s), que tem de passar muito além das datas, dos nomes, dos gráficos... e penetrar na análise exaustiva e comparativa dos diversos tipos de vidas, buscar-lhes as (possíveis e / ou prováveis) motivações, os objectivos, as selecções, o público privilegiado, e não só, embora também, a «fama de santidade». E haveria ainda a diferenciação entre os modelos de santidade masculina e feminina, para que muito se tem chamado a atenção, mas cujos contornos são ainda bastante difusos...²⁴.

Estes são apenas alguns dos aspectos multifacetados de um fenómeno muito pouco estudado entre nós e que caberá questionar tanto na sua contextualização europeia e epocal quanto nos seus propósitos mais imediatos e «regionais».

Mas enquanto tão ambicioso projecto não for, pelo menos, esboçado com algum pormenor, resta-nos ir lendo e interrogando, sem esquecer este vasto panorama, alguns textos que forneçam vias de pesquisa das permanências e dos novos rumos de tópicos e modelos hagiográficos e/ou biográficos que a cultura portuguesa de então favoreceu, potenciou ou reelaborou.

Por tudo isto, não nos vão interessar, de momento, as «recolhas» de vidas de santos como as que, segundo orientações tridentinas,

²⁴ Para o período que aqui nos interessa, algumas pistas de trabalho e sugestões interessantes podem encontrar-se, em particular, no conjunto de estudos de Gabriella ZARRI, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990 e em José L. SANCHEZ LORA, *Mujeres, conventos...*, *ob. cit.*, esp. 403-453; mais específicos são o conjunto de estudos sobre o *Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo nel secolo XIII* (Atti...), Assisi, 1980 e os artigos de Jean-Michel SALLMANN, «La sainteté mystique féminine à Naples au tournant des XVIe et XVII siècles», in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di Sofia Boesch GAJANO e Lucia SEBASTIANI, Roma, Japadre Editore, 1984, 681-702, bem como o de F. TARI-CONE, «Vita, virtù e miracoli nei processi di beatificazione e canonizzazione delle religiose», in *Euntes Docete*, XXXVI (1983), 1439-65. Também sugestivos são os estudos reunidos por Elisja SCHULTE VAN KESSEL, *Women and Men in Spiritual culture. (XIV-XVII Centuries)*, The Hague, 1986.

foram elaboradas — melhor, reelaboradas — para difundir as vidas (passando, antes de tudo, pela divulgação, que é também fixação, dos nomes) dos santos «ordinários» e de alguns «extravagantes», segundo uma ordenação de base litúrgica. As orientações destes textos, dadas as suas características, dadas as suas motivações, dada até a rigidez e «universalidade» dos seus textos, não serão as mais interessantes ou, pelo menos, as mais directamente pertinentes para o estudo do enquadramento «português» no contexto das imagens e dos exemplos de virtude e/ou de santidade que se propunham aos portugueses e ao mundo. Basta lembrar a parca presença — porque é parca a existência —, no virar do século XVI para o XVII, de santos portugueses nas colectâneas de *Flos Sanctorum*²⁵. E mesmo os existentes estavam «dominados» por uma exemplaridade — pelo(s) modelo(s) de santidade — que podia nada ter a ver com o facto de serem ou terem sido portugueses. Do mesmo modo, ainda que se trate de «recolhas» diferentes, não nos interessará estudar aqui as colectâneas que incluem, maioritariamente, as vidas de «varões ilustres em virtudes», de que os melhores exemplos portugueses são, naturalmente, o *Agiológico Lusitano* de Jorge Cardoso²⁶ e, no âmbito estritamente feminino, o

²⁵ Se excluirmos os santos da antiga Lusitânia — sobretudo mártires — (e muitos deles nem eram conhecidos, na Europa, enquanto portugueses, como S. António), os santos «modernos» são muitos escassos. Lembremos apenas que Santa Isabel (de Aragão!) só foi beatificada por Leão X em 1616 e canonizada por Urbano VIII em 1625, que o culto à beata Mafalda só foi autorizado em 1792 ou que S. João de Brito só foi canonizado no século XX...

²⁶ Jorge CARDOSO, *Agiológico Lusitano dos Sanctos e Varoens illustres em virtude do reino de Portugal, e suas Conquistas*, 3 tomos (Lisboa, 1652, 1657, 1666). Foi preocupação fundamental do autor, segundo ele próprio confessa no prólogo «A quem ler» e nas «Advertencias necessarias ao Agiologio Lusitano» (Tomo I), tirar do «profundo abismo do esquecimento» e dar a conhecer as «vidas, preclaras acções & heroicas virtudes, não somente dos Santos Canonizados, & Beatificados, mas tambem dos insignes varões em santidade (a que chamamos Veneraveis) & outros de excellente, & não vulgar virtude, & finalmente d'aquelles valerosos soldados da milicia Euangelica...».(fl.1). Aliás, esta obra desenvolve e amplia (de uma forma gigantesca) um projecto do autor começado com o *Officio Menor dos Santos de Portugal tirado de Breviarios, & memorias deste Reino*, editado em Lisboa, por Pedro Craesbeeck, em 1629. Este *Officio* inclui 62 santos (a grande maioria mártires da antiga Lusitânia), mas queixa-se — significativamente — o autor de que «...se Portugal não ouuera faltado à deuoção, solicitude, & diligencia, que para os qualificar, com o testemunho irrefragavel da Igreja se requiere, poderão estar ja canonizados...», referindo, entre outros, o Infante D. Fernando, D. Joana, D. Frei Bartolomeu dos Mártires... (*ibid.*, fls. 28-29).

Jardim de Portugal (1626) de Fr. Luis dos Anjos ²⁷: colectâneas que viveram, em grande medida, de informações concretas sobre esses «varões» e «matronas», quando não de «vidas» manuscritas e, em alguns casos, impressas ²⁸.

Estas «recolhas» exigem — perdoe-se-nos a insistência — estudos tanto monográficos quanto globais e comparativos. Mas esses mesmos estudos apresentarão características básicas diferentes ou diferenciadas da dos estudos mais específicos sobre alguns «santos», «beatos», «veneráveis» e, também, «varões» e «mulheres» que se revelaram «ilustres em virtude». Mesmo dentro destas categorias, o estudo das «vidas» destes últimos deverá contar com condições que não são, naturalmente, as mesmas dos «santos», dos «beatos» e dos «veneráveis», uma vez que a excepcionalidade espiritual e moral destes foi oficialmente consagrada através da canonização ou beatificação, enquanto que os simples «varões ilustres em virtude» continuariam (e alguns continuam) a aguardar essa «oficialização»...

Além disso, faltam estudos, especialmente para a Península Ibérica e, com maior força de razão, para Portugal, que mostrem em que medida se poderão buscar e/ou encontrar modelos ou, pelo menos, focalizações particulares da santidade de acordo com o enquadramento dos biografados em diferentes ordens religiosas ou dentro do clero secular. Por exemplo, um estudo exaustivo e comparativo de diferentes «vidas» de santos e de «varões ilustres em virtude» da Companhia de Jesus poderá vir a provar a existência de um «modelo» de santidade jesuíta por comparação com modelos tradicionais de santidade?

Não sendo fácil uma resposta a esta e a outras questões que com ela se relacionam, continua a manter-se pertinente o estudo das

²⁷ Fr. Luis dos Anjos, *Jardim de Portugal, em que se da noticia de algũas Sanctas, & outras mulheres illustres, as quais nascerão, ou viuerão, ou estão sepultadas neste Reino, & suas conquistas*, em Coimbra, em casa de Nicolao Carvalho, 1626. Logo no rosto se informa que esta obra «contem boa lição pera mulheres, exemplos pera pregadores, motivos pera devotos, & pera os amigos de historias muytas antigas, & modernas».

²⁸ Se o *Jardim de Portugal* se caracteriza por uma relativa homogeneidade a nível narrativo, sendo destituído de informações de carácter erudito, já o *Agiológico Lusitano* é uma obra mais diversificada e rica, marcada por uma nítida diferenciação entre a narrativa da «vida» e o seu suporte erudito, este baseado grandemente em informações recolhidas directa ou indirectamente pelo autor, algumas das quais na «vida» — impressa ou manuscrita — da personagem, num esforço permanente de «provar» a veracidade do relato e, principalmente, a sua pertença (pelo nascimento, pela morte, pela estadia ou pela existência de relíquias) a Portugal.

«biografias devotas» (nomeadamente de jesuítas) dos séculos XVI e XVII enquanto documentos reveladores das orientações da espiritualidade e da pastoral da época, ainda que, fundamentalmente, desde a perspectiva e motivações imediatas dos biógrafos que, porque vivendo, normalmente, em momentos cronológicos diferentes dos dos biografados, se vêm na contingência de ter de conciliar aspectos da vida destes com os motivos fundamentais que os levaram a escrever a «vida» e na obrigação ou no interesse de fazer selecções e dar destaques a muitos aspectos cujo(s) significado(s) pode(m) não ser, no tempo do biógrafo, o(s) mesmo(s) que no tempo do biografado.

Quando, concretamente, Sebastião de Abreu fez editar a *Vida* de João Cardim (em 1659), não só contava já com uma (mais resumida) *Vida* latina deste jesuíta (impressa em Roma em 1645), da responsabilidade de um seu companheiro, Filipe Alegambe, como eram já muitas e diversificadas as biografias tanto de jesuítas (especialmente espanhóis), como também de vários outros religiosos e clérigos «com fama de santidade» que, certamente, muitos gostariam de ver figurar entre os santos canonizados e, logo, por tal pugnavam. Lembremos não só a mais célebre, a *Vida de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires*, por Fr. Luis de Sousa, editada em 1619 — que pretende claramente exaltar a figura do bispo exemplar, na linha das propostas tridentinas²⁹ — mas também outras menos sonantes mas igualmente significativas (ainda que por outros motivos ou aspectos): a vida de Bartolomeu da Costa, por antonomásia o «Tesoureiro santo» — apresentado como um modelo de sacerdote —, da autoria de António Carvalho de Parada, editada em 1611³⁰; a vida — ainda que especial — do «sapateiro santo», da autoria do Pe. Manuel da Veiga, editada em 1625³¹; ou,

²⁹ Veja-se, em particular, Raul A. ROLO, *O Bispo e a sua Missão Pastoral segundo D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Porto, 1964 e, mais recentemente, a colectânea de estudos comemorativos do 4º Centenário da morte deste dominicano na revista *Bracara Augusta*, vol. XLII, Nº 96 (1990).

³⁰ António Carvalho de PARADA, *Dialogos sobre a vida e morte do muito religioso Sacerdote Bartholameo da Costa thezoureiro mór da Sè de Lisboa*, em Lisboa, por Pedro Crasbeeck, 1611.

³¹ P. Manoel da Veiga, *Tratado da vida, virtudes, e doutrina admiravel de Simão Gomes Portuguez, vulgarmente chamado o Sapateiro Santo*, Lisboa, por Matheus Pinheiro, 1625. Sobre esta obra e sobre o biografado, veja-se José Adriano de CARVALHO, «Um profeta de corte na corte: o caso (1562-1576) de Simão Gomes, o 'Sapateiro Santo' (1516-1576)», in *Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVIII)* — Actas do colóquio, 28 a 30 de 1992 —, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1993, 233-260.

ainda, a do Pe. António da Conceição, diferentemente editada em 1647 e em 1658 ³²...

Ainda que se trate de «vidas» muito díspares — porque díspares são os biografados e os biógrafos e as épocas de uns e de outros — não deixa de ser interessante notar, além da diversidade, a iniciativa e o interesse pela reconstituição de aspectos biográficos de personagens consideradas importantes, desde distintas perspectivas, para o conhecimento e compreensão de vivências particulares dos projectos, senão de santidade, pelo menos de vida religiosa, pastoral e, até, moral dos tempos dos biografados e/ou dos biógrafos.

Sem dúvida que o mais interessante reside nos critérios de selecção e nos aspectos valorizados que permitem, desde modos diferentes, enquadrar personalidades díspares em idênticos ou convergentes parâmetros de «santidade» e de «virtude», ainda que de tal enquadramento possam também resultar diferentes tipos de «varões ilustres em virtude».

Estas referências servem-nos, de momento, para lembrar um contexto — essencialmente de âmbito espiritual e pastoral — que pode ajudar a compreender o aparecimento de uma Vida como a do jesuíta João Cardim, ainda que este não tenha desempenhado funções religiosas e pastorais como as de um Fr. Bartolomeu dos Mártires ou que não tenha sido chamado para «conselheiro» de um rei, como o «sapateiro santo» e nem sequer exercido funções sacerdotais numa igreja tão importante como a sé de Lisboa ou sido Comissário Geral dos conventos do Brasil e Maranhão da Ordem de S. João Evangelista...

Apesar disso, a vida de João Cardim, tal como no-la relata Sebastião de Abreu, não se afasta, nos seus contornos mais imediatos, dos tópicos gerais que ditaram a valorização da «santidade» daqueles ilustres varões, como o poderá mostrar a exaltação, especialmente ao longo do Livro Terceiro da *Vida*, das suas «virtudes» — a humildade, a pobreza, a obediência, a castidade, a modéstia, a penitência e desprezo do mundo, acompanhadas pelo fervor da oração e das suas devoções, solidificadas pelas virtudes teológicas ³³ —, sem esquecer as

³² Fr. Luis de Mértola, *Extracto dos processos que se tiraram por ordem dos Illustrissimos Senhores Ordinarios na forma do direito sobre a vida, & morte do Veneravel Padre Antonio da Conceição...*, Em Lisboa, por Antonio Alvarez, 1647 e Fr. Antonio CORREIA, *Fama Posthuma do Veneravel Padre Fr. Antonio da Conceição*, Lisboa, na Officina de Henrique Valente de Oliveira, 1658.

³³ Sebastião de ABREU, *Vida...*, «Livro Terceiro das virtudes do P. Ioam Cardim», *ob. cit.*, 189-279.

«couzas maravilhosas, que nosso Senhor tem obrado pellos merecimentos de seu servo o P. Ioam Cardim»³⁴ e várias outras «maravilhas»³⁵...

Ainda que estes aspectos se possam apresentar fundamentais para os motivos do enquadramento desta obra no âmbito das obras hagiográficas suas contemporâneas — assim como para a percepção dos contornos do conceito de santidade da época — não são eles que nos vão ocupar neste estudo, uma vez que, por um lado, como dissemos, precisam de ser acompanhados por outros estudos monográficos e comparativos e, por outro, não são propriamente os que nos permitem realçar a especificidade desta *vida* enquanto documento significativo do enquadramento cultural das tensões «entre a família e a religião». Por isso, interessa-nos aqui, sobretudo, notar algumas focalizações da vida secular de João Cardim que a individualizam relativamente não só aos relatos hagiográficos, mas também a várias outras «vidas» de «varões ilustres em virtude» da sua época, embora essas focalizações só se apresentam verdadeiramente significativas se não se perder de vista o horizonte mais vasto das imagens quer da santidade quer da pastoral e da vida espiritual da época, diferentemente protagonizada pelos santos e por muitos «varões ilustres em virtude»...

* * *

Começemos por notar que esta vida (de um jesuíta que a História quase ignorou) foi escrita, compreensivelmente, por outro jesuíta (que, aliás, assumiu algum protagonismo dentro da Companhia³⁶), podendo tal facto fornecer também indicadores importantes ou, até, sugerir algumas questões pertinentes para um posterior estudo comparativo de outras biografias devotas (nomeadamente de jesuítas, mas não só), do século XVII português. Além disso, a redacção desta *vida*,

³⁴ *Ibid.*, «Livro quarto», 280-286.

³⁵ *Ibid.*, 286-322. Todos estes aspectos foram claramente privilegiados pelo seu «biógrafo» anterior, o P.^o Filipe Alegambe, que à formação e vida secular de João Cardim apenas dedicou 3 capítulos, e não um livro inteiro, como o veio a fazer Sebastião de Abreu, preferindo insistir no valor da ascese e da vida espiritual de João Cardim. Cf. *Vita et moribus P. Ioannis Cardim...*, ob. cit.

³⁶ Cf. Francisco RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto, 1944, esp. Tomo III, vol. II, cap. I-III, 3-77. Sebastião de Abreu foi também autor de uma obra pastoral intitulada *Institutio Parochi seu speculum parochorum*, Évora, 1665.

que datará, possivelmente, dos anos imediatamente anteriores a 1657³⁷, dista, se isto for verdade, cerca de 42 anos da morte de João Cardim (em 1615), 14 anos dos processos que terão sido efectuados com vista à canonização ou beatificação deste jesuíta e 12 anos da edição da *Vita* de Alegambe. Não é o facto da demora que nos interessa salientar³⁸, mas sim realçar a distância cronológica — que significa, necessariamente, alguma distância cultural ou, pelo menos, um diferente contexto religioso e pastoral — que separa o tempo em que viveu João Cardim e aquele em que escreve Sebastião de Abreu. Essa distância cronológica pode ajudar a perceber a valorização — e o modo como está feita — de certos aspectos da vida secular de João Cardim e, particularmente, das tensões várias, sobretudo a nível familiar, que terá gerado a sua entrada na Companhia.

Importa notar, desde já, que algumas insistências do autor em momentos e aspectos da vida do «actor» em causa talvez não possam ser interpretadas apenas segundo critérios que se prendem quer com os objectivos edificantes e valorativos da obra, quer com o esforço de «rigor» do relato. Se é certo que o biógrafo insiste na veracidade do seu relato e no seu cingimento a «todos os processos, & mais papeis authenticos, que de suas cousas havia», nomeadamente nos depoimentos das mais de «cento & oitenta testemunhas de todos os estados; as mais dellas de muita authority, que o tinham conhecido, & tratado...» que ficaram registados aquando dos processos levados a cabo pelos «Ordinarios deste Reyno» no «anno de 1643, vinte & oito annos depois de sua ditosa morte»³⁹, também é certo que alguma valorização das suas virtudes morais, do seu comportamento familiar e juvenil parecem resultar mais de propósitos concretos do que da sua absoluta importância para a caracterização do religioso. A maior

³⁷ As licenças datam dos anos de 1657 (a do P. Provincial da Companhia de Jesus), de 1658 (do Santo Officio, do Ordinário e do Paço) e, finalmente, de 1659. Sebastião de Abreu assume conhecer a edição da *Vita et moribus P. Ioannis Cardim*, da autoria do jesuíta Felipe Alegambe: «No ano de 1645 se estampou em Roma hum livrinho pequeno de sua vida em latim, que depois se imprimio em outras lingoas, que nam he mais que hum breve epilogo do muito que de suas virtudes se podia dizer...» (*Vida...*, prólogo).

³⁸ Aliás, por estas datas (depois das regras impostas por Urbano VIII em 1625), os processos com vista à canonização de qualquer «santo» deveriam distar, pelo menos, 15 anos da morte deste. Cf. Peter BURKE, «How to be...», *art. cit.*, 47-48.

³⁹ *Vida...*, pg. [6v].

parte das biografias de santos e/ou de religiosos e clérigos anteriores (e, até, muito anteriores) havia há muito institucionalizado as referências à precocidade e aos indícios que, na infância, puerícia e juventude, apontavam para a excepcionalidade moral e espiritual do biografado. Não será necessário exemplificar este facto, tão conhecido que é. Mas, nesta *Vida* de João Cardim, a atenção, o tempo e algum pormenor dado a esta fase da sua vida (nomeadamente ao seu ambiente familiar e, sobretudo, aos seus tempos de estudante em Coimbra) são visivelmente maiores do que o que era hábito (normalmente, um capítulo, eventualmente dois ou três, mais para salientar a nobreza de nascimento ou, então, a de virtudes dos seus pais ou as condições adversas do nascimento...). À fase secular da vida de João Cardim dedica S. de Abreu todo o primeiro livro da sua obra⁴⁰, e não parece fazê-lo só para realçar a «santidade total» daquele jesuíta (por contraposição aos que só tardiamente se converteram, de que a tradição hagiográfica tinha também altos exemplos)...

Notemos que este autor dedica a obra, em primeiro lugar, aos religiosos da Companhia, mas afirma também não deverem ficar «de fora» os

«seculares, principalmente mancebos estudantes, que cursaõ nas Vniversidades: porque verão a vida, que este leal servo do Senhor fez, sendo moço de menor idade, & depois estudante na Vniversidade de Coimbra, & conheceram que em todos os estados pode ser santo, quem se resolve a cooperar com a Divina graça»⁴¹.

É, naturalmente, difícil saber — porque escasseiam os estudos sobre a situação dos colégios da Companhia nestes anos — qual o alcance (ou se existe outro alcance que não o dos propósitos expressos) desta precisão dos destinatários por parte de Sebastião de Abreu. Mas estes propósitos ajudam certamente a compreender a atenção dada à

⁴⁰ O «Livro primeiro» trata «Dos pays, nascimento, e vida do P. Ioam Cardim até sua entrada na Companhia de Iesu» (pp. 1-85). Lembramos que esta *Vida* é composta por cinco livros: «No primeiro escrevemos a vida, que fez no mundo até a idade de vinte e seis annos. No segundo damos razam da vida que fez na Companhia de Iesu, até sua morte. No terceiro discorremos em particular pelos admiraveis exemplos das virtudes, que nos deixou. No quarto contamos algumas maravilhas, que Deos foi servido obrar por seus merecimentos, & reliquias. No quinto pomos trinta cartas suas, que chegarão a nossas mãos...»(ibid., prólogo «Ao benevolo leitor»).

⁴¹ *Vida...*, «Ao benevolo leitor».

fase escolar e secular da vida de João Cardim e revelam-se significativos não só pelo que imediatamente representam, mas também por preverem ou esperarem, à partida, um público estudantil que, se poucas vezes tinha figurado entre os destinatários expressamente privilegiados pelas obras **hagiográficas**, também era, frequentemente, chamado ao «consumo» destas ⁴², facto que pode ter contribuído para que, pelos anos de 1657-1659, Sebastião de Abreu o tenha colocado, tão claramente, entre o público por ele privilegiado.

Notemos que, logo na dedicatória aos «Padres & irmãos da Companhia de Jesu», o autor chamou a atenção para

«a perfeita vida de hum mancebo secular, & estudante até idade de vinte & seis annos, tam ajustada com as leys Divinas, que pode servir de exemplar aos mais perfeitos, & *particularmente* a todos os que desejão viver no mundo christãmente, com que os nossos Mestres podem instituir a seus discípulos propondo-lhes por modelo de suas vidas a que fez hum mancebo bem nacido estudante na Universidade em todo o tempo de seus estudos» ⁴³.

Mais adiante, voltou a insistir na função modelar deste exemplo, para «serem [os estudantes] perfeitos no estado que professão & sairem de seus estudos quaes espera a Companhia...» ⁴⁴. Sem dúvida que Sebastião de Abreu não tinha apenas em mente os futuros membros da Companhia, mas todos os jovens que passaram pelos colégios desta e que esperava viessem a «viver no mundo christãmente». Lembremos que, quando estudante em Coimbra, Cardim não dispunha, antes pelo contrário, de grandes apoios na família e, aparentemente, nem sequer na Companhia para a sua profissão religiosa... ⁴⁵.

⁴² A própria *Ratio Studiorum* as incluía entre as leituras que os professores das classes inferiores dos colégios deveriam recomendar aos alunos. Cf. AA.VV., *La «Ratio Studiorum» de los jesuitas*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1986, 80. Mas o apelo à leitura, pelos jovens, de vidas de santos encontra-se em muitos outros textos de finais do século XVI e do século XVII, particularmente naqueles que se debruçam sobre a educação dos filhos. Permittimo-nos remeter para o nosso estudo *Espelhos, cartas e guias. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*, Porto, Dissert. de doutoramento (polic.), 1992, esp. 595-98 e 605-611.

⁴³ *Vida...*, p. [V] (subl. nosso).

⁴⁴ *Ibid.*, pg. [VI].

⁴⁵ Todo o processo de adiamento continuado — João Cardim só entrou na Companhia aos 26 anos — da concretização da sua vocação religiosa parece ter

Os capítulos sobre o comportamento moral nesta fase da sua vida, sobre as suas virtudes, sobre as suas práticas espirituais — que ocupam grande parte do livro I — explicam bem, até pela insistência, o carácter amplo dos objectivos do autor (muito mais amplo que o que mostrara Filipe Alegambe), deles resultando, como queria o autor, um retrato do «perfeito estudante»⁴⁶ — ou, para muitos, o de um «estudante santo»⁴⁷ — que alguns manuais dos jesuítas, com a *Ratio Studiorum* à frente, vinham desde largas décadas propondo à «juventude» e de que um dos exemplos mais completos, na Península Ibérica, é a *Institucion y Guia de la Juventud Christiana* (1594) do jesuíta espanhol Gaspar de Astete⁴⁸, o mesmo autor do célebre e muito editado *Catecismo*.

Neste contexto, especialmente significativa é a afirmação (que nos leva a lembrar um S. Luis Gonzaga..., como, aliás, pondera Filipe Alegambe na sua *Vita*) de que Cardim não era apenas um estudante aplicado, «mas era nas escholas a todos hum grande exemplo das virtudes que naquella idade se costumão mais louvar & estimar», pelo que ousou propô-lo

resultado, quase exclusivamente, de pressões familiares, como no-lo deixa perceber o seu biógrafo. Cf. *Vida...*, esp. 56-61.

⁴⁶ Depois de narrar o «modo de viver» (cap. VII e VIII, p. 29s.) enquanto estudante, chamando a atenção tanto para as suas devoções, para a prática da oração mental e leitura de livros espirituais, como para a «inteireza, & pureza de sua vida, & costumes...» (p. 30), para a modestia (p. 31, 34, etc.) e outras virtudes, Sebastião de Abreu conclui que «...foi o P. Joam hum singular retrato de perfeitos estudantes, pois não faltando nunca às obrigaçoens deste estado, em onze annos que o professou em Coimbra, já mais se lhe pegou liberdade alguma, das muitas que costuma aver em semelhante gente, nem desdisse nunca hum ponto do teor de vida, que fica insinuado.» (p. 34).

⁴⁷ Precisamente por lhe reconhecerem essa «perfeição» — e o exemplo — enquanto «estudante» e enquanto «moço», muito o chamavam de «santo» ou de «beato» (ibid., esp. 21, 23 e 34-35).

⁴⁸ Gaspar de Astete, ainda que dedique esta *Institucion y guia de la juventud christiana* (ob.cit.) a todos os que têm responsabilidades educativas, os seus destinatários primeiros são, além dos professores dos colégios jesuítas, «todos los demas nobles mancebos, que en las vniuersidades, y en otros estudios se crian...» («Carta dedicatoria»), desejando que dela se sirvam «los nobles y generosos mancebos, como de vn enchiridion, o manual, que trayan siempre en las manos, y le lean y se aprouechen del» («Prologo al lector»). Por isso — e por todo o conjunto da obra, dos seus muitos e variados conselhos —, esta obra quase resulta numa espécie de espelho não só do «perfeito estudante», mas também de todo o «mancebo cristão».

«a todos os estudantes por exemplar que imitassem como seus mestres o propunhão aos mais discipulos na modestia & composição de suas acçoens, na gravidade com que se avia, na madureza & circunspecção de suas palavras, na continuação de ouvir missa, visitar o SS. Sacramento, ao entrar e sair das escolas, na frequencia dos Sacramentos da Confissão & Sagrada Comunham, & finalmente nas mais acçoens proprias de hum estudante que procura ajuntar com a doutrina que aprende a virtude & perfeiçam daquele estado...»⁴⁹.

Ou seja, esta enumeração das «virtudes» de João Cardim apresenta-se como uma síntese — um exemplo vivo — do modelo proposto pela *Ratio Studiorum* e por outras obras «pedagógicas» de autores jesuítas para a formação do «perfeito estudante»... Talvez por isso insista Sebastião de Abreu que João Cardim era, em todas as «matérias» (que incluem tanto as suas práticas espirituais e devotas como o comportamento moral e social),

«a todos os que em Coimbra o conhecião, & mais aos que de mais perto o tratavão, estímulo pera bem viver, & reformar os costumes, não sô com seu exemplo, mas tambem com suas praticas, conselhos, & advertencias, levando a quantos podia a Deos incitandoos â frequencia dos Sacramentos, & mais obras de virtude, não perdendo nunca ocasião em que pudesse ajudar espiritualmente a seus proximos...»⁵⁰.

Valorizando tão claramente — e com insistência — esta fase da vida de João Cardim e dedicando a obra, prioritariamente, a professores e estudantes dos colégios da Companhia, Sebastião de Abreu enfileira certamente na lista daqueles que vinham insistindo na importância da leitura, pelos jovens, de vidas de santos e vidas devotas, obras que esperavam preenchessem o gosto juvenil pelo maravilhoso

⁴⁹ *Vida...*, p. 20.

⁵⁰ *Ibid.*, 35. Até «aos Doutores da Universidade, com que mais familiarmente tratava», ainda que «com termos de toda a cortezia», ousava convidar «pera se irem confessar, & commungar, & os levava comsigo, como também às casas dos Religiosos pera tomarem diciplina no choro da Igreja, ou em outro lugar apartado...» (*ibid.*). Talvez para tornar mais colorida — porque mais completa — esta pintura do «perfeito estudante» se demore o autor a narrar o modo como ocupava os seus dias quando estudante em Coimbra (esp. pp. 29-39) e, também, como preenchia as férias (39-46).

e heróico ⁵¹ em substituição da teimosa presença dos modelos cavaleirescos... ⁵². Além disso, não parece ter em mente exclusivamente (entenda-se, com intuítos fundamentalmente hagiográficos) a exaltação da «santidade» do jovem Cardim, uma vez que dá à obra finalidades que podem ir para além do dos intuítos imediatos de canonização e conseqüente fomento do culto e situar-se validamente ao nível pastoral e didáctico...

*

Por outro lado, Sebastião de Abreu destina também a obra a um público secular mais vasto, dando uma atenção «anormal», **no género**, às qualidades e a aspectos concretos da vida moral e espiritual dos pais e familiares de João Cardim. A descrição que aqui temos da ocupação nos «exercícios santos» pelo seu pai ⁵³, dos «singulares exemplos de

⁵¹ É o próprio Sebastião de Abreu quem lembra a função de *admiração* que estas obras — como todos os modelos heróicos — deveriam provocar: «...os nossos estudantes entenderam (...) quando virem hum mancebo estudante tam fervoroso, & continuo nella (oração), & no exercicio de todas ellas (virtudes), *que nam só lhes servirá de espanto*, mas de se animarem a ajuntar huma cousa com a outra, pera serem perfeitos no estado que profissão...» (*ibid.*, p. [VI], subl. nosso).

⁵² É curioso que, em muitos dos textos que têm em vista leitores leigos (nomeadamente jovens), a valorização das vidas de santos e, em geral, de biografias devotas quase sempre se apresenta também como modo e meio de substituição das leituras de novelas de cavalaria e outros livros profanos que delectavam muitos homens e mulheres (incluindo jovens) daqueles tempos. Gaspar de Astete, na já citada obra, apela à leitura e imitação da vida de Cristo e dos Santos (*Institucion...*, ob. cit., 86v.-90v.) logo depois de advertir para os perigos da vida mundana, nomeadamente do gosto pelas «coplas lasciuas, y libros deshonestos, que se leen a solas, o que se escriuen, o cantan...» (*Ibid.*, 82v.). Além disso, a hagiografia havia desde longa data alimentado o gosto pelo maravilhoso, provocando admiração, e essa dimensão continuava a ser alimentada, mesmo apesar da crescente preocupação pela veracidade do relato, como o reconhece Pedro de Ribadeneira no prólogo do seu *Flos Sanctorum* (*ed. cit.*, p. [16]), ao notar as dificuldades que envolviam a redacção das vidas de santos: «...algunas vidas de Santos son muy largas, y si se refieren como estan, causan prolixidad (...) y si se quieren acortar, muchas vezes se escoge mas lo que admira, que lo que edifica, y mas los milagros, que las virtudes...». Uma opção de muitos, talvez em busca de leitores mais tentáveis pelo maravilhoso...

⁵³ *Vida...*, p. 2-3. Foi seu pai Jorge Cardim Froez «...da nobre e antiga familia deste nome...», tendo ocupado importantes cargos «ão serviço de ElRey» não só na «administração da justiça» como também na «Corte de Lisboa...». Contudo, o biógrafo realça muito mais, como se compreende, a sua inclinação «a todas as obras de virtude», o seu amor à verdade, a sua frequência «na assistencia aos Officios

virtude, assim no estado de casada, como no de viuva»⁵⁴ dados por sua mãe — para já não falar na breve relação das vidas de seus tios, religiosos da Companhia⁵⁵ — não costumava ocupar mais de algumas linhas em biografias anteriores de santos e de «varões ilustres em virtude». Mas o mesmo não diremos de outras obras «pedagógicas» e morais que tinham em vista destinatários casados, pais e mães de famílias...

Já as contingências do nascimento de João Cardim, das suas doenças infantis, do sofrimento de sua mãe quando o viu às portas da morte e das promessas que então fez⁵⁶ se enquadram mais «naturalmente» no género. Aliás, serão importantes para mostrar a sua quase predestinação para a vida religiosa e a sua obstinação, contra tudo e contra todos, em entrar na Companhia. Mas a opção pela vida religiosa — e ainda que os antecedentes não faltassem, com um S. Bernardo à frente, ou, mais recentemente, um Francisco de Borja — é aqui relatada de um modo bastante sugestivo, porque, se Sebastião de Abreu parece pretender mostrar e **valorizar** a determinação de João Cardim de se fazer religioso, mais concretamente jesuíta, não esconde ou não «suaviza» os compromissos sociais de alguns representantes da sua Companhia. Parece-nos especialmente interessante a naturalidade com que o autor nos narra, não tanto a referida determinação de João Cardim em entrar na Companhia de Jesus, não tanto a posição contrária dos seus familiares, mas sobretudo a reacção adversa, ainda que motivada por esses compromissos, do Pe. Antonio de Vasconcellos que

Divinos, no vso dos Sacramentos da Penitencia, & sagrada Communhão», além de «muitos exercicios de Piedade, virtude, & devação...» (p. 2), bem como a sua determinação em abandonar o officio de desembargador para poder dispender mais tempo no «Tribunal de Deus», pelo que abandonou também a corte, recolhendo-se a Viana do Alentejo até ao final dos seus dias (*ibid.*, p. 3).

⁵⁴ *Ibid.*, 3-4: além de ser «tida e louvada» por todas as «pessoas prudentes & espirituaes, que particularmente a tratavão» por «grande serva de nosso Senhor», praticava regularmente não só a esmola, mas também a oração, «pera a qual tinha tempos determinados no dia, que dava a este santo exercicio no seu oratorio, que tinha muy bem concertado...». Além disso, tinha o «vso, & frequencia na lição dos livros espirituaes...», mesmo quando ainda era casada (*ibid.*, p. 4).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 6. Foram três os irmãos do pai que pertenceram à Companhia de Jesus: o Pe. Fernão Cardim, que foi Provincial da Província do Brasil; o Pe. Lourenço Cardim, que morreu quando ia para o Brasil; o Pe. Diogo Froez, que foi lente de Teologia Moral no colégio e Universidade de Évora.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 14-15.

«com todas as forças o procurou divertir de seus pensamentos, dizendolhe que sua may D.Catherina estava mui entrada na velhice, & com muitos achaques, viuva com huma filha & dous filhos moços em casa, que não avia quem della, & delles tivesse cuidado se elle os deixava; & que se Deos levasse sua may, ficavão seus irmãos de todo orfãos sem quem se doesse delles, nem lhes ensinasse os bons costumes, & desse a doutrina conveniente a filhos de seus pays, sem quem acodisse pela fazenda, & mais cousas daquella casa, por quanto os parentes costumão de ordinario aproveitarse mais dos orfãos, que remediar suas perdas, ou tratar do que lhes he conveniente. Acrescentavalhe mais, que como se atrevia a falar em entrar na Companhia, nem em outra alguma Religião, correndolhe todas estas obrigaçoens, assim pera com o mundo, que todo com muita rezão lhe estranharia, como ainda pera com Deos, a quem não sam aceites semelhantes offeras em taes circumstancias, em que de presente estavão as suas...»⁵⁷.

Narra-nos ainda o autor que

«a resolução do P. Antonio de Vasconcellos depois de ouvir estas, & outras resoens, que Joam Cardim lhe deu, foy, que sem licença, & beneplacito de sua may não sô não seria de parecer, nem consentiria, que elle entrasse na Companhia, persuadindose, que ella nunca a daria por mais que o filho fisesse pela alcançar»⁵⁸:

uma persuasão que se veio a desfazer pouco tempo depois, quando foi confrontado com a carta favorável de D. Catarina⁵⁹. E nem a possibilidade de «hum casamento mui aventejado em nobreza, riqueza, & no mais que se podia desejar» desviou os propósitos de João Cardim, apesar de que, como conta o biógrafo, «muito se trabalhou, & por varias vias, pera que aceitasse o que se lhe offerencia, pois lhe vinha tam bem»⁶⁰. Não nos estranhará, portanto, que «alguns parentes»

⁵⁷ *Ibid.*, p. 57-58.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 61: conta-nos Sebastião de Abreu que quando o P. António de Vasconcelos leu a carta, «ficou admirado do espirito, & valor da virtuosa Dona, & do affecto com que cortava por si, & por todas as esperanças que tinha pendentes de tal filho, por contentar a Deos, que o chamava...».

⁶⁰ *Ibid.*, p. 64: «& tanto mais força se fazia, quanto mais se conhecião suas boas partes, & talentos, suas letras, & esperanças de bons despachos pelas promessas delRey, serviços de seu pay, tença que já tinha & por huma grossa herança que lhe vinha de huma parenta proxima, que não tinha filhos».

tenham sentido «com demasia» a resolução de João Cardim, sobretudo «por virem a alcançar» que a mesma «fora com beneplacito, e benção de sua may», pelo que «em quanto foy vivo, nunca mais a virão, nem lhe falarão...»⁶¹. Deste modo, realçando, por um lado, a compreensão materna face à escolha de Cardim e, por outro, a oposição dos familiares, Sebastião de Abreu faz aproximar o «caso» de João Cardim de muitos outros «casos» — e de altos exemplos, como o de S. Francisco — em que a presença da mãe compreensiva em relação à vocação do filho, por contraste com a posição adversa dos familiares, se apresentou fundamental ou importante para a escolha final do «estado»...

Mas se é certo que a história hagiográfica está repleta de casos, de muitos santos que tiveram que lutar contra as pressões familiares e linhagísticas para poderem optar pela vida religiosa ou eclesiástica, até porque os modelos de santidade e a literatura de espiritualidade sempre embelezaram a determinação — muitas vezes com base em sinais de predestinação — desses santos e de todos os «varões ilustres em virtude», já não serão tão frequentes os casos em que os directores religiosos e espirituais tenham assumido a posição que, tradicionalmente, tomavam os familiares mais próximos... mas familiares leigos, não familiares religiosos, como era o Pe. António de Vasconcelos...

Não podemos deixar de nos interrogar sobre os objectivos de Sebastião de Abreu ao dar tão evidente realce à atitude dissuasiva do Pe. António de Vasconcelos, embora dela resulte uma superlativização do valor da decisão e da perseverança de João Cardim. Possivelmente, esta será a explicação mais plausível, tendo em conta o género da obra. Mas, por outro lado, estamos aqui perante uma situação quase extrema. João Cardim era, ao tempo, não só o primeiro filho varão de D. Catarina, como era o filho mais velho que ainda não tomara «estado»⁶². D. Catarina era viúva, com filhos menores. A argumentação que explana Sebastião de Abreu — que pode não ser, necessariamente, a mesma que terá motivado as discussões na época

⁶¹ *Ibid.*, p. 77-78. Abreu refere, em particular, «huma prima com irmã sua do P. João Cardim, & seu marido, que muito o amavão, & determinavão fazello herdeiro do muito que tinham».

⁶² Exceptuando a filha mais velha, que se casou, todos os irmãos e irmãs de João Cardim foram ou vieram a ser religiosos: 3 irmãs foram clarissas, duas entraram no convento de S. Jerónimo de Portalegre, um irmão foi religioso da Ordem de Cristo e os restantes três foram jesuítas. Cf. *Vida...*, p. 6-10.

— baseia-se não tanto nos interesses linhagísticos (veja-se a muito rápida e lacónica referência às diligências para lhe arranjar casamento⁶³), mas nos aspectos que constituíam impedimento canónico, como o eram a debilidade física de sua mãe (viúva, ao tempo) e as responsabilidades de criação e educação dos seus irmãos menores⁶⁴. Mas o modo como narra, a selecção dos argumentos, a ênfase colocada na compreensão de D. Catarina e na sua aceitação (que o autor quer seja vista sem pesar, antes com alguma alegria) da decisão do filho não poderão ser interpretados também como um resultado dos objectivos de Sebastião de Abreu de fazer desta «vida» um exemplo para diferentes tipos de pessoas, inclusivamente «para pays, que sô largão a Deos os filhos, que ou não podem sofrer, ou não tem partes pera avultarem no mundo, ou nelle não tem com que os poder sustentar, & dar estado»?⁶⁵ Não esqueçamos o quanto a literatura moral e de espiritualidade vinha insistindo na importância de se respeitar a «vocação» religiosa (assim como a falta dela) dos filhos...

Sem dúvida que, em todo este processo de decisão (e de algumas indecisões ou, pelo menos, adiamentos) da opção pela vida religiosa, fica não só valorizada a imagem de João Cardim, mas também, e muito, a de sua mãe que, inesperadamente para alguns⁶⁶, aceitou a opção final do seu filho, apesar de ter «nelle o alivio de sua velhice, o amparo de seus filhos mais moços, & todas as esperanças de sua casa», oferecendo «no filho a Deos todo seu gosto, alivio, & esperanças» e dizendo «que fizesse o que Deos lhe inspirava, porque antes queria cortar por si, por seus filhos, com commodidades, & casa, que pela vontade de Deos, que o chamava»⁶⁷.

O pormenor e a insistência com que Sebastião de Abreu apresenta o difícil processo de entrada de João Cardim na Companhia de Jesus estão, com frequência, acompanhados de referências à imagem que o próprio João Cardim tinha da Companhia e, em particular, da acção

⁶³ *Ibid.*, p. 64.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 57-8.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁶ Não só os familiares mais directos, mas também o Pe. António de Vasconcelos, cuja resolução era a de que «sem licença, & beneplacito de sua may não sô não seria de parecer, mas nem consentiria, que elle entrasse na Companhia, persuadindose, que ella nunca a daria por mais que o filho fizesse pela alcançar» (p. 59). Por isso foi grande a sua admiração ao receber a carta favorável de D. Catarina (p. 61).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 60.

pastoral dentro desta. Não serão, talvez, estes os aspectos mais valorizados na Vida por Sebastião de Abreu — que insiste no rigor da vida ascética e no fervor da vida espiritual de Cardim —, mas são apresentados como determinantes para a decisão deste de entrar, concretamente, na Companhia, coadjuvados certamente pela imagem de seus tios e familiares que desempenharam importantes cargos dentro desta... Deste modo, a via da vida religiosa escolhida por Cardim — tal como muitas das marcas da sua vida espiritual — está fortemente influenciada, se não por modelos, pelo menos por exemplos e por imagens — logo, por mimetismos — que não diferenciam facilmente a santidade propriamente dita de vivências espirituais e pastorais que a têm por referente mas que podem não ser com ela identificáveis.

Sob este ponto de vista, não deixa de ser interessante a referência, em mais de uma passagem da *Vida*, não só ao gosto que João Cardim alimentava desde a infância pela leitura de vidas de santos⁶⁸, mas também, particularmente, pela leitura da vida de S. Francisco de Borja

«cuja lição lhe agradava muito por nella achar o valor, & resolução com que este Santo varão desprezou todas as grandezas do mundo, & o affecto, & espírito com que metendo debaixo dos pés quanto nelle avia, se abraçou com a pobreza, & humildade de Christo, que erão todos seus desejos»⁶⁹,

leitura que aconselhava igualmente às religiosas dos mosteiros de S. Francisco e de S. Jerónimo, nos quais tinha duas irmãs; foi também um

⁶⁸ Conta-nos o biógrafo que, desde muito cedo (pelos 3 anos), «era seu gosto que o levassem às Igrejas», onde gostava de ajoelhar «diante das imagens dos santos...» (p. 16), que, depois de comungar pela primeira vez aos 9 anos, aumentou a sua afeição ao «recolhimento, & licçam de livros devotos, & outros em que se escrevem historias, & exemplos de santos...» (p. 18), que, já quando estudante em Coimbra, «em sua casa lia com grande atenção as historias sagradas, & vidas de santos, procurando tresladar em si os exemplos, que delles achava...» (p. 32).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 43. Mais sugestiva nos parece a passagem que nos narra que «nos vltimos annos [de estudante] deu tambem em gostar de caça; & assim de quando em quando tomava este entretenimento: porque achava o campo mais accomodado pera tratar sô consigo, & com Deos. Porque lera na vida do Santo P. Francisco de Borja, que antes de romper de todo com o mundo gostava muito de semelhante exercicio, assim pera com ele fogir o trato & comercio dos homens, que lhe podia ser de menos proveito a sua alma, como por se achar mais solitario, & poder mais livremente vacar a Deos, & meditação de suas grandezas pelas creaturas» (p. 45-6, subl. nosso).

leitor do Pe. Luis de la Puente e de Fr. Luis de Granada, a «cujos livros era mui afeiçãoado»⁷⁰, deles se servindo para ensinar às ditas religiosas «como avião de ter oração, & trato familiar com Deos, como se avião de confessar, & aparelhar pera receber a sagrada comunhão, os actos que avião de fazer antes, & as graças que avião de dar depois; o fruto espiritual, que de huma & outra cousa avião de procurar pera seu maior aproveitamento»⁷¹. Curiosamente, a *Vida de S. Inácio* (que, na altura, tal como Francisco de Borja, ainda não tinha sido canonizado) só a veio a ler mais tarde...⁷²

Mas João Cardim tinha, como dissemos, modelos ainda mais próximos que o aproximavam da Companhia de Jesus: em primeiro lugar, os seus tios, que ele teria gostado de imitar como missionário além-mar...⁷³; mas, na impossibilidade — face às muitas dificuldades,

⁷⁰ *Ibid.*, p. 43: «...gastava muitas tardes todas em praticas espirituas tiradas parte dos livros do P. Luis da Ponte de nossa Companhia de oração, & meditações da vida de Christo, & mais misterios sagrados, parte do P. Fr. Luis de Granada, a cujos livros era mui afeiçãoado, & conforme a doutrina destes dous insignes mestres de espirito, lhes ensinava como avião de ter oração, & trato familiar com Deos, como se avião de confessar, & aparelhar pera receber a sagrada Comunhão; os actos que avião de fazer antes, & as graças, que avião de dar depois...». Deste modo, também João Cardim — como muitos dos seus contemporâneos — se mostra profundamente devedor das orientações espirituais destes espanhóis tão influentes em Portugal... Sobre a presença do P. Luis de La Puente no século XVII português, cf. Maria Lucília Gonçalves Pires, *Para uma leitura intertextual dos «Exercícios Espirituais» do Pe. Manuel Bernardes*, Lisboa, INIC, 1980, esp. pp. 67-70 e, sobre a de Fr. Luis de Granada, cf. Idalina Resina Rodrigues, *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid, UPS/FUE, 1988.

⁷¹ *Ibid.*, p. 43.

⁷² Efectivamente, só quando tomou a decisão irreversível de entrar na Companhia, quando foi preterido num concurso para um lugar no colégio de S. Paulo (que lhe haviam prometido ser-lhe-ia concedido) — tinha então 23 anos — é que João Cardim, já em Viana do Alentejo aonde se recolheu decepcionado pela perda do concurso, veio a ler finalmente a *Vida* de S. Inácio, juntamente com a de S. Francisco Xavier: «...aqui em Vianna começou de novo a tratar mais de Deos, & da outra vida, dandose muito mais à oração, & lição de livros espirituas & devotos. E como desejasse muito ler as vidas dos gloriosos Santo Ignacio de Loyola nosso fundador da Companhia de Jesu, & de são Francisco Xavier Apostolo do Oriente, de cujas santas virtudes, & exemplos sabia já muito, *as procurou aver às mãos, & gastava muitas horas em ler por ellas...*» (*ibid.*, p. 50, subl. nosso). Mais adiante diz o autor que, na quaresma de 1610, depois de uma doença grave, preparando-se para entrar na Companhia, leu a *Vida* de S. Inácio escrita pelo seu biógrafo, o Pe. Pedro de Ribadeneira (*ibid.*, p. 54).

⁷³ *Ibid.*, p. 274.

nomeadamente de debilidade física ⁷⁴ — de seguir esse ideal, Cardim tinha os exemplos pastorais e catequéticos de muitos jesuítas — e não só —, pelo que um dos seus maiores desejos e gostos era o de ensinar a doutrina (gosto que o biógrafo diz alimentava quase desde a puerícia ⁷⁵) e de participar em missões nas terras do interior ⁷⁶, revelando conhecimento e consonância com uma das vertentes fundamentais da actividade pastoral jesuíta dessas décadas por toda a Europa ⁷⁷.

Assim, a importância do mimetismo parece ser, também nesta *Vida*, determinante para o evoluir das formas de espiritualidade do Pe. João Cardim e, mais concretamente, do seu ideal de vida religiosa, mas só um estudo exaustivo e comparativo das marcas da sua espiritualidade no contexto dos diálogos entre a espiritualidade jesuíta do seu tempo e outras correntes de espiritualidade dominantes, ou não, no século XVII peninsular (e, obviamente, europeu) poderá revelar toda a sua complexidade: um mundo a redescobrir...

⁷⁴ São várias as referências, ainda que lacónicas, à sua debilidade física, não só em criança, mas também quando adulto (cf., esp. p. 14-15 e 52-53). Aliás, morreu com apenas 30 anos de idade.

⁷⁵ Conta-nos Abreu que, pelos 12-13 anos, era sua «recreação» ensinar a «doutrina christã, & mysterios de nossa santa Fê aos escravos, & criados de casa de seu pay...» (p. 22-3) e que, nas férias, lia «livros espirituais» também à «sua mãy, & irmãos, & â mais gente de casa discorrendo sobre o que tinha lido, dando bons conselhos a todos, exhortandoos às obras de virtude, â confissam, & sagrada Comunhão...» (p. 40). Este gosto foi desenvolvido, sobretudo, a partir do seu noviciado, já que «todas as semanas fasia nas tardes quatro doutrinas, em que ensinava o mysterio de nossa santa Fê aos meninos, & gente mais rude, & pedia nellas, que quem tivesse negros, & negras, os mandasse â doutrina: porque era gente mais necessitada por sua rudesa...» (p. 112).

⁷⁶ *Ibid.*, esp. 138s. e 156s.

⁷⁷ Cf., em particular, Louis CHÂTELIÉ, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne — XVIe-XIXe siècles*, Paris, Aubier (Histoires), 1993.