

A MORTALHA FRANCISCANA NO IMPÉRIO PORTUGUÊS: REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS FÚNEBRES ENTRE OS SÉCULOS XVII E XVIII

**LA MORTAJA FRANCISCANA EN EL IMPERIO PORTUGUÉS: REPRESENTACIONES
Y PRÁCTICAS FÚNEBRES ENTRE LOS SIGLOS XVII Y XVIII**

**THE FRANCISCAN SHROUD IN THE PORTUGUESE EMPIRE: REPRESENTATIONS
AND FUNERAL PRACTICES BETWEEN THE 17TH AND 18TH CENTURIES**

JULIANA DE MELLO MORAES¹
Universidade Regional de Blumenau
juliana.mel@gmail.com

RECIBIDO/RECEIVED: 29-05-2021

ACEPTADO/ACCEPTED: 29-10-2021

RESUMO:

Até início do século XIX, variados elementos contribuíam para a salvação da alma dos fiéis católicos, incluindo a escolha acertada das vestes fúnebres. Dentre essas destacava-se a mortalha franciscana. Nesse sentido, este texto, a partir das representações do hábito de São Francisco inscritas na bibliografia produzida pelos franciscanos, avalia como as práticas fúnebres se adequaram às exigências da moralidade católica em voga, em detrimento das mutações no universo da moda.

PALAVRAS-CHAVE: Trajes fúnebres, franciscanos, História da morte.

RESUMEN:

Hasta comienzos del siglo XIX, diversos elementos contribuían a la salvación del alma de los fieles católicos, incluyendo la elección apropiada de vestimentas fúnebres. Entre ellas destacaba la mortaja franciscana. En este sentido, este texto, a partir de las representaciones del hábito de san Francisco incluidas en la bibliografía producida por los franciscanos, examina cómo se adecuaron las prácticas fúnebres a las exigencias de la moral católica vigente, en detrimento de las mutaciones en el universo de la moda.

PALABRAS CLAVE: Trajes fúnebres, franciscanos, Historia de la muerte.

¹ <https://orcid.org/0000-0002-9419-1244>. Doutora em História pela Universidade do Minho, Portugal. Realizou estágio pós-doutoral na Universidade de Lisboa, com bolsa da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT-Portugal). Atualmente é docente do Departamento de História da Universidade Regional de Blumenau (FURB).

ABSTRACT:

Until the early nineteenth century, various elements contributed to the salvation of the souls of Catholic faithful, including the right choice of funeral vestments. Among these stood out the Franciscan shroud. In this sense, this article assesses how the funeral practices were suited to the demands of Catholic morality in vogue at the expense of changes in the fashion world by examining the representations of the Saint Francis habit listed in the bibliography produced by the Franciscans.

KEYWORDS: Funeral costumes, Franciscans, History of Death.

Para citar este artículo/Citation: MORAES, Juliana de Mello. «A mortalha franciscana no império português: representações e práticas fúnebres entre os séculos XVII e XVIII». *Archivo Ibero-Americano* 81, n^{os} 292-293 (2021): 289-305. <https://doi.org/10.48030/aia.v81i292-293.225>.

A relevância da igreja católica no cotidiano das populações ibéricas na Idade Moderna é incontestável. Agregada à monarquia portuguesa, por meio do Padroado (1551), a Igreja estava presente em todos os territórios da Coroa. A partir de meados do século XVI, a atuação da hierarquia eclesiástica englobou a difusão dos princípios do Concílio de Trento (1545-1563). A confessionalização consistiu na diligência do clero secular e regular para instruir e controlar os comportamentos das populações adaptando-os à doutrina, à moral e aos ritos católicos tridentinos. Apesar das especificidades locais e temporais quanto a divulgação e introdução dessas disposições, efetivamente alterou-se o campo religioso da época, bem como as relações entre os fiéis.² Com relevo para o reforço e a delimitação dos espaços de atuação e participação de homens e mulheres na vivência cotidiana, por meio da divulgação de modelos de vivência e conduta.

Uma das ações empregadas pela hierarquia eclesiástica, inclusive pelas ordens mendicantes, no intuito de promover o catolicismo entre as populações, consistiu na divulgação e incentivo à formação de novas associações de leigos. Essas iniciativas se manifestaram, por exemplo, nas disposições Sinodais e nas visitas pastorais portuguesas, as quais sinalizam a interferência do clero para a formação de novas agremiações de leigos.³

Apesar de originárias do medievo, as associações de leigos, como confrarias, irmandades e Ordens Terceiras, conheceram no império português um novo impulso

2 Sobre o conceito de confessionalização e sua operacionalidade ler Federico PALOMO, *A contra-reforma em Portugal 1540-1700* (Lisboa: Livros Horizonte, 2006), 12-13.

3 De acordo com Pedro Penteado «não existem dúvidas que muitas destas confrarias foram produto da intervenção eclesiástica». Pedro PENTEADO, «Confrarias portuguesas da época moderna: problemas, resultados e tendências da investigação», *Lusitânia Sacra. Revista do Centro de Estudos de História Religiosa* 2 (1995): 15-52.

no pós-Trento.⁴ Essas instituições fomentavam um relacionamento mais intenso entre o fiel e a Igreja, através da valorização das devoções, da exigência da frequência aos sacramentos, da promoção do auxílio mútuo e da realização dos ritos fúnebres e dos sepultamentos, sob a tutela da hierarquia eclesiástica. Além disso, enquanto instituições atuantes principalmente em nível local ou regional, tais agremiações constituíam-se no principal veículo de engajamento da população às práticas religiosas difundidas na época.

Inscritas nesse movimento de difusão das associações, as Ordens Terceiras de São Francisco foram propagadas pelos frades mendicantes desde o início do século XVII.⁵ O sucesso do movimento franciscano na ereção de novas fraternidades de leigos se refletia no avultado número de agremiações tanto em Portugal quanto na América, uma vez que muitos núcleos urbanos possuíam uma Ordem Terceira franciscana no século XVIII.⁶ A ubiquidade e importância dessas instituições entre os portugueses permitem afirmar que «a sua influência foi grande na vida das pessoas e das comunidades entre os séculos XVII e XVIII».⁷

Tanto as práticas religiosas quanto a administração das Ordens Terceiras franciscanas baseavam-se num conjunto de documentos elaborados pelos frades mendicantes e no interior das próprias associações. Dentre os primeiros destacam-se a *Regra* (1289) e outras disposições normativas elaboradas pelos franciscanos. Para divulgar suas normas, devoções e benefícios espirituais aos leigos, os frades, com a contribuição dos irmãos terceiros, custearam a publicação e a distribuição de impressos, principalmente a partir do século XVII, colaborando para a confessionalização.⁸ A bibliografia produzida pelos religiosos visava divulgar as excelências da Ordem

4 Sobre as associações de leigos e suas especificidades consultar Pedro PENTEADO, «Confrarias», em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. por Carlos Moreira AZEVEDO (Lisboa: Círculo de Leitores, 2000), 463.

5 Sobre a difusão das Ordens Terceiras franciscanas em Portugal e na América consultar Juliana de Mello MORAES, «Viver em penitência: os irmãos terceiros franciscanos e as suas associações em Braga e São Paulo (1672-1822)» (tese de doutorado, Universidade do Minho, 2009).

6 Juliana de Mello MORAES, «As procissões de Cinzas no império português entre os séculos XVII e XVIII», em *Ordens Terceiras no mundo luso-brasileiro (séculos XVI-XIX)*, coord. por William de Souza MARTINS (Rio de Janeiro: Gramma, 2019), 70.

7 Maria Antónia LOPES, «Estudos Históricos sobre as Ordens Terceiras portuguesas», em *Ordens Terceiras no mundo luso-brasileiro...*, 15.

8 Sobre a confessionalização consultar PALOMO, *A contra-reforma em Portugal...*, 63. Sobre a divulgação da *Regra* das Ordens Terceiras franciscanas na Península Ibérica ler Antonio ARBIOL, *Los terceros hijos de el humano serafin. La Venerable y Esclarecida Orden Tercera de Nuestro Serafico Patriarca San Francisco. Refierese sus gloriosos principios, regla; leyes, estatutos y Sagrados ejercicios; sus grandes excelencias, indulgencias, y Privilegios Apostolicos y las vidas prodigiosas de sus principales santos y santas, para consuelo y aprovechamiento de sus amados hermanos* (Zaragoza: Pedro Carreras, 1724), 60.

Terceira entre as populações e instruir seus associados no intuito de divulgar e promover os bens de salvação proporcionados aos leigos, angariando visibilidade para a instituição no campo religioso da época.⁹ Este engloba as relações de transação entre os especialistas, nesse caso os frades mendicantes e os leigos. Contudo, os diferentes especialistas concorrem suscitando transformações no campo.¹⁰ A concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação se manifesta por meio das representações e das práticas adotadas pelos leigos, conformando o *habitus* religioso.¹¹

Entre os séculos XVII e XVIII, ocorreram mutações significativas no campo religioso, dentre as quais o incremento dos ritos fúnebres nos territórios pertencentes à coroa portuguesa, sendo notório o crescimento da pompa fúnebre de acordo com os testamentos do período.¹² Nessa documentação encontram-se os últimos desejos dos indivíduos e, diferentemente da atualidade, o principal objetivo consistia nos pedidos relacionados à salvação da alma.

As preocupações com o destino da alma se justificavam uma vez que após a morte ocorreria o julgamento individual, o qual condenaria ou exaltaria a alma do defunto, demarcando também o local onde ficaria encerrada. Esse julgamento fazia com que os indivíduos se tornassem iguais diante de Deus. Ricos ou pobres, nobres ou plebeus, livres ou escravos, todos que seguissem os preceitos católicos estavam condenados a enfrentar a mediação divina no final de sua existência terrena. Logo, «o medo da punição depois da morte e a angústia em relação à salvação da alma se apossavam igualmente de ricos e pobres, sem aviso prévio».¹³

Inferno, purgatório e paraíso representavam a tríade básica da geografia celeste e, dependendo da vida e da morte do fiel, sua alma tinha como destino um desses espaços. O paraíso, morada dos justos, local por excelência da felicidade eterna, postava-se como o mais desejado, porém adentrar as suas fronteiras exigia do cristão uma vivência e uma morte dentro dos cânones estabelecidos pela Igreja. Para conseguir esse privilégio, era indispensável evitar todos os tipos de pecado, desde os mais leves aos mais graves, e ter uma vida dedicada à elevação da fé cristã. A recompensa seria a possibilidade de esperar o Juízo Final da maneira mais agradável que poderia

9 A respeito do importante raio de ação dos franciscanos entre os leigos consultar William de Souza MARTINS «Introdução», em *Ordens Terceiras no mundo luso-brasileiro...*, 5.

10 Sobre as relações de transação entre especialistas e leigos no campo religioso consultar Pierre BOURDIEU, *A economia das trocas simbólicas* (São Paulo: Editora Perspectiva, 2005), 50-51.

11 *Ibidem*, 57.

12 O crescimento dos ritos fúnebres foi avaliado por Ana Cristina ARAÚJO, *A morte em Lisboa: atitudes e representações 1700-1830* (Lisboa: Editorial Notícias, 1997), 248.

13 Norbert ELIAS, *A solidão dos moribundos: seguido de envelhecer e morrer* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001), 23.

existir e ter a garantia de que seria salvo no final dos tempos, pois após a entrada no paraíso não havia forma de ser retirado dessa instância.

Em contraposição ao paraíso estava o inferno. Depois que a alma era remetida para o inferno nada poderia ser feito para que escapasse dos seus tormentos. Rezas, prece e penitências não auxiliavam os indivíduos definitivamente condenados às chamas infernais. Essa crença fazia com que o momento da morte se tornasse crucial para a salvação da alma, uma vez que se arrepender dos pecados cometidos durante a vida poderia ser uma das esperanças de escapar desse destino.

Enquanto o inferno e o paraíso não possibilitavam trâmites aos outros espaços, o purgatório representava um local de passagem, onde se purgavam pecados mais leves. Assim, a geografia do além-mundo, por meio de suas peculiaridades, oferecia oportunidades de felicidade, mas também de sofrimento, o que fomentava temores e exigia dos vivos cuidados especiais para a ocasião. O purgatório era um «além intermediário onde certos mortos passam por uma provação, que pode ser abreviada pelos sufrágios - a ajuda espiritual dos - vivos.»¹⁴ Mobilidade ascendente: depois de sofrer a purgação, a alma ascendia para a espera do Juízo Final. Essa instância intermediária possibilitava aos indivíduos a esperança de atingir o paraíso. Nessa perspectiva, a crença no purgatório ampliou a necessidade de atentar para a passagem que marcava a entrada da alma no além-mundo, visto que as chances de alteração do *status quo* no outro mundo se tomava viável. Em paralelo, a crença no purgatório ampliou a relevância da Igreja e da sua hierarquia na trama da salvação, pois principalmente através de atos piedosos praticados por clérigos estava a chave da boa-venturança no plano celeste.

Essas crenças referentes ao momento da morte e suas consequências ampliaram-se após o século XVI, tornando-se componente de contraste ao protestantismo. O reforço da doutrina do purgatório, após o Concílio de Trento, decorreu através da ação do clero secular e mendicante. Tanto os sermões como a literatura religiosa, duas esferas essenciais para a difusão doutrinária na época, enfatizavam as necessárias ações para garantir uma boa morte.¹⁵

O cuidado com os mortos incluía a execução de toques de sinos, o empréstimo de paramentos para o velório na casa do defunto, o trato com o corpo, o acompanhamento até a sepultura, a inumação em solo sagrado – preferencialmente no interior da igreja – e a celebração de missas em intenção à alma do falecido. Esse conjunto de bens de salvação, divulgado pela hierarquia eclesiástica, garantia uma

14 Sobre o purgatório consultar Jacques LE GOFF, *O nascimento do purgatório* (Lisboa: Estampa, 1993), 18.

15 Conforme Claudia RODRIGUES, «A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista», *Varia História* 39 (2008): 263.

boa morte. Assim, tanto as ações praticadas pelo indivíduo durante sua existência terrena quanto as atitudes da comunidade influenciavam a condição dos mortos no além-mundo. Uma boa morte exigia o envolvimento de distintas esferas, pessoal e coletiva, uma vez que a salvação dificilmente ocorria na solidão.¹⁶

A crença na sobrevivência da alma era acompanhada pela valorização da aparência do indivíduo no momento da sua passagem para o plano celeste. Por isso, acreditava-se que a vestimenta utilizada no sepultamento poderia influenciar o destino da alma no além-mundo. A roupa, como expressão da cultura material, «resulta da ação humana, de processos de interações sociais que criam e transformam o meio físico, mas também vetor porque constitui um suporte e condutor concretos para a efetivação das relações entre os homens».¹⁷ Enquanto suporte das relações sociais e manifestação das devoções, a roupa fúnebre era selecionada com cuidado.

No século XVIII, os testadores indicavam um leque alargado de mortalhas, incluindo uniformes militares, hábitos de santos e santas e lençóis. Entretanto, a importância angariada pela veste de São Francisco no guarda-roupa fúnebre é evidente. Diversos estudos indicam a utilização do hábito franciscano entre os católicos desde o século XIII, contudo seu uso cresceu a partir do século XVII, tanto na Península Ibérica quanto na América.¹⁸ Como um fenômeno abrangente, ou seja, notório em diversos espaços tanto europeus quanto americanos, a ascensão da mortalha franciscana requer um estudo mais aprofundado.

Desse modo, esta pesquisa analisa as representações referentes a mortalha franciscana inscritas na bibliografia produzida pelos mendicantes e difundidas no impé-

16 A dualidade na vida católica entre comunidade e indivíduo e a necessidade destas duas esferas na vivência religiosa do período foi analisada por François LEBRUN, «As reformas: devoções comunitárias e piedade individual», em *História da vida privada. Da Renascença ao século das Luzes*, dir. por Philippe ARIÈS y Georges DUBY (Porto: Afrontamento, 2000), 92.

17 Segundo Marcelo REDE, «História e cultura material», em *Novos Domínios da História*, org. por Ronaldo VAINFAS y Ciro CARDOSO (Rio de Janeiro: Elsevier, 2012), 147.

18 Cláudia Cristina MÓL, «Entre sedas e baetas. O vestuário das mulheres alforriadas de Vila Rica», *Varia História* 32 (2004): 176-189; Emir REITANO, «Iglesia y extranjeros en el Buenos Aires tardo colonial: El caso de los portugueses y su religiosidad», *Anuario del Instituto de Historia Argentina* 4 (2004): 161-186; María de los Ángeles RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2001); Norberto Tiago Gonçalves FERRAZ, «Vestidos para a sepultura: a escolha da mortalha fúnebre na Braga setecentista», *Tempo* 39 (2016): 110-125, <https://doi.org/10.20509/TEM-1980-542X2016v223903>; João José REIS, «O cotidiano da morte no Brasil oitocentista», em *História da vida privada. Império: a corte e a modernidade nacional*, org., por Luiz Felipe de ALENCASTRO (São Paulo: Companhia das Letras, 1997), 95-141; Hortência de Abreu GONÇALVES, Kathia Cilene Santos NASCIMENTO, Lillian de Lins WANDERLEY y Marilene Batista da Cruz NASCIMENTO, «Práticas de bem morrer e o uso da mortalha em Sergipe - Nordeste- Brasil - séculos XVIII e XIX», *PARALELLUS Revista de Estudos de Religião/Unicap* 7, nº 16 (2016): 511, <https://doi.org/10.20426/P.2178-8162.2016v7n16p501>; Ana Cristina ARAÚJO, «Morte», em *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, 266.

rio português, no intuito de avaliar como as práticas se adequaram às representações divulgadas pelos religiosos. Paralelamente, pretende-se entrever os motivos que proporcionaram o sucesso da veste franciscana no momento da morte a partir da documentação produzida tanto pelos franciscanos quanto pelos irmãos terceiros.

Inicialmente, é importante salientar a presença das Ordens Terceiras de São Francisco em distintas partes de Portugal e seu império, sendo que muitas se destacaram no quadro associativo do período, seja pelo número alargado de associados ou pelo poderio econômico.¹⁹ Porém, apesar da presença maciça e do crescimento dessas instituições em muitas cidades, ainda persistem muitas lacunas historiográficas sobre as dinâmicas sociais, econômicas e religiosas dessas instituições no império português.

1. O HÁBITO FRANCISCANO ENTRE A BIBLIOGRAFIA MENDICANTE E O COTIDIANO

Como outros objetos de pesquisa, a roupa vincula-se à múltiplos aspectos sociais, incluindo o político, o religioso, o econômico e o cultural.²⁰ Enquanto problema de investigação, a vestimenta possibilita inúmeras abordagens, inclusive a análise das suas representações e práticas em determinadas sociedades e épocas.

As transformações sociais desencadeadas a partir de meados do século XIV, com a valorização dos indivíduos, suscitaram novas e inéditas relações entre as pessoas e o seu entorno. Essas mutações vinculam-se às características inerentes à indumentária, uma vez que ela expressa «o laço profundo que se cria entre o indivíduo e o mundo».²¹ Entre os séculos XVI e início do século XIX, a indumentária expressava, sobretudo, as distinções e posições sociais, através dos jogos de aparências. O papel do vestuário para as hierarquias demandou, inclusive, a elaboração de legislação específica, denominada Leis Suntuárias nas monarquias católicas ibéricas (Espanha e Portugal). Tal legislação pretendia assegurar o uso de roupas consideradas adequadas a cada grupo social, conformando uma «cultura da distinção».²²

Nesse sentido, as aparências consistiam em sinais exteriores da posição ocupada pelos indivíduos, evidenciando seu status na configuração social. Elemento de preocupação e cuidados, o vestuário enquanto «linguagem simbólica (dos trajes, das armas ou das formas de tratamento) interessava aos diferentes grupos sociais».²³

19 A. J. RUSSELL-WOOD, «Prestige, Power, and Piety in Colonial Brazil: The Third Orders of Salvador». *The Hispanic American Historical Review* 69 (1989): 87.

20 Sobre as potencialidades da moda como objeto de pesquisa consultar Daniela CALANCA, *História social da moda* (São Paulo: Editora Senac, 2011), 12-17.

21 Daniel ROCHE, *História das coisas banais: nascimento do consumo nas sociedades do século XVII ao XIX* (Rio de Janeiro: Rocco, 2000), 13.

22 Sobre as leis suntuárias ler ROCHE, *História das coisas banais...*, 267.

23 Sílvia Hunold LARA, *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa* (São Paulo: Companhia das Letras, 2007), 91.

Além da monarquia, o clero também não esteve alheio às mutações do vestuário e fomentou debates a respeito do luxo e do supérfluo. Segundo o religioso Raphael Bluteau, a moda era algo prejudicial, pois a «prodigiosa mudança das vestiduras» era obra de pessoas consideradas pouco ajuizadas como as mulheres e os rapazes.²⁴ Os excessos eram condenados pela Igreja, pois a disciplina entre os leigos e a padronização dos costumes entre os clérigos eram premissas básicas das disposições tridentinas.²⁵

Entretanto, a participação de homens e mulheres em distintas cerimônias religiosas, exigia aparência considerada adequada. Muito pobres envergonhados, por exemplo, solicitavam roupa para as Misericórdias tendo como justificativa a necessidade de participar das missas e outros ofícios divinos.²⁶ Desde sua entrada na comunidade de fiéis, com o batismo, a formação dos laços conjugais, a prática da comunhão e, finalmente, a derradeira despedida do mundo terreno decorriam sob os auspícios da Igreja católica. Após a morte, os fiéis contavam com a perpetuação da existência da alma, sendo que no mundo celeste a alma do fiel poderia atingir um estado ideal, alcançando a salvação.

Diversos elementos contribuíam para uma boa morte, incluindo o cuidado com o local da inumação e os ritos fúnebres adequados. Todavia, no conjunto de atitudes recomendadas para a salvação da alma, também constavam as concepções a respeito da escolha do vestuário fúnebre. A seleção do traje apropriado era fundamental, pois a aparência daquele que morria influenciava seu destino no além-mundo.²⁷

Como referido, no século XVIII, havia uma grande variedade de vestes fúnebres, incluindo lençóis de distintas cores, vestes militares ou ocupacionais (como do clero ou da milícia), bem como os hábitos de diferentes santos e santas. Os hábitos de Nossa Senhora do Carmo, de Nossa Senhora da Conceição, de São Francisco são alguns exemplos das escolhas existentes dentre as vestimentas fúnebres. A disponibilidade de variadas roupas para o momento da inumação não impediu, contudo, a presença de algumas predileções entre os fiéis na época.

O hábito franciscano se destacava entre as mortalhas tanto no reino quanto na América portuguesa. Em Sintra, por exemplo, entre 1740 e 1750, 94% dos testa-

24 Raphael BLUTEAU, *Vocabulario portuguez & latino* (Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 – 1728), 526.

25 Daniel ROCHE, *A Cultura das Aparências: Uma história da Indumentária (séculos XVII-XVIII)* (São Paulo: Editora Senac, 2007), 44.

26 Sobre a roupa e os pobres envergonhados consultar Maria Marta Lobo de ARAÚJO, *Rituais de caridade na Misericórdia de Ponte de Lima (séculos XVII e XIX)* (Ponte de Lima: Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2003), 212-213.

27 Maria Marta Lobo de ARAÚJO, «O mundo dos mortos no quotidiano dos vivos: celebrar a morte nas Misericórdias portuguesas», *Comunicação & Cultura* 10 (2010): 106.

dores requisitaram as vestes franciscanas no seu enterro.²⁸ Essa preferência pelo hábito franciscano decorria igualmente na outra margem do Atlântico. Na cidade de São Paulo, no início do século XIX, destacavam-se os hábitos de São Francisco e o de Nossa Senhora do Carmo. A veste do santo de Assis envolvia pelo menos 40% dos enterrados em São Paulo.²⁹ Não era somente nesta localidade que os inumados preferiam a mortalha franciscana. Na mesma época os moradores da Bahia, tanto negros quanto brancos, também priorizavam as vestes de São Francisco.³⁰ Enquanto na cidade do Rio de Janeiro, entre 1746 e 1812, pelo menos 36% das pessoas livres e 27,7% dos forros solicitaram o hábito franciscano para a sua inumação.³¹

A historiografia brasileira enfatiza que o santo de Assis contribuiria para a salvação porque teria «um lugar destacado na escatologia cristão».³² São Francisco visitaria regularmente o purgatório e, por meio do seu cordão, resgataria as almas sofredoras. Esse situação foi, inclusive, retratado na catacumba do convento franciscano em Salvador na Bahia. Tal crença contribui para compreender a relevância da mortalha franciscana, todavia, essa perspectiva não parece suficiente para explicar a proeminência do hábito em diferentes territórios do império português.

Para compreender esse fenômeno, inicialmente é fundamental referir a aproximação entre Cristo e São Francisco, o que denotava relevo ao santo no conjunto hagiográfico e ampliava o prestígio das Ordens Terceiras franciscanas no campo religioso da época.³³ Da mesma forma, a atribuição de indulgências pelo papado, entre os séculos XV e XVI, imbuíram a mortalha franciscana de um papel especial na trama da salvação.³⁴ As indulgências significavam, segundo dicionário da época, «graça que concede a Igreja ao pecador arrependido remetendo-lhe a pena devido

28 Sobre os ritos fúnebres e mortalhas em Sintra consultar David Augusto de FIGUEIREDO, Francisco Manuel Antunes de Matos MOREIRA y Rosa Maria Luísa CASTANHO, «Atitudes perante a morte e níveis de religiosidade em Sintra nos meados do século XVIII», *Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa* 88 (1982): 63-126.

29 A propósito das mortalhas e outros aspectos relacionados ao bem morrer, na América portuguesa, veja-se João José REIS, «O cotidiano da morte no Brasil oitocentista», em *História da vida privada. Império...*, 95-141.

30 Conforme João José REIS, *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX* (São Paulo: Companhia das Letras, 1991), 116.

31 Milra Nascimento BRAVO, «Hierarquias da morte: uma análise dos ritos fúnebres católicos no Rio de Janeiro (1720-1808)» (tesina de maestria, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2014), 118, <http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/handle/unirio/12042>.

32 REIS, *A morte é uma festa...*, 117.

33 Alfredo MARTÍN GARCÍA, «Religiosidad y actitudes ante la muerte en la montaña noroccidental leonesa: el concejo de Laciana en el siglo XVIII», *Estudios Humanísticos Historia* 4 (2005): 162.

34 Domingo GONZÁLEZ LOPO, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco* (Santiago de Compostela: Xunta da Galicia, 2002), 285.

aos seus pecados, a qual haviam de padecer ou neste mundo ou no Purgatório».³⁵ As benesses proporcionadas pelas indulgências concedidas à mortalha eram destacadas nos textos de autoria franciscana, tal como apontou Frei Antonio Arbiol:

Los Seglares que piden el Habito de San Francisco, para morir, y enterrarse con el, ganan Indulgencia Plenaria, concedida por el Sumo Pontifice Sixto Quarto, em su Bula Aurea, que es la vigésima, que de este Pontifice se puede ver en el Bulario de Rodriguez. No es necessário tenerle vestido, quando muere el que se há de enterrar con el, sino que basta averle pedido, y tenerle sobre la cama al tempo de su muerte.³⁶

Parece viável estimar que essas indulgências antecederam e colaboraram para a conformação das crenças sobre os poderes de São Francisco no resgate das almas no purgatório.

Contudo, a difusão das indulgências e a valorização do hábito entre os fiéis dependeu também da ação promovida pelos mendicantes. Como os principais interessados, os frades participaram ativamente na promoção da sua mortalha, assim as ações dos mendicantes e seus esforços na difusão de sua religiosidade por meio das suas redes internacionais foram importantes para o seu sucesso.³⁷ A partir dos púlpitos - através dos sermões, e, principalmente, dos livros impressos - os franciscanos divulgavam representações que promoviam o hábito enquanto bem de salvação ideal.

A bibliografia produzida pelos mendicantes também se destinava aos leigos, ou seja, a generalidade dos fiéis, sendo manipulada e lida pelas populações em ambas as margens do Atlântico.³⁸ Embora o índice de analfabetismo fosse elevado, a população contatava regularmente com a palavra escrita, pois, muitas vezes, as leituras ocorriam em grupo, no qual um leitor recitava em voz alta o conteúdo da obra. Dentre a literatura religiosa, merecem destaque os livros produzidos pelos franciscanos. Neles se encontram diversas informações sobre o hábito de São Francisco, desde as preocupações relativas à sua composição material até seus atributos espirituais.

Uma das premissas fundamentais sobre o hábito franciscano consistia no seu caráter sagrado, pois «tão sagrado he o habito da Ordem Terceira como o das sagradas religioens, a reverencia que devemos à vestes imitadoras das dos Santos

35 BLUTEAU, *Vocabulario portuguez & latino...*, 114.

36 ARBIOL, *Los terceros hijos de el humano serafin...*, 152-153.

37 Serge GRUZINSKI, «Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories», *Topoi* 2 (2001): 175-195.

38 A respeito da leitura em voz alta entre os católicos consultar Federico PALOMO, *A contra-reforma em Portugal 1540-1700...*, 63. A presença dos livros na América portuguesa foi analisada por Leila Mezan ALGRANTI, *Livros de devoção, atos de censura. Ensaio de História do livro e da leitura na América portuguesa (1750-1821)* (São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 2004), 190-195.

Patriarchas».³⁹ Como representava o santo de Assis, o hábito deveria ser respeitado, tornando-se elemento de distinção para quem o envergava.

Entretanto, as características espirituais estavam relacionadas a confecção do hábito, pois a sua composição deveria atender a alguns requisitos materiais. No livro *Caminho dos Terceiros Seráficos*, publicado em 1731, encontra-se um capítulo destinado exclusivamente a explicar as «prerrogativas e excelências do hábito e cordão do nosso Padre Seráfico».⁴⁰ Nele, o autor, especifica a qualidade do tecido e o corte apropriados, justificando que «o hábito há de ser no preço e na cor humilde».⁴¹ A representação da humildade, através das vestes franciscanas, vincula-se a trajetória de São Francisco, o qual se despojou dos seus pertencentes para seguir uma vida ascética, dedicada a Deus.

O hábito, segundo os estatutos da Ordem Terceira franciscana de Braga, consistia numa túnica aberta e abotoada a frente, capa do mesmo comprimento com mangas justas e compridas. A cor da vestimenta deveria ser cinzenta e confeccionada em pano humilde, completava o conjunto um cordão amarrado a volta da cintura, do mesmo modo que os frades da Ordem Primeira.⁴² Assim, o tecido e a sua cor expressavam modéstia e desprendimento monetário, por isso a lã seria mais adequada na sua confecção. A ausência de tingimento, deixando o tecido na sua cor natural, ou seja, cinza igualmente comprovava a humildade, pois a «lã bendita do Senhor se chama a que não conhece afetação ou tintura».⁴³

As cores possuem especial significado e sua percepção altera-se de acordo com os contextos e tempos, entretanto naquela época o «pardo, encardido, terroso, indistinto era a cor (ou não cor) nativa, rústica não polida. Na humanidade era a cor dos primeiros homens».⁴⁴ A rusticidade reforçava a ausência de custos e afastava o fiel da aparência ostentatória. A combinação de elementos naturais associada ao seu feito simples denotava à vestimenta qualidades morais e poderes de salvação em contraposição a artificialidade inerente à moda. Os artifícios e a ilusão eram consi-

39 Manoel de Oliveira FERREIRA, *Compendio geral da historia da Venerável Ordem Terceira de São Francisco* (Porto: Oficina do Capitão Manoel Pedroso Coimbra, 1752), 16.

40 Francisco Pereira da SILVA, *Caminhos dos terceiros seraficos para a celestial patria, descoberto pelo serafim dos patriarchas na instituição da sua Terceyra Ordem* (Lisboa: Oficina de Mauricio Vicente de Almeyda, 1731), 115.

41 *Ibidem*, 116.

42 Arquivo da Ordem Terceira de São Francisco De Braga (AOTB), *Estatutos da Veneravel Ordem Terceira da cidade de Braga 1742*, fl. 21.

43 SILVA, *Caminhos dos terceiros...*, 116.

44 António Manuel HESPANHA, «As cores e a instituição da ordem no mundo do Antigo Regime», em *Sons, formas, cores e movimentos na modernidade atlântica: Europa, América e África*, org. por Júnia Ferreira FURTADO (São Paulo: Annablume, 2008), 354.

derados antinaturais, subvertendo as expectativas divinas.⁴⁵ Por isso, a renúncia ao movimento da moda contribuía para a salvação da alma.

O contraste entre o cotidiano dessas populações e a escolha do hábito franciscano para o sepultamento, reforça a prevalência da distinção através do vestuário. A ascendência do luxo e ostentação no vestir contrapunha-se ao ideal ascético da Ordem franciscana, contudo, a simplicidade do hábito religioso tornou-o predominante entre as vestes fúnebres da época.⁴⁶

Além do tecido e da cor, as capacidades espirituais contidas nas vestes franciscanas eram enfatizadas na bibliografia composta pelos mendicantes. De acordo com os frades, o hábito possuía a habilidade de afugentar demônios, isso porque se «vê a cada dia que os espíritos malignos nos obsessos se atormentam e afligem quando se lhes aplica o santo hábito e cordão o seu remédio».⁴⁷ Essa potencialidade tornava as vestes franciscanas importantes para o momento da morte, especialmente durante o trepasse da alma no velório, pois seria uma ocasião perigosa para a defunto, devido as possíveis interferências provocadas pelos espíritos malignos.

Diversos aspectos materiais como forma, textura e cor conectavam-se aos atributos espirituais, ou seja, às indulgências concedidas pelo papado, denotando ao hábito franciscano qualidades excepcionais para o período.

O hábito de São Francisco, além de vestir os mendicantes, também fazia parte do cotidiano dos irmãos terceiros. Em 1742, quando elaboraram seus estatutos, os irmãos terceiros novamente versaram sobre a procissão de Cinzas. De acordo com as disposições, todos os irmãos deveriam participar do cortejo, utilizando o hábito. Os faltosos arcariam com uma multa no valor de 120 réis.⁴⁸ Tal como anteriormente estabelecido, a obrigação de comparecer na procissão implicava sanções pecuniárias. Desse modo, a Ordem visava apresentar-se em corpo, dando uma imagem de organização e empenho nesta manifestação pública. Num período em que os sentidos possuíam grande poder, criar uma imagem de coesa e homogeneizada contribuía para reforçar o prestígio local da associação.

Assim, quando entravam efetivamente no sodalício, os irmãos terceiros deveriam utilizar o hábito próprio em diversas ocasiões – procissões, vias-sacras, acompanhamentos fúnebres, entre outros –, porém o uso dessa vestimenta requeria cuidados. Uma das proibições consistia na impossibilidade do seu uso pelas mulheres sem autorização expressa dos mesários. Mesmo nas funções públicas, as mulheres deve-

45 A condenação da moda pelos religiosos foi ressaltada por CALANCA. *História social da moda...*, 62-63.

46 Ruth TORRES AGUDO, «El rostro de la muerte y su ritual en Santo Domingo a través de los testamentos de los siglos XVIII y XIX», *Clío. Academia Dominicana de la Historia* 178 (2009), 67-93.

47 SILVA, *Caminhos dos terceiros...*, 134.

48 AOTB, *Estatutos da Venerável Ordem Terceira da cidade de Braga 1742*, fl. 27.

riam usar somente os «bentinhos e do cordão o qual trará descoberto nas funções [...]».⁴⁹ Essa exclusão das senhoras como representantes da instituição, reforça o afastamento da exposição feminina nas cerimônias públicas.

Como se verifica, a utilização dessa vestimenta era controlada pelos religiosos e irmãos terceiros no intuito de evitar escândalos que prejudicassem a instituição. As disposições gerais para as associações de leigos determinavam ainda a necessidade de autorização para o uso do hábito no cotidiano. Como recomendavam as disposições, os hábitos para os homens «he huma tunica com mangas em forma de Cruz da cor da Ordem, e hum cordam: para as mulheres hum escapulario da mesma cor; e corda, o qual poderam trazer encuberto, ou descoberto, segundo sua vontade e dovoçã».⁵⁰

Envergar o hábito descoberto significava demonstrar na comunidade a pertença à Ordem. Para utilizar o hábito exterior cotidianamente era necessário fazer uma petição ao grupo gestor da Ordem Terceira, o qual juntamente com o padre comissário, avaliava a conduta moral do requerente. Somente após analisar o pedido, se autorizava a utilização do hábito franciscano. Esse controle exercido sobre o uso dos hábitos se justificava, pois «a mayor parte da honra exterior da Terceira Ordem consiste no bom exemplo dos que trazem habito descoberto».⁵¹ Nesse sentido, nem todos os irmãos seculares estavam autorizados a trazer o hábito exterior no seu cotidiano fato que denuncia a existência de diferenças entre os terceiros franciscanos, as quais materializavam-se na boa conduta moral daqueles que o trajavam.

As Ordens Terceiras franciscanas obrigavam o uso do hábito aos seus irmãos defuntos, pois, como se verifica nos estatutos da agremiação bracarense, se proibia «que esta Ordem acompanhe à sepultura aos Irmãos e Irmans falecidos que não se enterraren no Habito desta Ordem Terceira».⁵² A imposição do uso do hábito revela o desejo dos irmãos em demonstrar perante a comunidade a pertença ao sodalício pelo defunto. Aliado à visibilidade da instituição, por meio das vestes fúnebres, figurava também a valorização da mortalha como um dos instrumentos para auxiliar na salvação. Portanto, as vestimentas possuíam importante significado tanto na vida quando na morte, sendo objeto de legislação, disputa e promoção entre os séculos XVII e XVIII.

49 AOTB, *Estatutos da Veneravel Ordem Terceira da cidade de Braga 1742*, fl. 23.

50 António de SÃO LUIS y Manoel do MONTE OLIVETE, *Regra dos Irmãos Terceiros da Sancta, & veneravel Ordem Terceira da Penitencia, que instituhio o Seraphico P. S. Francisco & decisioens e resoluçoens de algumas duvidas, sobre o estado da mesma Ordem Terceira* (Lisboa: Oficina de João da Costa, 1669). 46.

51 *Ibidem*, 47.

52 AOTB, *Estatutos da Veneravel Ordem Terceira da cidade de Braga 1742*, fl. 39.

2. CONCLUSÕES

A abrangência do uso do hábito franciscano, ou seja, tanto entre brancos como negros, bem como a sua valorização em diferentes territórios das monarquias católicas ibéricas, incluindo aqueles no além-mar, revela, não obstante, suas especificidades, uma consonância nas representações e práticas fúnebres, sugerindo a existência de conexões profundas entre a vivência religiosa e suas expressões nesses espaços. Paralelamente, as contradições entre as práticas fúnebres e a vivência cotidiana expressavam as aproximações e distâncias entre as representações produzidas nas esferas religiosas e leigas, revelando-se a indumentária objeto privilegiado para a compreensão da complexidade inerente a essas dinâmicas.

Se no cotidiano as populações demonstravam preocupação quanto ao vestuário, buscando nos trajes e adornos indicar ou reforçar sua condição social e seu status, no momento da morte a ostentação e o luxo eram desvalorizados em prol da salvação da alma.

No entanto, as escolhas dos trajes fúnebres não decorriam de forma aleatória e imprecisa. A promoção do hábito franciscano entre os fiéis incluiu distintas estratégias, as quais se revelam na bibliografia produzida e divulgada pelos frades. Os livros destacam os atributos da vestimenta apontando funções excepcionais relativas às suas potencialidades espirituais, mas também às suas características materiais. O sucesso na divulgação dos benefícios da mortalha conecta-se igualmente com a relevância angariada pelas ordens mendicantes na salvação das almas e, consequentemente, também pelas Ordens Terceiras franciscanas.

Afugentar demônios, ser resgatado por São Francisco do purgatório ou acessar a indulgência plenária eram alguns benefícios alardeados pelos mendicantes a respeito do hábito. A mortalha como elemento importante na trama da salvação exigia que os fiéis escolhessem cuidadosamente a sua aparência no além-mundo.

REFERÊNCIAS

- ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura. Ensaio de História do livro e da leitura na América portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 2004.
- ARAÚJO, Ana Cristina. «Morte». En *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dirigido por Carlos Moreira Azevedo, 265-274. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações 1700-1830*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.
- ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. «O mundo dos mortos no quotidiano dos vivos: celebrar a morte nas Misericórdias portuguesas». *Comunicação & Cultura*, nº 10 (2010): 101-114.

- ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *Rituais de caridade na Misericórdia de Ponte de Lima (séculos XVII e XIX)*. Ponte de Lima: Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2003.
- ARBOL, Antonio. *Los terceros hijos de el humano serafin. La Venebrable y Esclarecida Orden Tercera de Nuestro Serafico Patriarca San Francisco. Refierese sus gloriosos principios, regla; leyes, estatutos y Sagrados ejercicios; sus grandes excelencias, indulgencias, y Privilegios Apostolicos y las vidas prodigiosas de sus principales santos y santas, para consuelo y aprovechamiento de sus amados hermanos*. Zaragoza: Pedro Carreras, 1724.
- ARQUIVO DA ORDEM TERCEIRA DE SÃO FRANCISCO DE BRAGA (AOTB). *Estatutos da Venerável Ordem Terceira da cidade de Braga 1742*.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 – 1728.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.
- BRAVO, Milra Nascimento. «Hierarquias da morte: uma análise dos ritos fúnebres católicos no Rio de Janeiro (1720-1808)». Tesina de Maestria. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2014. <http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/handle/unirio/12042>.
- CALANCA, Daniela. *História social da moda*. São Paulo: Editora Senac, 2011.
- ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos: seguido de envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- FERRAZ, Norberto Tiago Gonçalves. «Vestidos para a sepultura: a escolha da mortalha fúnebre na Braga setecentista». *Tempo*, nº 39 (2016): 110-125. <https://doi.org/10.20509/TEM-1980-542X2016v223903>.
- FERREIRA, Manoel de Oliveira. *Compendio geral da historia da Venerável Ordem Terceira de São Francisco*. Porto: Oficina do Capitao Manoel Pedroso Coimbra, 1752.
- FIGUEIREDO, David Augusto de, Francisco Manuel Antunes de Matos MOREIRA y Rosa Maria Luisa CASTANHO. «Atitudes perante a morte e níveis de religiosidade em Sintra nos meados do século XVIII». *Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa*, nº 88 (1982): 63-126.
- GONÇALVES, Hortência de Abreu, Kathia Cilene Santos NASCIMENTO, Lilian de Lins WANDERLEY y Marilene Batista da Cruz NASCIMENTO. «Práticas de bem morrer e o uso da mortalha em Sergipe - Nordeste- Brasil - séculos XVIII e XIX». *PARALELLUS Revista de Estudos de Religião/Unicap* 7, nº 16 (2016): 501-514. <https://doi.org/10.20426/P.2178-8162.2016v7n16p501>.
- GONZÁLEZ LOPO, Domingo. *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*. Santiago de Compostela: Xunta da Galicia, 2002.
- GRUZINSKI, Serge. «Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories» *Topoi*, nº 2 (2001): 175-195.
- HESPANHA, António Manuel. «As cores e a instituição da ordem no mundo do Antigo Regime». En *Sons, formas, cores e movimentos na modernidade atlântica: Europa, América e África*, organizado por Júnia Ferreira Furtado, 345-360. São Paulo: Annablume, 2008.

- LARA, Sílvia Hunold. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- LEBRUN, François. «As reformas: devoções comunitárias e piedade individual». En *História da vida privada. Da Renascença ao século das Luzes*, dirigido por Philippe Ariès y Georges Duby, 71-112. Porto: Afrontamento, 2000.
- LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Estampa, 1993.
- LOPES, Maria Antónia. «Estudos Históricos sobre as Ordens Terceiras portuguesas». En *Ordens Terceiras no mundo luso-brasileiro (séculos XVI-XIX)*, coordenado por William de Souza Martins, 13-38. Rio de Janeiro: Gramma 2019.
- MARTÍN GARCÍA, Alfredo. «Religiosidad y actitudes ante la muerte en la montaña noroccidental leonesa: el concejo de Laciana en el siglo XVIII». *Estudios Humanísticos Historia*, nº 4 (2005): 149-175.
- MÓL, Cláudia Cristina. «Entre sedas e baetas. O vestuário das mulheres alforriadas de Vila Rica». *Varia História*, nº 32 (2004): 176-189.
- MORAES, Juliana de Mello. «As procissões de Cinzas no império português entre os séculos XVII e XVIII». En *Ordens Terceiras no mundo luso-brasileiro (séculos XVI-XIX)*, coordenado por William de Souza Martins, 69-86. Rio de Janeiro: Gramma 2019.
- MORAES, Juliana de Mello. «Viver em penitência: os irmãos terceiros franciscanos e as suas associações em Braga e São Paulo (1672-1822)». Tese de doutorado. Universidade do Minho, 2009.
- PALOMO, Federico. *A contra-reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.
- PENTEADO, Pedro. «Confrarias». En *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dirigido por Carlos Moreira Azevedo, 323-334. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- PENTEADO, Pedro. «Confrarias portuguesas da época moderna: problemas, resultados e tendências da investigação». *Lusitânia Sacra. Revista do Centro de Estudos de História Religiosa*, nº 2 (1995): 15-52.
- REDE, Marcelo. «História e cultura material». En *Novos Domínios da História*, organizado por Ronaldo Vainfas y Ciro Cardoso, 133-150. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- REIS, João José. «O cotidiano da morte no Brasil oitocentista». En *História da vida privada. Império: a corte e a modernidade nacional*, organizado por Luiz Felipe de Alencastro, 95-141. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- REIS, João José. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- REITANO, Emir. «Iglesia y extranjeros en el Buenos Aires tardo colonial: El caso de los portugueses y su religiosidad». *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, nº 4 (2004): 161-186.
- ROCHE, Daniel. *A Cultura das Aparências: Uma história da Indumentária (séculos XVII-XVIII)*. São Paulo: Editora Senac, 2007.

- ROCHE, Daniel. *História das coisas banais: nascimento do consumo nas sociedades do século XVII ao XIX*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- RODRIGUES, Claudia. «A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista». *Varia História*, nº 39 (2008): 255-272.
- RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, María de los Ángeles. *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2001.
- RUSSELL-WOOD, A. J. «Prestige, Power, and Piety in Colonial Brazil: The Third Orders of Salvador». *The Hispanic American Historical Review*, nº 69 (1989): 61-89.
- SÃO LUIS, António de y Manoel do MONTE OLIVETE. *Regra dos Irmãos Terceiros da Sancta, & veneravel Ordem Terceira da Penitencia, que instituhio o Seraphico P. S. Francisco & decisoens e resoluçoens de algus duvidas, sobre o estado da mesma Ordem Terceira*. Lisboa: Oficina de João da Costa, 1669.
- SILVA, Francisco Pereira da. *Caminhos dos terceiros seraficos para a celestial patria, descubierto pelo serafim dos patriarchas na instituição da sua Terceyra Ordem*. Lisboa: Oficina de Mauricio Vicente de Almeyda, 1731.
- TORRES AGUDO, Ruth. «El rostro de la muerte y su ritual en Santo Domingo a través de los testamentos de los siglos XVIII y XIX». *Clio. Academia Dominicana de la Historia*, nº 178 (2009): 67-93.