

# CARTAS ESPIRITUAIS DE FR. ESTEVÃO DA PURIFICAÇÃO (O.C.), FR. ANTONIO DA CONCEIÇÃO (C.S.J.E.) E DO PADRE JOAO CARDIM (S.J.)

PAULA ALMEIDA MENDES\*

*Resumo:* Este artigo pretende chamar a atenção para algumas cartas redigidas por Fr. Estêvão da Purificação (O.C.), Fr. António da Conceição (C.S.J.E.) e pelo Padre João Cardim (S.J.), dirigidas, especialmente, a senhoras, na medida em que estas permitem auscultar o ascendente espiritual, realizado, neste caso concreto, por meio de conselhos e orientações espirituais, que estes religiosos exerceram junto daquelas. Com efeito, estas cartas indicam-nos alguns vetores interessantes da orientação da vida espiritual e da direção de consciência no século XVII português: recomendações de leituras, de modos de orar ou de práticas ascéticas e devotas.

*Palavras-chave:* Direção espiritual; cartas; Portugal; século XVII.

*Abstract:* This article intends to draw attention to some letters written by Fr. Estêvão da Purificação (O.C.), Fr. António da Conceição (C.S.J.E) and Father João Cardim (S.J.), especially addressed to ladies, insofar as they allow to see the spiritual ascendant, accomplished, in this concrete case, through spiritual advice and guidance, which these religious exercised with them. Indeed, these letters indicate to us some interesting vectors of the orientation of the spiritual life and the direction of consciousness in Portugal in the seventeenth-century: recommendations for readings, ways of praying or ascetic and devout practices.

*Keywords:* Spiritual direction; letters; Portugal; XVII<sup>th</sup> century.

Como é sabido, a epistolografia, cujas origens se ancoram na Antiguidade, constitui, pesem embora os matizes diversos de que se poderá revestir, um registo que se inscreve na moldura da comunicação entre indivíduos e, nessa medida, poderá funcionar como um meio privilegiado, no sentido de aceder ao conhecimento de uma realidade histórica, espelhando uma determinada perspetiva social, religiosa ou cultural. De facto, parecem ser estas potencialidades que, em larga medida, contribuíram para o seu sucesso e justificam a longa tradição e fortuna que, desde a Antiguidade, conheceu, acentuadas pela reabilitação de que o género foi objeto, no Humanismo<sup>1</sup>.

Na moldura religiosa e espiritual, a carta foi um dos registos discursivos que o cristianismo, desde os seus primórdios, utilizou como instrumento de comunicação. Como já foi sublinhado por uma ampla bibliografia, os primeiros traços de uma literatura verdadeiramente hagiográfica<sup>2</sup> surgem nas relações sobre o processo, condenação, prisão e execução dos mártires cristãos, especialmente naquelas que podiam ser consideradas exemplares e, em maior ou menor medida, dignas de crédito<sup>3</sup>. Alguns dos textos mais

---

\* CITCEM – FLUP. Email: paula\_almeida@sapo.pt.

<sup>1</sup> AA. VV., 1985; VAN HOUTD, 2002.

<sup>2</sup> GRÉGOIRE, 1996: 109-166.

<sup>3</sup> AIGRAIN, 2000: 167-168; BARCELONA, 2005: 63. Existe uma recolha destes textos em RUIZ BUENO, 1968. Sobre a heleni-

antigos, tais como os relativos a Policarpo de Esmirna ou aos mártires de Lyon e de Viena, apresentam a forma de carta, enviada pelas respectivas comunidades às suas congéneres; todavia, o relato do martírio subsistirá independentemente da forma epistolar, ainda que desta se faça também recurso<sup>4</sup>. De resto, é bem sabido como São Paulo cultivou fecunda e proficuamente a epistolografia<sup>5</sup>, assim como a *Epístola a Diogneto*<sup>6</sup> constitui uma clara apologia do Cristianismo primitivo, que se inscreve em uma tentativa de conciliação com a cultura «pagã». Nesta moldura, não será despidendo lembrar as «Cartas» escritas por São Jerónimo<sup>7</sup>, que se destacam pela exortação à ascese, condição fundamental para uma vida cristãmente perfeita<sup>8</sup>: a título de exemplo, lembremos as epístolas dirigidas a Santa Paula e a sua filha, Eustóquia, que, pelo seu conteúdo, que contempla dimensões diversas, que vão desde as leituras aconselhadas para a formação feminina à valorização e exaltação da virtude da castidade<sup>9</sup>, poderão ser consideradas uma espécie de «manual de comportamento feminino». Mais tarde, na época medieval, as epístolas de Santa Catarina de Sena exercerão um papel importante na moldura política do seu tempo, cujo lastro chegará até à Época Moderna<sup>10</sup>.

No contexto religioso e espiritual do século XVII português, a carta alcançou, nomeadamente no domínio da direção espiritual e da veiculação de conselhos para «bem viver» cristãmente, no sentido de seguir os trilhos de um caminho de perfeição, que asseguraria a salvação eterna, independentemente do estado a que se pertencesse, uma muito significativa importância, que se reveste de várias e diversas formas e matizes: disso são exemplo as *Cartas Espirituais* (1.ª parte: 1684; 2.ª parte: 1687), de Fr. António das Chagas<sup>11</sup>.

A direção espiritual, cujo lastro, pesem embora os propósitos, matizes, conjunturas e condicionantes diversos, chega até aos dias de hoje e constitui uma dimensão específica e importante do catolicismo da Época Moderna<sup>12</sup>, foi, recentemente, revalorizada na moldura da História cultural e da espiritualidade, por Gabriella Zarrì, no volume *Storia della direzione spirituale. Letà moderna*<sup>13</sup>, inserido na colecção «Storia della direzione spirituale»,

---

zação do cristianismo, cf. JAEGER, 1991.

<sup>4</sup> BARCELLONA, 2005: 33.

<sup>5</sup> O'CONNOR, 2010.

<sup>6</sup> MARQUES & LAMELAS, 2001.

<sup>7</sup> RUIZ BUENO, 1962.

<sup>8</sup> «Cartas», cuja leitura, de resto, continuava a exercer influência durante o séc. XVI: veja-se o testemunho de Santa Teresa de Jesus, no *Livro da Vida*: «Lia as cartas de São Jerónimo, e estas animavam-me tanto que determinei dizê-lo a meu pai. O que para mim era quase como vestir o hábito». SANTA TERESA DE JESUS, (s/d.): 40.

<sup>9</sup> Que era, como é sabido, na linha das epístolas paulinas e dos Padres da Igreja, a virtude feminina por excelência. FERNANDES, 1995: 119-120.

<sup>10</sup> CARVALHO, 1981: 83.

<sup>11</sup> CHAGAS, 2000.

<sup>12</sup> SANTOS & MENDES, 2015: 57-66; FILORAMO, 2006: 5-6; *Apud* ZARRI, Gabriella (a cura di). Ob. cit., p. 8: «A rigore, la direzione spirituale è un fenomeno specifico del cattolicesimo moderno. Si trata, infatti, di un istituto che, nel più generale clima di "disciplinamento" e di controllo delle coscienze típico dell'età della Controriforma, si è progressivamente imposto come uno strumento "attraverso il quale si sono plasmate le coscienze individuali e introiettati modelli di comportamento collettivi nel corso dei secoli XVI-XVIII". In quanto tale, essa costituisce una realtà culturale específica, estendibile soltanto con le opportune cautele metodologiche ad altre epoche e situazione cristiani precedenti. D'altra parte, (...) la pratica della direzione spirituale preesiste da lunga data al concretizzarsi in epoca moderna del concetto e al formarsi di un vero e proprio istituto, che in ambito cattolico è canonicamente regolato».

<sup>13</sup> Brescia: Morcelliana, 2008.

coordernada por Giovanni Filoramo, pretendendo, deste modo, lançar uma nova luz sobre este «fenómeno» contrarreformista, que poderá ser equacionado sob perspetivas de natureza diversa: disso são exemplo, no caso português, os estudos de Pedro Vilas Boas Tavares e José Pedro Paiva, sobre as por vezes «movediças» relações entre a ortodoxia e a heresia, no domínio da direção espiritual<sup>14</sup>, e de Ana Cecília Costa, a propósito da influência de São Francisco de Sales, no domínio da escolha e funções do diretor espiritual<sup>15</sup>. Deste modo, Gabriella Zarrri bem realçou que a questão da direção espiritual se inscreve no «complessi processi di ridefinizione del cristianesimo europeo»<sup>16</sup>, no sentido de um disciplinamento social, que se traduziu num controlo doutrinal e moral, característico da ofensiva contrarreformista, no campo da codificação de modelos, gestos e atitudes<sup>17</sup>.

Tendo em conta este quadro, não será despciendo valorizar que esta estratégia de disciplinamento de comportamentos e atitudes começou, no domínio religioso, com o disciplinamento da santidade.

Lembremos que, ao longo da Idade Média, no Ocidente, «proliferaram» inúmeros cultos – muitos deles locais –, que eram instituídos à margem das autoridades eclesíasticas: de resto, havia mesmo um «santo» (São Guinefort) que era um cão<sup>18</sup>... A criação do processo de canonização, durante o pontificado de Alexandre III, será o primeiro passo para concretizar uma reorganização do culto dos santos<sup>19</sup>, que, todavia, será, no século XVI, colocado em causa pelos protestantes.

Deste modo, a hierarquia eclesiástica tentou reorganizar o culto dos santos, pelo que entre 1523 (ano em que foi canonizado o dominicano Antonino de Florença) e 1588 não houve nenhuma nova canonização sancionada pela Santa Sé. Efetivamente só após a criação, em 1588, da Congregação dos Ritos Sacros e das Cerimónias, que contribuiu para a reafirmação da autoridade papal no reconhecimento da santidade, através da fixação dos critérios e dos procedimentos processuais, se voltaram a oficializar os cultos de novos santos. Durante o pontificado de Urbano VIII, são então definidas (e promulgadas nos decretos de 13 de Março de 1625 e de 5 de Julho de 1634) novas normas para admissão às canonizações, tal como a regra que consagrava que o início de um processo para atribuição do título de «santo» a um candidato aos altares só poderia ocorrer cinquenta anos após a sua morte. Nos referidos decretos, Urbano VIII proibia qualquer forma de culto público, que se poderia traduzir na veneração de sepulcros ou de imagens em igrejas ou oratórios, na edição de obras sobre as «Vidas» de varões e mulheres «ilustres em virtude», sem a permissão do Ordinário, ao qual cabia a instrução do processo com vista à beatificação ou à canonização que, posteriormente, seguiria para a Santa Sé.

A questão em torno da direção espiritual poderá ser também revisitada através da leitura e da análise de várias cartas escritas por religiosos – que, nos casos que apresentaremos, eram já, em vida, uma espécie de «santos vivos», pela fama das suas «ilustres

---

<sup>14</sup> TAVARES, 2005: 243-265.

<sup>15</sup> COSTA, 2015: 5-29.

<sup>16</sup> ZARRI, 2008: 9.

<sup>17</sup> ZARRI, 2008: 9.

<sup>18</sup> SCHMITT, 2004.

<sup>19</sup> VAUCHEZ, 1988.

virtudes», muitas vezes pelos milagres que eram operados por sua intercessão, e que faleceram em «odor de santidade» – e que nos leva, portanto, a equacionar a relação e a permeabilidade entre «santidade» e direção espiritual. A faceta de «diretor espiritual» assume-se como um elemento indissociável da «santidade», tanto mais sintomático em uma época que tanto valorizou as «virtudes heroicas» e a ortodoxia da fé católica, em detrimento dos milagres e dos aspetos «maravilhosos», que a hagiografia ajudou a alimentar, apesar das contribuições de George Witzel, com o seu *Hagiologium* (1541), Luigi Lippomano, com as suas *Sanctorum priscorum Patrum vitae* (1551-1560), Lourenço Surio com o *De probatis Sanctorum historiis* (1570-1576), Heribert Rosweyde, dos bolandistas, com a publicação dos *Acta Sanctorum*, e dos beneditinos de Saint Maur, no sentido de uma depuração dos textos, no domínio filológico, e de uma preocupação com o rigor histórico.

Estas cartas, de natureza «diretiva», incluídas em algumas «Vidas» devotas, assim como outros textos que entroncam no filão da literatura de espiritualidade, como as «artes de vida», para utilizarmos a designação proposta por Zulmira Santos<sup>20</sup>, divulgam paradigmas/modelos de comportamento, configurando caminhos de perfeição, em uma tentativa de conciliação entre a vida ativa e a vida contemplativa, tanto para religiosos, eclesiásticos ou leigos.

No conjunto das «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas editadas em Portugal, ao longo do século XVII, é possível encontrar também acervos de cartas redigidas pelos religiosos biografados em causa, que nos poderão revelar alguns dados sobre o que poderá ter sido a direção espiritual por aqueles tempos. Neste conjunto, inscrevem-se cartas escritas pelo P.<sup>e</sup> António da Conceição (C.S.J.E.) (†1602), compiladas por Fr. Luís de Mértola (O.C.) no *Extracto dos Processos que se tiraram por ordem dos Illustrissimos Ordinarios na forma do direito sobre a vida e morte do Veneravel Padre António da Conceição* (1647)<sup>21</sup>, e apresentadas na «Segunda parte» da obra, pelo P.<sup>e</sup> João Cardim (S.J.) (†1615) incluídas pelo seu biógrafo, o também jesuíta Sebastião de Abreu na *Vida, e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim da Companhia de Jesu Portuguez, Natural de Vianna de Alentejo* (1659)<sup>22</sup>, e algumas cartas de Fr. Estêvão da Purificação (O.C.) (†1617), recolhidas pelos biógrafos Fr. Luís de Mértola (O.C.), em *Vida e morte do Padre Fr. Estêvão da Purificação, religioso da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da província de Portugal* (1621)<sup>23</sup>, e Fr. Pedro da Cruz Juzarte (O.C.), na *Trasladação do Veneravel Padre F. Estevão da Purificação, Portuguez, natural de villa Moura, religioso carmelita, da regular observância, chamado vulgarmente o Santinho* (1662)<sup>24</sup>. De entre este conjunto, o acervo mais significativo é o das cartas escritas pelo Padre João Cardim.

Estas cartas apresentam-se, assim, como um documento valioso para a compreensão do que parece ter sido a direção espiritual no século XVII português, na medida em

<sup>20</sup> SANTOS, 2002: 165-169; SANTOS, 2000: 125-130.

<sup>21</sup> Lisboa: por Antonio Alvares, pp. 90-115.

<sup>22</sup> Évora: na Oficina da Universidade, pp. 323-434.

<sup>23</sup> Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

<sup>24</sup> Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira.

que nestas se transmitiram conselhos, exortações, elogios, metodologias e estratégias de oração, devoções e práticas penitenciais e mortificatórias, recomendações de leituras espirituais.

Começemos pelas cartas do *Beato* António da Conceição<sup>25</sup>.

Nascido em Pombal, é ordenado sacerdote e ingressa na Congregação de São João Evangelista, em Évora, em 1552; em 1570, vem para o convento dos Lóios, em Lisboa. A figura de Fr. António da Conceição foi já exemplar e cabalmente estudada por José Adriano de Freitas Carvalho<sup>26</sup>, que abordou, muito especialmente, o seu papel enquanto conselheiro e profeta durante o reinado de Filipe II. Efetivamente, se é verdade que o *Beato* se distinguiu no exercício das virtudes heroicas – tão ao gosto da época... –, valerá a pena recordar que o contexto político e religioso do seu tempo, marcado por confrontos entre Castela e Inglaterra, em que se inscreve o episódio da «Invencível Armada», em 1588, e nos quais Portugal se viu também envolvido, acabou por potenciar uma afirmação, inscrita em uma lógica de prestígio, de Fr. António da Conceição, graças ao seu dom profético, que acentuará, muito naturalmente, a sua *fama sanctitatis*. Os ataques dos ingleses a Lisboa, em 1589, e à costa portuguesa fermentaram uma ambiência de insegurança e de pânico entre os portugueses e contribuíram para cristalizar, no imaginário lusitano, uma imagem dos «invasores» como hereges, que punham em causa a autoridade do papa como «cabeça» da cristandade e tinham como «chefe» da sua Igreja uma mulher, a rainha Isabel I. É esta moldura perturbante que contribuirá para que o *Beato* António da Conceição seja perçecionado, por figuras de importância diversa na pirâmide social – e que vão desde reis e nobres a pessoas de condição mais humilde –, como uma espécie de «oráculo pacificador». Deste modo, as suas «virtudes heroicas», adornadas pelo dom da profecia, granjearam-lhe um inegável prestígio, de que são testemunho as cartas, incluídas por Fr. Luís de Mértola nos *Extractos dos Processos...*, que, não raras vezes, deixam transparecer um conhecimento e admiração recíprocas, como sublinhou José Adriano de Freitas Carvalho<sup>27</sup>.

Deste modo, entre este conjunto de cartas, encontramos algumas dirigidas a membros da Igreja, como o arcebispo de Évora, D. Teotónio de Bragança – esse modelo de «perfeito bispo», na linha das diretrizes tridentinas, que revalorizaram o espírito evangélico e o zelo pastoral – rogando que não renuncie ao arcebispado, ou a D. Miguel de Castro, louvando a sua caridade para com os pobres, mas também a leigos. Neste filão, inscrevem-se as cartas dirigidas aos condes e à condessa velha de Linhares, assim como a duas viúvas: D. Maria Manuel (†1635) e D. Helena de Noronha da Costa, senhora do morgado de Pancas, que, como já notou Maria de Lurdes Correia Fernandes, apesar de serem de «tom consolatório», são acompanhadas «de conselhos vários que retomam e desenvolvem os preceitos paulinos e dos Padres da Igreja», que assim fixaram um para-

<sup>25</sup> Apesar da sua *fama sanctitatis*, nunca foi, contudo, beatificado.

<sup>26</sup> CARVALHO, 1998: 13-52.

<sup>27</sup> CARVALHO, 1998: 38. Eis o elenco dos destinatários das cartas: D. Teotónio de Bragança; D. Miguel de Castro; D. Maria Manuel; Cristóvão de Moura; Inácio de Lima; «uma moça que queria ser freira»; D. Catarina, duquesa de Bragança; conde de Atalaia; D. Helena da Costa, senhora de Pancas; D. Maria de Castro; condes de Linhares e condessa velha de Linhares.

digma que foi recuperado e defendido pelos textos doutrinários e educativos da Época Moderna<sup>28</sup>. De resto, não será despendendo lembrar que, no domínio da hagiografia e da literatura moral, os modelos exemplares de Santa Paula e de Santa Mónica foram reabilitados, enquanto paradigmas de comportamento propostos à imitação das viúvas: aliás, é a partir destes modelos que certas «Vidas» de viúvas portuguesas «ilustres em virtude», como a de Elvira de Mendonça, escrita por Fr. Luís de Granada<sup>29</sup>, são decalcados.

Por sua vez, D. Maria Manuel era viúva de Manuel de Melo de Magalhães, governador de Malaca. Jorge Cardoso incluiu esta «virtuosa matrona», que foi também «filha espiritual» de Fr. António da Conceição (O.S.S.T.) e dos carmelitas Fr. Simão Botelho e Fr. Luís de Mértola entre o número de «santos» do reino de Portugal «e suas conquistas», declinado no «Agiologio Lusitano». É, portanto, no contexto da morte recente de Manuel de Melo de Magalhães que se inscreve a redação desta carta, que exorta D. Maria Manuel a perseverar no estado da viuvez – que, como é sabido, era considerado uma espécie de «segunda virgindade» – e, assim, recusar possíveis propostas de um novo casamento. Efetivamente, a carta (assim como outras, muito provavelmente) terá funcionado como um instrumento que norteou o comportamento de D. Maria Manuel, que permaneceu, até ao final da vida, no estado de viúva: neste sentido, valerá a pena recordar o panegírico tecido por Fr. Luís de Mértola: «Sua vida foi tal, sua modéstia, seu recolhimento, em todos os 33 annos que viveo no estado de viuua, que chegou a dizer hũ certo Prelado Bispo, que se se lera hũa cadeira de bons procedimentos, ás donnas & senhoras de Portugal, ninguê a poderá ler com mais satisfação que Dona Maria Manoel»<sup>30</sup>.

Mas nem sempre os conselhos «diretivos» dados por Fr. António da Conceição parecem ter sido acatados... Com efeito, nos *Extractos dos Processos de Fr. António da Conceição* existe uma carta dirigida a D. Helena de Noronha da Costa, senhora do morgado de Pancas<sup>31</sup>, que foi redigida por ocasião do falecimento do seu segundo marido, D. Francisco de Castelo Branco, capitão de Ormuz: nela o religioso lóio exorta-a a permanecer no estado da viuvez («este seu estado mui aparelhado he para crescer sempre neste amor [de Deus]»), tentando, deste modo, que esta senhora se aproxime do exemplo modelar de outras viúvas «santas». Todavia, D. Helena de Noronha da Costa acabaria por contrair matrimónio pela terceira vez...

Centremo-nos, agora, nas cartas escritas pelo Padre João Cardim<sup>32</sup>.

João Cardim nasceu em 1 de Junho de 1585, em Torre de Moncorvo. O seu pai, o Doutor Jorge Cardim Froes, «de nobre; & antiga família deste apelido», exerceu importantes funções «ao serviço de ElRey», não só em «diversos cargos de administração da

<sup>28</sup> De que é exemplo a obra *Vidua Christiana* (1529), de Erasmo, dedicada a Maria de Hungria, filha de Filipe o Belo e Joana a Louca, já viúva de Luís II da Boémia e Hungria.

<sup>29</sup> GRANADA, 1906: 411-422.

<sup>30</sup> MÉRTOLA, 1647: 98.

<sup>31</sup> Por sua vez, D. Helena de Noronha da Costa, senhora do morgado de Pancas, era filha de João da Costa, senhor de Pancas e Atalaia (irmão de Gaspar da Costa) e de D. Inês de Noronha (cf. GAYO, Volume XII: 186). Casou três vezes: a primeira com D. Manuel da Cunha, senhor de Tábua; a segunda com D. Francisco de Castelo Branco, capitão de Ormuz; a terceira com Manuel de Vasconcelos, comendador de Santo Isido, senhor do morgado do Esporão, presidente do Senado da Câmara de Lisboa, regedor das justiças, do Conselho de Estado de Portugal, em Madrid. De nenhum destes matrimónios teve filhos.

<sup>32</sup> Sobre estas cartas já nos debruçámos em: MENDES, 2014: 55-72.

justiça», mas também na «Corte de Lisboa», onde foi «Desembargador dos Agravos da casa da Suplicação». Todavia, o autor destaca, sobretudo, a sua propensão para «todas as obras de virtude», a «assistencia aos Officios Divinos», no uso dos sacramentos da Penitencia, & Sagrada Communhão, & em muitos exercicios de Piedade, virtude, & devação», o seu temor a Deus e cuidado «de sua salvação, a qual encaminhava, & pela qual regulava as mais obrigações de seu estado»<sup>33</sup>. Após ter deixado o ofício de desembargador, abandonou também a Corte e recolheu-se a Viana do Alentejo, onde viveu, ocupando-se nos «exercicios santos com que se despunha pera morrer», até ao fim dos seus dias. A mãe de João Cardim, Dona Catarina de Andrada, distinguiu-se na prática das virtudes, nomeadamente da esmola, exercicios de penitência e a oração, «pera á qual tinha sempre tempos determinados no dia, que dava a este santo exercicio no seu oratorio, que tinha muy bem concertado»; tinha «tambem o vso, & frequancia de livros espirituas» e, quando já era viúva, passava as manhãs a ouvir missa no mosteiro das religiosas de S. Jerónimo, em Viana do Alentejo, «e orando vocal, & mentalmente, purificando tambem sua alma com a frequencia do sacramento da confissão, & fortificandoa com a sagrada communhão de todos os oito dias». Os pais de João Cardim concretizam, assim, um exemplo de «bem casados», para utilizarmos a designação proposta por Maria de Lurdes Correia Fernandes, na medida em que não descuravam nem as práticas espirituais e devotas e o exercício das virtudes, nem as obrigações do seu estado, nomeadamente e no que dizia respeito ao governo da casa e educação dos filhos.

Em 1611, iniciou o período de noviciado na Companhia de Jesus, o qual durou dois anos. O seu itinerário na Companhia de Jesus foi marcado pelo fervor da vida espiritual, pelo rigor da vida ascética, pela prática das virtudes heróicas – que o aproximam dos exemplos de S. Luís Gonzaga e de S. Estanislau Kostka – e por uma significativa actividade missionária, integrando várias missões do interior levadas a cabo pelos jesuítas. Faleceu, com *fama sanctitatis*, a 18 de Fevereiro de 1615, no colégio de São Paulo da Companhia de Jesus, em Braga, a qual foi ganhando cada vez maior expressão devido aos milagres *post mortem* obrados por sua intercessão, na maior parte dos casos graças às suas relíquias. Esta moldura justificou a abertura de um processo, em Roma, com vista à sua beatificação ou canonização, que corria já pelo ano de 1645, em que Filipe Alegambe deu à estampa a *De vita et moribus P. Ianiis Cardim Lusitani è Societate Iesu*<sup>34</sup>.

No «V Livro» da *Vida...* o Padre Sebastião de Abreu compilou um conjunto de cartas escritas pelo Padre João Cardim.

Do conjunto das vinte e nove cartas escritas pelo jesuíta, quatro são dirigidas ao Padre António de Vasconcelos, da Companhia de Jesus. Nestas cartas, o jovem religioso relata ao seu «pai espiritual» as suas obrigações diárias durante o período do noviciado<sup>35</sup> e o aproveitamento espiritual alcançado<sup>36</sup>, o gosto em fazer todas as tarefas relacionadas

<sup>33</sup> Cf. ABREU, (s.d.): 2.

<sup>34</sup> Romae: Typis Francisci Caballi.

<sup>35</sup> Cf. ABREU, 1659: 330-331 (carta de 22 de Agosto de 1611).

<sup>36</sup> Cf. ABREU, 1659: 328-329.

com a Religião e em viver pobremente<sup>37</sup>, «assim como as muitas mercês» e consolações divinas que vinha recebendo<sup>38</sup>.

Contudo, se pretendermos conhecer e destacar alguns contornos do que terá sido a orientação espiritual no Portugal de Seiscentos, no sentido da transmissão de conselhos, exortações, elogios, metodologias e estratégias de oração, devoções, práticas penitenciais e mortificatórias, recomendações de leituras espirituais, são as cartas dirigidas pelo Padre João Cardim aos irmãos, principalmente aquelas que têm como destinatário as suas irmãs, a Madre Isabel de S. Francisco e D. Serafina de Andrada, e a sua mãe, D. Catarina de Andrada, que nos permitirão auscultar estas dimensões.

Com efeito, estas cartas deixam entrever o ascendente espiritual, materializado, neste caso, através de conselhos e orientações, que o Padre João Cardim, apesar da sua juventude, exerceu sobretudo junto da sua mãe, D. Catarina de Andrada – que, já no estado de viúva, pretendia ingressar no convento de Jesus, em Viana do Alentejo<sup>39</sup> –, anseio cuja concretização viu dificultada por causa de uma questão relacionada com a mudança de uma tença, e, sobretudo, da sua irmã, a Madre Isabel de S. Francisco, religiosa jerónima, no mosteiro de Jesus de Viana do Alentejo, a quem são dirigidas a maior parte das cartas do «Livro Quinto» da *Vida e virtudes*...

Importa, desde logo, notar que, ainda que a vida religiosa tenha sido marcada por algumas atitudes de relaxamento e de indisciplina, agravadas pelo facto de, em muitos casos, o ingresso na vida religiosa não resultar de uma verdadeira vocação, mas sim de pressões familiares ou económicas ou de estratégias patrimoniais, para as quais, desde o século XV, se vinha pedindo uma atuação por parte das autoridades eclesiásticas, que, como é sabido, seria colocada em marcha através dos decretos e as diretrizes emanados do Concílio de Trento, que obrigaram a uma rigorosa observação das diversas Regras e Constituições das ordens, a vida religiosa feminina não foi, completamente, «afetada» por estes desvios e o monacato feminino não se desviou dos pilares ideológicos em que se sustentava, nem das suas linhas de orientação espiritual. Com efeito, assim o parecem testemunhar estas cartas, que funcionavam como resposta do Padre João Cardim a muitas outras que lhe eram dirigidas pela sua irmã, a qual procurava conselho e orientação espiritual para atingir a perfeição religiosa. Mas é importante notar que este conselho e esta direção espiritual eram também procuradas pelas outras religiosas jerónimas do convento de Jesus, em Viana do Alentejo, pois as cartas que, de princípio, apresentavam uma orientação individual, de carácter privado, acabavam por se dirigir a toda a comunidade<sup>40</sup>, mostrando assim a difusão alargada que estas cartas tiveram.

---

<sup>37</sup> Cf. ABREU, 1659: 329-330, 348-349: «... não ha trabalhos, nem injurias, nem mares, Indias, ou Jappoens, que me pareção difficultosos; & com isto ficão os trabalhos da Religiam tam suaves, que os nam sinto, antes sam regalos, & mimos, & os interiores muito maiores, que certo, se assim ouuer de ser, parece que me nam quer o Senhor dar sua crus, senam o peixe assado, & o favo de mel dos Dicipulos; mas consolome, que ainda que assim passa, estam os trabalhos a diante, & espero que nelles seram meus regalos: queira o Senhor dar-me tal animo, & fortificar-me de maneira, que seja sempre constante, & me pareção todos os maiores».

<sup>38</sup> Cf. ABREU, 1659: 418, 420.

<sup>39</sup> Cf. ABREU, 1659: 337.

<sup>40</sup> Cf. ABREU, 1659: 159-161.



A leitura destas cartas dirigidas à Madre Isabel de S. Francisco parece permitir-nos concluir que estas fazem eco de todo um programa, iniciado pela *Devotio moderna*, que, desde o século XVI, vinha propondo métodos que possibilitassem a prática da oração fora dos domínios restritos da liturgia ou dos ofícios. Colocam a tônica na importância da experiência interior do fenómeno religioso, em um desenvolvimento de uma afetividade, indissociável de uma ânsia de reforma interior, que se escora na busca de novas ou renovadas formas de experiência espiritual, nos caminhos de aprofundamento da oração, sobretudo mental. Deste modo, estas cartas do Padre João Cardim parecem-nos contribuir para a intensificação desta «herança», na medida em que propõem algumas metodologias que têm como objetivo alcançar a proximidade com Deus e a perfeição cristã. Um dos principais motivos que levaram o Padre João Cardim a escrever estas cartas foi o desejo de que a sua irmã alcançasse a perfeição espiritual e, por conseguinte, a «santidade», que, segundo ele, exigia duas condições fundamentais: andar sempre na presença de Deus<sup>41</sup> e a prática da oração mental<sup>42</sup>.

Todo o programa espiritual proposto pelo Padre João Cardim parece, assim, escorar-se na prática da oração mental, que pressupunha uma série de requisitos prévios, tais como «cortar por estas dificuldades de respeitos humanos, & resolver huma ves com Deos, querendoo a elle somente, & nam tornando com isto atras, & ir todos os dias, & horas vendo o quanto crece em virtude, & amor seu». Nesse sentido, este conjunto de cartas veicula um leque de várias e diversas modalidades de orar – tais como a petição<sup>43</sup>, o canto<sup>44</sup>,

<sup>41</sup> Cf. ABREU, 1659: 339-340: «A primeira cousa he, que trate v. m. de andar sempre na presença de Deos, nam se esquecendo nunca d'elle; & se fiser isto será santa. Os remedios agora pera isto sam; em acordando pella manhaã, ou quando se levanta á meya noite, pór logo o pensamento em Deos, & esses serem seus primeiros cuidados, & pera isto antes que se deite á noite, imagine nalgumas palavras devotas de Psalmos, que entenda, ou de qualquer outra cousa espiritual, & santa, & com ellas se comece a vestir, nam admitindo outros pensamentos; & a isto chamamos despertadores: & em quanto se vestir seja com alguma consideraçam da Payxam, ou do minio JESV, de como naceo, do frio, pobreza, &c. Com a propria ande pellos dormitórios, & claustras trazendo sempre por companheiro a Christo, & á Virgem, & considerando que o seu Anjo da guarda a anda vendo, & espreitando, se faz isto, ou nam; as consideraçoes varieas, tomando cada hora huma, ou de tempo em tempo; & pera isto se pode aproveitar das Meditaçoes do P. Ponte. E o que mais tenho que encomendar neste ponto, que he este trato com Deos interior, de andar fallando com elle com entendimento, & affeiçoando a vontade ao amor, he o fallar d'elle de maneira que nunca suas praticas sejam outras, senam de Deos, ainda que eu tenho essas senhoras por tam santas, que nam terá necessidade de lhes dizer isto: mas quanto fosse necessario, bom seria, & levantarse da pratica, fingindo que tem que fazer, como he ir fallar com seu Deos».

<sup>42</sup> Cf. ABREU, 1659: 340: «A segunda cousa he, que pois tem oraçam mental, dé o mais tempo que puder a ella, & faça, & ponha por obra o que o Espirito Santo nella lhe ditar. E se o cumprir inteiramente com a primeira cousa que encomendei, eu lhe asseguro huma grande santidade. E animese muito a ella, pois a esperão as eternidades de gloria, & de bens infinitos; lembrese do dito da Santa Tereza, que esta vida he huma mã noite, que de pressa passa».

<sup>43</sup> Cf. ABREU, 1659: 355-356: «Ha v. m. tambem de vsar muito de petiçoens, que he excelente modo de orar, no qual se podem gastar muitas horas, pedindo a Deos virtudes, & ao Espirito Santo seus doens; quando estas, ou outras cousas se pedem simplesmente, chamase petiçam; & quando se pedem alegando alguma cousa, titulo, ou motivo da parte de Deos, como he por suas Chagas, por sua santíssima Payxam, chamase obsecraçam, & deste vsa muito a santa Igreja na Missa, quando nas oraçoens pede, *Per Iesum Christum Filium tuum*. Esta se pode tambem faser pella Virgem Santissima, pedindo por seus merecimentos, & pelos Anjos, & Santos do Ceo. E Deos como he Pay amorosíssimo, & piadosissimo nam espera mais, senam que lhe peçamos pera nos dar tudo, quanto na oraçam lhe pedirmos: porque assim o dis no Evangelho, que peçamos, que nos darão; que batamos, que nos abrirem».

<sup>44</sup> Cf. ABREU, 1659: 357: «Mas porque me parece que sim; & que lhe deve nosso Senhor por meio d'elle ter feitas grandes merces, como faz a todos, os que o vsam de coraçam; irei proseguindo mais doos outros modos de orar muito bons, & fáceis, & hum delles he de canto, ao modo que se faz no Coro, de que vs. ms. vsam. E assim mentalmente imaginando que ou ouve musicas de Anjos, ou que v. m. mesma canta alguma cantiga, ou de nossa Senhora, ou do Santissimo Sacramento, ou do passo que quiser meditar, & nisto se pode gastar muito tempo, com o pensamento sempre em Deos».

a insinuação<sup>45</sup> e o louvor<sup>46</sup> – que procuram inculcar a prática da oração metódica, que se deve revestir de uma dimensão afetiva. No âmbito da oração mental, João Cardim privilegia a meditação na Paixão de Cristo, na esteira da *Devotio moderna*, desenvolvida a partir da Baixa Idade Média, que conferiu um especial relevo ao sofrimento de Cristo, que deveria ser imitado pelo cristão: com efeito, como sublinhou José Adriano de Carvalho, a imitação de um Cristo sofrente<sup>47</sup>, representado não tanto como o Cristo pantocrator dos primeiros séculos, mas como o Cristo da Paixão, dando ênfase à sua Humanidade – e esta era uma imagem muito semelhante à dos mártires – torna-se num ideal fundamental no contexto da espiritualidade da época.

No domínio dos exercícios espirituais, o Padre João Cardim aconselha a mãe a fazer exame de consciência, recomendando-lhe também, assim como à irmã, a frequência dos sacramentos, especialmente a comunhão frequente.

Nas suas cartas, o Padre João Cardim vai dando também alguns conselhos de leitura à irmã: o *Contemptus mundi*, Fr. Luis de Granada<sup>48</sup>, o Padre Luis de la Puente, o Padre Alonso Rodriguez (S.J.) e o seu *Exercício de perfeição e virtudes cristãs*, as obras de Louis de Blois (Ludovico Blósio), traduzidas do latim para castelhano por Fr. Gregorio de Alfaro (O.S.B.), Santa Teresa de Jesus<sup>49</sup>, o «livro da Santa Chaves»<sup>50</sup>, o «livro do Beato Gonzaga»<sup>51</sup>, recomendações que se parecem, efetivamente, configurar nos moldes dos «programas» de leitura da época. Por outro lado, o Padre João Cardim evoca igualmente algumas razões de ordem metodológica que devem presidir à leitura espiritual, tais como ler poucos livros, mas fazê-lo meditando e aproveitando assim a sua lição<sup>52</sup>.

<sup>45</sup> Cf. ABREU, 1659: 355: «Tambem outro modo muito bom de orar he hum, que se chama insinuação; & consiste em tacitamente representar a nosso Senhor nossas misérias, & as de nossos próximos. As nossas disendo, Senhor olhai como estou tibia, & fria, & como o sou em vosso amor: olhai o trabalho, que padeço em tal, ou tal cousa, & este que tenho agora aqui diante de vós; & como sou ignorante, & fraca; pois falando com hum Deos eterno, & Senhor de tanta Magestade, ante quem milhares, & milhares de Anjos, Serafims, & bemaventurados Santos se estam ajoelhando, & abrazando com fogo de vosso divino amor; eu estou aqui deste modo com tam pouca reverencia; & por aqui, o que ditar o Espírito Santo, que he o verdadeiro mestre. A insinuação dos próximos se fas representado a Deos suas miserias, dizêdo olhai quãto que padecem tantos pobres, tantas viúvas, tãtos miseráveis, &c. Nam sois vós tam rico? porque os nam amparaes? E assim as espirituas de tantos em peccado mortal, tantos maos Sacerdotes, Religiosos, & tam frios servos vossos».

<sup>46</sup> Cf. ABREU, 1659: 357-358: «Outro [modo] he louvallo [a Deus] por suas creaturas, pelos animaes, flores, plantas, homens, ceos, & elementos, terra, agoa, ar, & fogo; & pelos que se chamão mixtos, que são os metaes, ouro, prata, & as mais cousas que creou».

<sup>47</sup> CARVALHO, 1970: 47-70; CARVALHO, 1994: 55-109; MARQUES, 2000: 570-577.

<sup>48</sup> Cf. ABREU, 1659: 357, 379, 433 («No que toca a liçam espiritual, lembro a v. m. que nam deixe de todo o P. Granada: porque he cousa mui excelente a sua doutrina, & mui solida, & a sua eloquencia nam tem par»). Uma das obras cuja leitura é recomendada parece-nos ser o *Tratado de algunas muy deuotas oraciones para provocar al amor de Dios y de las otras virtudes*. Lisboa: em casa de Ioannes Blauio de Colonia, 1561. Luís de Granada foi construindo, ao longo da sua vida, uma obra de síntese, tributária dos trabalhos de muitos e diversos autores, revelando-se, deste modo, um exímio compilador, que exerceu, por sua vez, uma notória influência sobre outros autores. A título de exemplo, veja-se de MARTINS, 1947: 159-166. De acordo com RODRIGUES, 1976: 1450-1461, o *Libro de la Oración y Meditación* serviu de inspiração a Fr. Rodrigo de Deus para a composição dos seus *Motivos Spirituales* (...) e o *Compendio de Doctrina Christã*, o *Manual de Oraciones* e o *Memorial*. ... influenciaram a escrita do *Jardim Espiritual* (1632), de Fr. Pedro de Santo António. Veja-se também BORGES, 2009: 135-149.

<sup>49</sup> As obras de Santa Teresa de Jesus conheceram uma muito significativa receção e difusão ao longo da Época Moderna, potenciando a reprodução do seu modelo de santidade e de virtude. Cf. MENDES, 2017: 71-79.

<sup>50</sup> Cf. ABREU, 1659: 72. O Padre João Cardim está, certamente, a referir-se à *Vida* de Margarida de Chaves, venerável matrona da ilha de S. Miguel, de SOUSA, 1612.

<sup>51</sup> Cf. ABREU, 1659: 72-73. Dever-se-á tratar da obra de CEPARI, 1610.

<sup>52</sup> Cf. ABREU, 1659: 433: «... nam se mate com muita liçam, mas pouca, & bem rumiada, & dirigida, pera que aproveite à alma, notando os exemplos das virtudes interiores, que puder imitar, & animarse a isso exercitandoas com a vontade, & desejos, & pellos exteriores, & tambem por estes louvar muito a Deos».

Por sua vez, o carmelita Fr. Estêvão da Purificação (1571 – † 1617), cognominado «o Santinho», viveu como um eremita, em Colares, destacando-se no âmbito da oração vocal – ainda que esta tenha sido já, por esses tempos, alvo de desvalorização, na linha da *Devotio moderna* –, na prática das virtudes heroicas e também na direção espiritual, por meio da redação de cartas, onde acabou por se destacar. Com efeito, ele era surdo<sup>53</sup> e, por isso, não podia exercer com eficácia a sua função enquanto confessor: parece, efetivamente, ter sido esta circunstância que levou a que este carmelita se evidenciasse na direção espiritual por escrito. As cartas, insistem, sobretudo, na oração vocal e na sua importância e, não raras vezes, funcionam como resposta a outras missivas anteriormente enviadas ao religioso carmelita.

A *Tresladação do Veneravel Padre F. Estevão da Purificação* recupera algumas cartas, que encontramos na *Vida* escrita por Fr. Luís de Mértola. Muitos dos vetores de direção ventilados pelas cartas de Fr. Estêvão da Purificação não se afastam de alguns que vimos já em João Cardim: de facto, são revisitadas a devoção à Paixão de Cristo<sup>54</sup>, em uma carta dirigida a uma religiosa da Ordem Terceira carmelita, na qual se inscreve a devoção às Cinco Chagas<sup>55</sup>, recomendada em uma carta que tem como destinatário uma religiosa cisterciense, mostrando, deste modo, a centralidade da Humanidade de Cristo, na moldura da espiritualidade pós-tridentina. Do mesmo modo, também na recomendação de obras e autores, não se afasta das prescrições do Padre João Cardim: neste sentido, Fr. Estêvão da Purificação destaca o proveito que se poderá retirar da leitura dos textos de Santa Teresa e de Fr. Luís de Granada<sup>56</sup>.

Pese embora o seu carácter breve, este estudo pretendeu equacionar alguns aspetos e problemáticas em torno da epistolografia e da sua utilização, enquanto veículo de direção espiritual, em Portugal, no século XVII. As cartas estudadas, tendo como destinatárias diversas figuras femininas, sobretudo religiosas e viúvas, mostra a importância de que se reveste este «instrumento» na moldura religiosa e espiritual de Seiscentos, que nos conduz a configurar dimensões que se prendem com a relação espiritual e a «santidade», escorada no exercício das «virtudes heroicas» e nas práticas devotas, ou com várias questões polarizadas em torno da «perfeição cristã» e dos textos que a poderão escorar. Mas as dimensões respigadas – orientações de leitura, de modos de orar, de práticas ascéticas e devocionais –, que refletem teias e influências de natureza diversa, configuram um universo que permanece ainda opaco e que poderá ser «iluminado», à medida que outra documentação e outras fontes permitam a comparação de dados.

<sup>53</sup> De acordo com MÉRTOLA, 1621: 23, seria apenas quando Fr. Estêvão da Purificação contava cerca de trinta e cinco anos que «quis Deos dar um nouo lustre» à obra deste carmelita, e «aiuiar as tintas da imagem espiritual da sua alma» por meio de uma surdez que o teria tornado mais sensível «pera ouir as uozes interiores de Deos». Cf. GOMES, 2000: 117-132.

<sup>54</sup> MÉRTOLA, 1621: cap. XIII, 119-128.

<sup>55</sup> MÉRTOLA, 1621: cap. XV, 128-139.

<sup>56</sup> MÉRTOLA, 1621: cap. XIII, 126.

## BIBLIOGRAFIA

- AA. VV. (1985) – *La Correspondence d'Érasme et l'epistolographie humaniste*. Colloque International (Bruxelles, 1983). Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.
- ABREU, Padre Sebastião de (1659) – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Evora: na Officina da Universidade.
- AIGRAIN, René (2000) – *L'hagiographie. Ses sources, ses methods, son histoire* (reproduction inchangée de l'édition originale de 1953). Bruxelles: Société des Bollandistes.
- BARCELLONA, Francesco Scorza (2005) – *Le origini*. In *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, p. 9-18.
- BORGES, Célia Maia (2009) – *As obras de Frei Luís de Granada e a espiritualidade do seu tempo: a leitura dos escritos granadinos nos séculos XVI e XVII na Península Ibérica*. «Estudos Humanísticos. Historia», n.º 8, p. 135-149.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas (1970) – *Evolução na evocação de Cristo sofrente na Península Ibérica (1538-1630)*. In *Homenaje a Elías Serra Ráfols, II*, La Laguna: Universidad de La Laguna, pp. 47-70.
- \_\_\_ (1981) – *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para o estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*. Porto: INIC/Centro de Literatura da Universidade do Porto.
- \_\_\_ (1994) – *Achegas ao estudo da influência da Arbor Vitae Crucifixae de Ubertino da Casale e da Apocalypsis Nova em Portugal no século XVI*. «Via Spiritus», 1, pp. 55-109.
- \_\_\_ (1998) – *Um beato vivo: o P.º António da Conceição, C.S.J.E., conselheiro e profeta no tempo de Filipe II*. «Via Spiritus», 5, pp. 13-52.
- CEPARI, Virgilio (S.J.) (1610) – *Vida do beato Luiz Gonzaga da Companhia de Iesu. Tresladada do italiano em portuguez, e abreviada pelo Padre Ieronymo Alvarez*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck
- COSTA, Ana Cecília Machado da (2015) – *S. Francisco de Sales, director espiritual*. «Via Spiritus», 22, p. 5-29.
- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (1995) – *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa/ Faculdade de Letras do Porto.
- FILORAMO, Giovanni (2006) – «Introduzione». In *Storia della direzione spirituale. 1. Letà antica*. Brescia: Morcelliana, p. 5-6.
- GOMES, J. Pinharanda (2000) – *O P.º Fr. Estêvão da Purificação, O. Carm. Mestre da oração vocal*. In *Imagens do Carmelo Lusitano. Estudos sobre história e espiritualidade carmelita*. Lisboa: Paulinas, pp. 117-132.
- GRANADA, Fr. Luís de (O.P.) (1906) – *Vida de la muy ilustre señora Doña Elvira de Mendoza mujer que fue del muy ilustre señor Don Fernán Martínez Mascareñas*. In *Obras de Fr. Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo*. Edición crítica y completa por Fr. Justo Cuervo. Tomo XIV. Madrid: Imprenta de la viuda e hija de Gómez Fuentenebro.
- GRÉGOIRE, Réginald (1996) – *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica* (2.ª ed.). Fabriano: Monastero San Silvestro Abate.
- JAEGER, Werner (1991) – *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Lisboa: Edições 70.
- MARQUES, João Francisco (2000) – *Rituais e manifestações de culto*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 570-577.
- MARQUES, M. Luís; LAMELAS, Isidro P. (ed.) (2001) – *A Diogneto*. Lisboa: Alcalá.
- MARTINS, Mário (1947) – *Frei Luis de Granada e Jorge da Silva*. «Brotéria», 44, p. 159-166.
- MENDES, Paula Almeida (2014) – «*Leia estas cartas, que nelas verá debuxado seu fervoroso espirito*». *Sobre algumas cartas espirituais e directivas de religiosos portugueses (séculos XVI-XVII)*. «Via Spiritus», 14, p. 55-72.
- \_\_\_ (2017) – «Espelhos» de Santa Teresa de Jesus. A escrita, a tradução e a leitura das «Vidas» teresianas em Portugal (séculos XVII-XVIII). In *A Reforma Teresiana em Portugal. Congresso Internacional 2015*. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, p. 71-79.
- MÉRTOLA, Fr. Luís de (1621) – *Vida e morte do Padre Fr. Estêvão da Purificação, religioso da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da província de Portugal*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

- (1647) – *Extracto dos processos que se tirarão por ordem dos illustrissimos ordinarios na forma do direito sobre a vida e morte do veneravel padre Antonio da Conceição, religioso da congregação de S. João Evangelista*. Lisboa: por Antonio Alvares.
- O'CONNOR, Jerome Murphy (2010) – *Paulo: escritor de cartas. O seu mundo, as suas opções, as suas técnicas*. Prior Velho: Paulinas.
- PAIVA, José Pedro (2000) – *Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)*. In COELHO, Maria Helena da Cruz (coord.) – *A cidade e o campo*. Colectânea de estudos. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura, p. 243-265.
- RODRIGUES, Maria Idalina Resina (1976) – *Frei Luís de Granada e a literatura de espiritualidade em Portugal (1554-1632)*. Vol. I. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Tese de Doutoramento em Filologia Românica.
- RUIZ BUENO, Daniel (introd., versión y notas) (1962) – *Cartas de San Jeronimo*. Madrid: Editorial Catolica, 2 vols.
- (introducciones, notas y versión española) (1968) – *Actas de los Mártires*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SANTA TERESA DE JESUS (s/d.) – *Livro da Vida*. In *Obras Completas*. Trad. de RIBEIRO, Vasco Dias. Paço de Arcos: Edições Carmelo.
- SANTOS, Zulmira C. (2000) – *Literatura religiosa (Época Moderna)*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. III. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 125-130.
- (2002) – *Hagiografia. A prosa religiosa e mística nos séculos XVII-XVIII*. In *História da Literatura Portuguesa*, volume 3: *Da Época Barroca ao Pré-Romantismo*. Lisboa: Alfa, p. 165-169.
- SANTOS, Zulmira C.; MENDES, Paula Almeida (2015) – *Apointamentos para a direcção espiritual na Época Moderna em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. «Via Spiritus», n.º 22, p. 57-66.
- SCHMITT, Jean-Claude (2004) – *Le Saint Lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis de XIII<sup>ème</sup> siècle*. Paris: Flammarion.
- SOUSA, Gonçalo Correia de (1612) – *Breve Compendio de santa vita di Margarida de Chiaves di gloriosa memoria*. Roma: por Bartholomeo Zanneti.
- TAVARES, Pedro Vilas Boas (2005) – *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE.
- VAN HOUDT, Toon [et al.] (ed.) (2002) – *Self-presentation and social identification: the rethoric and pragmatics of letter writing in early modern times*. Leuven: Leuven University Press.
- VAUCHEZ, André (1988) – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. École Française de Rome.
- ZARRI, Gabriella (2008) – «Introduzione». In *Storia della direzione spiritual. III: L'Età Moderna*. Brescia: Morcelliana, p. 9.