



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

PAULO HENRIQUE SILVA BEZERRA

**O “nefando” na fronteira: Francisco Coelho e a produção da moralidade sexual em São
Luís do Maranhão (1672-1682)**

**São Luís - Maranhão
2026**

PAULO HENRIQUE SILVA BEZERRA

O “nefando” na fronteira: Francisco Coelho e a produção da moralidade sexual em São Luís do Maranhão (1672-1682)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Maranhão, visando a aquisição do grau de mestre em História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes.

Orientador: Prof. Dr. Marcus Baccega

**São Luís - Maranhão
2026**

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Bezerra, Paulo Henrique Silva.

O "nefando" na fronteira: Francisco Coelho e a produção da moralidade sexual em São Luís do Maranhão 1672-1682 / Paulo Henrique Silva Bezerra. - 2026.
496 f.

Orientador(a): Marcus Vicius de Abreu Baccega.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2026.

1. Fama Pública. 2. Sodomia. 3. Inquisição. 4. Maranhão Colonial. 5. Moralidade Sexual. I. Baccega, Marcus Vicius de Abreu. II. Título.

PAULO HENRIQUE SILVA BEZERRA

O “nefando” na fronteira: Francisco Coelho e a produção da moralidade sexual em São Luís do Maranhão (1672-1682)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Maranhão, visando a aquisição do grau de mestre em História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes.

Aprovada em 31 de julho de 2026

Banca Examinadora

Prof. Dr. Marcus Baccega – UFMA/PPGHIS
Orientador

Prof. Dr. Yllan de Mattos Oliveira – UFRRJ/PPGH
Examinador externo

Profa. Dra. Helidacy Maria Muniz Corrêa – UEMA/PPGHIS
Examinadora externa

Prof. Dr. Ítalo Domingos Santirocchi – UFMA/PPGHIS
Examinador interno

Profa. Dra. Adriana Maria de Souza Zierer – UEMA/PPGHIS
Suplente Externo

O Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Maranhão, certifica que esta é a versão final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para a obtenção do título de mestre em História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes.

Prof. Dr. Ítalo Domingos Santirocchi
Coordenador do PPGHIS UFMA

Prof. Dr. Marcus Baccega
Orientador – PPGHIS UFMA

No dia em que concluí este trabalho, 17 de junho de 2026, a historiografia despediu-se de Carlo Ginzburg. Sua partida marca o fim de uma vida dedicada a revelar, nos fragmentos do passado, a complexidade da condição humana. Permanece, contudo, uma obra que continuará a ensinar que a história também se escreve a partir daqueles que o tempo tentou esquecer.

In memoriam a Carlo Ginzburg (1939–2026)

AGRADECIMENTOS

O processo de escrita, por vezes, é um processo solitário, em que nos encontramos no silêncio do momento, tentando criar argumentos e ler fontes, mas também são momentos em que percebemos a importância daqueles que nos cercam, que durante a trajetória acadêmica e diária nos presenteiam com conversas e momentos marcantes. É neste sentido que resumir em poucas linhas o quanto sou agradecido por ter pessoas tão extraordinárias em meu convívio que talvez a seção dos agradecimentos seja uma das partes mais difíceis deste trabalho. E espero não faltar com ninguém, mas desde já deixo as minhas mais sinceras desculpas caso esqueça de alguém.

Eu vivo em um conflito diário com minha espiritualidade. Sei que existe algo para além de mim, embora não possa nomeá-lo e nem mesmo compreendê-lo. Mas primeiramente gostaria de agradecer a este Mistério, que mesmo no meu silêncio eu sei que posso ouvi-lo.

Como apreendi lendo a sua tese (mesmo ele achando que não), o decoro nos aconselha que primeiramente devemos consagrar o nosso agradecimento ao nosso orientador. Tenho a imensa alegria em dizer publicamente que além de ser um grande orientador e fonte de inspiração, o Prof. Dr. Marcus Baccega, também é o meu grande amigo e irmão, por quem possuo uma grande admiração e um forte sentimento de agradecimento. Baccega foi e continua sendo um grande mestre para além desta jornada acadêmica, que ao mesmo tempo soube conduzir de forma rigorosa a condução e construção deste trabalho. Muito obrigado por tudo, Indelével.

À Elizângela Conceição (Li), Paulo Sergio e Neusiane Silva, meus pais, os responsáveis pelos caminhos que segui, e pela pessoa que eu me tornei. Agradeço, por todos os ensinamentos, por toda a coragem demonstrada em todos os momentos de minha vida. Em especial agradeço a Li (minha mãe de coração), por toda a garra e dedicação que você empenhou em minha criação.

Aos meus irmãos, Cristiellen, Clara, Paul Filho (Bill), Vivian, Sara, Viviane, Júnior, Richard, que ao longo de toda a minha vida estiveram ao meu lado, mesmo nos momentos de brigas, agradeço a vocês por estarem sempre ao meu lado, mesmo nas distâncias que a vida nos impõe.

Aos meus avós, Sebastião (Seu Nego), Bernardete (dona Bernarda), Maria Rita, Raimundo (*in memoriam*), agradeço por todo o cuidado, carinho e dedicação que a mim dispuseram ao longo de toda a vida.

À Justina (dona menina), minha avó de coração, agradeço por todo o carinho dedicado a mim, mesmo não sendo seu neto sanguíneo.

Ao Valmir Neto, companheiro e amigo, que neste último ano, mesmo com todas as dificuldades que enfrentamos, soubemos vencer. E citando Marisa Monte, “Eu gosto de você, e gosto de ficar com você, meu riso é tão feliz contigo”.

Às minhas tias, Tatiane e Jayane, agradeço o carinho e cuidado que a mim prestaram. Agradeço por toda a torcida e incentivo que a mim sempre dispuseram.

Ao Joabe Nascimento, amigo, agradeço pelo companheirismo, pela parceria constante, por todas as conversas, incentivos, e por sempre me lembrar que eu sou capaz e que poderia concluir esta fase de forma exitosa. A Princia Gomes, Silmara Seguius, Newberth Cardoso, João Pedro e Yasmin Silva, agradeço pela amizade, pelo apoio constante e pelo companheirismo de vida.

À Ingrid Janne, amiga e companheira que o mestrado me apresentou, mesmo não sendo da mesma turma, isso não impediu que nos tornássemos amigos. Agradeço o apoio constante e pelas conversas diárias que a mim muito ajudaram.

Ao Narciso Passos, amigo e companheiro que me foi apresentado pela vida e pelo mestrado, agradeço por todos os bons momentos vividos durante a sua estadia em São Luís, e saiba que aqui em terras maranhenses você sempre terá este amigo.

Aos amigos que o PPGHis me proporcionou, Johnny Hendrix, Alex Rabelo, Lucas Serra, Thaynara Carneiro, Yanka Karinna, Ana Gabriela, Jane Cléa, Mayjara, Gabriela Ferreira, agradeço a vocês pelo companheirismo, pelas conversas e compartilhamentos não apenas dentro da Universidade, mas também para além dos muros da Academia.

Ao Rafael Amorim, companheiro de graduação, um especial agradecimento pela contribuição dado ao trabalho na elaboração da reconstituição cartográfica de São Luís a partir do processo de Francisco Coelho.

À Profa. Dra. Pollyanna Muniz, agradeço pelas valiosas contribuições que enriqueceram este trabalho. À Profa. Dra. Soraia Dornelles, agradeço pelo apoio institucional e pelo incentivo para que eu entrasse no mestrado e seguisse minha carreira acadêmica.

Ao Prof. Dr. Ítalo Santirocchi e ao Prof. Dr. Yllan de Mattos agradeço pelas valiosas sugestões dadas no processo de qualificação que muito contribuíram para o aprimoramento deste trabalho.

Agradeço aos docentes do PPGHis que muito contribuíram para a minha formação, em especial aos meus professores durante o mestrado: Prof. Dr. Alírio Cardoso, Profa. Dra. Patrícia Martins, Prof. Dr. Roni César, Prof. Dr. Rafael Chambouleyron, Prof. Dr. Victor Coelho, Prof. Dr. Lyndon Araújo.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão por todo o apoio e por contribuir significativamente para enriquecer cada vez mais minha trajetória acadêmica.

Por fim, gostaria de agradecer à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro através da bolsa de mestrado, que muito contribuiu para que eu chegasse até aqui.

Os historiadores (e, de outra maneira, também os poetas) têm como ofício alguma coisa que é parte da vida de todos: destrinchar o entrelaçamento de verdadeiro, falso e fictício que é a trama do nosso estar no mundo.

Carlo Ginzburg. *O fio e os rastros*, 2007.

RESUMO

Esta dissertação investiga a produção da moralidade sexual na São Luís do Maranhão entre 1672 e 1682 a partir da trajetória de Francisco Coelho, acusado do crime de sodomia e processado pelo Tribunal do Santo Ofício. Inserida na área de História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes, a pesquisa busca compreender como comportamentos considerados desviantes eram identificados, classificados e transformados em objeto de vigilância social em um contexto colonial marcado pela condição de fronteira da Amazônia portuguesa. Fundamentada metodologicamente na Micro-história e na História Conectada, em diálogo com a História da Sexualidade, a investigação utiliza a redução da escala de observação para analisar a experiência individual de Francisco Coelho e relacioná-la às circulações atlânticas de normas, práticas e linguagens morais que conectavam São Luís e Lisboa no interior do Império português. O principal corpus documental é constituído pelo Processo Inquisitorial n.º 1717, preservado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, complementado por documentação normativa, eclesiástica e administrativa. A análise demonstra que a acusação de sodomia não resultou de um episódio isolado nem da atuação exclusiva das instituições inquisitoriais. Sua consolidação ocorreu por meio da circulação de rumores, memórias, testemunhos e narrativas compartilhadas por diferentes grupos sociais, produzindo uma fama pública capaz de converter suspeitas em formas socialmente reconhecidas de classificação moral. Nesse contexto, categorias como nefando, sodomita e *tibiro* atuavam como instrumentos de classificação moral e política, transformando comportamentos atribuídos em identidades reconhecíveis e socialmente sancionadas. O estudo evidencia que a intervenção do Santo Ofício constituiu apenas uma etapa de um processo iniciado anteriormente nas dinâmicas cotidianas da própria comunidade colonial. A pesquisa demonstra ainda que a produção da moralidade sexual estava profundamente vinculada às disputas por honra, reputação, autoridade e poder local. Revela também a capacidade de ação do próprio acusado, que mobilizou documentos, testemunhas e estratégias jurídicas na defesa de sua posição social. Embora tenha sido absolvido da instância inquisitorial, o encerramento do processo não eliminou as ambiguidades e incertezas que permeiam a documentação nem os mecanismos sociais de produção da suspeita que sustentaram a investigação. Conclui-se que a fronteira amazônica participou ativamente da construção e da reconfiguração das linguagens morais do mundo português, funcionando como espaço de circulação, tradução e negociação de valores. Em escala reduzida, a trajetória de Francisco Coelho permite compreender os mecanismos pelos quais sexualidade, fama pública, poder e controle social convergiam para a produção da ordem colonial.

Palavras-chave: Moralidade sexual; Santo Ofício; Micro-história; História Conectada; Maranhão colonial.

ABSTRACT

This dissertation investigates the production of sexual morality in São Luís do Maranhão between 1672 and 1682 through the trajectory of Francisco Coelho, who was accused of sodomy and prosecuted by the Portuguese Inquisition. Situated within the field of Atlantic History and Connections: Cultures and Powers, the study examines how behaviors considered deviant were identified, classified, and transformed into objects of social surveillance within a colonial context shaped by the frontier condition of Portuguese Amazonia. Methodologically grounded in Microhistory and Connected History, while also engaging with the History of Sexuality, the research employs a reduced scale of observation to analyze Francisco Coelho's individual experience and relate it to the Atlantic circulation of moral norms, practices, and discourses linking São Luís and Lisbon within the Portuguese Empire. The primary documentary corpus consists of Inquisitorial Trial no. 1717, preserved at the Portuguese National Archive of Torre do Tombo, complemented by legal, ecclesiastical, and administrative sources. The analysis demonstrates that the accusation of sodomy did not emerge from a single event or from the exclusive action of inquisitorial institutions. Its consolidation resulted from the circulation of rumors, memories, testimonies, and narratives shared by different social groups, producing a form of public reputation capable of transforming suspicions into socially recognized forms of moral classification. Within this context, categories such as "nefandous", "sodomite", and *tibiro* functioned as instruments of moral and political classification, turning attributed behaviors into recognizable and socially sanctioned identities. The study shows that the intervention of the Holy Office constituted only one stage in a process that had already developed within the everyday dynamics of colonial society. The dissertation further demonstrates that the production of sexual morality was deeply connected to disputes involving honor, reputation, authority, and local power. It also highlights the agency of the accused himself, who mobilized documents, witnesses, and legal strategies in defense of his social position. Although he was acquitted by the Inquisition, the closure of the proceedings did not eliminate the ambiguities and uncertainties that permeate the documentary record, nor the social mechanisms of suspicion that sustained the investigation. The study concludes that the Amazonian frontier actively participated in the construction and reconfiguration of the moral languages of the Portuguese world, functioning as a space of circulation, translation, and negotiation of values. Through a microhistorical approach, Francisco Coelho's trajectory illuminates the mechanisms through which sexuality, public reputation, power, and social control converged in the making of colonial order.

Keywords: Sexual morality; Portuguese Inquisition; Microhistory; Connected History; Colonial Maranhão.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Reconstituição da roça Mayoba, propriedade de Francisco Coelho	56
Figura 2 – Planta da cidade de São Luís do Maranhão (1698)	214
Figura 3 – Percorso da expedição de Pedro Teixeira entre Belém e Quito (1637–1639)	217
Figura 4 – Representação da “ilha Brasil” na carta de João Teixeira Albernaz (1640)	218
Figura 5 – Delimitação territorial do Bispado do Maranhão em sua instalação (1677)	285
Figura 6 – Reconstituição da Aldeia de São José no Maranhão seiscentista	377

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Estrutura patrimonial de Francisco Coelho (1676)	40
Quadro 2 – Indivíduos contraditados por Francisco Coelho e critérios de suspeição	54
Quadro 3 – Testemunhas juramentadas no auto de inquirição de São Luís (1660)	60
Quadro 4 – Termos ameríndios: da função social à abjeção colonial	83
Quadro 5 – Testemunhas do Sumário Inquisitorial (1675)	151
Quadro 6 – Eixos argumentativos da Justificação de Francisco Coelho perante a Ouvidoria Geral do Maranhão (1672)	174
Quadro 7 – Tipificação do pecado <i>nefando</i> no libelo acusatório de Francisco Coelho	199
Quadro 8 – Elementos identificados na planta da cidade de São Luís do Maranhão (1698)	214
Quadro 9 – Estrutura jurisdicional e mecanismos de controle moral (São Luís, séc. XVII)	287
Quadro 10 – Evolução da repressão à sodomia nas Ordenações do Reino (sécs, XV–XVII)	318

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 FRANCISCO COELHO E A PRODUÇÃO SOCIAL DO “NEFANDO”	32
1.1 Honra doméstica, posição social e sociabilidades rurais	32
1.1.1 Posição social de Francisco Coelho e inserção nas elites locais	32
1.1.2 Honra doméstica, conflitos conjugais e tensões cotidianas	45
1.1.3 Sociabilidades rurais e interpretações do comportamento	56
1.1.4 “Tibiro” e linguagem moral na experiência colonial	68
1.2 A construção social da fama pública	84
1.2.1 A enunciação da infâmia nos testemunhos	85
1.2.2 Circulação de injúrias e linguagem moral do desvio	96
1.2.3 Microeventos, rumores e narrativas da suspeição	104
1.2.4 Hierarquia social e sexualidade como linguagem de poder na Colônia	119
1.3 Justiça, disciplinamento moral e produção processual da culpa	127
1.3.1 O olhar disciplinar e os mecanismos locais de vigilância	127
1.3.2 Suspensão, reabertura e reconfiguração da culpa	144
1.3.3 Estratégias discursivas e autodefesa processual	156
1.3.4 Honra, reputação e economia moral da defesa	172
1.3.5 Sentença, infâmia e produção judicial do desvio	198
2 SÃO LUÍS DO MARANHÃO E OS REGIMES COLONIAIS DE MORALIDADE	211

2.1	Formação social, hierarquias coloniais e poder local	211
2.1.1	O estatuto geopolítico do Estado do Maranhão e a formação da capitania	211
2.1.2	Câmara, elites locais e os “homens bons” na administração colonial	227
2.1.3	Demografia, migração e circulação atlântica no Maranhão seiscentista	240
2.2	Sexualidade, disciplinamento moral e vulnerabilidade social na Colônia	250
2.2.1	Vigilância moral e arquitetura cotidiana do disciplinamento social	250
2.2.2	Hierarquia social e produção da infâmia no Maranhão colonial	261
2.3	A especificidade do Maranhão na repressão moral	271
2.3.1	O padrão singular das denúncias e a rede inquisitorial incipiente	271
2.3.2	Clero, Câmara e mecanismos locais de produção da moralidade	282
3	CIRCULAÇÃO ATLÂNTICA DA MORALIDADE SEXUAL NO MUNDO IBÉRICO E ULTRAMARINO	292
3.1	A formulação ibérica da moralidade sexual	292
3.1.1	A constituição histórica da moral sexual no mundo ibérico	292
3.1.2	O Concílio de Trento e a normatização da vida moral	302
3.1.3	Corpo, pecado e criminalização sexual nas Ordenações do Reino	310
3.2	Inquisição, sodomia e disciplinamento dos corpos	320
3.2.1	O Regimento de 1613 e a consolidação da jurisdição inquisitorial	320
3.2.2	A função disciplinar das penas e a exemplaridade do castigo	331
3.2.3	Linguagens do “nefando” e formulações discursivas da sodomia	345
3.3	Traduções coloniais da moralidade sexual	355

3.3.1	A transferência dos dispositivos normativos para o espaço colonial	355
3.3.2	A retórica da “Nova Sodoma” e os discursos missionários	367
3.3.3	O Maranhão e a reconfiguração colonial do “nefando”	380
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	386
	REFERÊNCIAS	393
	ANEXOS	410
	Anexo 1 - Capa do processo de Francisco Coelho (1672)	410
	Anexo 2 - Despacho de prisão do Conselho Geral (4 de novembro de 1676)	411
	Anexo 3 – Testemunho de Maria Soares (fls. 7-8v)	412
	Anexo 4 – Testemunho de Maria de Freitas (fls. 24v-25)	418
	Anexo 5 – Testemunho de Pascoal (fls. 13v-14)	421
	Anexo 6 – Petição de Pascoal (fl. 179)	424
	Anexo 7 – Justificação de Francisco Coelho (fls. 190-229)	427
	APÊNDICES	483
	Apêndice A – Relação dos Testemunhos da Devassa contra Francisco Coelho (1672)	483
	Apêndice B – Reconstituição cartográfica de São Luís a partir do processo de Francisco Coelho	495

INTRODUÇÃO

Os índios lhe nam sabiam outro nome mais que de *tibiro*.

Amaro Martins Pestana, Alferes de Infantaria em São Luís, 1672.

ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 15.

As palavras que chegaram até o presente parecem discretas à primeira vista. Em poucas linhas, uma testemunha afirmava que os indígenas que conviviam com Francisco Coelho já não o identificavam pelo nome recebido no batismo ou pelo sobrenome herdado de sua família. Entre eles, o morador era conhecido por outro termo: *tibiro*¹. A observação, aparentemente incidental, acabou preservada nos autos inquisitoriais e atravessou os séculos até alcançar o historiador. O detalhe desperta algumas perguntas. Como um indivíduo podia tornar-se reconhecido por uma classificação associada ao desvio sexual? Em que circunstâncias essa designação adquiriu força suficiente para substituir o próprio nome do acusado? E o que essa nomeação revela acerca das relações sociais existentes na São Luís do Maranhão seiscentista?

Num primeiro momento, seria possível interpretar a expressão apenas como uma referência às acusações formuladas contra Francisco Coelho. Afinal, o morador foi processado pelo Tribunal do Santo Ofício sob suspeita do pecado “nefando”², uma das transgressões mais severamente condenadas pela cultura moral do mundo português. Contudo, a própria formulação preservada na documentação sugere um fenômeno de outra natureza. A testemunha não se limitava a informar a existência de denúncias. Seu depoimento apontava para a circulação de uma reputação já consolidada socialmente. Antes mesmo da atuação formal da Inquisição, comentários, rumores e interpretações sobre os comportamentos atribuídos a

¹**Tibiro**, derivado do tupi *tibira* (ou *tebira*), é um termo registrado em fontes coloniais para designar homens associados a determinadas práticas sexuais, o vocábulo tem origem em *tevi*, palavra tupi que designa o ânus ou as nádegas. Ao longo da experiência colonial, o termo passou por transformações de significado. Sua incorporação aos discursos missionários, jurídicos e inquisitoriais produziu aproximações com categorias ibéricas do desvio sexual, sem eliminar completamente as especificidades de sua origem indígena. A circulação e a reconfiguração histórica desse termo constituem um dos temas examinados nesta pesquisa. Cf. CANESE; ALCARAZ, 2020, p. 89.

²**Nefando** deriva do latim *nefandus* ("aquilo que não deve ser dito") e constituiu uma importante categoria moral, jurídica e religiosa da cultura ibérica de Antigo Regime. Entre os séculos XVI e XVII, a expressão "pecado nefando" foi amplamente empregada para designar a sodomia, embora seus significados variassem conforme os contextos jurisdicionais, normativos e discursivos em que era mobilizada. Nesta dissertação, após sua primeira ocorrência entre aspas, o termo será grafado em itálico (*nefando*) para assinalar seu caráter de categoria histórica e evitar sua naturalização como conceito analítico contemporâneo. A historicidade dessa classificação, bem como suas apropriações e deslocamentos semânticos no contexto da América portuguesa, será discutida de forma mais detida no Capítulo 3. Cf. LOPES, 2019, p. 18; VAINFAS, 1997, p. 211; PINTO, 2015, p. 19.

Coelho já haviam produzido uma identidade³ pública reconhecida por diferentes sujeitos inseridos em seu universo cotidiano.

A questão torna-se ainda mais instigante quando observamos quem era Francisco Coelho. Os autos o apresentam como proprietário, cristão-velho, casado, morador antigo e natural de São Luís. Inserido em redes locais de prestígio, ocupava uma posição que, em princípio, favorecia a preservação de sua honra perante os demais habitantes da capitania. Nada sugere a figura de um forasteiro recém-chegado ou de alguém situado à margem dos circuitos de sociabilidade locais. Sua trajetória desenvolveu-se no interior das estruturas que sustentavam a ordem colonial do Maranhão.

Essa constatação conduz a uma questão de maior alcance. As categorias associadas ao *nefando* não atuavam apenas como conceitos jurídicos ou religiosos empregados pelos tribunais. Elas participavam da produção das reputações, organizavam percepções coletivas e podiam interferir nas hierarquias que estruturavam a vida social. A força dessas classificações decorria precisamente de sua capacidade de circular através das relações sociais que conectavam diferentes segmentos da sociedade do Maranhão. Nesse sentido, a fama pública não constituía simples consequência das acusações. Ela integrava os próprios mecanismos responsáveis pela produção e pela reprodução de determinadas imagens públicas.

A documentação referente a Francisco Coelho⁴ permite acompanhar esse processo em movimento. Ao longo dos testemunhos, emergem conflitos domésticos, disputas interpessoais, rumores, injúrias e relações de dependência que ajudam a compreender como certas acusações adquiriam legitimidade e passavam a ser compartilhadas coletivamente. O caso revela uma sociedade em que moralidade, autoridade e relações sociais encontravam-se profundamente imbricadas. Em uma região caracterizada pela dispersão institucional e pela coexistência de diferentes centros de poder, a produção das linguagens morais envolvia experiências que

³ A distinção entre prática, acusação e identidade constitui um problema central para a historiografia da sexualidade. Conforme observou Michel Foucault (1988, p. 43), as categorias identitárias modernas não podem ser projetadas retrospectivamente sobre sociedades de Antigo Regime, nas quais os comportamentos eram frequentemente classificados como atos ou pecados, e não como expressões de uma identidade sexual permanente.

⁴ Cf. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)/Inquisição de Lisboa (IL), Processo de Francisco Coelho, nº 1717 (1672). Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/documentDetails/652fa356955448aba7d248fec27e8a92>. Acesso em: 10 jun. 2026. A reprodução da capa original do processo inquisitorial encontra-se no Anexo 1. Em diante, será adotada a expressão ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, 1717, *fl.* [fólio] para referência a esta fonte. O documento é resultado das pesquisas na Torre do Tombo, em Lisboa, do antropólogo brasileiro Luiz Mott, cujo trabalho foi apresentado como conferência na Semana de História na Universidade Federal do Maranhão, em 24/11/1993.

ultrapassavam os referenciais formalmente estabelecidos pelos tribunais e pelas autoridades eclesiásticas.

A própria condição fronteiriça⁵ do Maranhão seiscentista confere particular interesse a esse problema. Inserida nos circuitos atlânticos do Império português, a capitania articulava referências normativas provenientes do mundo ibérico com práticas produzidas localmente em contextos marcados pela intensa presença indígena, pela escravidão, pela atuação missionária e pela incipiência dos mecanismos formais de controle. As categorias relacionadas à sodomia⁶ circulavam nesse cenário e eram constantemente apropriadas, reinterpretadas e mobilizadas em circunstâncias que extrapolavam o âmbito estritamente religioso. Examinar essas dinâmicas permite compreender de que maneira a moralidade sexual se convertia em linguagem de classificação social e em recurso capaz de influenciar relações de poder.

A referência à fronteira requer um esclarecimento. Neste trabalho, o termo não é empregado como sinônimo de limite territorial fixo nem como projeção retrospectiva das concepções modernas de soberania nacional. Em diálogo com os debates propostos por Guida Marques (2009), a fronteira é aqui compreendida como um instrumento analítico voltado para a investigação de espaços marcados pela interação entre formas de autoridade, tradições culturais e regimes normativos distintos. O interesse da pesquisa dirige-se às condições sociais produzidas em uma região caracterizada pela coexistência de múltiplas linguagens políticas, jurídicas e morais.

É nesse horizonte que se insere a presente pesquisa. A partir da trajetória de Francisco Coelho e das evidências mantidas em seu processo inquisitorial, busca-se compreender como a moralidade sexual foi produzida, apropriada e mobilizada em São Luís do Maranhão entre 1672

⁵ A utilização da categoria “fronteira” dialoga com uma tradição historiográfica que empregou o conceito para interpretar o antigo Estado do Maranhão como zona de expansão da cristandade e de consolidação do domínio português na Amazônia. Ver, entre outros, Cardoso (2002, 2011), Chambouleyron (2010) e Domingues (2000). Esta pesquisa também considera a crítica formulada por Guida Marques (2009) ao emprego anacrônico da noção de fronteira para o século XVII, especialmente quando associada a concepções posteriores de soberania territorial e delimitação nacional. Sem desconsiderar essas advertências, utiliza-se o termo em sentido analítico para enfatizar a coexistência de diferentes regimes normativos, formas de autoridade e repertórios culturais presentes na experiência colonial do Maranhão. A discussão será retomada no Capítulo 2.

⁶ Nesta dissertação, o termo “sodomia” é empregado em seu sentido histórico, isto é, como categoria jurídico-teológica mobilizada pelas autoridades eclesiásticas e inquisitoriais da Época Moderna para designar um conjunto de práticas consideradas contrárias à ordem natural e cristã. Não corresponde, portanto, às noções contemporâneas de orientação sexual ou identidade homossexual. A historicidade dessa categoria será discutida em maior profundidade no Capítulo 3.

e 1682, bem como o papel desempenhado pelas acusações de *nefando* na construção das reputações, das hierarquias sociais e das formas de autoridade na fronteira amazônica.

As evidências reunidas ao longo do trabalho indicam que a condição de *nefando* atribuída a Francisco Coelho não pode ser explicada exclusivamente pela atuação do Tribunal do Santo Ofício ou pelas prescrições morais formuladas pela Igreja. Embora essas instituições fornecessem referenciais fundamentais para a definição do pecado e para a repressão dos comportamentos considerados ilícitos, a documentação revela a participação de diversos sujeitos na produção e circulação das acusações. Testemunhas, vizinhos, autoridades locais, familiares, indígenas e indivíduos inseridos nas relações domésticas da propriedade de Coelho aparecem como agentes ativos na construção das narrativas que sustentaram sua fama pública.

Sob essa perspectiva, a presente Dissertação parte da hipótese de que a moralidade sexual na São Luís do Maranhão seiscentista resultava da atuação combinada de múltiplos agentes coloniais, cujas experiências cotidianas conferiam sentidos específicos às categorias herdadas da matriz moral da Península Ibérica. As classificações relacionadas ao *nefando* eram continuamente apropriadas e mobilizadas em contextos marcados por conflitos, disputas interpessoais e relações de poder que atravessavam a vida social da Colônia.

O caso de Francisco Coelho oferece indícios particularmente expressivos desse processo. Em várias ocasiões, os testemunhos ultrapassavam a descrição dos supostos atos atribuídos ao acusado e avançavam sobre aspectos relacionados à sua reputação, às suas relações domésticas, ao tratamento dispensado aos indígenas e aos vínculos de dependência existentes em torno de sua propriedade. Dessa maneira, a acusação de *nefando* integrava uma rede de avaliações morais que participava da definição das posições ocupadas pelos indivíduos na sociedade colonial.

A pesquisa sustenta, ainda, que a especificidade do Maranhão contribuiu para conferir características próprias a esses mecanismos de produção da moralidade. Situada em uma região marcada pela dispersão institucional e pela coexistência de diferentes esferas de autoridade, a capitania dependia de constantes negociações entre agentes civis, religiosos e locais. Nesse contexto, a vigilância moral não se concentrava exclusivamente em instituições formais. Ela se manifestava por meio de redes de sociabilidade, relações de proximidade e práticas cotidianas que permitiam a circulação das reputações e a consolidação das classificações morais.

As acusações relacionadas ao *nefando* desempenhavam funções que ultrapassavam a identificação de comportamentos pecaminosos, manifestando-se na ruptura de hierarquias quando agentes como o feitor Pedro de Villas Boas recusavam-se a sentar à mesa com o escravizado a quem os demais cativos chamavam de "cunhã carayba"⁷. O estigma convertia a intimidade da alcova em um saber coletivo que despia a intimidade do casal, fixando-se no rumor, circulante entre indígenas e forros na Aldeia de São José⁸, de que o réu negava o "vazo natural" à própria esposa, justificativa amplamente aceita pela comunidade para a falta de filhos do matrimônio⁹.

No tabuleiro das negociações sociais e da pluralidade de poderes, o pecado era mobilizado como recurso de autoridade por "inimigos capitais" que "trassavam" denúncias para viabilizar pleitos de divórcio ou justificar o interesse em "levarem sua fazenda"¹⁰. A trajetória de Francisco Coelho permite observar esse processo em escala reduzida, evidenciando como a moralidade sexual, instruída pelo que era "público e notório" nas ruas e roças, constituía a gramática política que organizava a vida cotidiana na fronteira amazônica.

Em linhas gerais, o problema aqui investigado situa-se na intersecção entre os estudos sobre sexualidade e repressão moral, a História Social do Maranhão colonial e as reflexões sobre cultura política e pluralidade jurisdicional. A escolha dessa perspectiva decorre das próprias características do caso analisado. A trajetória de Francisco Coelho remete simultaneamente às linguagens do pecado *nefando*, às dinâmicas sociais da São Luís seiscentista e às diferentes formas de exercício de poder que estruturavam a vida colonial. Compreender sua experiência exige, portanto, aproximar campos historiográficos que nem sempre foram articulados entre si.

⁷ A expressão *cunhã carayba* combina o termo tupi *cunhã* (mulher) e *caraíba* (*karai*), palavra associada a figuras de prestígio espiritual e, em diversos contextos coloniais, aos europeus. Traduzida nos testemunhos como "sua mulher", a expressão identificava o indígena como parceiro sexual passivo de um homem branco, mobilizando categorias de gênero para produzir desprestígio social. Seu uso operava como forma de escárnio e estigmatização no interior das relações cotidianas da propriedade rural. Cf. ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, 1717, fl. 98v, 108-109; MULLER *et al.*, 2019, p. 281, fl. 48r.

⁸ Esse território corresponde, atualmente, ao bairro de São José dos Índios em São José de Ribamar (MA).

⁹ O rumor sobre a preterição do "vazo natural" era mediado por redes de trabalho subalterno, que associava a sodomia à esterilidade do casal. Essa "fama pública" demonstra como o segredo doméstico era convertido em verdade comunitária para justificar a falta de descendência na união perante a vigilância das aldeias e roças. Cf. ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, 1717, fl. 9-9v, 12, 28-28v.

¹⁰ A classificação de sua esposa, Maria Soares, como "inimiga capital" evidencia o uso estratégico das acusações de sodomia como ferramenta em disputas de divórcio e na tentativa de controle do patrimônio familiar. Tal dinâmica demonstra que o foro moral era permeável a interesses civis e econômicos, permitindo que o estigma do pecado servisse de base para pleitos de ruptura matrimonial e sequestro de bens nas instâncias locais. Cf. ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, 1717, fl. 138, 193V.

Os estudos sobre sexualidade e repressão da sodomia constituem um dos pilares desta investigação. As pesquisas pioneiras¹¹ de Luiz Mott (1988a; 1988b; 1995) revelaram a riqueza da documentação inquisitorial para o estudo das experiências homoeróticas no Brasil colonial e contribuíram decisivamente para consolidar esse campo de investigação. Ronaldo Vainfas (1989/1997), por sua vez, inseriu a sexualidade nas discussões relativas às práticas culturais e aos mecanismos de disciplinamento moral da Cristandade pós-tridentina, evidenciando a centralidade assumida pelo pecado *nefando* no universo simbólico da Época Moderna. Em período mais recente, Jaime Ricardo Gouveia (2014; 2015) aprofundou o exame da expansão da ação persecutória sobre o delito de sodomia no espaço luso-americano, analisando comparativamente as estratégias institucionais e a aplicação de sanções contra o pecado *nefando* no Reino e nas colônias.

Graças a essas contribuições, tornou-se possível compreender a repressão do *nefando* para além dos limites estritamente jurídicos. Ainda assim, a maior parte dessas pesquisas concentrou-se em regiões mais frequentemente exploradas pela historiografia ou privilegiou análises de caráter geral acerca do funcionamento da Inquisição portuguesa. A Amazônia seiscentista permanece relativamente pouco conhecida sob essa perspectiva. Desse modo, embora a historiografia tenha avançado significativamente na compreensão das linguagens do pecado e dos mecanismos de repressão moral, ainda são escassos os estudos capazes de relacionar essas discussões às especificidades sociais da fronteira amazônica. É justamente nesse ponto que se insere a presente investigação.

Esse deslocamento aproxima a pesquisa da História Social do Maranhão colonial. Os trabalhos de Alírio Cardoso (2002; 2011) evidenciaram a complexidade política da região e chamaram atenção para a existência de uma sociedade marcada por permanentes negociações entre diferentes centros de autoridade. Rafael Chambouleyron (2008; 2010), por sua vez, demonstrou a intensa inserção da Amazônia portuguesa nas conexões atlânticas da Monarquia portuguesa, afastando interpretações que concebiam o território como um espaço isolado ou marginal em relação às dinâmicas imperiais. Em diálogo com essas perspectivas, os estudos de Pollyanna Muniz (2007; 2011), Helidacy Corrêa (2011) e Carlos Ximenes (2010)

¹¹ Embora pioneira na recuperação documental dos processos de sodomia, a produção de Luiz Mott também suscitou debates metodológicos acerca do uso de categorias identitárias contemporâneas para a interpretação de experiências sexuais do período colonial.

contribuíram para aprofundar a compreensão das relações sociais, das experiências cotidianas e das formas de poder presentes na sociedade do Maranhão.

Essas pesquisas transformaram profundamente a compreensão da Amazônia colonial e demonstraram que o Maranhão participava ativamente das dinâmicas políticas, econômicas e sociais do mundo português. Entretanto, a moralidade sexual ainda ocupa posição secundária nesse conjunto de estudos. Permanecem pouco conhecidas as formas pelas quais as acusações relacionadas ao *nefando* se articulavam às reputações, às hierarquias sociais e às disputas cotidianas da capitania. Ao acompanhar a trajetória de Francisco Coelho, este trabalho procura aproximar a História da Sexualidade das discussões já consolidadas sobre a formação social do Maranhão, inserindo a moralidade sexual entre os elementos constitutivos da experiência colonial amazônica.

A pesquisa dialoga igualmente com as reflexões dedicadas à cultura política do Antigo Regime e à pluralidade jurisdicional. António Manuel Hespanha (1986; 1992; 2005) demonstrou que a Monarquia portuguesa se estruturava a partir da coexistência de diferentes jurisdições e da permanente negociação entre múltiplas instâncias de poder. Distante das interpretações que concebiam a autoridade como expressão exclusiva de um centro político único, o autor evidenciou a natureza policêntrica da sociedade de Antigo Regime. Em diálogo com essa perspectiva, Jaime Ricardo Gouveia (2014; 2015) analisou a articulação e a sobreposição entre as esferas inquisitorial e episcopal, evidenciando como a pluralidade de instâncias judiciais e a complementaridade dessas jurisdições eram fundamentais para a mecânica do disciplinamento e do controle social no Império Português.

Essas formulações oferecem instrumentos particularmente úteis para interpretar a experiência do Maranhão. Ainda assim, foram desenvolvidas principalmente a partir de outras regiões do universo português. A fronteira amazônica, marcada pela dispersão institucional, pela atuação missionária e pela intensa convivência entre diferentes grupos sociais, apresenta características que permitem observar essas dinâmicas sob novos olhares. A presente pesquisa busca contribuir para esse debate ao examinar de que maneira as linguagens morais relativas ao *nefando* eram produzidas e mobilizadas em um contexto no qual a autoridade resultava de constantes negociações entre diferentes agentes e instituições.

A articulação entre esses campos historiográficos também confere à pesquisa algumas contribuições específicas. Do ponto de vista documental, a investigação se concentra em

documentação manuscrita do século XVII preservada no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, consultada por meio de seus acervos digitais. O núcleo principal do estudo é constituído pelo Processo Inquisitorial n.º 1717, no qual se contem um apenso referente às primeiras culpas de sodomia atribuídas a Francisco Coelho. Esse conjunto é identificado nos autos como “Culpas de Sodomia Contra o reo Francisco / Coelho Remetidas do Maranhão no anno de / 1662 q andavaõ no Caderno 12 do nosso Santo Oficio e / se mandaraõ apenssar por despacho da meza / de 18 de Agosto de 1677¹²”. A análise conjunta deste apenso nos permite acompanhar a continuidade das acusações e da fama pública atribuída ao réu antes da abertura do procedimento iniciado na década de 1670. Complementarmente o estudo é integrado por outras fontes que permitem reconstruir aspectos de sua trajetória e do contexto em que viveu. A materialidade desse conjunto documental pode ser observada na reprodução da capa original do processo inquisitorial, apresentada no Anexo 1. Embora essa documentação já estivesse disponível aos pesquisadores, a figura de Francisco Coelho jamais havia sido tomada como objeto central de investigação¹³. A originalidade do trabalho reside, portanto, menos na descoberta de fontes desconhecidas e mais nas perguntas formuladas a partir delas.

Sob essa perspectiva, os documentos inquisitoriais são compreendidos como produções históricas situadas. Como observou Jacques Le Goff (1990, p. 549), todo documento constitui igualmente um monumento, pois “resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro — voluntária ou involuntariamente — determinada imagem de si próprias. No limite, não existe um documento-verdade. Todo o documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo.” As narrativas presentes no processo de Francisco Coelho foram produzidas em um contexto marcado por expectativas morais específicas, por linguagens jurídicas próprias e pelas estratégias adotadas pelos diferentes indivíduos envolvidos na instrução inquisitorial. Por essa razão, a pesquisa não busca recuperar uma suposta verdade integral dos fatos, mas compreender os sentidos atribuídos pelos contemporâneos aos comportamentos, às acusações e às reputações que emergem da documentação.

¹² ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 91.

¹³ Sobre Francisco Coelho, destacam-se os estudos de Luiz Mott, especialmente *A Inquisição no Maranhão* (1995) e *In vino veritas* (2005), nos quais o autor reconstrói o percurso do réu e enfatiza a embriaguez como elemento central de sua estratégia de defesa. Ronaldo Manoel da Silva aborda o caso em *Seja declarado por convicto e confesso no crime de sodomia* (2018), ao examinar a cooperação entre as instâncias eclesiais locais e questionar interpretações que identificam formas de “contracultura” no período colonial. Mais recentemente, Cássio Bruno de Araújo Rocha, em *Um império transviado em Sodoma* (2021), insere a trajetória de Coelho em uma genealogia do Império, analisando as técnicas de interpelação popular e a questão da irresponsabilidade criminal associada ao consumo de álcool. Apesar dessas contribuições, o caso ainda carece de um estudo monográfico voltado especificamente para a trajetória social de Francisco Coelho e para a integralidade de sua rede processual.

Além do processo inquisitorial, a investigação mobiliza um conjunto complementar de fontes que contribui para situar o caso em seu contexto histórico. Entre esses documentos encontram-se as legislações régias, as normativas tridentinas, a documentação eclesiástica, atas camarárias, os testemunhos produzidos durante a instrução do processo e os discursos missionários mobilizados para o contexto colonial amazônico. Em vez de serem tratados de maneira isolada, esses registros são analisados em diálogo, permitindo confrontar perspectivas distintas e relacionar a experiência individual do acusado às formulações normativas e às dinâmicas sociais características do Maranhão seiscentista.

Desse modo, a documentação reunida para esta pesquisa não é concebida como simples repositório de informações. Trata-se antes de um espaço de construção de narrativas, disputas e representações. Muitas vezes, aspectos aparentemente secundários ou informações registradas de maneira incidental revelam elementos importantes sobre a sociedade do Maranhão seiscentista, permitindo observar mecanismos sociais dificilmente perceptíveis em outros tipos documentais. Ao acompanhar a trajetória de Francisco Coelho por meio desses vestígios, torna-se possível examinar os processos de produção da moralidade sexual e as formas pelas quais diferentes agentes participaram da construção das reputações, das hierarquias sociais e das linguagens do desvio na Amazônia portuguesa.

Sob o ponto de vista metodológico, a pesquisa procura articular a redução da escala de observação proposta pela Micro-história às perspectivas da História Conectada. A trajetória de Francisco Coelho é utilizada como ponto de partida para acompanhar a construção da fama pública, a circulação das acusações e os mecanismos locais de construção da autoridade. Ao mesmo tempo, essas experiências são inseridas nas conexões atlânticas que possibilitaram a circulação de normas, discursos e categorias morais entre diferentes espaços da Monarquia portuguesa. Esse movimento entre escalas permite relacionar a singularidade do caso aos processos históricos que atravessavam o mundo luso da Época Moderna.

Nesse horizonte, o estudo pretende contribuir para a compreensão do Maranhão como espaço ativo de produção moral no interior do mundo português. Em vez de conceber a região como mera receptora de normas elaboradas em outros centros, busca-se evidenciar os processos locais de apropriação, negociação e ressignificação dessas linguagens. Se o caso de Francisco Coelho permite investigar os mecanismos sociais de produção da moralidade sexual, ele também impõe desafios específicos ao historiador. A documentação que tornou possível esta pesquisa não foi produzida para preservar a memória do acusado nem para registrar sua

experiência individual. Os autos inquisitoriais constituem, antes de tudo, instrumentos de investigação e julgamento, elaborados com a finalidade de produzir uma verdade jurídica. A preocupação do historiador, contudo, é distinta.

Ao abrir um processo inquisitorial, não encontramos um indivíduo diretamente acessível através da documentação. Encontramos uma sucessão de vozes, perguntas, respostas, interpretações e enquadramentos produzidos por diferentes agentes. Escrivães registram depoimentos¹⁴, testemunhas relatam acontecimentos, autoridades formulam perguntas e juízes organizam as informações segundo critérios específicos. O resultado não corresponde a um acesso imediato ao passado, mas a uma construção documental marcada por múltiplas mediações, produzida em circunstâncias determinadas e atravessada pelas expectativas, interesses e convenções discursivas próprias do universo inquisitorial.

Francisco Coelho aparece nesse conjunto documental de maneira fragmentada. Em alguns momentos surge através de suas próprias declarações; em outros, por meio das palavras de vizinhos, conhecidos, parentes ou autoridades locais. Com frequência, o acusado é descrito por aqueles que o observam, o julgam e, em certos casos, o denunciam. A imagem preservada pelos autos, portanto, não corresponde necessariamente a uma experiência individual integralmente recuperável. O que chegou até o presente foi, sobretudo, o registro de um conflito.

Essa constatação possui implicações importantes para a análise. O arquivo não preserva a totalidade de uma vida. Preserva os momentos em que essa vida se tornou problemática para alguém e instrumentalizou uma estrutura. Em consequência, os documentos oferecem acesso privilegiado às tensões sociais, às disputas de reputação, às relações de poder e aos mecanismos de acusação que atravessavam a sociedade do Maranhão, ao passo que permanecem muito mais silenciosos acerca das experiências ordinárias que compunham o cotidiano dos indivíduos. Como ocorre frequentemente nas fontes judiciais, aquilo que sobreviveu foi a contenda, e não a rotina.

Tal característica, entretanto, não reduz o valor da documentação. Pelo contrário. Ela permite formular perguntas diferentes daquelas tradicionalmente dirigidas às fontes

¹⁴ As mediações escriturárias presentes na documentação não eram homogêneas. Conforme observou Cássio Rocha (2021), os registros produzidos em instâncias eclesiásticas locais frequentemente preservavam uma linguagem mais próxima da oralidade e das formas de expressão cotidianas, enquanto os notários inquisitoriais tendiam a reorganizar os testemunhos segundo fórmulas mais padronizadas e juridicamente orientadas. As falas registradas nos autos devem ser compreendidas, portanto, como produtos de diferentes práticas de escrita e não como transcrições literais dos depoimentos.

inquisitoriais. Em vez de buscar uma reconstrução exaustiva da trajetória pessoal de Francisco Coelho, interessa compreender os processos sociais que tornaram possível sua transformação em objeto de suspeita pública. O foco desloca-se do indivíduo isolado para as relações que produziram determinados significados sobre ele. Sob essa perspectiva, a questão da identidade exige atenção particular.

Categorias como “sodomita”¹⁵, *nefando* ou mesmo *tibiro* não serão tratadas aqui como descrições neutras de uma realidade objetiva. Elas constituem classificações historicamente produzidas, inseridas em contextos específicos e mobilizadas por sujeitos concretos. Sua relevância reside menos em uma suposta capacidade de revelar a essência do acusado do que em sua função social. Como observa Eduardo França Paiva (2015, Introdução), a história do emprego de vocábulos classificatórios demonstra que a nomeação, além de registro linguístico, é também um mecanismo de produção de sentidos e representações sobre o mundo social. Nomear alguém significava situá-lo dentro de uma determinada gramática moral, atribuindo-lhe expectativas, qualidades e formas específicas de reconhecimento coletivo.

Essa decisão analítica implica evitar leituras retrospectivas que projetem identidades contemporâneas sobre sujeitos do século XVII. Perguntar se Francisco Coelho era ou não “homossexual”¹⁶, por exemplo, deslocaria a investigação para categorias estranhas ao contexto histórico examinado. O interesse da pesquisa não reside em descobrir quem Francisco Coelho “realmente era”, mas em compreender como ele foi socialmente definido, quais ferramentas tornaram possível essa definição e de que maneira tais classificações participaram da produção da moralidade sexual na Amazônia portuguesa¹⁷. É justamente nesse ponto que a redução da escala de observação proposta pela Micro-história oferece instrumentos particularmente fecundos, permitindo acompanhar a formação dessas categorias em sua produção social.

¹⁵ Utiliza-se aqui a expressão “sodomita” em seu sentido histórico, isto é, como categoria de acusação e classificação moral presente na documentação da Época Moderna, sem pressupor equivalência direta com identidades sexuais contemporâneas.

¹⁶ O emprego do termo “homossexual” no século XVII é anacrônico, pois o *nefando* era então lido como sodomia: um ato interdito cujo autor era apenas seu sujeito jurídico. A identidade homossexual surge apenas no século XIX, sob o signo da psiquiatria, quando o sodomita relapso é transformado em uma “espécie” psicológica, dotada de passado, caráter e uma natureza intrínseca. Cf. FOUCAULT, 1988, p. 43-44.

¹⁷ A opção por privilegiar os processos de construção da acusação decorre também das limitações inerentes à documentação judicial. Embora parte da historiografia tenha buscado reconstruir intenções, interesses ou disposições subjetivas dos agentes envolvidos nos processos de sodomia, esta pesquisa parte do pressuposto de que tais motivações raramente são acessíveis de forma direta. Interessa menos determinar se denunciante, testemunhas ou familiares agiram por vingança, interesse patrimonial, convicção religiosa ou outros fatores isoladamente, do que compreender como essas acusações adquiriram respaldo social e puderam ser mobilizadas no interior de relações familiares, comunitárias e institucionais específicas.

A presente pesquisa adota como principal perspectiva metodológica a Micro-história, particularmente a partir das contribuições de Carlo Ginzburg (2006) e Giovanni Levi (2000). A redução da escala de análise permite acompanhar em detalhe a circulação de rumores, denúncias, classificações e conflitos que dificilmente seriam perceptíveis em abordagens voltadas para grandes séries documentais ou processos de longa duração. Como observa Ginzburg (2006, p. 20), a análise de uma personalidade individual, ainda que "mediocre" ou "destituída de interesse por si mesma", permite investigá-la como um "microcosmo de um estrato social inteiro num determinado período histórico". Nesse sentido, o processo inquisitorial de Francisco Coelho é mobilizado como uma lente capaz de revelar os modos pelos quais fama pública, reputação e suspeição eram construídas no cotidiano colonial.

Essa orientação metodológica é complementada pela perspectiva da História Conectada, desenvolvida por autores como Sanjay Subrahmanyam¹⁸ (1997) e Serge Gruzinski (2001). O objetivo não consiste em interpretar o Maranhão seiscentista como uma realidade isolada nem em compreendê-lo como mero reflexo das determinações metropolitanas. Categorias associadas ao pecado *nefando*, formas de classificação moral e repertórios jurídicos circulavam por espaços geograficamente distantes do Império português e do mundo ibérico, sendo apropriados e reinterpretados por sujeitos inseridos em contextos específicos. A acusação dirigida a Francisco Coelho constitui, portanto, um ponto de encontro entre processos locais e circuitos atlânticos de circulação de normas, valores e formas de autoridade.

Complementarmente, a investigação incorpora aportes da História da Sexualidade, fundamentando-se em Michel Foucault (1988). Afasta-se da “hipótese repressiva” para analisar como as instâncias de controle operaram como engrenagens de produção discursiva sobre os corpos na fronteira do Maranhão. O caso de Francisco Coelho evidencia a “vontade de saber” institucional que transformava práticas íntimas em matéria de confissão e julgamento. Segundo Foucault (1988, p. 15), importa determinar “sob que formas, através de que canais, fluindo através de que discursos o poder consegue chegar às mais tênues e mais individuais das condutas”. Assim, o crime *nefando* integra um dispositivo de poder que incitava a fala, organizava formas de vigilância e produzia a moralidade sexual colonial.

¹⁸ A História Conectada desenvolvida por Sanjay Subrahmanyam diferencia-se de modelos tradicionais de história comparada e de abordagens centradas exclusivamente nos Estados nacionais. Seu foco recai sobre circulações, encontros e processos de interação que atravessam fronteiras políticas e culturais.

Além disso, a investigação estabelece diálogos historiográficos com estudos dedicados à História da Justiça e História das Instituições, especialmente aqueles desenvolvidos por António Manuel Hespanha (1986; 1992; 2005) e Jaime Ricardo Gouveia (2014; 2015). Tal perspectiva parte do reconhecimento de que o exercício do poder na América portuguesa estava distribuído entre múltiplas instâncias de autoridade, cujas competências frequentemente se sobrepunham. Em regiões marcadas pela dispersão institucional, como o Maranhão do século XVII, a vigilância moral dependia da articulação entre autoridades religiosas, agentes régios, oficiais locais e práticas comunitárias de controle social.

Sob essa ótica, fama pública, rumor e reputação assumiam relevância decisiva. A circulação de informações sobre comportamentos considerados desviantes participava ativamente da definição de prestígio, honra e credibilidade. As denúncias presentes no processo de Francisco Coelho são examinadas como vestígios dessas dinâmicas, permitindo observar como diferentes agentes participavam da produção e da circulação de classificações morais. A questão central consiste em compreender como determinadas interpretações sobre a conduta de um indivíduo adquiriram legitimidade para orientar julgamentos e intervenções no interior da Amazônia portuguesa.

A força atribuída à fama pública pode ser observada em diferentes registros da época. Em 1691, um leigo que se apresentava como um "miserável pecador com os olhos arrasados em lágrimas" denunciou à Inquisição o eremita alentejano frei Nicolau¹⁹, acusado de solicitar indiscriminadamente homens e mulheres. Em sua denúncia, o autor justificava a necessidade de intervenção das autoridades recorrendo precisamente ao caráter público das suspeitas que circulavam em torno do religioso:

[...] miseravel peccador com os olhos arrasados em agua (supposto que homem secular) antevendo o castigo que o mesmo Senhor nos pode dar por nossos peccados [...] dou conta a vossas senhorias para que accudão com remédio a huma alma que parece corre à redea solta em golfada nos mais torpes peccados [...] Me perdoem pello amor de Deos a cujo Senhor servem porque **o zello me fes em papel aquilo que já naquele citio se tem por publico** [...] ²⁰ (grifos nossos, GOUVEIA, 2015, p. 212).

¹⁹ Frei Nicolau ("Pé de Boi") era um eremita da Ordem de São Paulo na Serra de Ossa, Alentejo central, em Portugal. Ser eremita envolvia um retiro integrado à malha jurisdicional, com trânsito público para esmolas que gerava vigilância e fama pública. A região, próxima a Évora, caracterizava-se pela dispersão populacional e pela sobreposição de instâncias de poder eclesiástico e inquisitorial. Cf. GOUVEIA, 2015, p. 211.

²⁰ Em português moderno: "[...] miserável pecador, com os olhos arrasados em lágrimas (embora homem secular), antevendo o castigo que o mesmo Senhor nos pode dar por nossos pecados [...] dou conta a Vossas Senhorias para que acudam com remédio a uma alma que parece correr à redea solta, mergulhada nos mais torpes pecados [...] Perdoem-me, pelo amor de Deus, a quem servem, porque o zelo me fez pôr no papel aquilo que já naquele lugar se tem por público [...]".

O trecho revela que a notoriedade atribuída a determinados comportamentos constituía, por si só, um elemento capaz de justificar a mobilização dos mecanismos de vigilância e correção moral. O autor da denúncia não se apoiava apenas na observação direta dos fatos, mas também na convicção de que aquilo que "já se tem por público" exigia providências das autoridades. Situações dessa natureza evidenciam a estreita relação entre fama pública e administração da justiça nas sociedades de Antigo Regime. Em muitos casos, a intervenção institucional era precedida por um longo percurso de murmurações, observações e suspeitas formuladas nos espaços de convivência. Antes de alcançar os tribunais, determinadas acusações precisavam adquirir visibilidade bastante para serem reconhecidas como matéria digna de investigação.

Nesse sentido, argumenta-se que as acusações relacionadas ao *nefando* possuíam funções que ultrapassavam a simples identificação de uma infração moral ou religiosa. Sua mobilização integrava processos mais amplos de ordenação social, interferindo na construção de distinções, na administração de conflitos e na definição das condutas consideradas legítimas. Ao acompanhar essas interações em perspectiva micro-histórica, torna-se possível observar como categorias morais provenientes dos circuitos jurídicos e religiosos do Império português eram apropriadas e redefinidas nas condições específicas da fronteira amazônica. O caso de Francisco Coelho permite, assim, examinar a articulação entre sexualidade, reputação e poder na experiência colonial. A formulação dessas questões não decorre apenas das características da documentação analisada, mas também de uma trajetória intelectual que antecede a própria elaboração desta pesquisa.

Metodologicamente, convém explicar que algumas das representações gráficas apresentadas neste trabalho, foram elaboradas pelo autor com o auxílio de ferramenta de inteligência artificial (ChatGPT). A utilização desta ferramenta limitou-se à elaboração das representações visuais, tendo como base interpretativa as informações extraídas a partir da transcrição do processo inquisitorial n. 1717, em diálogo com bibliografia especializada e de interpretações desenvolvidas ao longo da pesquisa. A definição dos elementos representados, a interpretação das fontes e a validação histórica das imagens permaneceram integralmente sob responsabilidade do autor. Assim, estas representações possuem caráter meramente ilustrativo e analítico, não constituindo registros iconográficos contemporâneos aos acontecimentos investigados.

Antes de apresentar a estrutura deste estudo, cabe registrar que o interesse que orientou esta investigação antecede a própria formação universitária do autor e foi gradualmente aprofundado ao longo de sua trajetória acadêmica na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). As primeiras aproximações com a temática inquisitorial ocorreram por meio dos estudos sobre Giordano Bruno, filósofo e frade dominicano italiano condenado pela Inquisição Romana à morte na fogueira em 1600. Bruno defendia concepções cosmológicas e religiosas consideradas incompatíveis com a ortodoxia de seu tempo, entre elas a infinitude do universo e a pluralidade dos mundos. Após ouvir sua sentença por heresia, teria declarado aos Cardeais Inquisidores: "Talvez vosso medo de me impor esta sentença seja maior do que o meu de recebê-la" (BARRETO, 2023, p. 301, 310). Mais do que o próprio julgamento, foi a combinação entre a transgressão atribuída ao acusado e sua postura diante da autoridade inquisitorial que despertou questionamentos acerca dos mecanismos de repressão, das formas de construção do desvio e das possibilidades de agência dos indivíduos submetidos aos tribunais de fé.

Posteriormente, a busca por experiências inquisitoriais vinculadas ao Maranhão conduziu ao artigo *A Inquisição no Maranhão*, de Luiz Mott, onde surgiu o primeiro contato com o processo de Francisco Coelho. Ao apresentar a documentação, Mott observou que "seu longo processo está à espera de quem se disponha a aprofundá-lo [...] material para tanto é o que não falta" (MOTT, 1995, p. 65). A observação converteu-se em um estímulo decisivo para esta pesquisa. A partir desse encontro, o caso de Francisco Coelho passou a ser compreendido não apenas como uma oportunidade de investigar a atuação do Santo Ofício na Amazônia portuguesa, mas também de examinar como determinadas condutas eram classificadas como desviantes, como tais acusações eram socialmente produzidas e de que maneira os indivíduos acusados mobilizavam estratégias para negociar, contestar ou enfrentar os efeitos dessas classificações. Nesse sentido, a trajetória de Francisco Coelho revelou-se particularmente fecunda para analisar a produção da moralidade sexual, a circulação das acusações de *nefando* e os mecanismos de construção da fama pública no Maranhão seiscentista.

A partir dessas inquietações e do encontro com a documentação referente a Francisco Coelho, estruturou-se a presente investigação. Sua organização acompanha o percurso analítico proposto pela pesquisa, partindo da trajetória de Francisco Coelho para alcançar os mecanismos locais de produção da moralidade sexual e, posteriormente, os circuitos normativos que conectavam o Maranhão ao restante do mundo ibérico. O movimento procura articular

diferentes escalas de observação sem perder de vista a experiência concreta dos sujeitos históricos, permitindo acompanhar simultaneamente as relações cotidianas que sustentavam a fama pública e os repertórios morais que forneciam sentido às acusações de *nefando*.

O **primeiro capítulo**, *Francisco Coelho e a Produção Social do Nefando*, concentra-se na reconstrução da trajetória social do acusado e das circunstâncias que possibilitaram a consolidação de sua reputação. Inicialmente, serão examinadas sua posição nas hierarquias locais, suas relações familiares, suas atividades econômicas e os vínculos que mantinha com os diferentes grupos que compunham a sociedade ludovicense. A análise das sociabilidades rurais, dos conflitos domésticos e das formas cotidianas de convivência permitirá compreender o contexto no qual determinadas interpretações sobre sua conduta ganharam circulação. Particular atenção será dedicada ao termo *tibiro*, cuja presença na documentação oferece um ponto de observação singular para investigar os processos de tradução cultural e apropriação local das linguagens do desvio. Em seguida, o capítulo examina a construção da fama pública por meio da circulação de rumores, injúrias, testemunhos e narrativas de suspeição, observando como diferentes agentes participaram da elaboração e da difusão de uma determinada imagem social de Francisco Coelho. Por fim, serão analisados os mecanismos de vigilância, disciplinamento e produção processual da culpa, acompanhando as estratégias de acusação e defesa mobilizadas ao longo do procedimento inquisitorial. O objetivo consiste em demonstrar que a figura do *nefando* emergia de um processo coletivo de classificação moral, atravessado por disputas de autoridade, relações de dependência e conflitos que extrapolavam o universo estritamente judicial.

O **segundo capítulo**, *São Luís do Maranhão e os Regimes Coloniais de Moralidade*, direciona a investigação para o contexto social e institucional no qual essas dinâmicas se desenvolveram. A análise parte da formação histórica da capitania e de sua inserção no Estado do Maranhão, enfatizando a constituição das elites locais, o papel da Câmara e os mecanismos de organização do poder em uma região marcada pela distância dos grandes centros administrativos do Império. Em seguida, o capítulo examina os processos de disciplinamento moral presentes no cotidiano colonial, observando como honra, reputação, hierarquia social e sexualidade se articulavam na definição das condutas consideradas aceitáveis. A vulnerabilidade à infâmia, a circulação de suspeitas e a produção de juízos morais aparecem como elementos constitutivos da vida social, influenciando relações familiares, econômicas e políticas. Finalmente, serão discutidas as particularidades da repressão moral no Maranhão

seiscentista, com atenção especial à atuação conjunta do clero, das autoridades locais e das redes comunitárias de vigilância. Busca-se demonstrar que a produção da moralidade sexual dependia de uma complexa articulação entre instituições formais e práticas cotidianas de observação, comentário e julgamento social.

O **terceiro capítulo**, *Circulação Atlântica da Moralidade Sexual no Mundo Ibérico e Ultramarino*, amplia a escala de observação ao inserir o caso do Maranhão nos circuitos de circulação de categorias jurídicas, teológicas e morais que atravessavam o Império português. Inicialmente, serão examinados os processos históricos que contribuíram para a formulação da moralidade sexual no mundo ibérico, desde a consolidação de determinadas concepções sobre corpo, pecado e sexualidade até sua incorporação aos ordenamentos normativos da Época Moderna. Em seguida, a análise volta-se para o papel desempenhado pela Inquisição e por outros dispositivos disciplinares na definição e repressão do chamado pecado *nefando*, observando a construção de linguagens destinadas a nomear, descrever e punir comportamentos considerados desviantes. Por fim, o capítulo acompanha os caminhos pelos quais esses repertórios foram transferidos para os territórios ultramarinos e reinterpretados em contextos coloniais específicos. O estudo das traduções locais dessas categorias, particularmente da articulação entre o vocábulo *tibiro* e as formulações ibéricas da sodomia, permitirá compreender como a fronteira amazônica participou ativamente da circulação, adaptação e reconfiguração das linguagens morais que estruturavam o universo português.

Ao percorrer essas diferentes escalas de análise, da experiência individual às relações comunitárias e destas aos circuitos atlânticos de circulação de normas e categorias, a Dissertação procura demonstrar que a moralidade sexual constituía uma construção histórica permanentemente negociada entre instituições, práticas sociais e disputas de poder. A documentação produzida em torno de Francisco Coelho revela os mecanismos pelos quais rumores adquiriam credibilidade, reputações eram construídas coletivamente e determinadas acusações passavam a integrar formas mais amplas de ordenação social. Em última instância, a experiência histórica desse homem, conhecido por alguns contemporâneos através de uma palavra que eclipsava seu próprio nome, oferece um ponto privilegiado para observar como a sociedade do Maranhão do século XVII regulava comportamentos, atribuía credibilidade a determinadas narrativas e produzia a figura do *nefando* na fronteira do Império.

1. FRANCISCO COELHO E A PRODUÇÃO SOCIAL DO “NEFANDO”

Mais valia o traseiro dos homens do que todas as partes
dianteiras das mulheres.

Fala atribuída a Francisco Coelho por sua sogra Maria de
Freitas, 1672.
ANTT, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 25.

1.1 Honra doméstica, posição social e sociabilidades rurais

1.1.1 Posição social de Francisco Coelho e inserção nas elites locais

A compreensão da estrutura social do Antigo Regime luso-brasileiro exige, antes de tudo, o abandono de categorias sociológicas contemporâneas em favor de uma "arqueologia das condições de possibilidade" do viver colonial, como sustentado por Fernando Novais, uma vez que noções modernas como indivíduo, classe e mobilidade social não captam adequadamente uma ordem fundada na hierarquia, no privilégio e nas relações pessoais de dependência. Segundo António Manuel Hespanha (2005, p. 43), essa sociedade era concebida como um corpo corporativo, uma trama articulada de relações mútuas e simbióticas, na qual a harmonia resultava da integração das partes sob uma única cabeça, o monarca.

Diferente do paradigma individualista moderno, o sujeito político era o "estado" (*status*), a posição relativa ocupada na ordem da Criação, que definia direitos e deveres específicos. Nesse organismo social, como observa Hespanha (2008, p. 31), a desigualdade não era percebida como uma falha, mas como o fundamento natural da ordem divina, sendo que a perfeição residia justamente na heterogeneidade e na hierarquização das funções sociais. Nesse sentido, tal como descrito minuciosamente por Ronaldo Vainfas no *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*, a sociedade do Antigo Regime organizava-se a partir de um sistema articulado de privilégios:

Privilégio de nascimento, primeiro, que distinguia pelo sangue a nobreza; **privilégio de ocupação**, em segundo, que degradava os serviços manuais e valorizava aqueles que viviam de rendas; **por último, uma série de privilégios particulares, concedidos a indivíduos, corporações, casas comerciais, instituições e grupos sociais**, que iam desde a autorização para portar espada ou utilizar determinados tecidos até isenções fiscais e direitos exclusivos para produzir ou comercializar certos bens. **A sociedade aparecia estruturada por uma complexa hierarquia de *status*, em que nem sempre a riqueza exercia papel determinante, e na qual era a busca da distinção que comandava as aspirações de ascensão social.** Dessa forma, salvo para os nobres, era difícil para um grupo atuar como classe, e os próprios burgueses preferiam, ao enriquecer, imobilizar a fortuna em títulos e terras, a fim de viver à moda da nobreza. (grifos nossos. VAINFAS, 2001, p. 44).

Observa-se que a riqueza, embora relevante, precisava ser convertida em distinção social reconhecida, dinâmica fundamental para compreender trajetórias como a de Francisco Coelho. A chave interpretativa aqui defendida é a de que um patrimônio como o de Coelho não se limitava à mera posse de cabedais, mas constituía uma construção multifacetada que articulava bens materiais, funcionamento produtivo das propriedades e reconhecimento jurídico e simbólico de sua posição social. Nesse contexto, a hierarquia colonial operava por meio de uma complexa gramática de distinções, ancorada no conceito polissêmico de *qualidade*. Como elucida Eduardo França Paiva (2015, cap. 4), a qualidade funcionava como uma categoria geral que distribuía pessoas e grupos em dezenas de tipos ou castas²¹, baseando-se em nascimento, virtude e ausência de "máculas" ancestrais. Na América portuguesa, esse princípio classificatório assumia papel central na distribuição social e simbólica dos sujeitos, estruturando posições de prestígio e legitimando desigualdades dentro da ordem colonial.

Ser "homem de qualidade" implicava ser nobre, branco, ocidental²² e cristão, situando-se em oposição radical àqueles de "sangue infecto", como mouros, judeus ou negros (PAIVA, 2015, cap. 1). Essas clivagens eram ratificadas pelo Direito e manifestavam-se na exterioridade dos sujeitos, através de trajes estatutários, títulos e precedências que visavam a tornar aparente a ordem essencial das coisas. Assim, a posição social de um indivíduo refletia obrigatoriamente o seu estado legal perante o corpo político da República, como nos demonstra António Hespanha:

²¹ Eduardo França Paiva (2015) utiliza o termo "casta" recuperando o léxico histórico dos séculos XVI a XVIII, no qual a categoria designava linhagens e a complexa gradação das mestiçagens ibero-americanas. Assim, o uso aqui proposto distancia-se do conceito sociológico contemporâneo de castas rígidas, operando como uma ferramenta de distinção e "qualidade" própria da gramática social do Antigo Regime. Cf. FERREIRA, 2023, p. 33; 162.

²² Ressalte-se o anacronismo de "ocidental" no século XVII, quando a categoria operativa era a "Cristandade Latina". A distinção de Francisco Coelho baseava-se na pertença a esse corpo político-religioso, definido pelo olhar colonizador em oposição ao que o discurso da época classificava e estigmatizava como "gentilidade" ou "infidelidade". Tais termos não configuravam traços intrínsecos da fronteira, e sim categorias de alteridade produzidas pela própria lógica do projeto ultramarino.

Daqui resulta a importância atribuída aos dispositivos que visam tornar aparente a ordem essencial das coisas e das pessoas. Títulos e tratamentos, trajes "estatutários" (i.e., ligados a um estatuto - clérigo, cavaleiro de ordem militar, juiz, notário, mulher honesta, prostituta), hierarquia de lugares, precedências, etiqueta cortesã. As cortes e sociedades ibéricas eram justamente célebres pelo seu pontilhismo formalista e classificatório (HESPANHA, 2008, p. 28)

Nesse universo social, estruturado pela lógica da qualidade, da distinção e da participação nos circuitos locais de prestígio, insere-se a trajetória de Francisco Coelho, que se apresenta nos autos como: “Disse que elle se chama Francisco Coelho, x. velho, natural e morador da Cidade de São Luis do Maranhão, de cinquenta annos de idade”²³. Sua posição na sociedade ludovicense articulava bens materiais, vínculos familiares e reconhecimento público, elementos que, combinados, sustentavam formas de prestígio e autoridade social. A compreensão da chamada “nobreza da terra”, nesse contexto, permite situar o réu no interior das hierarquias locais que organizavam o poder político e regulavam as relações sociais na Amazônia seiscentista.

No topo dessa pirâmide colonial, emergia a figura dos *homens bons*, categoria que articulava a posse de bens ao reconhecimento de linhagem e autoridade política. Como destaca Rocha (2016, p. 93), a constituição desse grupo apoiava-se em três elementos inter-relacionados; Primeiramente, a representação hierarquizada da sociedade no âmbito do Antigo Regime português. Em segundo lugar, a legislação régia que reservava às famílias consideradas *principais*, a chamada nobreza da terra, o monopólio dos principais cargos locais de comando e governo, especificamente os ofícios das câmaras municipais e das tropas de ordenança. Por fim, o terceiro elemento fundamental era o protagonismo dessas famílias nos processos de conquista, defesa e colonização das regiões onde se estabeleciam. Nessa perspectiva, ser reconhecido como *homem bom* exigia a condição de proprietário e a comprovação de ascendência cristã, e também o afastamento de ofícios mecânicos, requisitos que legitimavam o monopólio dos cargos honrosos e sustentavam um modo de vida associado ao exercício do mando (ROCHA, 2016, p. 96; CORRÊA, 2011, p. 249; BICALHO, 2001, p. 202).

Nesse universo social, estruturado pela lógica da qualidade e da distinção entre os sujeitos, insere-se a trajetória de Francisco Coelho. Sua posição na sociedade ludovicense resultava da articulação entre patrimônio, alianças familiares e participação nos circuitos locais de prestígio, dimensões que sustentavam formas concretas de autoridade social. A compreensão

²³ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 116.

da nobreza da terra, nesse contexto, permite localizar o réu no interior das hierarquias locais que organizavam o poder político e orientavam as relações sociais na Amazônia seiscentista.

A nobreza da terra constituiu-se como uma adaptação periférica do ideal aristocrático europeu, fundamentada na precedência da *conquista* e no serviço régio (SANTOS, 2011, p. 225-226). No Maranhão seiscentista, descendentes de primeiros povoadores e heróis das guerras contra franceses e holandeses reivindicavam o título de *principais da terra*, utilizando o passado de serviços como moeda de troca para mercês e privilégios (ROCHA, 2016, p. 103). João Frágoso, Carla Almeida e Antônio Sampaio (2007, p. 23) destacam que essa elite reinventava sua fidalguia através da posse de "homens e terras", transformando a sujeição indígena e o domínio territorial em capital simbólico²⁴ de distinção. Assim, a condição de nobre nos trópicos não era dependente de títulos hereditários da Corte, mas da validação coletiva de uma superioridade moral e política exercida localmente frente à "gente de pouca conta".

O Senado da Câmara de São Luís funcionava como o pilar institucional dessa sociedade, garantindo a continuidade do poder das elites locais diante da transitoriedade dos governadores régios (BOXER, 2002, p. 288). Ocupar assento nesse conselho significava integrar um grupo privilegiado que detinha jurisdição sobre a terra, o abastecimento e o controle dos preços, ferramentas essenciais para a preservação de interesses particulares sob o manto do "bem comum", conforme Ana Isabel Ribeiro (1997-1998, p. 189). Charles Boxer (2002, p. 287) e Helidacy Corrêa (2011, p. 158) reforçam que as assembleias municipais eram o cenário principal de interlocução com a Metrópole, sendo que os *principais da terra* imbuídos da governança negociavam a autonomia local e defendiam prerrogativas, como o foro de fidalguia e as isenções militares (CARDOSO, 2002, p. 127). O domínio camarário era, portanto, o certificado de cidadania na Colônia, que convertia o morador em um vassalo útil e respeitado.

A manutenção dessa estrutura social dependia da preservação da honra e da reputação, entendidas como patrimônios coletivos da família e da comunidade doméstica. Como observa Hespanha (2008, p. 137) a honra colonial não era uma virtude subjetiva; ela era, na prática, um reconhecimento público, uma "pública estimação" que assegurava a credibilidade jurídica e o crédito social. Uma ofensa à moral de um membro refletia-se na desonra de todos os consanguíneos, podendo levar à exclusão do corpo político e social (HESPANHA, 2005, p.

²⁴ Segundo Pierre Bourdieu (1989, p. 15; 134-135), o capital simbólico é qualquer tipo de capital (econômico, social ou cultural) quando percebido e reconhecido como legítimo pelos outros. Trata-se do prestígio e da reputação que transformam a força bruta em uma autoridade aceita naturalmente pela sociedade.

436). O *status*, portanto, era um capital simbólico permanentemente testado sob o "olho enorme" da vizinhança.

Na especificidade amazônica, a rusticidade generalizada e a carência de moeda transformaram a escravidão indígena no verdadeiro "nervo" da distinção social. Em um cenário de pobreza material comparado a Pernambuco ou Bahia, o domínio sobre o braço nativo, o "ouro vermelho"²⁵, era o que diferenciava o grande senhor do lavrador pobre (PÚRPURA, 2006, p. 24). Conforme Alírio Cardoso, a capacidade produtiva e a autoridade política de Mayoba ou de qualquer sítio ludovicense estavam lastreadas na mobilização humana necessária para o "aumento" do Estado (CARDOSO, 2010, p. 10-11). A terra, sem homens que a cultivassem, era um ativo ocioso; articulado ao trabalho compulsório, tornava-se o espetáculo em que a autoridade senhorial e o paternalismo tutelar se exerciam plenamente.

Essa centralidade da escravidão indígena como fundamento da distinção social permite tensionar a leitura tradicional da hierarquia colonial como mera derivação de estatutos jurídicos ou privilégios simbólicos. Em contextos coloniais, como sugere Frantz Fanon, a relação entre estrutura econômica e hierarquia social assume uma configuração específica, na qual os marcadores raciais e materiais se imbricam de forma indissociável.

Em uma leitura particular da problemática da representação, específica da situação colonial, Fanon (1963, p. 40) observa que "a originalidade do contexto colonial é que a subestrutura econômica é também uma superestrutura. Você é rico porque é branco, você é branco porque é rico." Essa formulação permite compreender que, na América portuguesa, a noção de "qualidade" não pode ser dissociada das hierarquias raciais e das formas de exploração do trabalho. Ainda que o léxico jurídico do Antigo Regime não opere explicitamente com categorias raciais modernas, a associação entre brancura, cristandade e domínio senhorial produzia efeitos análogos aos descritos por Fanon, nos quais a distinção social se enraizava simultaneamente em critérios econômicos, simbólicos e corporais.

Questionar esse tipo de sociedade implica perceber que a mobilidade social, embora existente, era onomástica ou de estatuto, sendo frequentemente "purgada" por casamentos endogâmicos que visavam a evitar a dispersão de bens e linhagens (HESPANHA, 2008, p. 7). A elite colonial, alijada da nobreza titulada da Corte, buscava obsessivamente habilitações no

²⁵ Expressão que designa a mão de obra indígena como a principal riqueza da Amazônia colonial ante a ausência de minas. O domínio sobre os "negros da terra" constituía o capital de instalação que definia a autoridade dos principais. Cf. MONTEIRO, 1994a, p. 155.

Santo Ofício ou em ordens militares para legitimar seu lugar nas hierarquias luso-brasileiras. Para sujeitos que ocupavam postos nas ordenanças e no Senado, a pureza de sangue e a "qualidade" herdada funcionavam como blindagens contra a desqualificação social (RODRIGUES, 2012, p. 343).

Contudo, essa base material e simbólica de autoridade era intrinsecamente vulnerável à mácula do escândalo notório, que poderia fazer desmoronar décadas de construção de prestígio familiar. O processo inquisitorial surge, assim, como o árbitro final que investigava se o réu possuía a dignidade moral exigida aos homens de governo. A justiça de foro misto entrelaçava práticas judiciárias e costumes sociais, sendo que a "qualidade do réu" influenciava diretamente a aplicação de penas físicas ou espirituais (MENDONÇA, 2011, p. 125). Como observa Ronaldo Vainfas (1997, p. 319-323), membros da elite frequentemente beneficiavam-se de uma "misericórdia burocrática", recebendo sentenças como multas ou abjurações de "leve suspeita na fê" em vez da "pena vil" de açoites públicos, reservada aos desvalidos. Em contrapartida, acusações consideradas moralmente graves podiam comprometer a reputação pública do indivíduo e tensionar as bases simbólicas de sua autoridade.

A genealogia de Francisco Coelho constitui o alicerce de sua legitimidade na Amazônia seiscentista, operando como o primeiro filtro de distinção em uma sociedade estamental. O réu declara em seu Inventário que: “seus Pays são já defuntos, e se chamaraõ Andre Coelho, carpinteiro, e Maria Gonçalves, tecedeira, natural da Ilha de São Miguel e moradores que foraõ na ditta Cidade de São Luis”²⁶. Assim, Francisco integrava a segunda geração de colonizadores estabelecida após a expulsão definitiva dos franceses em 1615 (SANTOS, 2008, p. 23). Em contraponto, Alírio Cardoso argumenta:

[...] se faz necessário fugir à explicação clássica que compreende a conquista da “Amazônia” como uma resposta automática à invasão francesa ao Norte do Brasil, a partir de 1612. A conquista do Maranhão não foi uma simples operação militar para afastar ‘piratas’ da costa norte do Estado do Brasil, foi parte de um projeto hispano-luso de proteção e integração comercial na fronteira entre a América Portuguesa e as Índias castelhanas (CARDOSO, 2011, p. 333).

Como aponta a historiografia de Timothy Coates (1998, p. 145) e José Damião Rodrigues (2015, p. 3; 11), esse fluxo migratório das ilhas atlânticas era uma resposta estratégica da Coroa a catástrofes naturais e à sobrepopulação insular, visando a assegurar o povoamento da fronteira imperial. Para Coelho, essa origem representava a inserção em um "sistema migratório" essencial à manutenção do domínio português, convertendo o desterro

²⁶ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 116.

açoriano em um certificado de utilidade administrativa e política na *conquista* setentrional. Francisco Coelho, como herdeiro de conquistadores açorianos e senhor de terras em Mayoba, operava dentro dessa lógica estamental que permitia converter o ócio senhorial em mando político.

No Maranhão, ser parte dessa leva inicial de povoadores permitia ao súdito identificar-se como *principal da terra*, legitimando sua primazia na ocupação de postos honoríficos da "República". Como ressalta Helidacy Corrêa (2011, p. 64-65), o discurso da *conquista* estabelecia uma dimensão contratual entre soberano e vassalo, na qual o serviço de submeter a terra era recompensado com autonomia e reconhecimento social. Assim, Coelho, além de um sitiante, era um descendente daqueles que, "à custa de seu sangue e fazendas", garantiram a soberania bragantina contra invasores estrangeiros, o que resguardava sua posição social inicial contra a ascensão de adventícios ou indivíduos sem raízes locais.

A condição de "cristão-velho" atribuída a Coelho no processo inquisitorial reforça a sua inscrição no topo da hierarquia de prestígio, em que o próprio réu afirma que "He christão bautizado (...) e fazia as mais obras de Christão"²⁷, reforçando sua inserção no universo normativo ortodoxo. Para a historiografia de Fragoso, Almeida e Sampaio (2007, p. 23) e Bicalho (2001, p. 212-218), essa "limpeza de sangue" era um pilar da nobreza da terra, conceito que reinventava o estatuto nobiliárquico europeu nos trópicos com base no serviço régio e na propriedade escravocrata. Conforme analisa Aldair Rodrigues (2012, p. 12), a Inquisição e a Igreja geriam esse mercado de prestígio, onde a ausência de máculas ancestrais era o requisito primordial para a plena integração no corpo político.

Diferente de Portugal, onde a nobreza dependia de títulos hereditários, no Maranhão seiscentista ela era *sui generis*, pautada na capacidade de exercer autoridade espontânea sobre o território e sobre o braço indígena (CHAVES JÚNIOR, COSTA, 2011, p. 152). Adicionalmente, para Francisco, identificar-se como "x. velho, que / vive de sua fazenda,"²⁸, significava dispor de um filtro de reputação que assegurava a confiabilidade de seu testemunho e a honorabilidade de sua casa, separando-o radicalmente daqueles cujas genealogias eram maculadas por suspeitas de heresia ou infâmia.

²⁷ *Ibid.*, fl. 116v.

²⁸ *Ibid.*, fl. 114.

Nesse sentido, a origem de Francisco Coelho em São Miguel reflete a integração da Amazônia aos circuitos do Atlântico Norte, conectando as ilhas aos sertões do Maranhão (CHAMBOULEYRON, 2008a, p. 189-190). Sua genealogia estabelecia uma legitimidade social inicial marcante, porém vulnerável às oscilações da *fama* pública. Sua ascendência cristã-velha e açoriana fornecia o "escudo social" necessário para circular nas altas esferas da política ludovicense e enfrentar as pressões da justiça inquisitorial (ROCHA, 2016, p. 94). Esta ligação assegurava que os colonos açorianos não fossem meros habitantes, mas agentes de uma colonização dirigida pela Coroa que lhes oferecia terras em troca da defesa da soberania (CHAMBOULEYRON, 2010, p. 60).

Um ponto de tensão analítica reside na transmutação da origem mecânica de seus pais em nobreza da terra no contexto colonial. Embora o próprio réu identifique seus pais como “Andre Coelho, carpinteiro, e Maria Gonçalves, tecedeira”²⁹, tarefas tradicionalmente classificadas como "defeitos mecânicos"³⁰ em Portugal, a realidade de fronteira operava uma reconfiguração estatutária. Como demonstra João Fragoso (2001, p. 41), no Novo Mundo a *mercancia não avilta*³¹, e os serviços prestados na *conquista* contribuíam para a relativização dos impedimentos associados ao trabalho manual. O contexto da ocupação territorial permitia que filhos de artesãos açorianos ascendessem ao estrato dos *homens bons*, uma vez que a necessidade de povoamento e defesa favorecia a flexibilização das normas peninsulares (CHAMBOULEYRON, 2008a, p. 189–190). Francisco Coelho personifica esse processo de "americanização"³² do privilégio, no qual a qualidade herdada passava a depender também do reconhecimento social de sua autonomia senhorial (RUSSELL-WOOD, 2001, p. 13).

Essa ascensão, contudo, não se deu de forma instantânea. A documentação referente à primeira denúncia contra Francisco Coelho permite observar uma etapa anterior de sua trajetória, quando ainda ocupava uma posição subordinada dentro da própria casa paterna. Em 1660, o denunciado aparece identificado como “Francisco Coelho filho família de Andre

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Refere-se ao exercício de ofícios manuais considerados "vis" que inabilitavam o sujeito para o ingresso em cargos públicos e ordens militares. No cenário amazônico, essas máculas eram frequentemente mitigadas ou "limpas" por serviços prestados à Coroa. Cf. CHAMBOULEYRON, 2010, p. 32.

³¹ Expressão que registra a flexibilização das normas nobiliárquicas, permitindo que a elite conciliasse negócios e fidalguia. Na fronteira amazônica, o comércio era vital para a reprodução da nobreza da terra, servindo de suporte para o prestígio político. Assim, o lucro mercantil não maculava a qualidade social, sendo o fundamento material da sobrevivência senhorial. Cf. FRAGOSO, 2001, p. 40-41; CHAVES JÚNIOR; COSTA, 2011, p. 137-138;

³² Designa a mudança de *status* dos indivíduos nascidos nas Américas e a formação de elites locais, a "nobreza da terra". Consistia na adaptação das categorias ibéricas à realidade colonial, legitimada pela precedência na *conquista* e posse de cativos. Cf. RUSSELL-WOOD, 2001, p. 13.

Coelho”³³, situação que evidencia sua sujeição à autoridade do pai e sua inserção em uma lógica doméstica característica do Antigo Regime, na qual a autonomia plena era alcançada progressivamente. Na ocasião, Francisco encontrava-se administrando um “partido de Canas” pertencente ao engenho de Antônio Rodrigues Gouveia, que declara que o jovem estava “governando hum par/tido de Canas no seu Engenho”³⁴. O dado revela que, antes de consolidar-se como proprietário em Mayoba, Coelho já circulava em espaços produtivos centrais da economia do Maranhão e exercia funções de confiança associadas à administração do trabalho.

A mesma documentação demonstra que a vigilância sobre sua reputação acompanhou toda a sua trajetória social. A denúncia partiu precisamente de Antônio Rodrigues Gouveia, senhor de engenho pertencente aos estratos superiores da sociedade local, o que indica que a conduta de Francisco já era observada e julgada por indivíduos situados nos circuitos de prestígio que mais tarde ele próprio buscava integrar. O episódio sugere que a construção da qualidade social constituía um processo permanentemente submetido ao escrutínio coletivo. Décadas antes de surgir nos autos inquisitoriais como “x. velho” e senhor de fazenda, Francisco Coelho já era objeto de rumores e censuras que colocavam em risco a honra de sua casa. A notoriedade do escândalo, portanto, não representava uma ruptura repentina em sua trajetória, mas um elemento que atravessou diferentes momentos de sua experiência social.

Anos depois, já em posição autônoma e consolidado como senhor de terras na Mayoba, o patrimônio material de Francisco Coelho, revelado em seu inventário de 1676, representava o suporte indispensável de sua qualidade social no Antigo Regime amazônico. Suas propriedades urbanas na Rua de Nossa Senhora do Desterro, avaliadas em mil cruzados, simbolizavam sua inserção no centro político de São Luís, enquanto o sítio em Mayoba materializava sua base produtiva. A distribuição espacial dos principais locais mencionados ao longo do processo, incluindo o sítio da Mayoba, a Aldeia de São José, o engenho Andiroba e outras áreas de circulação associadas ao réu e às testemunhas, pode ser visualizada na reconstituição cartográfica apresentada no Apêndice B. Como argumenta António Manuel Hespanha (2005, p. 76), a propriedade operava como um *bem in patrimonio*³⁵, no qual o poder sobre o território era uma extensão da casa senhorial. Assim, o espólio de Coelho não é só um

³³ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 38.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Direitos políticos, ofícios e jurisdições integrados ao patrimônio das famílias e linhagens no Antigo Regime, permitindo que tais prerrogativas fossem alienadas, herdadas ou defendidas judicialmente como se fossem bens materiais. Cf. HESPANHA, 2005, p. 75-76.

conjunto de ativos, mas também o certificado de sua autonomia política e autoridade natural na República. O Quadro 1 abaixo descreve a estrutura patrimonial de Coelho apresentada em seu inventário:

Quadro 1 - Estrutura patrimonial de Francisco Coelho (1676)

Categoria de Bem	Descrição Detalhada	Localização	Avaliação/Status
Bens Imóveis (Urbano)	Casas térreas de morada	Rua de N. Sra. do Desterro, São Luís	1.000 cruzados
Bens Imóveis (Rural)	900 braças de terra com roça de mandioca	Sítio Mayoba (2 léguas de São Luís)	100.000 réis
Escravizados (Homens)	Marcos, Matheus, João e Pascoal (mancebos)	São Luís	200.000 réis (total)
Escravizados (Mulheres)	Luzia e Ignácia (mancebas)	São Luís	150.000 réis (total)
Ferramental Técnico	Roda de cobre para ralar mandioca	Sítio Mayoba	30.000 réis
Semoventes	2 carros e 2 bois de tração	Sítio Mayoba	Presentes no provimento
Ativos Financeiros	Legítima herança dos pais	Em posse de Maria Coelho (irmã)	3.000 cruzados (em litígio)

Fonte: Elaboração do autor (2026) com base no Inventário (1676) do ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 114-114v.

A base produtiva de Coelho em Mayoba estava centrada na mandioca, gênero que Luiz Felipe de Alencastro (2000, p. 256) define como uma "peça de encaixe" vital da economia colonial. O inventário descreve a unidade como "huma Roça... onde se fazia, farinha de pão, e tinha todo o provimento necessário [...]". Além disso, "Tem huã Roda de cobre, com que se Rala a mandioca [...]"³⁶, avaliada em trinta mil réis, o que indica uma sofisticação tecnológica superior à rusticidade generalizada da região. Conforme Antônio Mota (2006, p. 181-182), dispor de tais instrumentos diferenciava o grande proprietário da "gente de pouca conta", conferindo-lhe o perfil de nobreza rural autossuficiente. A farinha de Mayoba era "moeda viva" e suporte para as entradas nos sertões, sendo que o capital técnico de Coelho se transforma em prestígio político perante o Estado.

³⁶ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 114v.

No tocante à mão de obra, a presença de seis escravizados qualificados como "mancebos" (jovens em plena idade produtiva) constituía o verdadeiro "ouro" do Maranhão seiscentista. Embora o documento cite "quatro negros, e duas negras", a historiografia de Rafael Chambouleyron (2004, p. 101) e John Monteiro (1994a, p. 164) problematiza essa nomenclatura, sugerindo que, dada a desconexão com o tráfico atlântico sul na época, tratava-se majoritariamente de "negros da terra" ou indígenas. O plantel, composto por Marcos, Matheus, João, Pascoal, Luzia e Inácia, representava o capital de instalação que definia a escala do mando (FREYRE, 2003, p. 227). Diferente da visão tradicional de Caio Prado Júnior sobre a precariedade colonial, autores contemporâneos como João Fragoso e Manolo Florentino vêem nesse domínio sobre corpos humanos o mecanismo de "produzir" o dono como membro da elite (SAMPAIO, 2003, p. 278). Sem esses braços, a infraestrutura técnica e as terras de Coelho seriam economicamente inertes.

A lógica de avaliação fundiária no inventário aponta que a terra possuía uma dimensão política superior à sua capacidade produtiva imediata. Observa-se uma discrepância significativa entre o valor atribuído à unidade de beneficiamento e à posse fundiária: enquanto a roça situada no sítio de Mayoba era avaliada em cerca de vinte mil réis, as novecentas braças de terra nas quais se inseria alcançavam o valor de oitenta mil réis. Tal desproporção evidencia que o prestígio e a projeção social associados à terra superavam, em larga medida, sua rentabilidade produtiva imediata. Essa valorização confirma a tese de Robert Sack (2009, p. 33) e Chambouleyron (2010, p. 98) sobre a territorialidade como reificação do poder. A terra deixava de ser um ativo econômico para tornar-se um palco de jurisdição senhorial, onde Coelho estruturava dependências assimétricas e negociava sua posição nas redes de poder locais.

Para além da composição de seus bens, outro elemento do inventário reforça a solidez de sua posição econômica. Um indicador excepcional da robustez econômica de Francisco Coelho é a ausência total de passivos em seu inventário³⁷. Ele declara categoricamente que não possui dívidas, tampouco créditos a receber de terceiros, o que denota uma estabilidade financeira incomum no mundo colonial. Em um contexto marcado pelo endividamento crônico dos proprietários junto ao capital mercantil, conforme apontam Luiz Felipe de Alencastro (2000, p. 215) e João Fragoso (2001, p. 62-63), a "limpeza de dívidas" de Coelho reforça sua posição de independência política. Essa autonomia permitia que ele circulasse nas redes de

³⁷ "Não tem ouro, prata, nem dinheiro, nem lhe devem, / nem elle declarante deve couza alguma" *Ibid.*

prestígio e ocupasse cargos camarários sem os constrangimentos impostos pela dependência de credores. Sua riqueza, portanto, era um patrimônio consolidado que servia como base material para o exercício de sua autoridade social na capital do Maranhão.

Nesse mesmo horizonte, a disputa patrimonial no interior da própria família de Francisco Coelho evidencia que a fragilidade da unidade doméstica antecedia a denúncia inquisitorial. Para Francisco Coelho, "que vive de sua fazenda", a manutenção de suas propriedades era o alicerce de sua qualidade estamental. Assim, a impossibilidade de acesso pleno à herança tampouco comprometia sua subsistência, mas sua própria autoridade simbólica enquanto continuador da casa (HESPANHA, 2005, p. 171).

A materialização dessa crise manifesta-se no litígio de Francisco contra sua própria estirpe, evidenciando uma quebra da solidariedade familiar. Em seu inventário, o réu declara possuir direito à legítima herdada de seus pais, avaliada em cerca de três mil cruzados, a qual se encontrava sob a posse de sua irmã, Maria Coelho³⁸. O fato de já ter movido ação contra ela por ocasião de sua prisão demonstra que sua ausência de liquidez³⁹ era indissociável da contestação de sua posição dentro da parentela. Hespahanha (2005, p. 47) explica que a herança é a continuação da pessoa do defunto no herdeiro, visando à preservação da "unidade de vida e de bens" da família. Dessa forma, disputar a herança paterna tornava-se fundamental para a manutenção de seu *status* como "homem de fazenda" na Amazônia lusa.

Para além dessa dimensão intrafamiliar, a posição social de Francisco Coelho na cidade de São Luís deve ser compreendida à luz das redes de reconhecimento coletivo que estruturavam a vida social no Antigo Regime luso-brasileiro. O estatuto de um indivíduo estava vinculado à sua inserção em circuitos de prestígio compostos por homens investidos de autoridade política, militar e social. Os testemunhos reunidos no processo inquisitorial permitem observar a extensão dessas relações e indicam a densidade da inserção social do réu no corpo político da cidade. A relação completa das testemunhas da devassa de 1672 encontra-se organizada no Apêndice A.

³⁸ "legítima de seus Pays que emporta em al/guns tres mil cruzados, estão de posse della sua / irmã Maria Coelho" *Ibid.*

³⁹ A escassez crônica de moeda metálica no Maranhão seiscentista, onde a riqueza era imobilizada em "bens de raiz" e escravos. Sem o "dinheiro do Reino", os moradores recorriam ao "dinheiro da terra" (como farinha e algodão), resultando em baixa liquidez para solvência imediata de dívidas. Cf. CHAMBOULEYRON, 2004, p. 99; 104; MENDONÇA, 2011, p. 85.

Entre os depoentes destacam-se indivíduos portadores de patentes militares, cuja presença constitui um indicador relevante da qualidade das relações mantidas por Francisco Coelho. Figuram nesse conjunto o capitão reformado Manoel da Silva de Andrada, o sargento reformado Marcos Lopez e os alferes Manoel de Ornellas da Câmara e Amaro Martins Pestana. A presença desses oficiais evidencia a circulação do réu entre homens associados às funções de defesa e administração local. No universo colonial, as patentes militares representavam um dos caminhos mais importantes de reconhecimento social, estando frequentemente associadas à nobreza da terra e à participação em atividades de mando (ROCHA, 2016, p. 93-95).

A esse grupo soma-se a presença de Simão de Ornellas da Câmara, identificado como *cidadão* da cidade. Essa designação possuía significado político específico, vinculando o indivíduo ao conjunto restrito de homens reconhecidos como aptos à participação em decisões comunitárias e ao exercício de funções públicas (BICALHO, 2001, p. 204-205). A presença de um *cidadão* entre os depoentes reforça a interpretação de que Francisco Coelho integrava círculos sociais dotados de visibilidade política e reconhecimento institucional.

Os testemunhos revelam que essas relações constituíam elementos fundamentais para a manutenção da reputação pública e da autoridade social. No contexto colonial, o reconhecimento coletivo desempenhava papel decisivo na consolidação da honra masculina, sendo continuamente reafirmado por meio da convivência e da proximidade com indivíduos socialmente qualificados (VAINFAS, 1997, p. 16). A presença recorrente de capitães, sargentos, alferes e *cidadãos* no conjunto de depoentes indica a existência de vínculos duradouros que contribuíam para sustentar a posição social do réu no interior da comunidade.

Para além do círculo militar e político, os depoimentos indicam a participação de moradores vinculados às atividades urbanas, como o oficial mecânico Pedro Gonçalves Chimenes e o alfaiate João Gomes de Passos. A presença desses indivíduos demonstra a amplitude das relações mantidas por Francisco Coelho, alcançando setores intermediários da sociedade urbana. Oficiais mecânicos e artesãos desempenhavam funções essenciais no cotidiano das cidades coloniais, estabelecendo relações frequentes com membros da elite e participando de redes de convivência que articulavam diferentes segmentos sociais. De acordo com Mercês:

No que tange à América Portuguesa, sociedade com traços estamentais, a noção de estima pelo trabalho acarreta desqualificação de alguns grupos, sendo assim, efeitos econômicos interferem na organização destas sociedades, pois a desqualificação das pessoas que se empregam é resultado direto desta estratificação; Isto é, o *status* está

na valorização das posses e na desvalorização do trabalho que é meio para possuí-las (MERCÊS, 2018, p. 126).

A rede doméstica que envolvia Francisco Coelho incluía ainda mulheres ligadas ao seu círculo social imediato, como Anna Sobral, esposa do sargento Marcos Lopez, e Izabel Antunes, viúva residente no termo da cidade, na região da Mayoba. A presença dessas mulheres entre os depoentes evidencia que a honra doméstica era sustentada por relações de proximidade e observação cotidiana. Vizinhas e mulheres ligadas a outras casas exerciam papel relevante na circulação de informações sobre comportamentos e reputações (MENDONÇA, 2011, p. 320). No interior dessas redes, a conduta masculina era constantemente avaliada, podendo fortalecer ou fragilizar o prestígio familiar.

O rol de testemunhas inclui ainda indivíduos pertencentes às camadas subalternas, como Bento, identificado como indígena escravizado, Sebastião, descrito como preto do gentio de Angola⁴⁰, e Pascoal, escravizado pertencente ao próprio Francisco Coelho. Esses registros evidenciam a extensão da autoridade senhorial exercida pelo réu e indicam a visibilidade social de sua casa e de sua fazenda. A presença de escravizados entre os depoentes aponta para a centralidade do espaço doméstico como local de observação contínua das práticas senhoriais e como cenário no qual se materializavam as hierarquias sociais (ARENZ, 2021, p. 27).

Sendo assim, a posição social de Francisco Coelho na cidade de São Luís se estruturava pela lógica da qualidade, da distinção e do reconhecimento coletivo, elementos fundamentais para a consolidação de sua condição no interior da sociedade estamental. Nesse espectro, o prestígio não se resumia às posses, mas também estava na capacidade de transformar riqueza em distinção reconhecida por seus iguais. Essa posição, entretanto, não se sustentava exclusivamente no espaço público, mas encontrava seu fundamento mais sensível no interior da casa e nas relações domésticas que estruturavam a vida familiar. É nesse âmbito, onde a honra masculina era continuamente testada e observada, que se situavam as tensões que envolveriam Francisco Coelho e que serão examinadas na seção seguinte.

1.1.2 Honra doméstica, conflitos conjugais e tensões cotidianas

No contexto do Antigo Regime, a “casa” constituía a unidade fundamental de organização social, econômica e política, estruturando relações de poder que ultrapassavam o

⁴⁰ Classificação que identificava o escravizado por sua origem geográfica e condição religiosa de pagão, o "gentio". Essa nomenclatura estruturava as hierarquias de cor ao associar a negritude à condição servil no imaginário do Antigo Regime. Cf. FERREIRA, 2023, p. 203.

espaço doméstico. Mais do que residência, tratava-se de uma instância de governo, na qual a autoridade do *paterfamilias* organizava hierarquias, distribuía funções e garantia a reprodução da ordem social (FREYRE, 2003, p. 130). O seiscentista Baptista Frago (apud HESPANHA, 2005, p. 348) afirmou que "a casa dos príncipes é a cidade; a cidade constitui o fim da casa. Por isso é preciso que aqueles que vão dirigir as coisas públicas se exercitem antes nas coisas económicas ou domésticas". Conforme Hespanha (2005, p. 157), a *oeconomia*, entendida como a arte de governar a casa, funcionava como modelo para a própria República, projetando no plano político as relações de mando estabelecidas no interior do domicílio.

Embora produzido já em meados do século XVIII, o protesto da Mesa do Espírito Santo dos Homens de Negócio contra a criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão permite visualizar continuidades importantes nas formas de articulação entre família, comércio e autoridade doméstica no Norte da América portuguesa. Mobiliza-se aqui esse documento como testemunho de uma racionalidade social de longa duração, na qual a “casa” permanecia vinculada à circulação mercantil, às alianças familiares e à reprodução do prestígio local. A documentação evidencia como os vínculos de parentesco organizavam expectativas econômicas, distribuía funções comerciais e conectavam diferentes escalas do Império português:

No Maranhão e Pará há casas com negócio estabelecido para o Reino; há famílias que só com o comércio se sustentam; há lavradores que não têm mais que a cultura e laborioso exercício dos engenhos e há negócio doméstico e transcendente, porque os povos do Maranhão e Pará negociam uns com os outros e todos unidos negociam para Portugal, esperando os pais pela correspondência dos filhos; os mercadores pela retribuição dos sócios; os lavradores pela venda dos seus frutos; os senhores de engenho pelo consumo dos seus gêneros. O Reino espera pela frota do Maranhão para se utilizar dos frutos que os habitantes remetem. [...] Todos negociam. Todos vivem e todos se sustentam: o lavrador, na justa esperança do interesse que consegue na venda dos frutos, adianta as lavouras [...]. O mercador, na provável certeza do seu lucro, faz duplicar as receitas [...]. **Os pais de famílias, que empregando os filhos no tráfico e manejo do comércio, manda um deles ao Reino vender os frutos daquele Estado, espera que o filho se restitua com fazendas, com negócio e com utilidade recíproca** (grifos nossos, CARREIRA, 1988, p. 30-31).

O documento explicita a centralidade da casa como núcleo simultaneamente econômico, afetivo e político, no qual pais, filhos, sócios, lavradores e comerciantes apareciam inseridos em cadeias de dependência recíproca. Essa lógica ajuda a compreender por que conflitos domésticos, disputas conjugais e acusações morais ultrapassavam o âmbito doméstico, podendo comprometer reputações, alianças e formas de autoridade local. No Maranhão seiscentista, a honra da casa constituía um elemento decisivo para a estabilidade dessas relações.

A família, nesse contexto, assumia um caráter corporativo e hierárquico, abrangendo parentes, agregados, escravizados e dependentes sob a autoridade do chefe (HESPANHA, 2008, p. 91). Para Zúñiga (2000, p. 57), a compreensão das famílias no Antigo Regime exige notar a articulação entre o local e o Império, o que estruturava vastas redes ultramarinas. Nesse contexto, os grupos familiares operavam como a “verdadeira coluna vertebral de todas as redes sociais do Antigo Regime”, exercendo o controle sobre “a administração imperial, fonte de distinções, títulos e cargos” em diversas instâncias do poder colonial. A honra, por sua vez, constituía um patrimônio coletivo, permanentemente exposto à avaliação pública e dependente da conduta de seus membros.

O casamento integrava esse sistema como mecanismo de aliança e ordenação social. Segundo Foucault (1988, p. 100-101), funcionava como dispositivo de regulação das relações sexuais e da reprodução, articulando interesses familiares e estratégias patrimoniais. Vainfas (1997, p. 22-23) observa que o matrimônio visava a assegurar a legitimidade da prole e a continuidade da linhagem, constituindo um instrumento central de preservação do capital simbólico. Para o homem, o casamento era a base da plenitude do seu *status*, sustentando uma honra vinculada ao reconhecimento público de sua capacidade de governar e à nobreza de seu sangue de “cristão-velho” (DÓRIA, 1994, p. 60-63). Nesse sentido, conflitos conjugais devem ser compreendidos como tensões capazes de afetar diretamente a estabilidade da casa e a posição social de seus integrantes.

Essa dimensão doméstica pode ser observada na própria configuração familiar do réu, que declara: “He cazado com Maria Soarez, x. velha, natural da mesma Cidade de São Luis, da qual não tem filho, e só tem hua filha bastarda por nome Andreza, cazada com Manoel Coutinho, e a [houve] de huã India chamada [Cirza]”⁴¹. Essa configuração familiar revela a crise do modelo doméstico ideal do Antigo Regime. A existência de Andreza, filha bastarda mameluca, evidencia a imersão do réu nas dinâmicas interétnicas da Colônia, resultado de relações de poder profundamente desiguais imbricadas em uma ordem estamental e escravista (PAIVA, 2015, cap. 5).

Nesse contexto, Dória (1994, p. 85) destaca que tal descendência complexifica sua posição patriarcal ao introduzir a “mancha de sangue”⁴² na linhagem, tensionando a pureza

⁴¹ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 116v.

⁴² “O que ‘viaja através da carne’ é o sangue. Ser de uma mesma família significa ter ‘o mesmo sangue’. E é por isso que o mulato de Henry Koster invoca o ‘sangue fidalgo’. Mas esse indivíduo, desgraçadamente, trazia também em si o ‘sangue negro’, a mancha, a mácula numa sociedade escravista. E se a miscigenação foi celebrada em prosa

indispensável ao *status*. No direito luso, filhos ilegítimos ocupavam uma "segunda categoria" que fragilizava a coesão e a sucessão da casa, como aponta Faria (1998, p. 90). Assim, Andreza desloca-se de subordinada a fiscal da honra, integrando a rede de vigilância que expõe os desvios *nefandos* do pai ao escrutínio institucional, rompendo a ficção de harmonia da pequena república doméstica.

É justamente a partir desse esgarçamento da autoridade e da moralidade íntima que a denúncia contra Francisco Coelho emerge. Ela revela como a experiência cotidiana podia tensionar os fundamentos da ordem doméstica, demonstrando que a acusação de Maria Soares se constrói a partir da observação reiterada de comportamentos interpretados como desviantes. O depoimento integral de Maria Soares encontra-se reproduzido no Anexo 3. Segundo o depoimento de Maria de Freitas, sogra de Coelho, cuja transcrição integral pode ser consultada no Anexo 4, na véspera de Santo Antônio, o fazendeiro levou sua mulher até a casa dela, deixando ali sua filha e afirmando que nada mais queria com ela, retornando em seguida para sua própria residência. Ao ser indagada sobre o ocorrido, a esposa negou qualquer motivo e afirmou que também retornaria para casa em breve, o que fez naquela mesma tarde, acompanhada de sua mãe. Ao voltar sem o conhecimento do marido, Maria Soares escondeu-se em um quarto para observá-lo, pedindo a uma pessoa escravizada, de nome Antônia, que não revelasse a Coelho o seu retorno⁴³.

Ao anoitecer, Francisco Coelho adentra a casa. Na narrativa de Soares, a suspeita se confirma quando ela o flagra tentando persuadir um escravizado a deitar-se com ele:

[...] esefora deitar na Cama trazendo com sigo hum / indio seu escravo do gentio da terra por nome Hiaçinto que já / morreu na Aldeia de São Jozeph⁴⁴, e pergandolhe per hum braço, epreçi/adindoo, que se deitasse com elle na cama [...] estava persuadindo onegro que comsi/go tinha, que se deitasse na Cama Com elle, ouvindo ella testemunha / na parte onde estava todas as Rezões, eafagos q odito seu marido / fazia ao negro para effeito de ocomunicar [...]⁴⁵ (grifos nossos. ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 7v)

e verso por vários autores, isto não dispensa o analista de hoje de nela identificar uma nítida fonte de impureza quando se penetra no universo simbólico do sertão [...] É pois a sexualidade o veículo principal de maculação do sangue em nossa sociedade rural. O controle estrito sobre seu exercício impõe-se como elemento crítico da vida sertaneja." DÓRIA, 1994, p. 85-86.

⁴³ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 7v; 24v-25.

⁴⁴ Esse território é, atualmente, o bairro de São José dos Índios em São José de Ribamar (MA).

⁴⁵ Em português moderno: "[...] costumava deitar-se na cama levando consigo um índio escravizado, do gentio da terra, chamado Hiaçinto, já falecido na Aldeia de São José, e, tomando-o pelo braço e fazendo-lhe carinhos, procurava convencê-lo a deitar-se com ele na cama. [...] persuadia também o negro que tinha consigo a deitar-se com ele, ouvindo esta testemunha, do local onde se encontrava, todas as palavras e afagos que o seu marido dirigia ao escravizado com esse propósito."

Diante do que presenciava, a esposa não conseguiu conter-se: saiu do quarto e passou a acusar o marido, afirmando que fora justamente por esse motivo que ele a levava à casa de sua mãe, para se deitar com “um negro macho” em sua própria cama. De forma perspicaz, Maria Soares relembra o episódio de sua prisão por três anos em razão de tais acusações e afirma que, se havia se casado com ele, foi por acreditar que eram inverdades. Contudo, diante do que viu com os próprios olhos, passou a crer que tudo era, de fato, verdadeiro⁴⁶. A cena, tal como descrita, incide diretamente sobre o leito conjugal, espaço central da ordem doméstica. Ao confrontar o marido, a esposa rompe a expectativa de passividade feminina⁴⁷ e assume uma posição ativa na defesa da honra familiar.

Esse gesto adquire maior densidade quando considerado à luz da normatividade seiscentista. Conforme S. José (*apud* HESPANHA, 2005, p. 170), um moralista do século XVII, “à mulher não compete a correção do homem, como a este compete a correção daquela, pois o marido é a cabeça da mulher e não o contrário” A atitude de Maria, portanto, desloca essa hierarquia ao transformar a esposa em agente de vigilância moral.

Vainfas (1997, p. 141) corrobora essa visão ao notar que, embora o patriarcalismo fosse hegemônico, a Inquisição abria brechas para que mulheres utilizassem o tribunal como instrumento de desagrvos pessoais⁴⁸ e reafirmação de sua própria honra contra maridos *fanchonos*. No caso dos tribunais religiosos no Antigo Regime, “a manutenção da ordem religiosa e social por meio da correção de delinquentes pecadores foi uma das grandes preocupações dos juizes da fé” (PIERONI, 1997, p. 23). Assim, Maria não está fora da ordem; ela está convocando a ordem superior, a Igreja, para restaurar o microcosmo doméstico que o marido destruiu, conforme Pimentel (2005, p. 26).

⁴⁶ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 7v.

⁴⁷ “Manietadas por pais e maridos, reificadas pelos homens, excluídas de várias esferas do cotidiano social, as mulheres acabariam por constituir urna sociabilidade e urna linguagem próprias, em que muitas vezes transparecia o rancor e a insubmissão contra a ordem patriarcal que as oprimia.” VAINFAS, 1997, p. 141.

⁴⁸ A distinção entre a violência comum e o exercício do poder disciplinar é basilar no direito penal do Antigo Regime. O Livro V das Ordenações Filipinas tratava de forma diferenciada as ações lesivas à vida e à liberdade de locomoção conforme o local e o agente da prática: enquanto na esfera social geral tais atos eram prontamente tipificados como crimes públicos, no âmbito dos poderes domésticos de senhor, pai e marido, gozavam de uma latitude de “correção” amparada pela jurisdição doméstica da casa (Cf. ORDENAÇÕES FILIPINAS, Livro V, Título XXXVIII, n. 1, p. 1188; e Título XCV, n. 2 e 4, p. 1243). Esta clivagem jurídica permitia que a “casa” operasse como um espaço de baixa densidade estatal, onde a punição de excessos, como os praticados por Francisco Coelho, ocorria apenas quando a “correção” degenerava em tirania manifesta, rompendo o equilíbrio da *oeconomia* doméstica.

Em outra altercação, a sogra, Maria de Freitas, e sua filha tentam impedir Francisco Coelho de cometer o pecado *nefando*, envolvendo-se em uma acalorada discussão, até que elles responde:

[...] vira ao ditto seu genro Recolher / o negro Hiacinto, e mandarlhe despir / as siroulas para ocomunicar, e acodin/do ella testemunha, e sua filha a desvi/ar, a empedir que nam comunicasse o ne/gro, nem com elle cometesse o peccado ne/fando peleijando muito com seu genro / **elle lhe Respondera que mais valia o tra/zeiro dos homens que quantas diantei/ras de mulher avia**⁴⁹ (grifos nossos. ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 25).

Essa conduta de mãe e filha, entretanto, revela camadas que extrapolam a simples desobediência. Ao confrontarem Francisco Coelho e contestarem seus atos considerados pecaminosos, não atuam como figuras que rejeitam o patriarcalismo, mas como súditas zelosas que mobilizam os próprios fundamentos da ortodoxia católica para deslegitimar um “cabeça” que falhou em sua função (CARVALHO, 2018, p. 34). Sua intervenção, nesse sentido, evidencia uma tensão interna à própria ordem normativa: ao mesmo tempo em que desafia a autoridade do marido e genro, reafirma princípios morais reconhecidos pela Igreja.

A intensificação do conflito conjugal evidencia como práticas sexuais interpretadas como desviantes podiam afetar o equilíbrio da casa. No episódio da capoeira, Maria Soares relata que Francisco Coelho buscava persuadir o escravizado Pascoal mediante promessa de alforria. Ao segui-lo, afirma tê-lo visto em luta com o escravo, insistindo para que este consentisse em se deitar com ele, ao mesmo tempo em que lhe prometia a liberdade caso atendesse ao seu desejo⁵⁰. A oferta da alforria como moeda de troca pelo ato *nefando* subverte a lógica da mercê e da proteção paternalista⁵¹ que deveria reger o interior da casa. Sua instrumentalização em um contexto sexual sugere uma reconfiguração dessas relações, marcada por interesses imediatos.

⁴⁹ Em português moderno: “[...] viu o dito seu genro recolher o negro Hiacinto e mandar que lhe retirassem as ceroulas para com ele comunicar. Acorrendo esta testemunha e sua filha para impedi-lo, procurando evitar que comunicasse com o escravizado e cometesse com ele o pecado nefando, travaram grande luta com o seu genro. Este lhes respondeu que mais valia o traseiro dos homens do que todas as partes dianteiras das mulheres.”

⁵⁰ “[...] vira andar o dito seu marido / lutando com o dito negro Pascoal, dizendolhe que o deixasse comu/nicar com elle, que lhe fizesse avontade, que elle lhe prometia de / o forrar [...]” ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 8.

⁵¹ A lógica da mercê fundamentava-se na retribuição por serviços leais ou méritos, consolidando o pacto de fidelidade e proteção entre o senhor e seus subordinados. Ao instrumentalizar a alforria como suborno para o pecado *nefando*, o patriarca desvirtua essa “economia da graça”, convertendo a autoridade paternalista em um dispositivo de corrupção moral. Tal conduta configura uma tirania, pois abdica da função de zelar pela honestidade da casa em favor de interesses libidinosos que arruinam o capital simbólico da linhagem. Cf. HESPANHA, 2008, p. 183; SEELANDER, 2017, p. 366; HESPANHA, 2005, p. 33.

Francisco justifica sua insistência à esposa ao afirmar que as relações com mulheres não eram suficientes para satisfazer seu desejo, sustentando que apenas com aquele tipo de prática alcançaria plena satisfação⁵². Tal declaração nega a finalidade procriadora do matrimônio e isola Maria de sua função social básica. Esse conflito deixa de ser uma divergência doméstica para se tornar uma contestação da própria utilidade do contrato social que fundamentava aquela união.

O depoimento de Maria também registra a tentativa do marido de envolvê-la em práticas consideradas contra a natureza: “[...] eoutro sy disse mais ella testemunha que / era verdade que odito seu marido ocometera por tres vezes na ca/ma que lhe concedesse ocomunica por detrás⁵³ para obrar com ella o / peccado nefando aoque ella lhe respondera que não queria [...]”⁵⁴. A resposta de Maria é categórica ao afirmar que não consentiria com tais práticas, sustentando que, ainda que o marido estivesse entregue ao pecado, ela não se submeteria⁵⁵. A recusa da esposa indica um limite imposto à autoridade conjugal. Segundo Pimentel (2005, p. 25) e Hespanha (2005, p. 349), o débito conjugal constituía um dos pilares do matrimônio, mas não autorizava práticas consideradas ilícitas. Ao negar-se, Maria reafirma um parâmetro moral reconhecido pela doutrina, ainda que isso implique tensionar a hierarquia doméstica.

Diante da resistência, o patriarca recorre à intimidação, ameaçando que dispunha de armas suficientes para atentar contra a vida da esposa⁵⁶. Quando o mando se desprende da finalidade de "engrandecimento da casa" para se tornar uma tirania baseada no terror e no risco de morte, ocorre o que a teoria política define como *tyrania in exercitio* (HESPANHA, 2005, p. 465). Nesse ponto, a autoridade do marido assume contornos coercitivos. Conforme Seelander (2017, p. 344), o poder disciplinar do chefe da casa possuía limites, sendo passível de repressão quando configurava abuso. A fuga de Maria para São Luís indica que esses limites haviam sido ultrapassados, levando-a a buscar proteção fora do espaço doméstico. Ela relata ter abandonado a casa por temor de que o marido atentasse contra sua vida, dirigindo-se à cidade

⁵² “[...] com mulheres não matava seu / appetite ainda que comunicasse quantas avia no mundo eque só mente com elle / o mataria eficaria satisfeito [...]” ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 8.

⁵³ As fontes são categóricas ao definir a chamada fórmula *vir cum foemina, recta positio, recto vaso* (homem com mulher, na posição certa no “vaso” certo) como o único padrão de “coito natural e honesto”. De acordo com a doutrina da época, a posição correta e permitida era aquela que veio a ser conhecida como a “posição do missionário”, na qual os amantes permanecem deitados, voltados um para o outro, com o homem posicionado por cima da mulher. Cf. HESPANHA, 2005, p. 154.

⁵⁴ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 8.

⁵⁵ “[...] que não queria, que se / elle estava no inferno, que ella o não queria consentir [...]” *Ibid.*

⁵⁶ “[...] lhe não faltavaõ facas, eadagas para lhe tirar o cora/ção [...]” *Ibid.*, fl. 8v.

com o objetivo de tratar de sua separação⁵⁷. A saída da esposa marca a ruptura da convivência e transforma o conflito em questão pública, abrindo caminho para a intervenção das instâncias eclesiásticas.

A transferência do conflito para o âmbito institucional evidencia a sobreposição entre disputas morais, patrimoniais e políticas. A defesa de Francisco Coelho sustenta que a acusação de sodomia teria sido mobilizada por Maria Soares que buscava "se apartar delle", não por zelo religioso⁵⁸, mas para usurpar a jurisdição sobre os bens⁵⁹. Essa inversão narrativa demonstra como a denúncia inquisitorial era instrumentalizada como recurso de "justiça privada" em contextos coloniais específicos (CARVALHO, 2018, p. 78).

A disputa em torno da escravaria ilustra essa dimensão material. Francisco afirma que a esposa teria escondido o escravo João Taipu por mais de um ano em "huã Rossa de huã mulher amiga", motivada por uma "amizade" ilícita⁶⁰, o que teria desencadeado o litígio. O controle sobre trabalhadores e propriedades aparece, assim, como elemento central da tensão conjugal, integrando-se à lógica de mando da casa.

Segundo sua defesa, o conflito escalou quando ele descobriu o paradeiro do cativo e comunicou à esposa sua intenção de reavê-lo e vendê-lo, o que teria precipitado a fuga de Maria para a cidade de São Luís. O documento contestatório indica que a animosidade e o desejo de separação estariam ligados à afeição que Maria mantinha pelo escravo João, bem como ao receio de que o réu o matasse, além do fato de ele próprio já tê-lo vendido⁶¹.

A judicialização se intensifica com a Provisão Eclesiástica de 1672, na qual Francisco Coelho, já recolhido na "enxovia", contesta que a denúncia feita por Maria Soares visava,

⁵⁷ "[...] eque com medo deque o dito seu marido amatasse lhe fugi/ra de caza se viera para esta cidade atratar de se apartar delle / por correr perigo sua vida [...]" *Ibid.*

⁵⁸ "[...] e declarado pelo dito Reverendo vigário da vara, e do cos/tume disse que era sua mulher legitima, mas que jurava sem ódio / nem má vontade mais so mente por dezenicarregar sua consciência [...]" *Ibid.*

⁵⁹ "Pelo q sempre a ditto sua mulher negou ter escondido o ditto escravo / Joaõ; o q sabendo elle Reo o declarou a ditto sua mulher, [pello q] / entaõ com temor fugio para a cidade adonde [logo] [tratou] de / separar o matrimonio, com effeito lhe pos pleito ao Reo / tratando da separação, e dandose [ilegível] [afavor] delle / Reo; ella pos outra demanda tratando do mesmo di/vorsio em q lhe imputou a elle Reo este peccado nefando // e dizendo q se ella escondera ao Indio Joaõ fora por q / elle cometia ao ditto Indio." *Ibid.*, fl. 126-126v

⁶⁰ "Pelo que elle Reo teve grandes disgostos com a ditto sua mulher, por lhe / ter escondido hum escravo seu por Joaõ Taipu ma/io de hum anno em huã Rossa de huã mulher amiga / da ditto sua mulher por nome [Maria Coelho]; casada [ilegível] es/tava em o Lugar chamado [ilegível]; com o qual esca/vo tinha amizade a ditto sua mulher pello que elle Reo suspeitava [...]" *Ibid.*, fl. 126.

⁶¹ "[...] nascia da amizade q ella tinha / com o escravo Joaõ, e se receava do Reo a matar; e tan/bem porq lhe vendeo o ditto escravo [...]" *Ibid.*

primordialmente, ao sequestro de seu patrimônio através de uma "acuzação odiosa"⁶². Enquanto o réu estava preso, a esposa requereu ao Vigário da Vara a retirada de seus bens, o que a estratégia de defesa de Francisco caracterizou como uma manifestação de "ódio e inimizade capital", evidenciada pelo litígio prévio de separação (*diversio*) e pela disputa pela posse do escravo João Taipu. Ele sugere que a esposa estava instrumentalizando o Santo Ofício para usurpar a gestão da fazenda. Ao pedir que os bens lhe sejam entregues (ou geridos por quem ele indicar), ele tenta impedir que a "casa" seja desmembrada ou administrada pela esposa.

Ao reivindicar sua posição de "cabeça de casal", ele argumenta que, como o caso ainda não foi "detriminado", isto é, não houve sentença final, ele não perdeu os seus direitos civis de proprietário. Esta peça processual é o marco onde a autoridade doméstica do marido é formalmente desafiada pela burocracia eclesiástica, transformando o controle dos bens e da escravaria em um litígio público e administrativo. A Provisão Eclesiástica assim define:

[...] pello que pede a nossa / merse senhor muito Reverendo padre / Vigario geral que na melhor forma que o di/rei [poder] lugar se empregue [aelle] supliquan/te tera fazenda, e recebera [suplicamen/te] a oque milho por a dita [pifizaõ] nelas pu/zemos hum nosso despaixo o siguimte // **sendo como dis logo sem termo nem [dilação] alguã / o nosso vigário da vara com pena sospen/saõ de eo officio e beneficio mando empe/guar os bens todos do cazal ao suplicante / como cabessa delle [...]**⁶³
(grifos nossos, ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 262),

O despacho é contundente: o Vigário-Geral de Belém do Grão-Pará ordena ao Vigário da Vara de São Luís que entregue os bens ao suplicante (Francisco) "sem dilação alguma". A ameaça de "suspensão de ofício e benefício" ao Vigário da Vara mostra que havia uma tensão entre as autoridades locais, que talvez estivessem a apoiar Maria Soares, e a cúpula eclesiástica, que tendia a proteger o direito de propriedade do chefe da casa. A decisão reforça que, para o direito seiscentista, a autoridade doméstica do marido era a salvaguarda contra a dispersão da fortuna. Assim, a disputa por "cazas terreias" e "negros" revela a crise do governo doméstico. Se Maria Soares pretendia usar a "justiça de recurso" para se tornar autônoma, este documento mostra que Francisco Coelho usou a mesma estrutura jurídica para reafirmar que, perante a lei, a casa continuava a ser dele.

⁶² “[...] se lhe emputou que não [esta] determinada e / sem os termos necesarios mais que huã sim/ples acuzação odiosa que molher Maria / Soares lhe manda ao Vigario tirar seos bens [...]” *Ibid.*, fl. 262.

⁶³ Em português moderno: “[...] pelo que pede à nossa mercê, senhor muito reverendo padre vigário-geral, que, na melhor forma que for de direito, se digne atender ao suplicante, para que este possa administrar a fazenda e receber os rendimentos correspondentes. Em vista da dita petição, nela proferimos o seguinte despacho: sendo como diz, sem termo nem dilação alguma, o nosso Vigário da Vara, sob pena de suspensão do ofício e do benefício, mandará entregar todos os bens do casal ao suplicante, como cabeça dele [...]”

O documento revela a atuação da Igreja como instância reguladora das relações domésticas, mediando disputas que envolviam autoridade, patrimônio e legitimidade. Conforme Vainfas (1997, p. 196), esse tipo de intervenção contribuía para reconfigurar as relações sociais ao deslocar conflitos do âmbito doméstico para o institucional.

A contestação de Francisco amplia o embate ao acusar Maria de articular testemunhas e construir uma rede de apoio para sustentar a denúncia. Segundo sua versão, ela teria induzido o índio Pascoal, a quem se atribuía a culpa, prometendo-lhe a alforria para que testemunhasse a seu favor, influenciando diretamente o teor de seu juramento. Afirma ainda que Maria mobilizou outras pessoas de seu convívio, incluindo mulheres mamelucas, sua própria mãe, escravizados da casa e indivíduos próximos, todos ligados ao seu círculo doméstico e de vizinhança, que estariam dispostos a depor conforme sua orientação⁶⁴.

As contraditas apresentadas por Francisco Coelho materializam essa alegada “facção” ao listar nominalmente indivíduos que, segundo sua defesa, estariam comprometidos com a versão de Maria Soares. Muito além de um grupo homogêneo, a relação evidencia uma rede heterogênea composta por parentes, agregados, vizinhos, escravizados e mulheres mamelucas, cuja credibilidade é sistematicamente atacada com base em critérios de inimizade, dependência e condição social. A organização desses vínculos pode ser visualizada a partir do seguinte quadro sintético:

Quadro 2 – Indivíduos contraditados por Francisco Coelho e critérios de suspeição

Nome / Identificação	Relação com Francisco Coelho	Condição social	Motivo de suspeição segundo Coelho
Maria Soares	Esposa	Livre	“Inimiga capital”; litígio de divórcio e ódio conjugal
Maria de Freitas	Sogra	Livre	Parcialidade materna; influência sobre a filha
Andreza	Filha bastarda	Mameluca	Alinhamento com a mãe; inserção na rede doméstica
Mulheres mamelucas (ex.: Maria, Andreza)	Amigas da esposa	Livres/mestiças	Proximidade e convivência contínua

⁶⁴ “Pelo q a ditta sua mulher induzio ao Indio Pascoal com quem / entende lhe imputaraõ a culpa; e q para [melhor persuadir lher prometeo forralo]; e por esta cauza o ditto indio / [jurando pelo quizesse a ditta sua mulher]. Pelo q a ditta sua mulher induzio a duas mamalucas Maria / Andreza, e a sua may sogra delle Reo; e a dous es/cravos seus delle por nome Thome, [Estevo], e a huã / escrava da may da ditta sua mulher per nome [Das], e como / eraõ de caza e [amigos da ditta juraraõ] quando ella qui/zesse; [...] e outras muitas mais q man // dava chamar as rossas, e todas de sua facção, e vezinhos”. ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 126v-127.

Escravos (Thomé, Francisco, Domingas, entre outros)	Dependentes da sogra/casa	Escravizados	Suposta indução e coerção para jurar conforme a esposa
Índio Pascoal	Escravizado	Indígena escravizado	Alegada promessa de alforria para testemunhar
Simão Dornelles e familiares	Vizinhos	Livres	Inimizade prévia e conflitos pessoais
Filipe Parente e agregados	Relações de vizinhança	Livres	Associação à “facção” da esposa
Outros escravizados e indígenas	—	Subalternos	Desqualificados genericamente como “sem crédito”

Fonte: Elaboração do autor (2026) com base nas Contraditas (1677) do ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 138-139v.

A lógica dessas contraditas não se limita, portanto, à simples invalidação jurídica dos testemunhos, revelando um amplo esforço de reordenar discursivamente as relações que estruturavam o interior da casa. A resistência de Francisco Coelho à denúncia reflete a compreensão de que a "honra é pública" e que qualquer violação à hierarquia doméstica representa uma ameaça ao "reconhecimento de seu valor na esfera do Estado", conforme Dória (1994, p. 52, 69). O autor ressalta que a honorabilidade é inseparável da situação econômica e do controle sobre os dependentes; assim, um homem que não consegue "conter suas mulheres nos limites dos comportamentos virtuosos" decai no reconhecimento social.

A formulação da “facção”, tal como mobilizada por Francisco Coelho, ultrapassa o âmbito estritamente processual e expõe uma inflexão na dinâmica do governo doméstico. Ao converter relações ordinárias, de parentesco, convivência e proximidade, em indícios de parcialidade, o réu contesta a validade dos depoimentos e reage à constituição de uma rede de vigilância que já não se encontra sob sua autoridade. Se, por um lado, Maria Soares aciona o Santo Ofício e transforma a experiência doméstica em matéria de acusação, por outro, Coelho responde desqualificando os vínculos que a sustentam, numa tentativa de restituir simbolicamente uma autoridade já fragilizada. Seelander (2017, p. 329) destaca que o poder doméstico se legitimava pela "naturalização do corriqueiro"; quando o Estado ou a Igreja interferem no âmago da casa, ocorre uma "juridicização" que afeta crenças enraizadas sobre a suserania do chefe de família.

Essa dinâmica dialoga com o quadro descrito por Cardoso (2002, p. 122, 232), no qual alianças e conflitos no Maranhão seiscentista se organizavam de forma flexível, conforme interesses imediatos. A casa, nesse contexto, deixa de ser uma unidade coesa e passa a refletir

a multiplicidade de relações que atravessavam o tecido social. Em uma sociedade onde os vínculos de parentesco e as redes clientelísticas eram os principais motores da vida política, o conflito conjugal e a denúncia moral tornavam-se ferramentas estratégicas para o reordenamento de forças locais.

Em termos teóricos, essa judicialização exemplifica o enfraquecimento das solidariedades comunitárias em favor da afirmação de um poder centralizado, sendo que o Estado e a Igreja se imiscuem no cotidiano para moldar mentalidades (VAINFAS, 1997, p. 196). Francisco Coelho procurava restabelecer sua autoridade doméstica ao afirmar, em sua defesa, que sempre vivera de modo correto e isento da culpa que lhe era imputada, sustentando que as acusações haviam sido levantadas por sua mulher, Maria Soares, com quem se encontrava em litígio⁶⁵.

Em última análise, a falência da governança doméstica e a cisão dos laços de linhagem abrem espaço para uma investigação mais profunda sobre o cotidiano da fazenda Mayoba. A casa, enquanto unidade econômica e política, era o palco de intersecções culturais e sociabilidades complexas que envolviam escravizados, índios e mamelucos (MOTA, 2002, p. 207). O comportamento de Francisco, interpretado por seus contemporâneos sob o prisma da honra e do pecado, ganha novos contornos quando observado na convivência direta com o plantel. Portanto, superada a dimensão das disputas de linhagem, cabe analisar como as dinâmicas rurais e o contato interétnico moldaram as interpretações coloniais sobre o desvio e a autoridade, temas que serão explorados a seguir na análise das sociabilidades rurais e suas intersecções culturais.

Antes de examinar as dinâmicas de convivência estabelecidas nesse espaço, a Figura 1 apresenta uma reconstituição da roça Mayoba elaborada a partir das descrições constantes no Inventário de Francisco Coelho de 1676. Embora não corresponda a um registro iconográfico contemporâneo, a representação permite visualizar a disposição geral dos elementos produtivos e domésticos que compunham a unidade rural.

⁶⁵ “viveo sempre ajustado, em izento da culpa q se lhe imputa [...] aqual fes arguida per sua mulher Maria Soares com quem andava em demanda sobre [diversio]” ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 126.



Figura 1 – Reconstituição da roça Mayoba, propriedade de Francisco Coelho

Fonte: Elaborada pelo autor (2026), a partir das descrições presentes no *Inventário do Processo de Francisco Coelho* (1676), constante em ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fls. 114-115. Representação gráfica elaborada com auxílio de ferramenta de inteligência artificial, sob orientação e supervisão do autor, para fins exclusivamente ilustrativos.

1.1.3 Sociabilidades rurais e interpretações do comportamento

A espacialidade rural na Amazônia seiscentista pode ser compreendida como uma forma de organização produtiva na qual a distinção entre os domínios do trabalho e do habitar se apresentava profundamente atenuada. Na roça Mayoba, localizada a duas léguas de São Luís, a estrutura não assumia caráter monumental, orientando-se antes por critérios de funcionalidade e adaptação ao meio. As novecentas braças de terra descritas no inventário sustentavam uma economia voltada à subsistência e à transformação de gêneros⁶⁶, operada com o auxílio de dois bois, dois carros e seis “negros da terra”.

Nesse contexto, o habitat colonial, frequentemente designado no plural como “casas de vivenda” ou “casas de morada”, configurava um complexo articulado no qual habitação, áreas de beneficiamento, dormitórios de escravizados e espaços destinados a agregados e trabalhadores compunham uma unidade integrada de produção e convivência. Conforme

⁶⁶ Termo que compreendia tanto os mantimentos de subsistência (mandioca, milho, feijão) quanto os produtos beneficiados para o comércio (farinha, tabaco, cacau, açúcar, aguardente). Na Amazônia seiscentista, tais “gêneros” integravam a economia material da *conquista*, servindo frequentemente como substitutos monetários em transações e pagamentos de dívidas. Cf. ALENCASTRO, 2000, p. 91; DOMINGUES, 2000, p. 72; MENDONÇA, 2011, p. 227

observa Sheila de Castro Faria (1998, p. 66, 370), tratava-se de um arranjo no qual o corpo que trabalha coincide com aquele que habita, instituindo uma forma de domesticidade orientada pela utilidade econômica imediata e pela circulação contínua de pessoas, objetos e práticas.

Nessa configuração, a proximidade física entre senhores, cativos e agregados constituía um elemento estruturante das sociabilidades agrárias. Em contraste com os modelos idealizados de recolhimento aristocrático europeu, a experiência vivida na Mayoba implicava um convívio intenso no interior do “corpo da casa” e em seus espaços adjacentes, como a casa de farinha e as varandas de purgar, conforme apontam Borrego e Félix (2016, p. 95) e Sérgio Buarque de Holanda (1994, p. 80), ao caracterizar o engenho como um “organismo completo e que, tanto quanto possível, se bastava a si mesmo”, contribui para compreender essa integração funcional, na qual práticas de produção, alimentação e uso de objetos se realizavam no interior do próprio estabelecimento.

Tal organização espacial produzia efeitos diretos sobre as formas de convivência, uma vez que a precariedade construtiva das habitações, frequentemente descritas como feitas de taipa, com frestas e aberturas que permitiam a circulação de sons e olhares, dificultava a delimitação de espaços de recolhimento. Como registra Faria (1998, p. 390), “as casas não tinham vedação suficiente para abafar os sons, feitas de taipa com telhados vazados e abertos, permitindo que tudo fosse visto e ouvido por quem estivesse por perto. E sempre havia muitos...”, o que transformava o espaço doméstico em um núcleo de exposição constante.

A partir dessa dinâmica, a circulação entre a casa, os espaços de trabalho e as áreas de vegetação circundante, como tapanhumas e matos, contribuía para a constituição de uma espacialidade na qual o comportamento se tornava permanentemente observável e interpretável. Lima e Mott (2024, p. 12) revelam que, assim como na Metrópole, “as margens urbanas e o planalto além-muros pertenciam, sobretudo, aos homens de Sodoma”. Nesse sentido, a vastidão do sertão amazônico estava associada à formação de redes de vigilância baseadas na proximidade relacional e na circulação de informações. Conforme indicam Hespanha (1986, p. 88) e Vainfas (1997, p. 99), o “rumor público” desempenhava papel central na construção de evidências sociais, convertendo percepções difusas em matéria passível de formalização jurídica, ao estabilizar socialmente aquilo que inicialmente circulava como suspeita.

O depoimento de Domingos Muniz na Inquirição de 1660, ainda no primeiro processo de Francisco Coelho, ilustra essa lógica ao afirmar que “sempre ouvio dizer / aos escravos dela

q os denuncia/dos comettiaõ o peccado nefando / de sodomia”⁶⁷, evidenciando a centralidade da murmuração como mecanismo de validação coletiva. No caso de Coelho, as denúncias presentes em seu primeiro processo indicam que os atos considerados *nefandos* ocorriam em espaços de uso ordinário, como redes e clareiras, o que reforça a compreensão de que a organização espacial da fazenda participava ativamente da definição dos regimes de visibilidade.

A análise dessa espacialidade adquire maior densidade quando articulada às redes mais amplas de circulação e dependência nas quais a Mayoba se inseria. Nessa perspectiva, a fazenda pode ser compreendida como um ponto nodal em circuitos assimétricos que conectavam sujeitos, técnicas e formas de dominação. A presença de “negros da terra”, isto é, indígenas submetidos ao cativeiro, introduzia dinâmicas próprias de organização social e de manejo ambiental, como a coivara, que interferiam diretamente no ritmo produtivo da fazenda, conforme destaca Freyre (2003, p. 261).

Ao passo que a tradição interpretativa associada à casa-grande enfatiza seu papel como centro irradiador de práticas culturais, a abordagem micro-histórica chama a atenção para as “táticas elaboradas ao sabor dos acontecimentos” pelos grupos subalternos nos interstícios do poder, permitindo compreender como essas práticas se articulavam aos regimes cotidianos de vigilância e interpretação moral (HESPANHA, 2008, p. 15). Na Amazônia, essa fluidez era potencializada pela mobilidade associada às monções e aos descimentos, convertendo a fazenda em espaço de passagem, negociação e reconfiguração identitária. Nessa conjuntura, a autoridade senhorial, frequentemente descrita como expressão de um “despotismo patriarcal”, dependia de mecanismos contínuos de observação e ajuste, como assinalam Costa (1979, p. 141) e Ferreira (2023, p. 64-66), o que evidencia a instabilidade inerente às hierarquias coloniais.

Dessa forma, a estrutura produtiva da fazenda pode ser interpretada como um arranjo de controle difuso, no qual práticas cotidianas eram permanentemente avaliadas à luz de referenciais morais compartilhados. A centralidade da produção de farinha e do manejo do gado exigia formas de supervisão que colocavam senhores e trabalhadores em interação constante, criando condições para conflitos, cumplicidades e aproximações que, em determinadas

⁶⁷ ANTT/IL, 1ª Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 97v.

circunstâncias, adquiriam conotação erótica, como sugerem os processos de sodomia analisados por Mott (1988b, p. 42-43).

Ainda que a autoridade senhorial buscasse afirmar-se como absoluta no interior do domínio rural, ela se via tensionada por formas de autonomia indígena e por práticas consideradas heterodoxas (FERREIRA, 2023, p. 65). A proximidade cotidiana entre os sujeitos favorecia a constituição de um ambiente no qual o comportamento era continuamente observado, comentado e interpretado, sendo que a vida na fazenda era um espaço densamente atravessado por leituras morais. É nesse quadro que os episódios registrados nos testemunhos deixam de ser meros flagrantes isolados, passando a condensar tensões mais amplas relativas à ordem doméstica, à hierarquia e às formas de percepção do desvio.

Na Mayoba, a convivência material era um espaço de exposição direta, onde a proximidade física dissolvia a necessária "distância senhorial" (FARIA, 1998, p. 34-35). No cotidiano da fazenda, a circulação de Francisco Coelho e do indígena Rodrigo provocava profundos estranhamentos na vizinhança, que via na horizontalidade do tratamento de Rodrigo uma desordem administrativa e de gênero insuportável. Nesse cenário, como indica Mott (2005, p. 20-21), o consumo recorrente de aguardente operava como um catalisador moral que cristalizava o desvio do senhor como prática reiterada, pois, como observou o indígena Matheus⁶⁸, em 1660, “[...] fazia o ditto denunciado quando estava bêbado, por ser nelle o quotidiano o embebedasse”⁶⁹, retirando a embriaguez da esfera puramente costumeira para situá-la como agravante jurídico e moral da má fama. Assim, a proximidade cotidiana entre os sujeitos criava condições para a observação constante, tornando a vida na fazenda um espaço relevante de interpretação social.

Sob essa perspectiva, as narrativas produzidas pelas testemunhas evidenciam como tais percepções se traduziam em episódios concretos, nos quais a conduta de Francisco Coelho era continuamente reinterpretada como sinal de inversão das hierarquias esperadas. A denúncia de que Rodrigo era levado “como se fora senhor / da fazenda”⁷⁰ e que “[...] nunca os denunciados andavaõ / hum sem o outro e se queriaõ muito [...]”⁷¹ indica uma subversão profunda das normas de gênero e autoridade doméstica. A proximidade constante entre ambos, percebida e reiterada pelas testemunhas, ultrapassava os limites da convivência funcional esperada entre

⁶⁸ Na respectiva inquirição de 10 de novembro de 1660, Matheus foi interpelado pelo Frei João da Silveira.

⁶⁹ ANTT/IL, 1º Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 101v.

⁷⁰ *Ibid.*, fl. 99.

⁷¹ *Ibid.*, fl. 97v.

senhor e cativo, sendo interpretada como sinal de desordem nas hierarquias que estruturavam o espaço doméstico e produtivo.

A convivência na fazenda, tal como emerge no sumário de testemunhos de 1660, revela um cotidiano estruturado por interações materiais intensas. Mais do que descrever práticas isoladas, esses depoimentos permitem apreender a diversidade de posições sociais, graus de proximidade e formas de observação implicadas na construção da acusação.

Com o objetivo de sistematizar essas informações, apresenta-se a seguir um quadro-síntese (Quadro 3) das testemunhas, suas relações com o réu e os principais elementos de seus depoimentos.

Quadro 3 - Testemunhas juramentadas no auto de inquirição de São Luís (1660)

Nome (Idade)	Status Social	Relação com Francisco Coelho	Posição no Depoimento (Fólio)
Domingos [Muniz] (55 anos)	Assistente na cidade; antigo feitor e vaqueiro.	Morou com o pai do réu (André Coelho) e serviu como feitor no sítio da Mayoba.	Relata ter encontrado o réu na rede com o índio Rodrigo por três vezes e ouvido rumores entre os escravizados (fól. 97–97v).
Pedro Villas Boas (21 anos)	Homem casado, natural de Braga (Portugal); feitor.	Trabalhou como feitor na fazenda do réu por dois anos e meio mediante salário.	Testemunha ocular que vigiou os réus no mato; relata atos lascivos, beijos e a recusa em comer à mesa com o índio Rodrigo (fól. 98–99).
Policarpo Coelho (45 anos)	Mancebo solteiro; assistente na cidade.	Morou na casa do réu na Mayoba como assistente por dezoito meses.	Descreve flagrante de ato sexual ("mamando na natura") e associa o comportamento do réu ao estado de embriaguez cotidiana (fól. 100v–101v).
Matheus (Indígena) (30 anos)	Índio escravizado (Guajajara da nação do Gurupá); trabalhador braçal.	Escravizado de André Coelho (pai do réu); servia na casa e no algodoal.	Inquirido via intérprete; relata assédio do réu ("tirasse as seroulas"), coabitação noturna e atos de coabitação sobre um bofete (fól. 101v–104v).

Fonte: Elaboração do autor (2026) com base na Inquirição de 1660, incorporada em 1677 ao ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 97-104v.

Como se observa, os testemunhos articulam diferentes níveis de observação, do rumor à vigilância direta, evidenciando um ambiente no qual a proximidade cotidiana favorecia a circulação de informações e a construção da suspeita. Nesse contexto, certos artefatos e práticas ganham centralidade como mediadores dessas interações, entre os quais se destaca o uso recorrente da rede.

A historiografia já trouxe a relevância desse artefato na sociedade colonial, como sintetiza Holanda:

A importância que a rede assume para a nossa população colonial prende-se, de algum modo, à própria mobilidade dessa população. Em contraste com a cama e mesmo com o simples cate de madeira, trastes sedentários por natureza e que simbolizam o repouso e a reclusão doméstica, ela pertence tanto ao recesso do lar quanto ao tumulto da praça pública; tanto à morada da vila como ao sertão remoto e rude (HOLANDA, 1994, p. 247).

No contexto amazônico, marcado pela influência indígena, a rede pode ser compreendida como um “leito ambulante” que relativizava distâncias sociais ao ser compartilhada em ambientes de divisão precária. A documentação evidencia que tal compartilhamento favorecia a formação de espaços de convivência coletiva e de vigilância recíproca. O depoimento de Domingos Muniz, feitor e vaqueiro que trabalhou durante quatro anos na Mayoba, é particularmente elucidativo. Em 1660, ele declarou ter ido diversas vezes à “caza onde se recolhia / a farinha a buscar alguãs couzas / que lhe eraõ necessárias”, ocasião em que flagrou, por três vezes, o denunciado “deitado em huã Rede com o Indio Rodrigo”⁷².

Segundo Muniz, sua reação consistiu em advertir os envolvidos de que “naõ dor/missem ambos na Rede, que naõ pa/recia bem a Deus hao mundo”⁷³, acrescentando que comunicaria o fato aos pais de Coelho. Essa fala indica que a percepção do pecado se articulava a uma leitura da ordem doméstica, na qual a rede se convertia em um espaço crítico de regulação moral. Conforme analisa Vainfas (1997, p. 47), práticas sexuais desviantes eram frequentemente interpretadas como ameaças à estabilidade da família cristã, sendo a proximidade física um elemento que tensionava as fronteiras estamentais. A recorrência dessas cenas sugere que tal proximidade não se configurava como exceção, inserindo-se em uma lógica cotidiana que favorecia a observação e a interpretação contínua dos comportamentos.

A circulação entre casa e áreas externas reforçava o caráter coletivo da vida doméstica, permitindo que feitores e trabalhadores acompanhassem os deslocamentos de Francisco Coelho. O testemunho de Pedro de Villas Boas, que serviu ao fazendeiro como feitor durante dois anos e meio, oferece uma descrição detalhada dessa vigilância:

[...] conhece / muito bem a Francisco Coelho e / ao Indio Rodrigo por **servir em / sua fazenda de feitor dous annos** / e meyo por selario q se lhe dava / e no descurzo de todo este tempo / **vio por muitas vezes irem para / o matto os denunciados, e como tin/há Ruim suspeita de que commetiaõ / ambos o peccado nefando de sodo/mia os foi vigiar e os achou deita/dos hum com o outro abrassandose / e beijandosse,**

⁷² *Ibid.*, fl. 97.

⁷³ *Ibid.*, fl. 97v.

e indo continuando / a ver se os achava no acto os tornou / achar por muitas vezes; e sempre // em caza dormiaõ ambos em huã Rede / fechados em huã Caza [...] ⁷⁴ (grifos nossos, ANTT/IL, 1º Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 98-98v).

Este relato marca o deslocamento fundamental do rumor para a constituição de uma prova ocular estratégica, revelando que a "ruim suspeita", em vez de uma divagação ou pressentimento, operava como um dispositivo de controle social que mobilizava a agência dos dependentes. Os atos de "abrassandose e beijandosse", classificados como molícias, funcionavam como evidências de um *habitus*⁷⁵ transgressor. Segundo Vainfas (2012, p. 267), “o fato de os inquisidores não darem grande atenção à [sic] esses atos, e até minorarem as culpas *nefandas* quando prevaleciam as “milícias” no lugar da “consumada penetração”, não significa que fossem eles irrelevantes nas intimidades vivenciadas.” Aos olhos da vizinhança, esses comportamentos sinalizavam a renúncia da soberania corporal senhorial em favor de uma interação carnal com o subalterno, tornando o desvio "público e notório" muito antes da formalização jurídica.

A vigilância ativa exercida pelo feitor nos "mattos" e nas redes desvela aquilo que se propõe aqui compreender como uma ‘geografia do escândalo’⁷⁶, onde a precariedade das habitações e o trânsito rural forçavam uma visibilidade radical da intimidade. Ronaldo Vainfas, em *Moralidades Brasilicas*, faz uma análise curiosa da espacialidade do mato:

Os sodomitas, por exemplo, foram pegos em navios, nas oficinas de trabalho, nos engenhos, no mato. O mato, com efeito, parece ter sido espaço muitíssimo frequentado pelos amantes ilícitos ou eventuais, sendo também muito referido nos casos heterossexuais dos colonos que copulavam com índias. Colônia de poucas cidades e casas devassadas, o Brasil teria nos matos (“em cima das ervas”) um espaço de deleitações, especialmente, insisto, no caso de relações proibidas. Grande paradoxo: um espaço, por assim dizer, público, como era a mato ou a beira do rio, podia ser mais apto à privacidade exigida por intimidades secretas do que as próprias casas de parede-meia ou cheias de frestas (VAINFAS, 2012, p. 257).

A progressiva consolidação dessa visibilidade encontra desdobramentos ainda mais expressivos quando se examinam as dimensões da linguagem, da corporalidade e dos artefatos

⁷⁴ Em português moderno: "[...] conhece muito bem Francisco Coelho e o índio Rodrigo, por ter servido em sua fazenda como feitor durante dois anos e meio, mediante o salário que lhe era pago. No decurso de todo esse tempo, viu por muitas vezes os denunciados irem para o mato e, como tinha fortes suspeitas de que ambos cometiam o pecado nefando de sodomia, passou a vigiá-los. Encontrou-os deitados um com o outro, abraçando-se e beijando-se. Continuando a observá-los para verificar se os encontraria em ato sexual, tornou a surpreendê-los por muitas vezes; e, em casa, ambos dormiam sempre na mesma rede, fechados em um cômodo [...]."

⁷⁵ Conforme Pierre Bourdieu (1989, p. 23, 83), é um sistema de disposições incorporadas que funciona como um "**sentido do jogo**" prático. Resulta da interiorização da história e das estruturas sociais, orientando nossas ações e percepções de forma espontânea, sem que precisemos pensar em regras.

⁷⁶ Categoria interpretativa que articula espacialidade rústica e visibilidade do desvio, dialogando com a “geografia da contenção” (CAMP, 2002), com a precariedade da intimidade doméstica (FARIA, 1998; VAINFAS, 1997) e com a atribuição moral dos “lugares do pecado” (LIMA; MOTT, 2024).

domésticos como mediadores das percepções morais. No interior da casa, a forma como os sujeitos se nomeavam e se dirigiam uns aos outros adquiria relevância particular, na medida em que podia indicar aproximações consideradas inadequadas à ordem hierárquica. O testemunho de Policarpo Coelho, “mancebo solteiro”, ao registrar que Francisco Coelho chamava o indígena Rodrigo de “Rapaz” e “minino”, sugere a emergência de um vocabulário de familiaridade que tensionava os códigos de tratamento esperados entre senhor e cativo.

Tais expressões foram percebidas pelo mancebo Coelho como “palavras muito estranhadas na nomeação dos escravos”⁷⁷, revelando que a linguagem operava como índice sensível de desvio, capaz de produzir estranhamento mesmo antes da materialização explícita das práticas. Esta intimidade vocabular revela o que Eduardo França Paiva define como a operacionalização de categorias de “qualidade” e “condição”, ferramentas lexicais que, ao serem permeadas pelo erotismo, desorganizavam as fronteiras simbólicas que deveriam manter o “negro da terra” em sua alteridade extrema (PAIVA, 2015, cap. 4).

Quando essa proximidade se deslocava do plano discursivo para o corpo, o impacto sobre a percepção coletiva tornava-se ainda mais agudo. A nudez compartilhada, frequentemente mencionada pelas testemunhas, funcionava como marcador de uma intimidade que dissolvia fronteiras sociais e corporais. No depoimento de Policarpo Coelho, afirma-se ter visto o “Índio Rodrigo estar com sua boca / mamando na natura do denunciado / que estava deitado em huã Rede”⁷⁸, cena que explicita a fusão entre corporalidade e escândalo público.

De modo semelhante, Pedro Villas Boas relata que ambos eram vistos “deitados na rede nus”⁷⁹, o que indica que a exposição do corpo, em espaços de circulação cotidiana, contribuía para a consolidação da má fama do denunciado. Nesse contexto, a nudez pode ser interpretada como elemento que intensificava a percepção de ruptura das distâncias esperadas, sendo lida como evidência de uma desordem que ultrapassava o âmbito do ato sexual. Essa exposição deliberada da nudez em espaços de trânsito rompe com a “moderna era do pudor” e a disciplinarização dos corpos em curso na Época Moderna, transformando o domicílio em um organismo de visibilidade radical onde a intimidade era continuamente devassada pelo “olho comunitário” (VAINFAS, 1997, p. 33; 2012, p. 263-264).

⁷⁷ ANTT/IL, 1º Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 101.

⁷⁸ *Ibid.*, fl. 100v.

⁷⁹ *Ibid.*, fl. 98v.

Essa leitura é reforçada quando se consideram as implicações simbólicas de práticas como a comensalidade. A mesa, enquanto espaço de distinção social, adquire centralidade no conflito descrito pelas testemunhas. Ao permitir que o indígena Rodrigo se sentasse à mesa, Francisco Coelho instaurava uma situação de inclusão que contrariava as expectativas de hierarquização próprias da sociedade colonial. O relato de Pedro de Villas Boas, que se recusou a comer nessas condições, é particularmente elucidativo: “Disse ele teste/munha q não queria comer com / elle dizendo estas pallavras / se não como com escravo a meza / pode Vossa mercê comer com elle / e se este escravo he sua mulher // mulher de Vossa mercê fes de comer e / beber com ella”⁸⁰. A recusa do convidado em partilhar a mesa ilustra a defesa da honra da “gente de tratamento”⁸¹, para quem a comensalidade era o selo da igualdade estamental; ao violá-la, Coelho operava uma desordem administrativa na “República” da casa ao elevar o fâmulos ao *status* de igual.

Nesse contexto, a sodomia na Mayoba evidencia uma desordem de gênero que inquietava a vizinhança tanto quanto o ato carnal em si. Villas Boas é contundente ao afirmar “o ditto In/dio Rodrigo era o que consentia e ser/via ao ditto Francisco Coelho de molher”⁸², operando uma inversão de papéis que feria a hierarquia administrativa da casa. Tratava-se da constituição de uma horizontalidade simbólica, na qual ambos se entregavam a “modos Lacivos assim no pegar de / mãos também como com bejos ha/braços”⁸³. Ao medirem seus membros para “saber qual era o maior”⁸⁴, senhor e escravizado suspendiam as distâncias estamentais, forjando um vínculo afetivo profundamente subversivo à ordem patriarcal seiscentista.

A articulação entre espacialidade, materialidade e corporalidade torna-se ainda mais evidente nos episódios descritos pelo indígena Matheus, cujo depoimento revela a complexidade das negociações em torno da masculinidade no interior da fazenda. Ao narrar que Francisco Coelho lhe solicitava que mostrasse suas “vergonhas / e que tirasse as seroulas”, Matheus responde recusando-se e afirmando que “huã molher não pedia a nen/hum homem lhe

⁸⁰ *Ibid.*, fl. 98v-99.

⁸¹ Termo que designa a elite senhorial e burocrática cujos valores, calcados na autarquia familiar e no desprezo pelas atividades manuais (“artes mecânicas”), definiam o status social na Colônia. Em *Raízes do Brasil*, Holanda demonstra como essa “mentalidade de casa-grande” transpôs a autoridade pessoal do patriarca para o espaço público, forjando sociabilidades pautadas pelo personalismo em detrimento da norma impessoal. Cf. HOLANDA, 1995, p. 82; 87.

⁸² ANTT/IL, 1º Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 98v.

⁸³ *Ibid.*, fl. 102v.

⁸⁴ “Disse elle Testemunha / que os vira por muitas vezes a am/bos os denunciados pegar hum ao / outro em seus membros e medirem / hum com o outro [...]” *Ibid.*, fl. 98v.

mostrasse”⁸⁵, mobilizando uma lógica de gênero para desautorizar a investida senhorial. Essa performance de resistência de Matheus exemplifica o que Rita Segato (2012, p. 118) define como a recusa do “tributo feminino”⁸⁶, demonstrando que a masculinidade subalterna era um campo de negociação constante em que o sujeito reafirmava sua virilidade ao negar a posição de objeto passivo do desejo senhorial.

O mesmo depoimento fornece elementos importantes para a compreensão das condições materiais em que tais práticas ocorriam. Ao relatar que Coelho mandava fechar a porta para permanecer “às escuras” com Rodrigo, Matheus evidencia a tentativa de criar um espaço de resguardo em um ambiente estruturalmente permeável. O “reboição” ouvido do lado de fora, que o deixou “espantado”⁸⁷, indica que os limites físicos da casa eram insuficientes para conter a circulação de sons, onde a intimidade se transforma em fenômeno socialmente apreensível. A precariedade construtiva das habitações, já apontada anteriormente, aparece aqui como elemento decisivo para a transformação da intimidade em matéria de observação coletiva.

A materialidade da cena descrita por Matheus adquire contornos ainda mais expressivos quando se considera o uso do “bofete”⁸⁸ como suporte para o ato, bem como a utilização de uma capa para cobrir os corpos. Matheus declarou:

[...] e o mandara / Recolher, e indosse o ditto dinunçado com / o bofete vira estar ao dinunçado / deitado sobre o bofete em cima do Índio Rodrigo / Cubertos com huma Capa, e ali lhe / vira fazer acções como que cohabitavam hum / com o outro, e que os vira beijar, abraçar / e alimpar o Rosto [...]”⁸⁹ (ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 44).

A cena revela a resignificação de objetos pertencentes ao universo material da distinção social. O bofete, móvel associado ao aparato doméstico da gente de tratamento, era convertido em leito improvisado, enquanto a capa, peça ligada à exteriorização da honra masculina e da

⁸⁵ *Ibid.*, fl. 102v.

⁸⁶ Segato define o “tributo feminino” como a exação necessária para o homem comprovar suas seis potências (sexual, bélica, política, intelectual, econômica e moral). Esse processo garante ao sujeito o reconhecimento e a qualificação de seu status masculino dentro da estrutura patriarcal. Cf. SEGATO, 2012, p. 117-118.

⁸⁷ “Disse anoite o man/dara o denunciado chamar ao In/dio Rodrigo eque juntamente / viesse com elle, e depoes de chegados / onde estava o ditto denunciado, otor/nara amandar para fora ficando / os denunciados as escuras, ecomo / tinha Ruins suspeitas os esteve / escutando da banda defora da porta / e hum com o outro ouvio tal reboição / que ficou espantado porem [julgan/do] mal de tal reboição [...]” ANTT/IL, 1º Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl.103.

⁸⁸ Móvel de aparato e distinção social, o bufete (ou bofete) caracterizava-se por ser mais alto e robusto que uma mesa comum, apresentando pernas e travessas torneadas, geralmente confeccionado em madeiras nobres como o jacarandá. Cf. BORREGO; FÉLIX, 2016, p. 108-110.

⁸⁹ Em português moderno: “[...] e o mandara recolher-se. Indo o dito denunciante ao bofete, viu o denunciado deitado sobre ele, por cima do índio Rodrigo, cobertos com uma capa. Ali o viu fazer ações como se coabitassem um com o outro, e os viu beijar-se, abraçar-se e limpar o rosto um do outro [...]”.

qualidade, passava a desempenhar a função de ocultar os corpos e envolver a nudez compartilhada.

Sob essa perspectiva, os próprios marcadores materiais da autoridade senhorial eram deslocados de sua função ordinária e inseridos em um contexto percebido pelas testemunhas como profundamente desordenador. Conforme observa Marcelo Rede (1996, p. 272), os significados dos objetos não são imanescentes, sendo continuamente redefinidos pelas práticas sociais. Na Mayoba, aquilo que simbolizava prestígio e distinção passava a integrar a cena do pecado *nefando*, produzindo uma espécie de profanação simbólica dos artefatos da elite. O escândalo, portanto, incidia sobre os corpos e também sobre os objetos, incorporando-os à geografia moral do desvio construída pelas testemunhas.

A alternância de posições corporais, descrita por Matheus ao afirmar “que estava hum em sima do outro e que muitas vezes se mudava hum desima para baixo e outro debaixo para sima”⁹⁰, introduz um elemento adicional de tensão, ao sugerir uma dinâmica que escapava às expectativas de hierarquização rígida. Para as testemunhas e para os inquisidores, tal fluidez corporal podia ser interpretada como indício de instabilidade na ordem social, na medida em que colocava em questão a correspondência entre posição social e posição no ato. Nesse sentido, o “reboição” mencionado pelo depoente pode ser compreendido como indício de uma perturbação percebida na ordem relacional que estruturava o poder senhorial.

As reações dos sujeitos que testemunhavam tais práticas indicam que seus efeitos ultrapassavam o momento da observação, afetando a própria organização da vida cotidiana. Após presenciar a cena envolvendo Francisco Coelho e Rodrigo, Matheus declarou que “nam quis assistir mais no tal // No tal Lugar, e pedio nova Rede pa/ra dormir”⁹¹. A recusa em continuar utilizando o mesmo objeto sugere a percepção de uma espécie de contaminação moral da rede, cuja proximidade com o ato *nefando* comprometia sua utilização ordinária. Como observam Borrego e Félix (2016, p. 112), em uma sociedade marcada pela escassez material e pela centralidade da rede como principal artefato do repouso cotidiano, tal rejeição revela a tentativa de restabelecer fronteiras simbólicas abaladas pela convivência com o desvio.

⁹⁰ ANTT/IL, 1º Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 44.

⁹¹ *Ibid.*, fl. 44-44v.

Essa dimensão torna-se ainda mais evidente quando Matheus relata que Francisco Coelho mandou uma indígena chamada Luzia “Lavar a Rede / em que dormia”⁹². A limpeza do artefato sugere um esforço de eliminação dos vestígios físicos do ocorrido e aponta para uma compreensão segundo a qual os objetos também participavam das economias morais da casa. Em um ambiente rústico, onde poucos elementos separavam intimidade, trabalho e repouso, a purificação material dos utensílios surgia como tentativa de recompor a ordem doméstica comprometida pelo escândalo. Entretanto, a circulação das narrativas entre trabalhadores e dependentes já havia transformado o episódio em conhecimento compartilhado, evidenciando que a limpeza dos objetos era incapaz de conter a propagação da má fama.

Dinâmicas semelhantes podem ser observadas em outros contextos coloniais, como no caso de Francisco Serrão de Castro, analisado por Mercês (2018, p. 138-139). Assim como na Mayoba, os sujeitos escravizados mobilizaram a denúncia como estratégia para reagir às investidas senhoriais, afirmando sua condição masculina diante de práticas que interpretavam como degradantes. A declaração de que “sou escravo, nem por isso deixei de ser homem” sintetiza essa postura, evidenciando que a submissão jurídica não implicava aceitação moral. A comparação entre os casos permite identificar padrões de ação que atravessam diferentes temporalidades, reforçando a ideia de que a denúncia constituía um recurso recorrente na negociação das relações de poder.

A consolidação da má fama de Francisco Coelho na Mayoba pode, assim, ser compreendida como resultado de uma série de microconflitos que se desdobravam no cotidiano da fazenda. Antes de se formalizar como acusação inquisitorial, o desvio era percebido no âmbito da convivência, manifestando-se em práticas como a partilha da mesa, o uso da rede e a circulação pelos espaços de trabalho. Essas experiências produziam incômodos que, ao serem reiterados, davam origem a narrativas compartilhadas, posteriormente mobilizadas como prova.

Em última instância, o processo de Francisco Coelho evidencia que a sexualidade operava como um dispositivo de leitura da ordem colonial, no qual comportamentos eram avaliados em função de sua conformidade com expectativas morais e sociais. Essa dinâmica pode ser interpretada à luz da noção de governamentalidade em Michel Foucault, entendida como a condução das condutas por meio de dispositivos difusos de saber e poder. Como sintetiza o autor, governar consiste em “conduzir condutas”, o que implica atuar sobre

⁹² *Ibid.*, fl. 44.

possibilidades de ação e regimes de visibilidade (FOUCAULT, 2008, p. 143, 532). Nesse enquadramento, a fazenda pode ser compreendida como um espaço de regulação cotidiana, no qual a murmuração, a vigilância interpessoal e a circulação de rumores operam como práticas eficazes de ordenamento moral.

A sexualidade, nesse contexto, torna-se domínio sensível de intervenção, tornando compreensíveis as denúncias e tensões que atravessam a convivência rural. A intervenção inquisitorial insere-se nesse contexto como mecanismo de reordenação, voltado à recomposição de uma normatividade percebida como ameaçada. Ao mesmo tempo, as reações dos diferentes sujeitos envolvidos demonstram que a fazenda constituía um espaço ativo de produção de sentidos, no qual práticas, discursos e objetos eram constantemente reinterpretados. É nesse horizonte que se impõe a análise de categorias como “tibira” e dos sistemas indígenas de gênero, cuja consideração amplia o campo interpretativo ao evidenciar as tensões entre distintos regimes de normatividade na América portuguesa.

1.1.4 “Tibiro” e linguagem moral na experiência colonial

Em primeiro lugar, é fundamental retomar o caso emblemático de “Tibira”⁹³ do Maranhão”, ocorrido por volta de 1614. Esse episódio cristaliza o impacto da imposição de categorias cristãs europeias sobre experiências indígenas de corpo e gênero. Yves d’Évreux relata que o indivíduo vivia em *Juniparan* e era um “hermaphrodita, no exterior mais homem do que mulher, porque tem a face e voz de mulher, cabelos finos, flexíveis e compridos” (D’ÉVREUX, 1874, p. 90). A descrição evidencia que o problema, aos olhos coloniais, incidia sobre a forma de manifestação social do corpo. O que se observa é um deslocamento interpretativo que reconverte uma experiência situada em uma designação moral de pretensão universal, convertendo-a na infâmia da sodomia e reduzindo sua complexidade existencial à gramática cristã.

No quinto capítulo do texto do religioso, intitulado “De um Indio, condenado á morte, que pedio baptismo antes de morrer”, o capuchinho relata que “um pobre índio, bruto, mais cavallo do que homem” teria fugido para o mato, por haver ouvido que os franceses “o procuravam e aos seus semelhantes para matá-los e purificar a terra de suas maldades” através da “santidade do Evangelho, da candura, da pureza e da claresa da Religião Catholica

⁹³ Na fonte primária, o termo “Tibira” é usado como nome próprio da vítima de forma retrospectiva pelo movimento social, mas D’Évreux utiliza “hermaphrodita” ou “pobre índio”. É importante manter essa distinção para mostrar o processo de construção do estigma.

Apostolica Romana” (D’ÉVREUX, 1874, p. 230). A formulação articula evangelização e eliminação física como dimensões de um mesmo projeto. Como observa Gruzinski (2001, p. 63), a *conquista*⁹⁴ implicou uma reorganização simultânea dos corpos e dos imaginários, na qual a diferença precisava ser enquadrada e tornada compreensível segundo os parâmetros da ordem cristã. Nesse horizonte, a “santidade do Evangelho” aparece inseparável de mecanismos de controle que regulavam quais existências poderiam persistir.

Tibira foi capturado, imobilizado e conduzido ao Forte de São Luís, onde “deitaram-lhe ferros aos pés” e permaneceu sob vigilância, aguardando a chegada dos “Principaes” de outras aldeias que deveriam presenciar seu julgamento. Antes mesmo da formalização do processo, Tibira declarou publicamente: “vou morrer, e bem o mereço, porem desejo igual fim tenham os meos cumplices” (D’ÉVREUX, 1874, p. 230). Essa enunciação deve ser compreendida no interior de um regime discursivo específico. Conforme Foucault (1988, p. 66), o poder produz sujeitos ao estruturar as condições sob as quais a verdade pode ser dita, de modo que a confissão e o reconhecimento da culpa passam a integrar o próprio dispositivo punitivo.

Após a condenação, Tibira solicitou o batismo, momento em que um dos “Principaes”, chamado *Karuatapiran* (“Cardo vermelho”), teria lhe dirigido as seguintes palavras:

Tens agora ocasião de estares consolado e de não te afligires, pois presentemente és filho de Deos pelo baptismo, que recebeste da mão de *Tatu-uacu* (nome do Sr. de Pe-zieux em sua língua) com permissão dos Padres. **Morres por teos crimes, approvamos tua morte**, é eu mesmo quero pôr o fogo na peça para que saibam e vejam os francezes, que detestamos tuas maldades; **mas repara na bondade de Deos e dos Padres para contigo**, expellindo *Jeropary* para longe de ti por meio do baptismo **de maneira que apenas tua alma sahir do corpo vae direita para o Ceo vêr Tupan e viver com os Caraíbas**, que o cercam: **quando Tupan mandar alguém tomar teu corpo, si quizeres ter no Ceo os cabellos compridos e o corpo de mulher antes do que o de um homem, pede a Tupan, que te dê o corpo de mulher e resuscitarás mulher, e lá no Ceo ficarás ao lado das mulheres e não dos homens**⁹⁵ (grifos nossos, D’ÉVREUX, 1874, p. 231-232).

⁹⁴ Conceito de Serge Gruzinski que, embora fundamentado no laboratório empírico do México, define a *conquista* como empreitada multiforme de captura de almas, corpos e territórios, inaugurando a “ocidentalização”. Opera como “colonização do imaginário” em leitos de identidades quebradas, substituindo cosmologias autóctones por categorias mentais europeias, processo visível na Amazônia pela redução do *tibi-ro* à gramática moral do *nefando*. Como “zona estranha” de alta turbulência, esse teatro de fraturas redefiniu a subjetividade indígena sob a égide da norma cristã. Cf. GRUZINSKI, 2001, p. 61-64, 73, 93-94.

⁹⁵ Em português moderno: “Tens agora a oportunidade de estar consolado e de não te afligires, pois, pelo batismo que recebeste das mãos de *Tatu-Uacu* (nome do senhor de Pezieux em sua língua), com permissão dos padres, tornaste-te filho de Deus. Morres por causa dos teus crimes; aprovamos tua morte, e eu mesmo quero acender o fogo da peça, para que os franceses saibam e vejam que detestamos as tuas maldades. Contudo, considera a bondade de Deus e dos padres para contigo, expulsando *Jeropari* para longe de ti por meio do batismo, de modo que, assim que tua alma deixar o corpo, irá diretamente para o Céu, ver *Tupã* e viver com os caraíbas que o cercam. Quando *Tupã* mandar alguém tomar o teu corpo, se desejares ter no Céu os cabelos compridos e o corpo de mulher,

Este excerto é particularmente relevante. A cena não indica simplesmente a preservação de um horizonte indígena autônomo, mas evidencia a reinscrição da experiência em um campo já atravessado pela gramática cristã. A liderança indígena mobiliza elementos dessa linguagem para tornar interpretável a morte de Tibira, reorganizando a diferença em termos que não escapam à lógica classificatória em operação. Ainda que se percebam ressignificações locais, elas se desenvolvem sob forte assimetria, na qual os termos disponíveis já carregam marcas de desqualificação e orientam a concepção do corpo e do destino pós-morte.

O desfecho do episódio, com o disparo do canhão que “dividio o corpo em duas porções, cahindo uma ao pé da muralha, e outra no mar” (D’ÉVREUX, 1874, p. 233), materializa a tentativa de erradicação física daquilo que era percebido como desordem moral. Ao mesmo tempo, esse gesto inaugura uma trajetória semântica duradoura. Como indicam Baptista (2023, Na boca de um canhão) e Eleutério (2023, p. 100), o episódio institui o termo *tibira* como um epíteto de desonra. Essa memória de morte confere ao termo um peso de exclusão radical que ecoa no processo de Coelho seis décadas depois.

É nesse horizonte que se insere a circulação da fama pública envolvendo Francisco Coelho. Mais do que rumores difusos, as acusações estruturavam-se pela mobilização de marcadores capazes de nomear e tornar compreensíveis determinadas condutas. Entre essas designações, destaca-se o termo *tibiro*, recorrente nos testemunhos do processo e mobilizado para identificar o réu diante de diferentes interlocutores. Sua presença reiterada indica um repertório compartilhado e a eficácia de um vocábulo que condensa julgamento moral, ordenação relacional e produção de fama pública.

A análise desses usos permite perceber que as acusações emergiam de um campo semântico no qual expressões de matriz indígena eram progressivamente rearticuladas pela lógica colonial. Examinar a circulação dessas palavras e os processos que as converteram em linguagem moral cristã torna-se fundamental para compreender como diferentes universos culturais se cruzavam na construção da acusação. Como afirma Serge Gruzinski:

A “realidade” colonial transcorria em um tempo e um espaço distintos, baseava-se em outros conceitos de poder e de sociedade, desenvolvia abordagens específicas da pessoa, do divino, do sobrenatural e do além. Na verdade, as distâncias que separavam os sistemas de representação ou os sistemas de poder remetiam a um corte mais global, subjacente e latente, ligado ao modo como as sociedades em confronto percebiam,

em vez do de homem, pede a *Tupã* que te conceda um corpo feminino, e ressuscitarás como mulher. Lá no Céu, permanecerás ao lado das mulheres, e não dos homens.”

memorizavam e comunicavam aquilo que concebiam como realidade, ou, melhor, como a sua realidade (GRUZINSKI, 2003, p. 271).

Nesse entrecruzamento, o processo tradutório não preserva integralmente os sentidos originários, reordenando-os segundo hierarquias coloniais e produzindo enquadramentos que funcionam como instrumentos de poder. Trata-se de um cenário de fratura entre regimes de sentido, no qual a nomeação atua como mecanismo central de hierarquização e estigmatização. O vocábulo condensa uma interação densa entre sistemas de representação distintos, sendo simultaneamente, de modo assimétrico, atravessado por lógicas indígenas e reinscrito pela gramática moral cristã. Sua eficácia deriva justamente da capacidade de aglutinar múltiplos sentidos em uma forma estabilizada, que permite reconhecer, nomear e julgar o desvio.

A capilaridade social da categoria *tibiro* na Amazônia do século XVII pode ser observada no testemunho do Alferes Amaro Martins Pestana, em 1672. O depoente revela que o termo era um epíteto público e notório que marcava a identidade de Francisco Coelho nas sociabilidades rurais de São Luís, e que “os índios lhe nam sabiam outro nome mais que de *tibiro*”⁹⁶. A transformação de uma prática em rótulo evidencia o funcionamento do discurso como dispositivo de ordenamento, capaz de reduzir a multiplicidade das experiências a uma marca social estável. A circulação do termo entre aldeias e espaços senhoriais demonstra que a linguagem operava como mecanismo de fixação identitária, conectando diferentes estratos sociais por meio da infâmia.

Para compreender essa dinâmica, é necessário considerar a dimensão lexical da experiência colonial. Segundo Paiva (2015, cap. 4), os termos utilizados para nomear sujeitos e diferenças operam como instrumentos de classificação que ordenam o mundo social e estabelecem hierarquias. Nesse sentido, a interpretação do termo *tibiro* como vestígio de um sistema indígena autônomo dá lugar à sua compreensão como parte de um vocabulário colonial que remodela significados e constitui alteridades inferiorizadas.

A compreensão da densidade da categoria *tibiro* exige, contudo, um recuo à sua dimensão etimológica, frequentemente mobilizada como evidência de uma suposta autonomia semântica indígena. O termo *tibiro*, ou *tivira*, deriva de *tevi*, que designa o ânus ou as nádegas (CANESE; ALCARAZ, 2020, p. 89). Ainda que tal origem aponte para um campo de significação vinculado a regimes indígenas de classificação do corpo, sua reativação no contexto colonial não mantém esse horizonte intacto. Ao contrário, a referência anatômica passa

⁹⁶ Processo de Francisco Coelho, Tribunal do Santo Ofício, ANTT n.º 1717, fôl. 15.

a ser mobilizada como signo de inferiorização, sendo progressivamente associada à passividade sexual e à abjeção moral. O que se observa é um deslocamento no qual um elemento descritivo é convertido em marcador de desonra.

O depoimento de Pestana registra com precisão esse processo de reconfiguração semântica ao afirmar que *tibiro* “quer dizer somítigo”. O trecho é elucidativo:

[...] e outro sim disse elle testemunha que **era publico, assim nas Aldeias dos índios forros como pellos escravos que o dito Francisco Coelho nam comunica com sua mulher, se nam com seus escravos e que os índios lhe nam sabiam outro nome mais que de tibiro que quer dizer somitigo**; e bem assim disse elle testemunha que sabe de certo que já o dito Francisco Coelho esteve prezo Largo tempo na cadeia desta cidade pello mesmo peccado nefando [...] ⁹⁷ (grifos nossos, ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 15).

Essa dinâmica aproxima-se do que Bartomeu Melià (1997, p. 17-29) denomina “aventura semântica”⁹⁸, embora aqui se enfatize o efeito de assimetria entre os sistemas em contato em detrimento da negociação. O processo ocorre sob a primazia de um regime que impõe suas categorias como referência dominante, redefinindo diferenças como condutas puníveis. Desse modo, ainda que haja circulação de termos, o resultado tende à estabilização de sentidos compatíveis com a moral cristã.

O ato interpretativo do Alferes pode ser compreendido, conforme Homi Bhabha (1998, p. 95), como uma tentativa de endereçar o significado ao outro por meio da iteração. No entanto, isso não ocorre em um espaço neutro. A tradução produz um interstício no qual a alteridade é rearticulada e frequentemente esvaziada de seus suportes originais. Ao equiparar *tibiro* a somítigo, Pestana reinscreve o termo em uma economia moral que o torna inteligível ao aparato inquisitorial, ao mesmo tempo em que o fixa como marcador de desvio. A operação evidencia a dimensão performativa da linguagem na produção da dissidência.

Nesse contexto, a mediação cultural deve ser compreendida como instrumento de poder. Conforme Rocha (2021, p. 353), a linguagem indígena é mobilizada para validar a sujeição dos corpos e a produção de imputabilidade jurídica em uma comunicação transatlântica. O que está

⁹⁷ Em português moderno: “[...] e, além disso, disse a testemunha que era público, tanto nas aldeias dos índios forros quanto entre os escravizados, que Francisco Coelho não mantinha relações com sua mulher, mas apenas com seus escravizados, e que os índios não lhe davam outro nome senão o de *tibira*, que significa sodomita. Disse ainda a testemunha que sabia com certeza que Francisco Coelho já estivera preso por longo tempo na cadeia desta cidade pelo mesmo pecado *nefando* [...]”

⁹⁸ Conceito de Bartomeu Melià para o deslizamento de significados que termos originários sofrem ao serem filtrados pela racionalidade colonial. Exemplifica a captura de categorias como *karai* ou *tevi* (ânus), que perdem sua polissemia original para serem reinscritas na gramática moral e jurídica do pecado *nefando*. Cf. MELIÀ, 1997, p. 17;

em jogo é a capacidade de converter experiências em categorias passíveis de sanção. O termo *tibiro* atua como ponto de articulação entre regimes de sentido, mas sua eficácia deriva da inscrição em uma lógica que privilegia a hierarquização e o enquadramento moral.

Nesta empreitada de ocidentalização, os poderes da Coroa e da Igreja, profundamente imbricados, buscavam promover a “duplicação” das instituições europeias, visando a ordenar o caos da *conquista* através de uma rigorosa “política de substituição”⁹⁹, como observa Gruzinski (2001, p. 108–109, 281, 294). Esse movimento implicava a reorganização das formas de nomeação, ordenação e sanção, de modo que designações locais fossem progressivamente inseridas em estruturas europeias de leitura e reconhecimento. No caso de Francisco Coelho, esse processo vai além do termo *tibiro*, estendendo-se a outras designações, que exemplificam a complexidade das traduções em curso.

A presença simultânea dessas categorias indica que a linguagem colonial se estruturava como campo de disputas semânticas, no qual diferentes termos circulavam, mas não em condições simétricas. Como sugere Paiva (2015, Conclusões), o ato de nomear envolve invariavelmente processos de seleção, distinção e hierarquização. Nessa perspectiva, os vocábulos da documentação são imbuídos de valores e juízos que, segundo o autor, foram estabelecidos “sob os preceitos ibéricos de hierarquia social e sob os dogmas do catolicismo romano, instrumentos fortemente ocidentalizantes”. Nesse sentido, *tibiro* e outras formas de nomeação operam como ferramentas de disciplinamento social, responsáveis por inscrever sujeitos em posições específicas dentro da ordem colonial.

Em estudo da experiência colonial nas Filipinas, Vicente L. Rafael (1988, p. 1-2) descreve a cena de um sermão proferido por um padre em espanhol e latim diante de uma audiência tagalog¹⁰⁰, na qual a incompreensão linguística produz uma escuta fragmentária. Diante de “uma verdadeira torrente de palavras em espanhol”, os ouvintes “nada pescavam desse trecho, exceto algumas palavras isoladas”. A experiência colonial caracteriza-se, assim, por uma mediação linguística assimétrica, na qual a linguagem do outro é incorporada e reformulada segundo os interesses do poder. A comunicação não elimina o descompasso entre

⁹⁹ Estratégia de “ocidentalização” voltada à substituição de matrizes originárias por modelos cristãos e europeus. Gruzinski ressalta que essa operação é parcial, gerando acomodações e mestiçagens em vez de uma erradicação total do passado. Cf. GRUZINSKI, 2001, p. 282, 294.

¹⁰⁰ O Tagalog é o principal grupo etnolinguístico das Filipinas, habitando originalmente as regiões férteis do sudoeste de Luzon, próximas a Manila. O termo designa tanto o povo quanto seu idioma, tendo sido consolidado como uma categoria histórica e linguística distinta a partir dos registros coloniais espanhóis. Cf. RAFAEL, 1988, p. x, 16.

sistemas, reconfigurando-o em termos que favorecem a dominação. Desse modo, as designações que emergem desse processo constituem chaves interpretativas que permitem nomear, controlar e punir a diferença.

Nesse contexto, conforme Gruzinski (2001, p. 91–92), os indígenas desenvolvem “capacidades de invenção e improvisação, exigidas pela sobrevivência num contexto extremamente perturbado, heterogêneo (indo-afro-europeu) e sem precedente”. Essa formulação afasta a ideia de mestiçagem enquanto fusão harmônica para caracterizá-la como um campo de tensão atravessado por relações desiguais, onde lógicas distintas coexistem sob a pressão de dispositivos coloniais de ordenação social. O caso de Francisco Coelho evidencia esse processo: a acusação de sodomia não decorre exclusivamente de imposição externa, sendo mediada por categorias locais progressivamente rearticuladas para tornar o desvio passível de leitura colonial. Em última instância, trata-se de uma configuração situada da acusação, na qual a linguagem indígena é capturada e reinscrita pela gramática inquisitorial.

Como sugere Viveiros de Castro (2002, cap. 3), os indígenas eram frequentemente percebidos como “estátuas de murta”¹⁰¹, maleáveis, mas impossíveis de manter estáticas, o que exigia do poder colonial um esforço contínuo de fixação identitária. Ao rotular Coelho como “*tibiro*/somítigo”, o Alferes descreve uma conduta e, concomitantemente, fixa uma identidade em um campo que exige formas reconhecíveis de classificação. Essa intersecção produz o que Judith Butler (2003, p. 38) chama de corpos abjetos. Coelho, ao ser chamado de *tibiro*, é deslocado para a “zona de instabilidade oculta”¹⁰², onde sua humanidade é questionada pela construção aborígine da virilidade, mas sobretudo pela moral cristã, pela qual é interpelado (FANON, 1963, p. 182-183). Conforme Rocha (2021, p. 679), trata-se de uma “tecnologia de fechamento anal”, na qual o ânus é esvaziado de seus sentidos autóctones e reinscrito como marcador de infâmia

Essa instabilidade de significação cultural permite que a cultura nacional se articule mediante uma dialética de temporalidades distintas, englobando o moderno, o colonial e o autóctone, que recusa a cristalização do conhecimento em sua própria enunciação. Em vez de

¹⁰¹ Metáfora de Antônio Vieira para a “inconstância” nativa: fáceis de moldar, mas rápidos em retomar a “bruteza antiga” sem a vigilância missionária constante. Opõe-se ao mármore, símbolo da firmeza e constância europeia. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, cap. 3).

¹⁰² Conceito de Fanon retomado por Bhabha para descrever o espaço performativo e “flutuante” da negociação cultural. Representa o local onde a hibridização e a alteridade subvertem narrativas nacionais fixas e pedagógicas. É nesse interstício discursivo que reside a agência e a transformação histórica do povo Cf, FANON, 1963, p. 182-183, 227; BHABHA, 1998, p. 65.

uma fixação estática, essa cultura revela-se "sempre contemporânea ao ato de recitação"¹⁰³ (LYOTARD, 1984, p. 22), manifestando-se como um gesto presente que se posiciona na temporalidade efêmera compreendida entre a memória do ouvido e a promessa do vir-a-ser. Assim, o processo de estigmatização enfrentado por figuras como Coelho não encerra o sentido de sua existência, mas abre um campo de disputa onde a enunciação performativa desafia as tentativas coloniais de estabilização identitária.

Nessa perspectiva, o olhar inquisitorial opera uma “redução semântica”¹⁰⁴, esvaziando cosmologias originárias para enquadrá-las na moral escolástica. Como observa Gruzinski (1986, p. 31), “as palavras têm o significado que as pessoas lhes dão”, o que evidencia que a tradução dos termos indígenas pelos missionários implicava uma reinterpretação cultural ativa. Nesse processo, práticas locais eram reinscritas em categorias cristãs, de modo que “esta ruptura sexual só se podia equiparar à da heresia” (GRUZINSKI, 1986, p. 275). O termo *tibiro*, nesse contexto, deixa de atuar como vestígio cosmológico para se tornar, conforme Molina (2010, p. 557-558), em um ato de “herejização”, onde a prática erótica anal é assimilada ao erro de fé. Segundo a autora, “a heresia se transformava de crença em ato e, em seguida, no nível dos discursos, em fato.”

Essa dinâmica implica a fixação de identidades que, em contextos indígenas, eram marcadas por maior plasticidade. Conforme Fernandes (2015, p. 17), esse “enquadramento” visava a “tornar quadrado” (*straight*)¹⁰⁵ o desejo autóctone, convertendo-o em vício punível. Ao mesmo tempo, como ressalta Mott (1988a, p. 22), essa operação permitia à Inquisição interpelar o corpo indígena, integrando-o a um sistema mais conectado de controle moral. A mediação jesuítica revela, assim, um duplo movimento: processo de tradução e operação seletiva de silenciamento, favorecendo a consolidação de categorias de desqualificação. É nesse

¹⁰³ Lê-se, no texto original: “*The narrative's reference may seem to belong to the past, but in reality it is always contemporary with the act of recitation.*” LYOTARD, 1984, p. 22.

¹⁰⁴ A *redução semântica*, segundo Bartomeu Melià (1997, p. 17-29), “foi vivida pelo termo *Kkarai* entre os Guaraní e *caraíba* entre os Tupinambá: da designação do grande xamã, o termo passou a indicar espanhóis e portugueses. Longe de indicar, desde sempre, o núcleo central do pensamento tupi-guarani, o termo sofreu profundas transformações semânticas. O mesmo pode se dizer para *Tupã*, *Sumé*, e assim por diante. Ou seja, o que fazia sentido dentro de um sistema de significação tradicional passa a construir significativamente o ‘novo’ mundo, determinado pelas novas contingências históricas e pela presença de uma alteridade antropológica. E o processo de reconstituição semântica é duplo: os conquistadores também, e especialmente os jesuítas, precisam ‘reduzir’ o Guaraní às suas categorias.”

¹⁰⁵ Ressalte-se que o emprego de “enquadramento” evoca o esforço de “tornar quadrado”, aproximando-se do conceito de *straight* (“reto”, “direito”, “heterossexual”). O termo sintetiza mecanismos de controle que visam a “adequar” e “tornar obediente”, operando por meio da punição e da intenção de “disciplinar” o sujeito. Cf. FERNANDES, 2015, p. 17.

contexto de tradução assimétrica e disciplinamento dos corpos que emergem, ainda que de modo fragmentário, referências documentais aos sujeitos dissidentes no interior das missões.

Após os escritos de Ruiz de Montoya¹⁰⁶, registros sobre corpos dissidentes do projeto missional mergulham em silêncio na documentação jesuítica. Talvez essas práticas estivessem incluídas em expressões genéricas como “abominables vícios recorrentes” ou “vícios desonestos”, entre outras não detalhadas. Mas, a depender do que esta pesquisa localizou, de 1609 a 1660, os “afeminados”, “*amujerados*”, “sométicos”, “*abacuña ecó*” ou “*tevíros*” indígenas percorreram os povoados com relativa tranquilidade, enquanto ao seu redor se difundiam percepções que atingiriam diretamente seus corpos. (BAPTISTA, 2021, p. 7).

Tal economia rarefeita da nomeação, em vez de indício de inexistência, constitui um efeito de um deslocamento nos regimes de visibilidade, nos quais essas experiências passam a ser capturadas por circuitos menos formais, como o rumor e a denúncia. Nesse contexto, a circulação do termo *tibiro* entre aldeias e espaços senhoriais indica que a moralidade na Amazônia operava como campo de produção de distinções e hierarquias sociais. Conforme Rocha (2021, p. 365-366), o rumor sobre o *nefando* funcionava como tecnologia discursiva compartilhada, na qual vocabulários indígenas eram apropriados e reinscritos para identificar a infâmia. Segundo Gruzinski (2003, p. 277), a ocidentalização não eliminava as categorias originais, mas as reinterpretava sob uma nova ordem normativa.

Nesse sentido, o uso de *tibiro* por indígenas para denunciar o assédio de Francisco Coelho evidencia que os subalternos conheciam e acionavam a gramática moral europeia. Ao nomear o senhor como portador do *nefando* aos seus modos, produziam uma inscrição pública de sua estigmatização, tornando-o legível como sujeito desviante. Trata-se de uma forma de agência que opera por meio da apropriação de categorias disponíveis, tornando a linguagem em instrumento de acusação e de produção de vulnerabilidade social.

Segundo Fernandes (2017, p. 646), o projeto civilizatório moderno-colonial operou por meio da cristalização dos povos indígenas em representações essencializadas, apagando suas tensões internas. Nesse horizonte, o uso performativo da acusação no relato do indígena Antônio, cativo de Salvador Rodrigues, revela como o termo *tibiro* funcionava como instrumento de marcação do outro nas sociabilidades rurais. Ao descrever o assédio de Francisco Coelho sofrido por ele, o escrivão registra:

¹⁰⁶ Jesuíta mestiço e missionário no Paraguai, autor de *Conquista Espiritual* e do *Tesoro de la Lengua Guarani* (1639). Sua obra mapeou os ritos e o idioma originário como instrumentos para a evangelização e o enquadramento moral das populações indígenas nas Reduções. Cf. BAPTISTA, 2023, As chamadas infernais.

[...] Francisco Coelho fora / a caza de seu senhor Salvador Rodrigues / nam estando em caza do ditto seu se/nhor nenhum branco, e que **hia muito / bebado**, e que chamando por elle dit/to Antonio lhe dissera que fosse em sua / Caza para seu senhor Salvador Rodri/gues, e **que o ditto negro vendo o estado / em que o ditto Francisco Coelho estava / fizera Repugnancia de hir com elle / ao que logo huã negra do ditto seu senhor // Senhor** que estava olhando a / caza em sua companhia **lhe dis/sera que fosse em Companhia do so/bre ditto Francisco Coelho buscar a fa/rinha**, eque indo elle em sua com/panhia no caminho **pegara nelle / e se sentara com elle pegandolhe em / suas vergolhas dizendolhe que a [ti/nha] molle, e que só a sua estava / dura, e teza [...]**¹⁰⁷ (grifos nossos. ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 35-35v).

A densidade do depoimento exige atenção à fonte original: “[...] e que elle logo lhe pe/gara nellas, e vendo que a tinha muito / dura Largara logo por nam, e deitara / a fugir chamando-lhe *tibiro*, e o dit/to Francisco Coelho o deshonnara de / corno, e cam; e mais nam disse”¹⁰⁸. Nesse interstício, o termo *tibiro* emerge como marcador de diferença que tensiona os termos luso-mediterrâneos. Enquanto o réu mobiliza injúrias para reafirmar sua posição, chamando-o de “corno” e de “cão”, o indígena aciona uma categoria que, sob leitura colonial, já se encontra associada à subalternização moral.

Antônio, ao confrontar o membro “duro e teso” de Coelho e fugir gritando o epíteto, recusa a aproximação e torna pública uma imputação, estabelecendo um episódio localizado em marca circulável de desonra, acionando um vocabulário já integrado ao horizonte interpretativo colonial. A atitude revela um uso pragmático da linguagem: a palavra passa a operar em um espaço de deslocamento, no qual seu sentido original é reorientado para adquirir eficácia em outro regime de julgamento. Nesse sentido, como sugere Bhabha (1998, p. 166), a palavra passa a operar em um “local da diferença”, no qual seu sentido é deslocado para ganhar eficácia em outra economia de inteligibilidade, deixando de remeter a uma classificação circunscrita para funcionar como índice de desvio reconhecível e socialmente sancionável.

Dito isto, o estudo da tradução do desvio pode ser ampliado pelo depoimento de Pedro Villas Boas, feitor de Francisco Coelho, em 1662. Vilas Boas registra que os indígenas utilizavam a expressão *cunhã caraíba*. Originalmente, o vocábulo tupi *cunhã* designa a mulher, enquanto *caraíba* (ou *karaí*) possui um campo semântico denso, referindo-se aos grandes pajés,

¹⁰⁷ Em português moderno: “[...] Francisco Coelho foi à casa de seu senhor, Salvador Rodrigues, não se encontrando ali nenhum homem branco, e estava muito embriagado. Chamando por ele, o dito Antônio, disse-lhe que fosse à sua casa buscar farinha para o senhor Salvador Rodrigues. Vendo o estado em que Francisco Coelho se encontrava, o referido negro mostrou resistência em acompanhá-lo. Contudo, uma negra pertencente ao mesmo senhor, que estava tomando conta da casa em sua companhia, ordenou-lhe que fosse com o referido Francisco Coelho buscar a farinha. Seguindo em sua companhia, durante o caminho Francisco Coelho o agarrou e sentou-se junto dele, tocando-lhe os órgãos genitais e dizendo que os dele estavam flácidos, enquanto apenas os seus permaneciam duros e tensos [...]”

¹⁰⁸ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 35v.

profetas e, por extensão, aos europeus vistos como seres dotados de autoridade espiritual ou “benta” (ELEUTÉRIO, 2023, p. 32). No contexto analisado, sua operacionalização, em vez de simples tradução, configura uma operação de reposicionamento simbólico. A expressão deixa de funcionar como equivalência linguística e passa a atuar como instrumento de desprestígio relacional, como se observa no testemunho de Villas Boas:

[;;;] ouviu dizer / ao ditto Francisco Coelho para o Indio Rodrigo. **Ô, / somitigo passa peragua que eu te quero cor/tar, esse caralho porque he mayor que / o meo**, eo ditto Francisco Coelho pegou no ditto / Indio qual de baixo e qual de cima [;;;] e da /hi a dous dias **tendolhe vindo huã botija de / agoa ardente do engenho de Andiroba**, ten/doa bebido o ditto Francisco Coelho e o ditto Indio / **se sairão pela meya noite para fora dipois de / terem bebido a ditta botija [...]** o ditto Francisco / Coelho pegava per muitas vezes no membro do ditto indio, tanto que huã vez / **o vio elle testemunha estar medindo o membro com / o ditto indio**, e justava hum com o outro, e lhe / ouviu dizer, o teu he mayor [hy tudo certou] / de que **elle testemunha se escandalizou , e o reprehen/deo, mas elle lhe respondeo que o indio / era seu escravo que podia fazer delle / oq quisesse**, e outro sy ouvira elle testemunha / murmurar aos escravos da fazenda do dit/to Francisco Coelho chamando ao ditto Indio / **cunha carayba, que vem a ser nesta lin/goa, sua mulher.**¹⁰⁹ (grifos nossos. ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 108-109)

Se, nos dicionários missionais, o termo era traduzido de forma relativamente estável como “mulher branca” ou “pessoa bautizada”¹¹⁰, nas sociabilidades rurais do Maranhão ele assume uma inflexão acusatória ao ser mobilizado como “sua mulher” ou “mulher do *caraíba* [homem branco]”. Essa expressão enuncia como a conduta atribuída ao senhor de terras é reinterpretada segundo categorias de gênero e parentesco que validam seu enquadramento como desvio moral. Como observa Rocha (2021, p. 368), trata-se de uma operação que desloca o senhor de sua posição hegemônica, convertendo a linguagem em instrumento ativo de produção de estigma no interior das relações sociais.

O registro de 1662, no qual há menção explícita ao epíteto *cunhã caraíba*, deve ser confrontado com a devassa anterior, de 1660, revelando o trabalho de tradução cultural operado

¹⁰⁹ Em português moderno: “[...] ouviu o dito Francisco Coelho dizer ao índio Rodrigo: ‘Ó somítico, vem para cá, pois quero cortar esse teu caralho, porque é maior do que o meu’. Em seguida, o dito Francisco Coelho agarrou o referido índio, ficando um por cima e outro por baixo [...]. Dois dias depois, tendo-lhes chegado uma botija de aguardente do engenho de Andiroba, Francisco Coelho e o índio, após a terem consumido, saíram para fora por volta da meia-noite [...]. O dito Francisco Coelho tocava frequentemente o membro viril do referido índio, tanto que, certa vez, esta testemunha o viu medindo o seu próprio membro juntamente com o do índio, colocando um ao lado do outro, e ouviu-o dizer: ‘O teu é maior’. Diante disso, a testemunha se escandalizou e o repreendeu, mas ele respondeu que o índio era seu escravizado e que podia fazer dele o que quisesse. Disse ainda a testemunha que ouvira os escravizados da fazenda de Francisco Coelho murmurarem, chamando o referido índio de *cunhã caraíba*, expressão que, nessa língua, significava ‘sua mulher’.”

¹¹⁰ Por sinal, o fato de *caraíba*, na junção com os substantivos “homem ou mulher”, significar “pessoa branca”, provém da suposição então corrente de um europeu sempre ser uma pessoa batizada: “Caraiba. vul. [vulgarmente] o branco homem. cunhã caraíba. mer [mulher] branca. *in rigore sigfca* [a rigor significa] homem ou mulher já bautizada ou benta”. Cf. MULLER *et al.*, 2019, p. 281, fl. 48r.

nos autos. No primeiro inquérito, como discutido na subseção anterior, Pedro Villas Boas relata sua recusa em jantar com o casal Coelho e o índio Rodrigo, utilizando a língua para marcar o estigma: “[...] se este escravo he sua mulher¹¹¹ // mulher de Vossa mercê fes de comer e / beber com ella”¹¹². Conforme Melià (1997, p. 17), a tradução envolve processos de negociação e reinterpretção. Entretanto, no contexto analisado, tais processos se encontram profundamente atravessados por hierarquias coloniais, de modo que os termos são progressivamente alinhados a regimes de legibilidade que privilegiam a moral cristã e a lógica inquisitorial.

Nesse uso enunciativo, a junção de *cunhã* com *caraíba* produz uma reclassificação relacional de Francisco Coelho que, em vez de descrever uma identidade, visa a imobilizá-lo em uma posição marcada pela perda de virilidade e pela exposição pública do desvio. Quando tomados relacionalmente, a articulação entre os epítetos *tibiro* e *cunhã caraíba* permite vislumbrar a operação de um sistema classificatório ameríndio voltado à interpretação das relações de poder e de gênero (ROCHA, 2021, p. 679-680). Enquanto o termo *tibiro*, derivado de *tevi* (ânus), enfatiza a passividade sexual como marcador relacional, a designação *cunhã caraíba*, frequentemente traduzida como “sua mulher”, enquadra o colonizador em uma lógica de feminilização e subalternização.

Contudo, tal arranjo léxico transcende a ideia de uma incorporação semântica estável para atuar como um dispositivo tático de estigmatização performativa. Trata-se de uma verdadeira “aventura semântica” (MELIÀ, 1997, p. 17-29), na qual categorias autóctones são mobilizadas e rearticuladas para marcar a abjeção do outro no interior das sociabilidades rurais. Ao classificar o senhor como “mulher”, os indígenas capturam a autoridade branca em uma gramática de infâmia, convertendo o corpo senhorial em superfície de inscrição de aviltamento moral e potencial imputabilidade jurídica.

Ademais, o emprego do epíteto *somítigo* por Francisco Coelho ao interpelar o indígena Rodrigo revela a complexa economia de poder e gênero no Maranhão seiscentista, onde categorias inquisitoriais eram mobilizadas para manufaturar a abjeção do subalterno. Simbolicamente, a designação de Rodrigo como *somítigo*, enquanto Coelho ameaçava “cortar” seu membro por ser maior, expõe uma ansiedade fálica que buscava neutralizar a virilidade do escravizado através do enquadramento na passividade infame, conforme Rocha (2021, p. 26, 353). O vocábulo, variante de sodomita ou somético, operava uma redução gramatical que

¹¹¹ Pedro Villas Boas pode estar se referindo aqui ao termo tupi *cuñha caraíba*.

¹¹² Processo de Francisco Coelho, Tribunal do Santo Ofício, ANTT n.º 1717, fôl. 98v-99p.

deslocava o indígena do universo da virtude guerreira para o local da doença moral e da irracionalidade (VAINFAS, 1997, p. 158). Ao responder ao escândalo das testemunhas afirmando que o índio era sua propriedade, Coelho demonstra como a soberania senhorial utilizava o léxico do pecado *nefando* para estabilizar hierarquias raciais, convertendo o corpo do outro em um território de experimentação erótica e desqualificação política.

Essa interpelação reflete o que Rita Segato (2012, p. 116-118) denomina como a intrusão da colonialidade em um “patriarcado de baixa intensidade”¹¹³. Estevão Rafael Fernandes (2015, p. 17) descreve que, nas diversas etnias no país, tais dissidências de gênero e sexualidade emergem como uma “perda”, uma vez que sua visibilidade decorre do próprio mecanismo colonial que as reprime. Ao serem classificadas sob rótulos como pecado *nefando* ou “sodomia”, essas práticas revelam o esforço do poder metropolitano em capturar os corpos originários. Esse processo de estigmatização visa a moldar a agência indígena a uma lógica europeia, cristã e heteronormativa, pautada pela domesticação e pela monogamia. Portanto, as referências à “homossexualidade indígena”¹¹⁴ indicam uma concepção de si forjada no embate com o outro, consolidando o que Fernandes define como a “colonização das sexualidades indígenas”.

A historiografia de Fausto (1992, p. 386) e Viveiros de Castro (2002, cap. 2) converge ao apontar que o uso desses epítetos constituía uma técnica popular de intervenção nas hierarquias coloniais. Enquanto o inquisidor buscava identificar o pecado *nefando* sob a lógica do “vício italiano”¹¹⁵, os indígenas operavam a acusação a partir da ruptura da virilidade, deslocando o eixo da prática para a posição social ocupada pelo sujeito. Desse modo, o termo *cunhã caraíba* torna-se um ponto de condensação entre sistemas de sentido distintos, no qual a linguagem atua como mecanismo ativo de reclassificação social. Ao enquadrarem Francisco

¹¹³ Conceito de Rita Segato que define a organização pré-colonial como uma dualidade hierárquica com plenitude política na esfera doméstica. Opõe-se ao patriarcado modernizador de “alta intensidade”, marcado por misoginia letal e binarismo rígido. Cf. SEGATO, 2012, p. 118, 122-125.

¹¹⁴ A opção pelo termo “homossexualidade indígena” em Fernandes (2015, p. 16) possui caráter instrumental, fundamentando-se na natureza das fontes documentais (cronistas, missionários e viajantes) que operam com categorias genéricas como “sodomia” e pecado *nefando*. O autor reconhece as implicações teóricas dessa escolha, mas a justifica ao deslocar a análise das práticas em si para os seus enquadramentos, dentro do processo que define como a “colonização das sexualidades indígenas”.

¹¹⁵ Epíteto da sodomia masculina, o “vício italiano” (ou “vício de Veneza”) remete ao imaginário europeu que identificava cidades como Veneza e Florença como centros do pecado *nefando*. Nestas localidades, desenvolveu-se a *civiltà puttanesca*, a institucionalização da prostituição feminina autorizada, como estratégia política para desviar os homens dos desejos homoeróticos. Em Portugal, o termo era amplamente utilizado na gramática inquisitorial, de modo que o simples fato de um indivíduo ser italiano ou ter viajado para a Itália atraía suspeitas de envolvimento com práticas abomináveis. Cf. VAINFAS, 1997, p. 163.

Coelho em uma posição feminilizante, os indígenas produzem um efeito concreto de aviltamento público, demonstrando que o policiamento do comportamento não se restringia à imposição colonial, mas era também operado no interior das sociabilidades locais por meio de categorias próprias.

Ademais, diversos registros etno-históricos apontam para a existência, em diferentes sociedades indígenas, de terminologias específicas destinadas a designar indivíduos que transitavam entre papéis de gênero. Por exemplo, a prática de *kuimb'ae ojoehe ojomenõ* e *kuimba'e oñomenõ* (prática sexual anal entre homens) foi traduzida simplesmente como pecado *nefando* por Ruiz de Montoya, o que evidencia a imposição de uma categoria religiosa inexistente nos sistemas indígenas originais (CHAMORRO, 2009, p. 237-238). Como observa Gruzinski (1986, p. 136), “as testemunhas [...] respondiam negativamente [...] e somente quando lhes era relatado o fato [...] diziam tomar conhecimento da gravidade do desvio”¹¹⁶, o que indica a exterioridade dessas classificações. Esse dado demonstra que a categoria de desvio não era intrínseca às práticas, sendo introduzida por meio da mediação colonial. A tradução, nesse sentido, comunica e transforma e produz novos regimes de leitura, permitindo classificar, julgar e punir.

Essa dinâmica pode ser aprofundada a partir de outras categorias ameríndias, que evidenciam o mesmo processo em diferentes contextos linguísticos. O termo guarani *abacuña ecó*, traduzido por Ruiz de Montoya (1876, f. 63, 356v) como “*amujerado*”, e a expressão *avá tevíro*, convertida em “homem somético”, mostram como nomenclaturas originalmente vinculadas a regimes indígenas de classificação do corpo foram progressivamente enquadradas pela gramática moral cristã, estabelecendo uma continuidade analítica com o caso de *tibi-ro*. Derivado de *tevi* (ânus), este último termo conecta-se diretamente ao epíteto *tibi-ro* que circulava nas sociabilidades do Maranhão, mas já sob uma inflexão que associa a prática à abjeção.

A tradução de Ruiz de Montoya (1876, f. 356) revela um processo de estigmatização de corpos femininos; em seus registros, certas mulheres eram designadas como *Cuña mê mbîrá y mbaé*, termo que o jesuíta traduziu como *machorra hembra*. Contudo, essa tradução reduzia

¹¹⁶ No original, lê-se: ““Los testigos, por su parte, respondían negativamente a la pregunta general y solamente cuando se les relataba el hecho y las circunstancias decían tomar conocimiento de la gravedad del desvío.” O autor discute como a terminologia eclesiástica e as categorias de pecado (como a “*fornicación*”) eram percebidas pela população colonial, notando que muitas vezes os indivíduos não reconheciam a prática como um delito grave até que ela fosse confrontada com a descrição formal das autoridades inquisitoriais. Cf. GRUZINSKI, 1986, p. 136.

uma complexidade que Chamorro (2009, p. 238) recupera ao definir o termo como “mujer que no tiene simiente de mujer o hijos e hijas”. A presença do adjetivo *machorra* remonta à lexicografia do final do século XV, já figurando no dicionário mais arcaico da América Espanhola com as acepções de “estéril” e “ máscula” (NEBRIJA, 1495, f. LXVIIr). Segundo Baptista (2021, p. 4), desse modo, elaboravam-se “corpos de ‘machorras’ enquanto categoria ainda mais profunda no campo das abjeções, destituindo-as de utilidade aos olhos da utilitarista economia colonial.”

É imperativo compreender e reiterar que a “aventura semântica” da tradução colonial foi um dispositivo de poder que operou uma verdadeira “redução gramatical” de cosmologias complexas (MELIÀ, 1997, p. 17-29). Categorias que originalmente indicavam prestígio ritual, trânsito entre mundos ou funções sociais específicas foram capturadas e reinscritas na gramática da carne cristã como marcadores de crime, pecado e abjeção existencial. O Quadro 4 a seguir sintetiza esse processo de deslocamento semântico a partir das fontes analisadas:

Quadro 4 - Termos ameríndios: da função social à abjeção colonial

Termo Indígena	Suposto Significado Indígena Original	Significado Atribuído pelo Dogma Cristão
<i>Tibira / Tivira</i>	Aplicado a líderes espirituais e pajés que, em atos sexuais, "serviam de mulher", exercendo uma mediação mística entre mundos.	"Sodomita", "somético", praticante do "pecado nefando" e "vício abominável".
<i>Cunhã carayba</i>	Designação relacional que articulava <i>cunhã</i> (“mulher”) e <i>caraíba</i> (estrangeiro, branco ou figura dotada de autoridade espiritual), podendo posicionar o colonizador em uma lógica de feminização simbólica e alteridade.	Epíteto de abjeção e desqualificação, empregado para fixar no réu a marca da passividade (“mulher do sodomita”) e converter uma categoria relacional em prova jurídica do “pecado nefando”.
<i>Abacuña ecó / Ava kuñaeko</i>	"Modos de homem-mulher"; síntese espiritual entre os dois universos, representando uma terceira via de gênero.	"Afeminado", " <i>amujerado</i> ", sujeito "paciente" e depreciado moralmente.
<i>Pajé / Piái</i>	<i>Expert</i> religioso tradicional, mediador com o sobrenatural, curador e "possuidor de poder".	"Feiticeiro", "ministro do Diabo", "bruxo" e "pessoa de má vida" submetida a Satanás.
<i>Çacoaimbeguira / Cuña mê mbîrá y mbaé</i>	Mulheres guerreiras que exerciam funções masculinas e casavam-se com outras mulheres, mantendo prestígio social.	" <i>Machorra</i> ", "mulher macho", "estéril" e "sacrificável" por sua inutilidade na economia reprodutiva colonial.
<i>Anhanga / Añánga</i>	Espírito errante da floresta, sombra dos antepassados ou proteção contra perigos do mato.	O "Diabo", o "Espírito das Trevas", "príncipe do mal" e autor de "aberrações satânicas".

<i>Avá teviro</i>	Homem que pratica o sexo anal, termo derivado de <i>tevi</i> (ânus), sem carga moralizante negativa originária.	"Homem somético", pecador anal e marcador jurídico da sodomia passiva.
<i>Ava aky</i>	"Homem não maduro" ou "homem verde", referindo-se a estados liminares de desenvolvimento da personalidade.	"Afeminado", " <i>amujerado</i> ", associado à falta de virilidade e autocontrole cristão.
<i>Kuimb'ae ojohe ojomenõ</i>	Prática de acasalamento ou contato sexual entre homens, integrada à fluidez das sociabilidades autóctones.	"Pecado nefando", "bestialidade" e "vício desonesto" que clamava aos céus por punição.

Fonte: Elaborado pelo autor (2026) com base em Montoya (1876), Chamorro (2009), Baptista (2021) e Fernandes (2015).

A sistematização acima demonstra que a tradução não cabe na mera equivalência lexical, revelando uma operação profundamente assimétrica, na qual a linguagem colonial atua como tecnologia de poder, reordenando sentidos e hierarquias. É nesse quadro de reconfiguração semântica que se deve situar a circulação social dessas categorias no Maranhão seiscentista, onde tais termos já operavam deslocados de seus regimes originários de significação.

O processo de Francisco Coelho evidencia, dessa forma, como essas categorias autóctones operavam como instrumentos de categorização popular que corroíam a honra senhorial antes mesmo da intervenção institucional. No Maranhão seiscentista, o rumor realizava uma tradução pragmática: o que, em determinados contextos indígenas, indicava uma ruptura da ordem relacional, era reinterpretado pelos colonos como “fanchonice” ou pecado *nefando* (MOTT, 1988b, p. 14). Ao designarem o senhor como *tibiro* ou *cunhã caraíba*, os sujeitos locais mobilizavam um léxico capaz de articular diferentes regimes de subalternização, fundindo feminilização, desvio moral e perda de prestígio.

A passagem desse vocabulário das sociabilidades locais para o interior do processo inquisitorial revela o que Gruzinski (2001, p. 63) define como uma ocidentalização multiforme, na qual o tribunal captura e reorganiza categorias indígenas, inserindo-as em um sistema normativo conectado. Se, nas fazendas, a acusação operava como prática situada (articulada ao rumor, à injúria e à negociação de posições sociais), nos autos ela é filtrada pela lógica tridentina e convertida em evidência. Conforme Foucault (1988, p. 66), constitui-se, assim, um regime de saber sobre a carne no qual a multiplicidade das experiências é reposicionada como prova de transgressão.

À medida que essas expressões transitam para o registro jurídico, seus significados sofrem uma inflexão decisiva. Termos como *tibiro* ou *cunhã caraíba*, que nas interações cotidianas podiam operar como designações relacionais ou insultos contextuais, passam a ser progressivamente enquadrados pela linguagem da sodomia e do pecado *nefando*. Esse deslocamento marca o momento em que categorias oriundas de universos indígenas são incorporadas a um aparato institucional interessado em classificá-las, fixá-las e puni-las.

Ao serem inscritas nos autos, tais palavras deixam de circular apenas como comentários sociais e passam a integrar um dispositivo de vigilância que articula autoridade inquisitorial, hierarquias senhoriais e regimes coloniais de dominação. Nesse processo, o que antes se manifestava como acusação localizada ganha densidade coletiva, consolidando-se como saber compartilhado sobre o desvio e como fundamento de reconhecimento público da infâmia, cuja enunciação, circulação e sedimentação nos testemunhos constituem o próximo eixo de análise.

1.2 A construção social da fama pública

1.2.1 A enunciação da infâmia nos testemunhos

A devassa aberta em São Luís em 1672 revela que as acusações dirigidas contra Francisco Coelho não nasceram da descoberta repentina de um comportamento oculto. Quando os oficiais eclesiásticos iniciaram a coleta de depoimentos, já circulava entre moradores da cidade e das roças um conjunto relativamente estável de avaliações sobre sua conduta sexual. Os testemunhos registram reiteradamente aquilo que se dizia, aquilo que se comentava e aquilo que era reconhecido como conhecimento comum entre diferentes grupos sociais. Em vez de apresentarem apenas relatos de observação direta, muitos depoentes reproduziam informações adquiridas por meio da convivência cotidiana, das conversas de vizinhança e das redes locais de sociabilidade. A documentação permite observar, portanto, um fenômeno mais amplo do que a mera acusação individual: a formação de um saber coletivo capaz de atribuir significados morais aos comportamentos e de definir a posição social dos sujeitos perante a comunidade.

Esse aspecto adquire relevância particular quando inserido na cultura jurídica do Antigo Regime. Em sociedades marcadas pela centralidade da honra e pela limitada separação entre esfera pública e doméstica, a fama pública possuía valor probatório e podia fundamentar a abertura de investigações formais. Raphael Bluteau (1713, v. 4, p. 27), ao definir a fama, associava-a à circulação incessante de narrativas compostas por “mentiras misturadas com verdades”, enfatizando seu caráter difuso e coletivo. Tal condição não diminuía sua importância

jurídica. Pelo contrário, a notoriedade de determinadas condutas permitia que rumores, comentários e memórias compartilhadas fossem convertidos em matéria de interesse judicial. A reputação pública atuava como uma espécie de “segunda natureza” capaz de redefinir a percepção social dos indivíduos (HESPANHA, 2008, p. 178). A devassa de Francisco Coelho oferece um terreno singular para observar esse mecanismo em funcionamento, pois grande parte dos testemunhos visava a confirmar uma imagem social já amplamente difundida, em vez de demonstrar fatos inéditos.

Nesse sentido, um dos elementos mais significativos da documentação reside na frequência com que os depoentes recorrem a fórmulas associadas ao “ouvir dizer”. Antes mesmo de aparecer como objeto de investigação, Francisco Coelho já figurava como personagem de conversas e comentários que circulavam por diferentes espaços da região. O testemunho de Pedro de [Roxa]¹¹⁷, morador em Juruparana, oferece um indício importante dessa anterioridade. Ao depor em março de 1672, afirmou que “ouvira dizer a alguãs pessoas q Francisco Coelho uzava do peccado nefando”¹¹⁸, acrescentando posteriormente informações relacionadas à prisão anterior do acusado. A ordem da narrativa merece atenção. Antes de remeter a episódios específicos ou a indivíduos concretos, o depoente registra a existência de um conhecimento previamente disseminado. A acusação surge primeiro como informação compartilhada e somente depois como acontecimento associado a personagens identificáveis. Essa sequência sugere que a intervenção judicial incidiu sobre uma representação já presente nas sociabilidades locais, e não sobre uma suspeita produzida exclusivamente pelos mecanismos da investigação.

A mesma dinâmica aparece em outros depoimentos recolhidos ao longo da devassa. André Moreira¹¹⁹ declarou ter ouvido de “alguães pessoas negros, e brancos” que Francisco Coelho praticava o pecado *nefando*, embora reconhecesse explicitamente que “nunca lhe vio couza alguã por viver muito longe delle”¹²⁰. O aspecto mais relevante de sua fala não está na informação transmitida, mas na forma pela qual ela adquire legitimidade. O depoente admite a ausência de experiência direta e, ainda assim, considera seu testemunho digno de registro

¹¹⁷ Pedro de [Roxa], morador de Juruparana com cerca de 31 anos, foi a 13ª testemunha da devassa de 1672. Relatou ter avistado Coelho e o escravizado Rodrigo em um tijupar em atitude suspeita, com o cativo desatacando as ceroulas. ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 12-12v.

¹¹⁸ *Ibid.*, fl. 12.

¹¹⁹ André Moreira, morador de Juruparana com cerca de 47 anos, foi a 19ª testemunha da devassa de 1672. Declarou ter ouvido de terceiros que o réu praticava o pecado *nefando* e persuadia seus cativos, embora nunca tivesse presenciado tais atos. *Ibid.*, fl. 14v.

¹²⁰ *Ibid.*, fl. 14v.

perante a autoridade eclesiástica. A validade da informação decorre de sua circulação social. De maneira semelhante, João Gomes de Passos¹²¹ afirmou que “ouvira dizer publica mente nesta Cidade”¹²² acerca das práticas atribuídas ao réu, reproduzindo uma fórmula recorrente em diversos depoimentos da devassa. Em todos esses casos, o conhecimento mobilizado não provém da observação ocular, mas da participação em uma comunidade de fala na qual determinados juízos morais eram reiterados e compartilhados.

Esses testemunhos permitem compreender que a força da acusação não dependia exclusivamente da produção de evidências materiais ou da existência de flagrantes incontestáveis. O valor atribuído ao “ouvir dizer” estava relacionado à própria lógica de funcionamento das sociedades de Antigo Regime, nas quais a visibilidade social ocupava papel central na construção da credibilidade. Como observa Sheila Faria (1998, p. 389), a distinção entre o público e o doméstico assumia contornos muito diferentes daqueles consolidados pela modernidade contemporânea. Caio Boschi destaca a perversidade processual da fama:

Pode-se facilmente depreender o receio das pessoas de serem denunciadas numa situação em que o rumor público era prova suficiente para incriminar alguém, situação em que o onus probandi paradoxalmente cabia ao acusado e não ao acusador, na qual inexistiam critérios seletivos ou restritivos para os denunciadores. Toda e qualquer pessoa estava qualificada e habilitada para testemunhar, independentemente de idoneidade moral, sexo, idade, origem étnica, posição social, profissão ou grau de instrução. (BOSCHI, 1987, p. 168-169).

Desse modo, a proximidade entre vizinhos, parentes, agregados, escravizados e trabalhadores favorecia a circulação contínua de informações sobre a vida cotidiana. Nesse contexto, a repetição de determinados comentários conferia consistência ao conhecimento coletivo, permitindo que avaliações morais fossem reconhecidas como plausíveis mesmo por indivíduos que jamais haviam presenciado os fatos narrados. A autoridade da informação derivava de sua permanência nas conversas e de sua difusão entre múltiplos interlocutores.

Um indício complementar dessa dinâmica pode ser observado na denúncia apresentada por Antônio Rodrigues Gouveia no primeiro processo movido contra Francisco Coelho. Embora anterior à devassa de 1672, o documento revela que as acusações já circulavam em espaços cotidianos de convivência e eram acompanhadas por manifestações explícitas de censura moral. Em determinado trecho, registra-se que uma mulher vinculada ao episódio “os

¹²¹ João Gomes de Passos, oficial de alfaiate com cerca de 56 anos, foi a 18ª testemunha da devassa de 1672. Afirmou ser público e notório na cidade que Francisco Coelho usava do pecado *nefando* com seus próprios escravizados. *Ibid.*, fl. 14-14v.

¹²² *Ibid.*, fl. 14.

manda/ra Chamar, e os Reprehendera por ser / tal desaforo"¹²³. A utilização do termo "desaforo" é significativa porque demonstra que a reprovação das práticas atribuídas ao acusado era expressa por meio de categorias morais correntes na vida social. Antes de serem formalizadas pelas autoridades eclesiásticas, essas avaliações eram produzidas e reiteradas nas relações cotidianas, contribuindo para alimentar a reputação negativa do réu e para consolidar a percepção de que suas condutas constituíam objeto legítimo de censura pública.

Casos como o de Antônio Rodrigues Gouveia possibilitam compreender uma etapa anterior à consolidação da notoriedade pública, igualmente perceptível nos depoimentos de Pedro de [Roxa], André Moreira e João Gomes de Passos. Neles, a acusação aparece como comentário recorrente em diferentes ambientes de convivência, condição suficiente para lhe conferir eficácia social. Antes de ingressar nos autos da devassa, a imagem de Francisco Coelho como praticante do pecado *nefando* já circulava entre os moradores da região e era reafirmada pelas interações cotidianas. A fama pública constituía, assim, uma das condições de possibilidade da investigação, fornecendo o repertório de significados sobre o qual a ação judicial viria a operar.

Se os depoimentos anteriores evidenciam a circulação dessas informações, os testemunhos seguintes revelam um estágio distinto do processo. A documentação permite acompanhar o momento em que a acusação deixa de ser apresentada como comentário corrente e passa a assumir a forma de um conhecimento reconhecido coletivamente. A força social da fama pública decorria também dessa capacidade de converter percepções compartilhadas em evidências consideradas autoevidentes.

O testemunho de Pedro Gonçalves Chimenes¹²⁴ ilustra com clareza esse deslocamento. O oficial de carpina declarou ter “ouvira dizer publica mente por esta Cidade, e fora della que / Francisco Coelho uzava do peccado nefando”¹²⁵ e acrescentou, logo em seguida, que “isto era publico”¹²⁶. A estrutura do depoimento chama atenção pela redundância. A segunda afirmação não introduz uma informação nova nem acrescenta elementos factuais à narrativa. Sua função consiste em reforçar a condição pública do conhecimento já mencionado. O depoente não

¹²³ *Ibid.*, fl. 38v.

¹²⁴ Pedro Gonçalves Chimenes, oficial de carapina com cerca de 30 anos, foi a 6ª testemunha da devassa de 1672. Depôs sobre a fama pública do réu e relatou ter ouvido da própria esposa de Coelho que este cometia o crime quando embriagado. *Ibid.*, fl. 10.

¹²⁵ *Ibid.*, fl. 10.

¹²⁶ *Ibid.*

procura demonstrar a veracidade da acusação mediante exemplos concretos, nem recorre a episódios específicos para sustentar sua fala. O que se encontra no centro do testemunho é a própria publicidade da informação. A acusação aparece como algo que já circulava amplamente e cujo reconhecimento coletivo conferia legitimidade ao relato. Nesse sentido, a repetição da ideia de publicidade atua menos como descrição e mais como confirmação de uma condição social previamente estabelecida.

Outro aspecto relevante desse depoimento reside na amplitude espacial atribuída à circulação das informações. Ao afirmar que os comentários eram conhecidos “por esta Cidade, e fora della”, Chimenes sugere que a imagem pública de Francisco Coelho ultrapassava os limites urbanos de São Luís. A referência remete a uma rede de comunicação que conectava a cidade às áreas rurais próximas, permitindo que avaliações morais fossem reproduzidas em diferentes ambientes de sociabilidade. A fama pública não se restringia a círculos específicos nem permanecia confinada a um único espaço de convivência. Sua força derivava justamente da capacidade de atravessar fronteiras locais e alcançar públicos diversos. Quanto mais extensa se apresentava sua circulação, maior tendia a ser sua credibilidade social. A amplitude geográfica da informação funcionava, assim, como um elemento adicional de validação, reforçando a percepção de que se tratava de algo amplamente conhecido pela coletividade.

Essa transformação do comentário em conhecimento reconhecido pode ser observada de forma ainda mais explícita no depoimento do capitão reformado Manoel da Silva de Andrada¹²⁷. Após mencionar informações obtidas de diferentes interlocutores, o depoente declarou que Francisco Coelho praticava o pecado *nefando* e que “isto he notorio assim nesta Cidade como pellas Rossas”¹²⁸. A escolha da palavra “notorio” possui relevância particular. Diferentemente das fórmulas associadas ao “ouvir dizer”, ela pressupõe um grau mais elevado de reconhecimento coletivo. O termo indica que a acusação já ultrapassara a condição de comentário corrente para adquirir a aparência de uma verdade socialmente estabilizada. A notoriedade não dependia da concordância unânime dos moradores nem da existência de provas conclusivas. Sua eficácia decorria do reconhecimento público de que determinada informação era amplamente conhecida e continuamente reproduzida.

¹²⁷ Manoel da Silva de Andrada, capitão reformado com cerca de 46 anos, foi a 14ª testemunha da devassa de 1672. Relatou o assédio de Coelho ao escravizado Pantaleão e confirmou a notoriedade dos vícios do réu na cidade e nas roças. *Ibid.*, fl. 12v-13.

¹²⁸ *Ibid.*, fl. 13.

Nesse ponto, torna-se possível perceber uma das características centrais da fama pública no universo jurídico e social do Antigo Regime. Sua autoridade não resultava exclusivamente da correspondência entre relato e acontecimento. Ela se apoiava também na persistência da circulação discursiva e na capacidade de produzir consenso em torno de determinadas representações. Como observa Hespanha (2008, p. 178), a reputação possuía o poder de moldar a percepção social dos indivíduos, funcionando como um atributo incorporado à sua identidade pública.

A documentação da devassa sugere precisamente esse movimento. À medida que os comentários sobre Francisco Coelho eram reiterados em diferentes espaços de convivência, eles deixavam de depender de situações concretas e passavam a integrar a própria imagem social do acusado. O foco deslocava-se gradualmente dos atos atribuídos ao indivíduo para a condição moral que lhe era socialmente imputada. Vainfas (1997, p. 271) ajuda a explicar que a "infâmia" aqui descrita não é apenas uma etiqueta jurídica, mas também uma percepção de caráter: "[...] seus autores foram vistos [não] simplesmente como praticantes de um crime ou desvio moral."

Os testemunhos de Pedro Gonçalves Chimenes e Manoel da Silva de Andrada permitem observar essa mudança de estatuto da acusação. Aquilo que circulava como comentário passa a ser apresentado como conhecimento público; aquilo que era transmitido entre interlocutores diversos adquire a condição de notório. Antes da formalização da devassa, Francisco Coelho já figurava como objeto de um juízo coletivo relativamente consolidado, posteriormente incorporado aos procedimentos de investigação.

A consolidação dessa notoriedade relacionava-se também à diversidade dos sujeitos envolvidos na circulação das acusações. Diversos depoimentos indicam que esses relatos transitavam por redes de sociabilidade heterogêneas, alcançando indivíduos situados em diferentes posições da sociedade colonial do Maranhão. Em contextos nos quais a credibilidade dependia fortemente do reconhecimento coletivo, a multiplicidade de vozes contribuía para ampliar a autoridade social atribuída às informações compartilhadas.

O testemunho de Manoel da Silva de Andrada é particularmente significativo nesse sentido. Além de afirmar que a prática atribuída ao acusado era "notoria assim nesta Cidade como pellas Rossas", o capitão reformado declarou ter ouvido de "muitos negros, e a alguns brancos"¹²⁹ que Francisco Coelho praticava o pecado *nefando* e procurava persuadir indígenas

¹²⁹ *Ibid.*

para dormirem com ele. O interesse histórico desse depoimento não reside apenas na informação transmitida, mas também na composição dos grupos mencionados. Ao reunir negros e brancos em uma mesma cadeia de circulação discursiva, o testemunho sugere que a acusação atravessava fronteiras sociais importantes. Evidentemente, a sociedade do Estado do Maranhão do século XVII era marcada por profundas desigualdades jurídicas, econômicas e raciais. Ainda assim, o depoente apresenta esses grupos como participantes de um mesmo universo de comentários sobre a conduta do réu. A convergência de referências provenientes de posições distintas contribuía para fortalecer a percepção de que a avaliação moral atribuída a Francisco Coelho possuía ampla aceitação comunitária.

Essa dimensão transversal aparece novamente no testemunho de Simão de Ornellas¹³⁰ da Câmara. Ao depor, afirmou saber “pelo ouvir dizer a muitos indios daterra, forros, e escravos”¹³¹ que Francisco Coelho mantinha relações consideradas ilícitas com seus cativos. O trecho é particularmente revelador porque evidencia a presença de indivíduos frequentemente situados em posições subalternas dentro da ordem colonial como agentes ativos da circulação de informações. A documentação mostra que escravizados, libertos e indígenas participavam da produção e da transmissão dos conhecimentos que estruturavam a reputação dos indivíduos perante a comunidade. A formação da fama pública dependia justamente da articulação entre diferentes espaços de interação social, incorporando vozes provenientes de segmentos diversos da população.

Essas referências evidenciam o caráter coletivo da suspeita. A acusação adquiria consistência por meio de sua reiteração em ambientes distintos e por interlocutores variados. Sua autoridade emergia da acumulação de relatos convergentes produzidos ao longo do tempo por sujeitos situados em diferentes posições da estrutura social. Cada novo testemunho reforçava os anteriores, contribuindo para a consolidação de uma percepção compartilhada acerca da identidade moral do acusado. Pollyanna Muniz desvela a psicologia por trás do testemunho:

Dizer que o crime é público, do conhecimento de todos, constitui, também, uma estratégia de se eximir, enquanto testemunha, da culpa pela delação. Além disso, a caracterização de um crime como público acarreta muito normalmente um pecado manifesto. Componente importante na dinâmica processual, o escândalo, na

¹³⁰ Simão de Ornellas da Camara, *Cidadão* de 56 anos, foi a 10ª testemunha da devassa de 1672. Declarou ser o réu “uzeiro e vizeiro” no pecado *nefando* com seus escravizados, baseando-se no rumor público e no relato de seus próprios cativos. *Ibid.*, fl. 11-11v.

¹³¹ *Ibid.*, fl. 11.

perspectiva da práxis inquisitorial, atesta a relevância das responsabilidades individuais diante do meio social. (MENDONÇA, 2007, p. 152).

Segundo a autora, as pessoas teriam denunciado Coelho afirmando que "todo mundo sabe" para não parecerem vingativas ou fofoqueiras individuais, mas sim zeladoras do bem comum. Nesse aspecto, a documentação confirma observações realizadas por diferentes estudos sobre a sociedade colonial portuguesa. Conforme destaca Eloy de Abreu (2024, p. 12), processos de difamação frequentemente se originavam em círculos relativamente restritos e posteriormente alcançavam outros ambientes por meio das redes de sociabilidade existentes. O caso de Francisco Coelho parece seguir dinâmica semelhante. As acusações registradas pela devassa circulavam entre moradores da cidade, trabalhadores das roças, escravizados, libertos e indígenas, produzindo um campo de reconhecimento suficientemente amplo para sustentar a persistência da suspeita. Observa-se, assim, a formação gradual de um consenso acusatório alimentado por múltiplos canais de comunicação.

Essa dinâmica ajuda a compreender a relevância da fama pública para os mecanismos de investigação do período. Quanto mais ampla se apresentava a circulação de determinada representação moral, maior tendia a ser sua capacidade de se impor como conhecimento legítimo. A documentação sugere que Francisco Coelho já se encontrava inserido nesse processo antes mesmo da formalização da devassa. Sua imagem pública havia sido construída coletivamente por uma extensa rede de sociabilidade, oferecendo à investigação eclesiástica um terreno previamente estruturado pelas avaliações da própria comunidade.

A circulação de comentários e avaliações morais ajuda a explicar a ampla difusão das acusações dirigidas contra Francisco Coelho, mas ainda resta compreender os mecanismos que asseguravam sua permanência ao longo do tempo. Os depoimentos da devassa revelam que essa representação social estava ligada também à lembrança de acontecimentos anteriores, especialmente à prisão sofrida pelo acusado em decorrência de suspeitas semelhantes. A memória de uma punição precedente conferia densidade histórica aos rumores em circulação, fortalecendo a percepção de que não se tratava de uma acusação circunstancial ou produzida por inimizades momentâneas. A recordação de episódios pretéritos funcionava como um elemento de confirmação que articulava experiência coletiva, conhecimento compartilhado e ação institucional. Nesse sentido, a fama pública alimentava-se da repetição das narrativas e da capacidade de incorporar ao presente acontecimentos que permaneciam vivos na memória local.

Essa permanência das acusações na memória coletiva dependia justamente da continuidade dos circuitos de comunicação responsáveis por difundir rumores e escândalos morais. Como aponta Filipe das Mercês, o controle dos costumes extrapolava os limites formais da ação judicial e encontrava sustentação na circulação cotidiana de boatos e denúncias:

O processo de ocidentalização contava com uma articulação para além dos tribunais: a articulação com os boatos. Seriam os boatos reflexos do sucesso da imposição cultural dos costumes católicos de acordo com condições específicas da colônia, em diálogo com a diversidade cultural e as condições sociais aqui estabelecidas. [...] O controle da moralidade e dos costumes era executado a partir da vigilância das pessoas próximas, dispostas a denunciar. Os boatos e o escândalo se davam além dos tribunais, circulavam nas canoas pela boca dos índios, diretores, padres, etc. (MERCÊS, 2018, p. 38, 48).

O testemunho de Manoel da Silva de Andrada oferece ainda um exemplo significativo desse processo. Além de afirmar que as práticas atribuídas a Francisco Coelho eram notórias na cidade e nas roças, declarou que “sabia de Certo que já o dito Francisco Coelho fora prezo por este Cazo”¹³². O trecho merece atenção porque desloca o foco da circulação oral para a recordação de uma intervenção concreta das autoridades. A informação não é apresentada como mera conjectura ou comentário de terceiros. O depoente a mobiliza como um dado conhecido e relevante para a compreensão da conduta do acusado. A prisão anterior aparece incorporada ao repertório de referências que estruturavam sua imagem pública, contribuindo para conferir maior verossimilhança às novas acusações. A lembrança da punição reforçava a ideia de continuidade entre passado e presente, transformando a suspeita em algo percebido como recorrente.

Essa associação entre memória e credibilidade reaparece no depoimento do alferes Antônio Ribeiro¹³³. Ao relatar que Francisco Coelho “esteve já prezo largo tempo”¹³⁴, o militar não acrescenta informações inéditas sobre os fatos investigados em 1672. Sua contribuição consiste em reativar uma lembrança compartilhada que já integrava o conhecimento coletivo sobre o acusado. O interesse desse tipo de referência reside precisamente em sua função social. Ao remeter a uma experiência anterior de encarceramento, o depoente reforça a percepção de que a conduta atribuída ao réu possuía antecedentes conhecidos pela comunidade. A prisão anterior passa a operar como um marco interpretativo por meio do qual novas acusações são

¹³² *Ibid.*, fl. 13.

¹³³ Antônio Ribeiro, alferes reformado com cerca de 40 anos, foi a 26ª testemunha da devassa de 1672. Ratificou a fama pública do réu e narrou tê-lo encontrado embriagado no caminho, deitado abraçado a um rapaz do gentio. *Ibid.*, fl. 17v-18.

¹³⁴ *Ibid.*, fl. 17v.

compreendidas e avaliadas. A memória da sanção converte-se, assim, em um recurso capaz de fortalecer a plausibilidade dos relatos produzidos durante a devassa.

Essa dimensão institucional torna-se ainda mais evidente no testemunho de João Leitão¹³⁵. Diferentemente dos depoentes que reproduziam informações recebidas de terceiros, o escrivão dos órfãos vinculava sua narrativa a uma participação direta em acontecimentos pretéritos. Ao recordar o período em que serviu como meirinho do Vigário-Geral Belchior da Costa Coelho, afirmou ter recebido ordem para “prender a Francis/co Coelho na Cadea por cometer o peccado nefan/do”¹³⁶. O depoimento desloca a discussão para um patamar distinto. Já não se trata apenas da memória de uma prisão conhecida pela população, mas da lembrança de uma atuação efetiva dos agentes da justiça eclesiástica. A fala de João Leitão demonstra que a representação social construída em torno de Francisco Coelho encontrava respaldo em registros preservados pela própria administração local. A autoridade do testemunho deriva justamente dessa proximidade com os mecanismos formais de repressão, aproximando a memória coletiva da memória institucional.

As referências às prisões anteriores evidenciam que a fama pública possuía uma temporalidade própria. Ela era alimentada pelas interações cotidianas observadas no presente da devassa e pela acumulação de recordações compartilhadas ao longo dos anos. Cada menção ao encarceramento reafirmava a associação entre Francisco Coelho e o pecado *nefando*, produzindo um efeito de validação recíproca entre memória e suspeita. A ação das autoridades passava, assim, a integrar os mecanismos que garantiam a continuidade da própria acusação.

Esse processo aparece de forma particularmente clara no testemunho de Sebastião Martins¹³⁷. Ao comentar as investidas de Francisco Coelho contra alguns escravizados, afirmou que os moradores “tinham todos delle mao conseito por ser ja tam em/famado no peccado nefando”¹³⁸. A utilização do termo “infamado” possui especial relevância porque sintetiza a transformação observada ao longo de toda a subseção. O depoente não descreve apenas um indivíduo acusado de determinado comportamento. Ele se refere a alguém cuja identidade

¹³⁵ João Leitão, escrivão dos órfãos com cerca de 47 anos, foi a 30ª testemunha da devassa de 1672. Confirmou ter efetuado a prisão anterior de Coelho, anos antes, por ordem do Vigário-Geral Belchior da Costa Coelho. *Ibid.*, fl. 19-19v.

¹³⁶ *Ibid.*, fl. 19v.

¹³⁷ Sebastião Martins, dizimeiro com cerca de 23 anos, foi a 48ª testemunha da devassa de 1672. Relatou a investida de Coelho contra seu escravizado Antônio e reforçou o mau conceito e a infâmia que cercavam o réu. *Ibid.*, fl. 32-32v.

¹³⁸ *Ibid.*, fl. 32v.

pública já se encontrava profundamente marcada por avaliações morais acumuladas ao longo do tempo. A escolha vocabular sugere uma condição social relativamente estabilizada, construída pela combinação entre comentários reiterados, reconhecimento coletivo e memória de intervenções anteriores.

Nesse estágio, a fama deixa de remeter apenas a informações sobre atos específicos e passa a constituir um atributo associado ao próprio sujeito. Wallas Lima e Edson Silva, ao analisarem o escândalo nos processos de sodomia da Inquisição portuguesa entre os séculos XVI e XVII, afirmam que

[...] uma acusação pública só se tornava escândalo se duas condições fossem atendidas: por um lado, se ocorresse uma transgressão significativa das normas e dos valores reconhecidos pela ordem social; por outro, se a publicidade da transgressão tomasse uma dimensão que fugia ao controle do réu, processo complexo que envolvia a divulgação boca a boca e a indignação social que esse comportamento despertava na comunidade. (LIMA, SILVA, 2022, p. 13).

Quando a devassa de 1672 foi instaurada, a acusação já se encontrava apoiada em uma trajetória de memórias compartilhadas que ampliava sua legitimidade e favorecia sua incorporação aos procedimentos formais de averiguação. Esse movimento ajuda a compreender por que a fama pública ocupava posição tão relevante na cultura jurídica do período: ela constituía um dos principais mecanismos por meio dos quais as suspeitas adquiriam permanência, autoridade e eficácia social.

Os testemunhos examinados permitem observar um processo gradual de transformação da suspeita em conhecimento socialmente reconhecido. O que inicialmente aparecia sob a forma de comentários transmitidos entre vizinhos, parentes, trabalhadores das roças, escravizados e outros moradores da região adquiriu progressivamente maior estabilidade por meio de sua circulação contínua, de seu reconhecimento público e de sua difusão entre diferentes segmentos da sociedade local. A credibilidade dessas acusações não decorria da observação direta de todos os fatos narrados, mas da capacidade de produzir consenso em torno de determinada representação moral do acusado. Somavam-se a esse processo as lembranças de investigações e prisões anteriores, que reforçavam a permanência da suspeita ao longo do tempo. A fama pública constituía, assim, um mecanismo coletivo de atribuição de significado, por meio do qual comportamentos, memórias e avaliações morais eram convertidos em qualidades socialmente reconhecidas perante a república.

Antes mesmo da abertura da devassa de 1672, Francisco Coelho já se encontrava inserido em um conjunto de avaliações compartilhadas que o associavam ao pecado *nefando* e o distinguiam negativamente perante a comunidade. A investigação eclesiástica apropriou-se dessas percepções prévias e as incorporou aos procedimentos formais de averiguação, convertendo juízos sociais em matéria processual. Contudo, a circulação dessas avaliações não ocorria apenas por meio de informações sobre práticas supostamente cometidas. Ela dependia igualmente de um vocabulário específico de acusação, composto por expressões depreciativas, apelidos e categorias morais que condensavam concepções coletivas sobre sexualidade, honra, masculinidade e desvio. Examinar essas formas de linguagem torna-se, portanto, fundamental para compreender como a reprovação social era comunicada, compartilhada e reproduzida no cotidiano da sociedade do Maranhão.

1.2.2 Circulação de injúrias e linguagem moral do desvio

A circulação de boatos no Maranhão seiscentista operava como um mecanismo sofisticado de controle horizontal, no qual a palavra falada perdia qualquer pretensão de neutralidade ao transitar pelos espaços de sociabilidade. O rumor constituía uma força ativa de julgamento coletivo, servindo para sedimentar percepções sobre a conduta alheia por meio de uma gramática punitiva fundamentada em valores religiosos. A construção da fama pública dependia da mobilização constante de insultos, classificações e categorias morais que permitiam à comunidade identificar comportamentos considerados desviantes. Esses ruídos da oralidade funcionavam como filtros interpretativos da realidade, enquadrando atos individuais em molduras de desonra que frequentemente antecederam a atuação das instituições formais. Dessa forma, a linguagem cotidiana produzia redes de infâmia alimentadas por metáforas depreciativas, traçando fronteiras entre os súditos reputados como bons cristãos e aqueles marcados pelo estigma do pecado.

No contexto luso-americano, o pecado *nefando* simbolizava a subversão de hierarquias consideradas essenciais para a manutenção da ordem social. As ofensas dirigidas a Francisco Coelho revelam a existência de uma taxonomia popular capaz de atribuir significados profundos a relações interpessoais aparentemente banais. A sociedade do Maranhão mobilizava vocabulários específicos para nomear a inversão da ordem, convertendo narrativas sobre prazeres proibidos em marcas duradouras de identificação moral. Tal linguagem atuava como um mecanismo de segregação, apto a fixar reputações negativas e projetar sobre o acusado o peso da abjeção religiosa. Por meio dessa economia das injúrias, a comunidade delimitava

fronteiras éticas e reforçava a vigilância sobre condutas percebidas como ameaças à cristandade.

A injúria operava, portanto, como um poderoso dispositivo classificatório na cultura jurídica e social do Antigo Regime, definindo lugares de pertencimento e zonas de exclusão. Hespanha argumenta que a taxonomia social era fundamentalmente jurídica:

[...] muitos nomes não são apenas nomes. “Intellectual”, “burguês”, “proletário”, “homem”, “demente”, “rústico”, são, além de sons e letras, estatutos sociais pelos quais se luta, para entrar neles ou para sair deles. Numa sociedade de classificações ratificadas pelo direito, como a sociedade de Antigo Regime, estes estatutos eram coisas muito expressamente tangíveis, comportando direitos e deveres específicos, taxativamente identificados pelo direito. Daí que, ter um ou outro destes nomes era dispor de um ou outro estatuto. Daí que, por outro lado, classificar alguém era marcar a sua posição jurídica e política. (HESPANHA, 2008, p. 7).

Essa reflexão auxilia a compreender por que determinadas palavras adquiriam tamanha eficácia social. Termos associados à sodomia não descreviam apenas comportamentos. Eles localizavam indivíduos em posições específicas dentro de uma hierarquia moral amplamente reconhecida. Ronaldo Vainfas (1997, p. 158) observa que designações como *somítico* ou *fanchono* remetiam a universos de significação carregados de desprestígio e suspeita. A palavra falada possuía força performativa porque estava ancorada em valores coletivamente compartilhados. Acusações reiteradas acabavam por converter-se em atributos permanentes da reputação, produzindo uma verdade social que frequentemente precedia qualquer pronunciamento judicial.

A eficácia dessa linguagem do desvio estava diretamente relacionada à centralidade da honra na sociedade de Antigo Regime. A reputação constituía um recurso indispensável para a inserção dos indivíduos nas redes locais de sociabilidade (LEVI, 2000, p. 32). Em sentido semelhante, Carvalho (2018, p. 21) destaca que a má fama era construída a partir da interpretação de sinais extraídos do cotidiano, processo que aproxima a experiência comunitária do paradigma indiciário discutido por Carlo Ginzburg. Gestos corriqueiros, relações interpessoais e formas de convivência podiam ser convertidos em evidências de uma natureza moral suspeita. A honra possuía caráter essencialmente público, dependendo do reconhecimento coletivo para sua preservação (DÓRIA, 1994, p. 52). Chamar alguém de sodomita implicava reconfigurar profundamente sua posição social, deslocando-o para o campo da infâmia e submetendo-o ao escrutínio permanente da comunidade.

A sodomia no Maranhão seiscentista era interpretada através de categorias heteronormativas que buscavam conferir inteligibilidade ao pecado *nefando*. A população de São Luís recorria ao modelo da relação conjugal para classificar os participantes do ato sexual e atribuir-lhes posições hierárquicas compreensíveis dentro da cultura local. Os testemunhos reunidos na devassa de 1672 revelam que a inversão dos papéis de gênero constituía um dos principais mecanismos de produção da desonra. Como observa Cássio Rocha (2014a, p. 236), as masculinidades eram continuamente avaliadas a partir de sua conformidade ou afastamento dos ideais cristãos de virilidade.

Nesse contexto, a expressão “Rodrigo era sua mulher”¹³⁹ adquire significado particularmente revelador. O testemunho de Amaro de Matos¹⁴⁰ registra que um escravizado de Francisco Coelho respondeu a perguntas sobre os rumores que circulavam na região afirmando que “Respondera hum / negro escravo do dito Francisco Coelho aque chamavaõ Crioulo, q Serrava / de Sima que Rodrigo era sua mulher”¹⁴¹. A formulação não buscava apenas explicar uma suposta relação sexual. Ela convertia Rodrigo em uma figura socialmente inteligível por meio da feminização simbólica. Inserido na posição de “mulher”, o escravizado passava a ocupar um lugar associado à submissão e à perda do estatuto masculino. A injúria produzia uma classificação social precisa, capaz de degradar simultaneamente a reputação do parceiro passivo e a do próprio Francisco Coelho.

A associação entre passividade sexual e feminização aparece de forma ainda mais explícita no depoimento de Sebastião¹⁴². Ao narrar as investidas de Francisco Coelho contra o indígena Pascoal, o testemunho registra que este “Sedefendia delle quanto / podia dizendolhe q não era mulher, q tambem era homem como elle”¹⁴³. A resposta de Pascoal revela que a violência simbólica da acusação era plenamente compreendida pelos próprios sujeitos submetidos a ela. Sua recusa não se limitava à rejeição do ato sexual. Ela envolvia a defesa pública de sua condição masculina e de sua honra. Conforme observam Connell e Messerschmidt (2013, p. 265), mesmo indivíduos situados em posições subordinadas podem

¹³⁹ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 13.

¹⁴⁰ Amaro de Matos, morador de São Luís com cerca de 93 anos, foi a 15ª testemunha da devassa de 1672. Relatou ter flagrado Coelho e o escravizado Rodrigo em “acção deshonestá” na Mayoba, ratificando a veracidade da fama pública que circulava sobre o réu em São Luís. *Ibid.*, fl. 13-13v.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Sebastião, preto de Angola e escravizado de João de Siqueira, foi a 9ª testemunha da devassa de 1672. Relatou ter visto Coelho na borda de uma roça persuadindo o escravizado Pascoal a despir as ceroulas para “o comunicar por detraz”. *Ibid.*, fl. 10v-11.

¹⁴³ *Ibid.*, fl. 11.

mobilizar códigos hegemônicos de masculinidade para reivindicar reconhecimento social. No caso de Pascoal, a afirmação de que era “homem como elle” funcionava como uma contestação direta à tentativa de reduzi-lo à condição feminina atribuída aos parceiros passivos do pecado *nefando*.

A documentação relativa a Francisco Coelho revela, contudo, uma dimensão adicional desse processo de desqualificação. Embora os testemunhos o apresentem reiteradamente como agente das investidas, oferecendo vantagens materiais, perseguindo parceiros e ocupando a posição ativa nas relações que lhe eram atribuídas, sua reputação continuava associada a categorias carregadas de efeminação e degradação moral. O sodomita era frequentemente representado como um indivíduo “afeminado em sua alma, leproso, doente e corrupto”, evidenciando que o estigma ultrapassava a mecânica do ato sexual (ROCHA, 2021, p. 437). A própria circulação de epítetos como *tibi-ro* e *somitigo* indica que a desqualificação social não incidia exclusivamente sobre o parceiro passivo. Conforme argumenta Butturi Júnior (2013, p. 151), a cultura moral do período produzia uma complexa articulação entre atividade, virilidade, passividade e feminização, permitindo que mesmo indivíduos representados como agentes fossem incorporados a léxicos de degradação associados à perda do autocontrole e à corrupção dos costumes. Nesse sentido, a fama pública atribuída a Francisco Coelho sugere que a sodomia era percebida como uma transgressão capaz de comprometer a integridade moral do sujeito como um todo, independentemente da posição física que ocupasse no ato sexual.

Esses testemunhos demonstram que a linguagem moral do desvio operava através de uma lógica relacional profundamente marcada pelas hierarquias de gênero. A percepção do pecado *nefando* tornava-se compreensível porque era traduzida em categorias familiares ao universo social da época. A feminização do parceiro passivo constituía um mecanismo de degradação pública que permitia à comunidade nomear, classificar e condenar comportamentos percebidos como ameaças à ordem cristã. Assim, a injúria deixava de atuar apenas como forma de escárnio e passava a funcionar como instrumento de produção de identidades sociais estigmatizadas.

Na devassa de 1672 contra Francisco Coelho, identifica-se a coexistência de dois registros linguísticos complementares na nomeação do desvio. De um lado, aparecem expressões pertencentes ao vocabulário jurídico e religioso dos tribunais, como pecado *nefando*, “somitigaria” e crime contra a natureza. De outro, emerge uma gramática vernacular produzida e compartilhada no interior das comunidades locais. Essas diferentes linguagens não competiam

entre si. Elas traduziam um mesmo universo moral em escalas distintas, permitindo que conceitos formulados pela cultura jurídica fossem apropriados, reinterpretados e reproduzidos pelos habitantes da fronteira do Maranhão. Como observa Marco Silveira (2009, p. 173), a fama pública funcionava como uma instância reguladora da vida comunitária, responsável por organizar avaliações coletivas acerca da reputação dos indivíduos. Nesse contexto, o crime abominável dos inquisidores encontrava sua tradução cotidiana em categorias compreensíveis para a população local.

A circulação do termo *tibira* ou *tibiro* constitui um dos exemplos mais expressivos desse processo. O alferes Amaro Martins Pestana¹⁴⁴ declarou que “os indios lhe nam sabiam outro nome mais que de tibiro que quer dizer Somitigo”¹⁴⁵. A mesma associação aparece no testemunho de Francisco crioulo¹⁴⁶, segundo o qual “que seu / senhor era somitigo pella Lingoa da / terra lhe Chamavam tibiro que quer dizer // Dizer somitigo”¹⁴⁷. Também Sebastião Martins¹⁴⁸ registrou que o escravizado Antônio¹⁴⁹ fugira de Francisco Coelho “chamando-lhe tibiro”. A recorrência da expressão em depoimentos provenientes de diferentes grupos sociais demonstra que a classificação já possuía ampla circulação na região. Brancos, indígenas, forros e escravizados, compartilhavam um repertório comum de identificação do desvio, revelando a existência de um consenso moral que transcendia fronteiras étnicas e jurídicas.

A relevância historiográfica dessa terminologia reside justamente em sua capacidade de revelar os processos de tradução cultural característicos da sociedade colonial. Os contatos entre universos linguísticos distintos produziram contínuas reinterpretações semânticas na América portuguesa (MELIÀ, 1997, p. 17, 26). No caso de Francisco Coelho, a categoria *tibira* foi

¹⁴⁴ Amaro Martins Pestana, Alferes de Infantaria de 45 anos, foi a 20ª testemunha da devassa de 1672. Depôs ter presenciado Coelho, embriagado, tentando desatacar as ceroulas de um cativo para “o querer comunicar por de tras” em uma rede. *Ibid.*, fl. 14v-15.

¹⁴⁵ *Ibid.*, fl. 15.

¹⁴⁶ Francisco, crioulo e escravizado de Maria de Freitas, foi a 39ª testemunha da devassa de 1672. Afirmou que o cativo Pascoal se queixava das investidas do réu e que o indígena Joam fugira da fazenda para não ser vítima do pecado *nefando*. *Ibid.*, fl. 27-27v.

¹⁴⁷ *Ibid.*, fl. 27-27v.

¹⁴⁸ O vínculo entre o escravizado Antônio e Sebastião Martins fundamenta-se na estrutura de propriedade e no dispositivo do “referimento”. Como filho do senhor Salvador Rodrigues, Sebastião Martins, dizimeiro de 23 anos, conferiu peso jurídico ao relato do cativo, transpondo o assédio ocorrido nos caminhos da Mayoba para a esfera inquisitorial. O testemunho de Antônio, que descreve a investida de Coelho e a subsequente injúria de *tibiro*, só adquiriu densidade processual sob a chancela senhorial de Sebastião, elo necessário para converter a experiência subalterna em prova institucional contra a moralidade do réu. *Ibid.*, fl. 35-35v.

¹⁴⁹ Antonio, negro e escravizado de Salvador Rodrigues, foi a 51ª testemunha da devassa de 1672. Relatou que Coelho, em estado de embriaguez, apalpou suas “vergolhas” em um caminho rural, provocando sua fuga imediata sob gritos de *tibiro*. *Ibid.*, fl. 35-35v.

incorporada a uma lógica moral cristã e passou a funcionar como marcador de infâmia pública. O termo deixava de designar apenas uma prática atribuída ao acusado para convertê-lo em uma figura imediatamente reconhecível dentro da comunidade. A força da injúria residia justamente nessa capacidade de condensar em uma única palavra um conjunto amplo de julgamentos morais, suspeitas e expectativas sociais.

A consolidação dessa fama pode ser percebida quando o epíteto passa a disputar espaço com o próprio nome do indivíduo. O testemunho de Amaro Martins Pestana é particularmente significativo ao afirmar que os indígenas “lhe nam sabiam outro nome mais que de tibi-ro”. A observação sugere um estágio avançado do processo de estigmatização, no qual a identidade pública do acusado passa a ser filtrada pela categoria que o desqualifica. A comunidade já não mobilizava a injúria apenas para comentar comportamentos específicos. Ela a utilizava para localizar Francisco Coelho dentro de um sistema compartilhado de reputações. A classificação funcionava como um atalho cognitivo capaz de orientar expectativas, interpretações e formas de interação social. Sua fama tornava-se inseparável da linguagem utilizada para descrevê-la.

A mesma lógica pode ser observada na recorrência de expressões como “uzeiro”, “vizeiro” e “costume”, que ocupam lugar central na construção da infâmia. Nesses casos, o foco da linguagem moral deslocava-se da descrição de atos particulares para a caracterização do comportamento habitual do acusado. A reincidência adquiria enorme importância porque permitia transformar episódios dispersos em sinais de uma disposição moral permanente. Ronaldo Vainfas observa que a figura do grande sodomita era frequentemente associada à ideia de persistência, escândalo e incorrigibilidade:

[...] bastava apresentar o *nefando* corno culpado de um hediondo crime, tão merecedor de castigos quanto o judaizante ou o homicida da Justiça civil. Mas as sentenças contra os *nefandos* possuíam já alguns elementos que talvez apontem para uma qualificação desses indivíduos. O grande sodomita não era só o praticante do coito anal, mas também o exercente, o devasso, o escandaloso, e o incorrigível... É certo que semelhante adjetivação não era exclusiva dos condenados por sodomia: aplicava-se aos judaizantes, aos solicitantes e a todos os hereges convictos e pertinazes nos seus respectivos erros. Mas no caso dos *somítigos* e dos *fanchonos*, o que significariam tais adjetivos senão a qualificação de certo caráter? O que poderia significar um *nefando* incorrigível senão o indivíduo que jamais conseguira livrar-se de suas preferências homoeróticas? Estamos certos de que a multidão bem entendia a “fanchonice” inerente ao “nefando incorrigível”, ao ouvir semelhantes sentenças nas vilas da Colônia quinhentista ou no terreiro do Paço em Lisboa. (grifos nossos, VAINFAS, 1997, p. 262).

A documentação do Maranhão seiscentista revela mecanismo semelhante. Em janeiro de 1672, Simão de Ornellas da Câmara declarou que Francisco Coelho “uzava do peccado

nefando Com seus escravos, eque nelle era já uzei/ro, e vizeiro”¹⁵⁰. A expressão possui significado particularmente importante porque transforma a repetição do ato em atributo da reputação. O acusado deixa de ser percebido como alguém envolvido em episódios específicos e passa a ser identificado como sujeito habitualmente associado ao desvio. A força da acusação deriva justamente dessa passagem da ação para a reputação, processo que amplia a credibilidade dos rumores e fortalece a estabilidade da fama pública.

Essa lógica de classificação alcançava um grau ainda mais profundo quando o desvio era descrito como parte do próprio costume do indivíduo. Como observa Marco Silveira (2009, p. 242), a fama pública funcionava como instância reguladora que avaliava a disposição habitual do indivíduo perante o costume. O indígena Matheus, em depoimento prestado durante o primeiro processo, em novembro de 1660, declarou que o comportamento de Francisco Coelho com o indígena Rodrigo possuía raízes profundas, pois “isto era / costume do denunciado tanto que / se embebedava”¹⁵¹. Essa classificação não se limitava a descrever uma conduta específica, mas a enquadrá-la como manifestação de uma inclinação reiterada. A expressão “uzeiro e vizeiro”, por sua vez, reforçava essa operação discursiva ao converter a prática em hábito e o hábito em reputação. O que se produzia era a imagem de um sujeito permanentemente associado ao vício. Dessa forma, a fama de Francisco Coelho adquiria consistência própria e passava a orientar a leitura de seus comportamentos futuros.

Esse aspecto merece atenção porque revela uma diferença importante entre a lógica moral do século XVII e categorias contemporâneas de identidade. Os testemunhos não indicam a construção de uma identidade sexual nos moldes modernos. O que emerge da documentação é a formação de uma reputação pública marcada pela persistência do pecado. A comunidade avaliava Francisco Coelho a partir daquilo que entendia ser sua disposição habitual para o desvio, convertendo a reincidência em prova de caráter. Os rumores situavam-se “no cerne da elaboração do valor social de cada um”, funcionando como instrumentos permanentes de avaliação comunitária (SIQUEIRA, 2009, p. 173). A fama pública assumia, assim, a forma de uma sentença social antecipada, capaz de moldar a percepção coletiva do acusado antes mesmo da formalização de qualquer condenação jurídica.

A consolidação da fama pública produzia efeitos concretos sobre a maneira como a comunidade interpretava a realidade social. Uma vez difundidas categorias como *tibira*,

¹⁵⁰ *Ibid.*, fl. 11.

¹⁵¹ *Ibid.* fl. 104.

somitigo, “uzeiro e vizeiro”, os comportamentos de Francisco Coelho passavam a ser observados através de um repertório moral previamente estabelecido. O testemunho de João Soares¹⁵² evidencia esse mecanismo ao registrar que advertira João Correa sobre a ida à roça do acusado, afirmando que “era / publico, e notorio, antre os brancos, e ne/gros que era *somitigo*”¹⁵³. A observação é significativa porque demonstra a amplitude da circulação da fama. O conhecimento sobre a suposta condição do réu extrapolava os círculos de convivência direta e passava a integrar um patrimônio coletivo de informações compartilhadas. Como observa Marco Silveira (2009, p. 173), os rumores ocupavam posição central na elaboração do valor social dos indivíduos, funcionando como parâmetros cotidianos para a avaliação da reputação.

Nesse ambiente, a fama pública adquiria a capacidade de orientar expectativas e moldar percepções. Os testemunhos sugerem que determinados comportamentos de Francisco Coelho passaram a ser interpretados à luz de suspeitas já sedimentadas pela circulação verbal. A força da injúria residia justamente em sua capacidade de produzir antecipadamente uma chave de leitura para os acontecimentos cotidianos. O acusado encontrava-se inserido em uma rede de interpretações coletivas que condicionava a maneira como suas ações eram observadas e comentadas pela vizinhança. A linguagem moral do desvio fornecia os instrumentos necessários para transformar rumores em referências estáveis de compreensão social.

A circulação reiterada dessas classificações também autorizava formas mais explícitas de interpelação pública. Antônio de Siqueira¹⁵⁴ declarou ter confrontado Francisco Coelho, “chamandolhe de *somitigo*”¹⁵⁵, porque considerava verdadeira a reputação que o cercava. A injúria funcionava, portanto, como uma linguagem socialmente legitimada para expressar juízos morais já consolidados. Giovanni Levi (2000, p. 30-35) observa que a vida comunitária era marcada por constantes processos de observação recíproca, nos quais informações fragmentadas eram articuladas para formar avaliações sobre a confiabilidade dos indivíduos. No caso de Francisco Coelho, a circulação reiterada de acusações produziu uma estrutura de

¹⁵² João Soares, Capitão Reformado de 40 anos, foi a 41ª testemunha da devassa de 1672. Confirmou ter advertido João Correa de que era “público e notório”, entre brancos e negros, ser o réu *somitigo*, desaconselhando o pernoite em sua roça. *Ibid.*, fl. 28-28v.

¹⁵³ *Ibid.*, fl. 28-28v.

¹⁵⁴ Antônio de Siqueira, morador de São Luís com cerca de 36 anos, foi a 35ª testemunha da devassa de 1672. Relatou ter flagrado Coelho assediando um escravizado na Ilha de São Francisco, ocasião em que o repreendeu com “espaldeiradas” e o chamou de *somitigo*. *Ibid.*, fl. 23v-24.

¹⁵⁵ *Ibid.*, fl. 23v-24.

plausibilidade que fortalecia a credibilidade dos rumores e ampliava sua capacidade de influenciar o julgamento coletivo.

A análise desses testemunhos demonstra que a fama pública de Francisco Coelho não se formou apenas pela circulação de informações sobre supostas práticas sodomíticas, mas pela mobilização de uma linguagem moral capaz de converter suspeitas em identidades sociais duradouras. Expressões como “sua mulher”, *tibira*, *somitigo*, “uzeiro e vizeiro” e “costume” operavam como instrumentos de classificação coletiva, atribuindo significados precisos a comportamentos percebidos como desviantes. Nesse processo, a injúria ultrapassava a condição de simples ofensa verbal para atuar como mecanismo de enquadramento moral, fixando o acusado em uma posição de infâmia que comprometia sua honra, sua credibilidade e sua inserção nas redes locais de sociabilidade. A repetição dessas categorias nos diferentes depoimentos revela a existência de um repertório compartilhado de interpretação, por meio do qual a comunidade produzia consensos sobre quem era digno de confiança e quem deveria ser objeto de suspeita.

Entretanto, a consolidação da fama pública não dependia exclusivamente da força classificatória das palavras. Para que o rumor adquirisse maior consistência social, era necessário vinculá-lo a acontecimentos concretos capazes de confirmar aquilo que já se dizia sobre o acusado. Os boatos passavam a ser alimentados por episódios específicos, observações ocasionais, encontros inesperados e cenas interpretadas à luz das suspeitas previamente estabelecidas. Desse modo, a linguagem moral do desvio encontrava nos microeventos do cotidiano um campo promissor de validação e reprodução. É justamente essa dinâmica, na qual rumores, experiências ordinárias e narrativas de flagrante se articulavam na construção da fama pública, que será examinada na subseção seguinte.

1.2.3 Microeventos, rumores e narrativas da suspeição

As subseções anteriores evidenciaram que a fama pública se construía por meio de palavras que circulavam incessantemente entre os habitantes de São Luís. As injúrias, alcunhas e referências ao pecado *nefando* identificavam comportamentos considerados desviantes e os traduziam em categorias morais prontamente reconhecíveis pela comunidade. Contudo, a reputação tampouco se sustentava exclusivamente sobre aquilo que se dizia. Por trás das expressões que percorriam ruas, casas, roças e espaços de convivência, encontravam-se acontecimentos concretos que forneciam substância às narrativas acusatórias. Antes de se

converter em rumor e, posteriormente, em prova, o desvio precisava aparecer sob a forma de cenas reconhecíveis, capazes de serem observadas, comentadas e retransmitidas. A construção da infâmia dependia simultaneamente da circulação das palavras e da visibilidade de gestos, aproximações e episódios cotidianos que alimentavam continuamente a memória coletiva do escândalo.

O conceito de microevento permite captar a história “ao rés-do-chão”, em consonância com a redução de escala proposta por Giovanni Levi (2000, p. 32). No labirinto dos depoimentos, pequenos sinais funcionam como vestígios de uma realidade subjacente que escapa às grandes estruturas explicativas. O arquivo judiciário atua como uma “brecha no tecido dos dias”, onde o inesperado ganha forma narrativa através da irrupção do detalhe perturbador. (FARGE, 2009, p. 14) Os processos inquisitoriais operam como registros de cenas vivas, capturando fragmentos de existências anônimas em momentos de desordem. Essas breves sequências de vida são transformadas em narrativas densas pelo olhar atento da comunidade. Trata-se de enxergar o processo penal como um observatório estratégico do cotidiano do Maranhão. A documentação petrifica instantes íntimos que permaneceriam na obscuridade do silêncio.

Nessa mesma direção, Darnton (1987, p. 30-31) observa que a história das mentalidades exige compreender os modos pelos quais grupos sociais elaboram coletivamente sua percepção do mundo. Segundo o autor, o “sentido comum é uma elaboração social da realidade” e expressa experiências compartilhadas em determinado contexto histórico. A observação é particularmente útil para a análise da devassa de Francisco Coelho. Os moradores de São Luís interpretavam gestos, aproximações e episódios cotidianos a partir de esquemas culturais previamente constituídos, produzindo leituras relativamente consensuais sobre aquilo que consideravam comportamento desviante. Os depoimentos preservam justamente esse processo de atribuição de significados, permitindo reconstruir como experiências ordinárias eram incorporadas a narrativas coletivas de acusação e desonra.

A construção da fama pública encontrava seu combustível na circulação de acontecimentos breves, dotados de elevada capacidade narrativa. Esses episódios convertiam comportamentos observados em histórias compartilhadas que ganhavam autonomia e peso de verdade socialmente aceita nas redes de sociabilidade. O rumor agia como um dispositivo de tradução da realidade física para o plano da memória coletiva e do escândalo notório. A sociedade de São Luís operava uma vigilância constante, na qual o ato singular perdia sua

natureza íntima ao ser inserido nas conversas, comentários e avaliações que percorriam a comunidade. A narrativa da suspeição nascia precisamente dessa capacidade popular de converter o microevento em um emblema moral do desvio sexual. O comportamento desviante tornava-se visível e classificável no exato instante em que passava a ser contado. A eficácia da justiça eclesiástica dependia dessa produção prévia de sentidos realizada no calor das interações cotidianas da fronteira.

Os testemunhos reunidos na devassa revelam que o estigma do *nefando* frequentemente se alimentava de acontecimentos que sequer chegavam à consumação do ato sexual. Aproximações físicas, convites e insinuações bastavam para despertar desconfiança e alimentar interpretações acusatórias. Os depoimentos colhidos em 1672 mostram que a suspeita podia emergir de episódios breves, lidos pelos observadores como indícios de uma disposição moral profunda. Pequenos gestos adquiriam significado ampliado quando inseridos em um contexto já marcado por comentários recorrentes. Essas cenas de contato preliminar forneciam matéria-prima para a consolidação da imagem social do acusado. A vigilância incidia tanto sobre a visibilidade do desejo quanto sobre a percepção da intenção pecaminosa. Trata-se de compreender como a interação cotidiana transformava aproximações ambíguas em evidências precoces de culpa.

O depoimento de Marcos Lopes¹⁵⁶ exemplifica como o ambiente doméstico podia converter-se em palco para a produção da suspeita através da proximidade física indevida. O sargento reformado declarou que Francisco Coelho, estando embriagado em sua casa, “pedira que ele se deitasse com o dito em sua rede”¹⁵⁷. A rede constituía um espaço associado ao repouso, à intimidade e à proximidade corporal. O convite para compartilhá-la deslocava a interação para um terreno socialmente ambíguo, tornando-se facilmente interpretável à luz dos comentários que já cercavam o acusado. A descrição da cena não revela a consumação de qualquer ato sexual. Ainda assim, a percepção da intenção transgressora bastava para que o episódio fosse preservado na memória dos presentes e posteriormente incorporado ao conjunto de acusações mobilizadas contra o réu.

¹⁵⁶ Marcos Lopes, Sargento Reformado de cerca de 50 anos, foi a 2ª testemunha da devassa de 1672. Depôs que o réu, embriagado em sua morada, solicitou que o deponente se deitasse com ele em sua rede, evidenciando sua conduta viciosa e habitual. ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 8v-9.

¹⁵⁷ *Ibid.*, fl. 8v.

A interação cotidiana de Francisco Coelho com jovens da vizinhança reforçava esse quadro por meio de investidas físicas que terminavam em recusa pública. Bernardo Rodrigues¹⁵⁸, mancebo de dezesseis anos, narra um episódio ocorrido na roça de seu pai em que o réu, visivelmente embriagado, pediu água e, logo em seguida, “Lançara o ditto Francisco Coe/lho as mãos para pegar delle testemu/nha”¹⁵⁹. Os arquivos judiciais preservam precisamente esses momentos de ruptura em que gestos aparentemente banais adquirem significados extraordinários (FARGE, 2009, p. 14). A reação imediata dos presentes demonstra que a atitude foi interpretada como uma violação das normas de convivência e da distância corporal esperada entre homens. O episódio fornecia novos elementos para uma narrativa já em circulação e ampliava o repertório de cenas passíveis de serem recordadas e transmitidas.

Também o caso do “tapanhu/no trombeteiro”¹⁶⁰, relatado por Pascoal de Azevedo¹⁶¹, demonstra como determinadas aproximações adquiriam forte potencial narrativo em espaços de convivência compartilhada. Segundo o testemunho, Francisco Coelho, após consumir aguardente na casa de João de Azevedo¹⁶², ofereceu bebida ao escravo de um capitão de mar e guerra e, em seguida, “o comete/ra se queria dormir com elle”¹⁶³. A força do episódio residia na combinação entre exposição pública, intenção explicitada e presença de testemunhas. Em uma comunidade marcada pela observação cotidiana, a exteriorização de um desejo considerado ilícito era suficiente para transformar uma interação ordinária em matéria de comentário e escândalo. Aproximações dessa natureza reforçavam percepções já associadas ao acusado e ampliavam sua circulação no espaço social.

A gestualidade na São Luís seiscentista operava como uma linguagem performática capaz de converter acontecimentos pontuais em imagens compartilhadas pela comunidade. No Antigo Regime, o corpo funcionava como suporte de códigos que orientavam a leitura social

¹⁵⁸ Bernardo Rodrigues, mancebo de 16 anos, foi a 40ª testemunha da devassa de 1672. Relatou que Coelho, em estado de embriaguez na casa de seu pai, tentou agarrá-lo fisicamente após pedir-lhe água, resultando na imediata expulsão do réu daquela residência. *Ibid.*, fl. 27v-28.

¹⁵⁹ *Ibid.*, fl. 28.

¹⁶⁰ Trata-se de um indivíduo negro (tapanhu) que exercia a função de músico (trombeteiro) a serviço do Capitão de Mar e Guerra. Nos autos, figura como alvo das investidas de Francisco Coelho que, embriagado, ofereceu-lhe aguardente e propôs-lhe o ato sexual mediante gestos obscenos e persuasão física. *Ibid.*, fl. 33v.

¹⁶¹ Pascoal de Azevedo, mancebo de 16 anos e sobrinho de Maria Soares, foi a 49ª testemunha da devassa de 1672. Testemunhou o assédio de Coelho a um tapanhu e a perseguição sonora do réu ao escravizado Pascoal nos matos da Mayoba. *Ibid.*, fl. 32v-33v.

¹⁶² João de Azevedo, cunhado de Maria Soares com cerca de 54 anos, foi a 36ª testemunha da devassa de 1672. Depôs sobre a notoriedade do vício do réu quando embriagado, confirmando que a esposa de Coelho frequentemente resgatava rapazes e negros de suas investidas. *Ibid.*, fl. 24-24v.

¹⁶³ *Ibid.*, fl. 33v.

dos indivíduos, irradiando sinais sobre sua posição no universo das classificações morais. Quando determinados gestos rompiam as expectativas de conduta vigentes, produziam cenas visuais que se fixavam na memória coletiva e passavam a circular sob a forma de narrativas de suspeição. Silveira (2009, p. 9) observa que até mesmo as práticas mais ordinárias são simbolicamente reguladas, revelando a força das convenções culturais na interpretação dos comportamentos cotidianos. Nessa perspectiva, os microeventos corporais assumiam papel decisivo na construção da reputação de Francisco Coelho, pois ofereciam aos observadores sinais visíveis a partir dos quais o desvio podia ser identificado, comentado e reproduzido. A visualização da transgressão conferia materialidade aos comentários correntes e ampliava sua capacidade de circulação nas redes de sociabilidade locais.

O depoimento de Anna Sobral¹⁶⁴, prestado em 20 de janeiro de 1672, ilustra como a performance corporal atribuída a Francisco Coelho produzia escândalo imediato no interior dos espaços domésticos. A testemunha relatou detalhadamente um episódio ocorrido em sua própria residência:

[...] disse que estando Francisco Coelho hum dia / em Caza della testemunha deitado em huã Rede bebado chamara por seu ma/rido Marcos Lopes avista della testemunha e Com as mãos fizera menção / de querer usar Com elle opeccado nefando ao que o dito seu marido es/timulado daquela acção lhequis dar muitas pancadas, aella testemunha / otirou disso [...]¹⁶⁵ (ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 14).

O elemento central da narrativa reside na capacidade do gesto de comunicar uma intenção aos olhos dos presentes. A menção ao pecado realizada por meio das mãos dispensava explicações detalhadas e convertia a sugestão em imagem. A cena adquiria ainda maior força por ocorrer diante da esposa do interpelado, multiplicando os observadores e ampliando o potencial de circulação da narrativa. A imagem de Coelho na rede, traduzindo corporalmente sua intenção, contribuía para reforçar a suspeição que já cercava sua reputação. Como adverte Darnton (1987, p. 12-13), "os outros não pensam como nós", premissa que exige o reconhecimento da alteridade para evitar anacronismos na análise histórica. Tal observação recorda a necessidade de reconstruir os sistemas de significados e os códigos culturais que conferiam sentido imediato a gestos e ritos para os sujeitos que os presenciavam. A força da

¹⁶⁴ Anna Sobral, moradora de São Luís com cerca de 32 anos, foi a 17ª testemunha da devassa de 1672. Relatou ter presenciado Coelho, embriagado, assediar seu marido Marcos Lopez com gestos obscenos, reforçando a fama de vício habitual do réu. *Ibid.*, fl. 14.

¹⁶⁵ Em português moderno: "[...] disse que, estando certo dia Francisco Coelho na casa da testemunha, deitado em uma rede e embriagado, chamou por seu marido, Marcos Lopes, na presença dela e, por meio de gestos feitos com as mãos, deu a entender que desejava praticar com ele o pecado nefando. Diante daquela atitude, o referido marido, indignado, quis agredi-lo com várias pancadas, mas a testemunha o impediu [...]."

cena decorria justamente da existência de convenções compartilhadas que permitiam associar determinados movimentos corporais a significados morais específicos.

Nesse contexto, a reação de Marcos Lopes permite vislumbrar a eficácia social dessas performances corporais. Segundo o depoimento, o sargento reformado, “estimulado daquela acção”, procurou agredir Francisco Coelho logo após a gestualidade atribuída ao acusado. A tentativa de violência demonstra que o episódio não foi percebido como uma simples inconveniência cotidiana, e sim como um acontecimento capaz de produzir escândalo imediato. A resposta física intensificava a força narrativa da cena, transformando-a em um evento memorável para os presentes. A combinação entre performance, testemunho e reação pública contribuía para alimentar os comentários sobre o acusado e assegurar a permanência do episódio na memória coletiva.

De forma semelhante, Felipe Parente¹⁶⁶, em depoimento de 12 de janeiro de 1672, reforçou a construção dessa visualidade do desvio ao descrever um episódio ocorrido após auxiliar Francisco Coelho, embriagado, a retornar para casa:

[...] disse q vindo hum dia Francisco Coelho de Caza de Joaõ Gomes / Vieira por sua caza delle testemunha e junto asua caza cahira no cami/nho de bebado, e elle testemunha ofora buscar pela mão eo levava para sua / caza, e deitando em huã Rede, **etendo o dito Francisco Coelho vontade de / fazer suas necessidades para ourinar o levava elle testemunha** pela mão pa/ra fora de Caza, **eo metera entre huãs pacoveiras diante da [porta] / e dipois do dito Francisco Coelho ter ourinado pegara nas suas vergo/nhas, e as Lançara defora, emostrandolhas lhe dissera se lhe servia a/quillo que nas mãos tinha [...]** (grifos nossos, ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 11v).

A relevância desse episódio decorre da forma como o corpo é transformado em instrumento de comunicação. Situada “entre huãs pacoveiras diante da [porta]”, um espaço limítrofe entre a casa e o exterior, a cena ampliava suas possibilidades de observação e posterior circulação narrativa. A exibição das “vergonhas”, acompanhada de uma interpelação direta ao depoente, dispensava explicações complementares e tornava imediatamente compreensível o sentido atribuído ao gesto. A força do acontecimento residia sobretudo em sua capacidade de produzir comentário, memória e suspeição.

Sob essa perspectiva, os testemunhos chamam atenção precisamente para esses detalhes corporais que estruturam pequenas cenas do cotidiano. Os arquivos judiciais preservam

¹⁶⁶ Felipe Parente, morador de São Luís com cerca de 46 anos, foi a 11ª testemunha da devassa de 1672. Depôs que Coelho, embriagado, exibiu-lhe as partes pudendas com insinuações sexuais, ratificando a má fama e o vício costumeiro do acusado. ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 11v-12.

fragmentos aparentemente mínimos, mas carregados de significado para aqueles que os viveram e narraram (FARGE, 2009, p. 88). No caso de Francisco Coelho, a exibição das “vergonhas” funcionava como um detalhe capaz de condensar percepções mais amplas sobre sua reputação. A corporalidade convertia suspeitas difusas em imagens concretas, oferecendo à comunidade elementos visíveis para interpretar e narrar comportamentos considerados desviantes. Como observam Lima e Mott (2024, p. 5), a proximidade física característica das sociabilidades coloniais favorecia a observação constante dos usos do corpo, expandindo o potencial de circulação desses episódios.

De maneira complementar, o episódio do “tapanhu/no trombeteiro”, narrado por Pascoal de Azevedo, evidencia novamente a dimensão performática dessas acusações. Após a abordagem inicial, o depoente declarou que Francisco Coelho “o arruma/ra a huma parede dizendolhe que assim avia de fazer com elle fazendo mençam do peccado com as mãos”¹⁶⁷. O aspecto mais significativo da narrativa encontra-se na conversão da proposta em imagem corporal. A gestualidade substituía explicações verbais e tornava visível aquilo que poderia permanecer apenas sugerido. Por meio da mímica, o ato sexual era traduzido em uma linguagem imediatamente compreensível para os observadores, ampliando sua capacidade de descrição, reprodução e rememoração.

Tomados em conjunto, esses episódios revelam que a gestualidade tornava as acusações de desvio sexual particularmente visuais e memoráveis para a população de São Luís. Cada performance atribuída a Francisco Coelho produzia imagens facilmente narráveis, capazes de alimentar comentários e reforçar percepções já existentes sobre sua conduta. Os gestos observados pelas testemunhas convertiam suspeitas difusas em cenas concretas, ampliando sua circulação nas redes de sociabilidade locais. A reputação do acusado sustentava-se tanto sobre aquilo que era ouvido quanto sobre aquilo que era visto, recordado e retransmitido. A visualização do comportamento desempenhava, assim, papel fundamental na transformação do acontecimento cotidiano em evidência socialmente reconhecida de desvio.

O deslocamento da circulação de boatos para a prática da vigilância ativa convertia a vizinhança do Maranhão em uma instância permanente de observação dos corpos. Uma vez instalada a suspeita de *nefando*, o indivíduo deixava de ser percebido apenas como mais um membro da comunidade para tornar-se objeto de escrutínio constante. A atividade de vigilância

¹⁶⁷ *Ibid.*, fl. 33v.

exercida horizontalmente ocorria no âmago da sociedade por meio de agentes informais movidos por noções morais sedimentadas (GOUVEIA, 2015, p. 210). Essa atenção compartilhada operava sob uma lógica de confirmação, na qual os sujeitos atuavam como sentinelas da Igreja no território colonial. A fronteira entre o público e o doméstico, marcada por reduzidos níveis de privacidade, permitia que a comunidade exercesse uma modalidade de poder social fundamentada na observação contínua da vida cotidiana, tornando qualquer movimento suspeito um acontecimento digno de comentário e interpretação.

O depoimento de Amaro de Matos¹⁶⁸, prestado em janeiro de 1672, demonstra o momento em que a narrativa oral encontrou amparo na observação direta. Ao chegar ao cupiar¹⁶⁹ da fazenda com Simão de Ornellas, a testemunha viu o réu em uma rede com o escravizado Rodrigo “de CoCaras”, ouvindo Coelho ordenar ao cativo: “Com Çerta Colomin”¹⁷⁰. O relato atinge sua maior densidade analítica quando Matos declara que, diante daquela “acção deshonestá”, confirmaram “entre ambos que Certo era oque Se dizia do dito Francisco Coelho”¹⁷¹. Essa percepção evidencia que o rumor possuía uma função cognitiva fundamental na organização da prova social seiscentista. A certeza da testemunha derivava da sobreposição entre aquilo que já circulava pelas conversas da região e a cena observada na intimidade do cupiar. O episódio mostra que a reputação não atuava apenas como consequência dos acontecimentos, mas também como instrumento interpretativo capaz de atribuir sentido aos comportamentos observados.

A produção dos rumores estabelecia uma rede de interpretações que restringia as possibilidades de significado dos atos individuais na Colônia. Em um contexto de intensa vigilância religiosa, a suspeita de sodomia funcionava como uma referência interpretativa para a leitura de comportamentos ambíguos do cotidiano. A análise minuciosa dos indícios permite revelar fatores ocultos sob a aparência dos acontecimentos ordinários (GINZBURG, 2006, p.

¹⁶⁸ Amaro de Matos, morador de São Luís com cerca de 93 anos, foi a 15ª testemunha da devassa de 1672. Relatou ter flagrado Coelho e o escravizado Rodrigo em “acção deshonestá” na Mayoba, ratificando a veracidade da fama pública que circulava sobre o réu na cidade. *Ibid.*, fl. 13-13v.

¹⁶⁹ Termo derivado de “copiar”, designa o alpendre ou varanda coberta característica das habitações rurais coloniais. Espaço de transição entre o público e o doméstico, o cupiar servia para a sociabilidade, recepção de viajantes e proteção contra as intempéries, integrando a arquitetura das casas-grandes e capelas. Cf. FREYRE, 2003, p. 37, 58.

¹⁷⁰ A expressão “*com certa colomin*” corresponde a uma fórmula verbal registrada foneticamente pelo escrivão. Não foi possível identificar com segurança seu significado, razão pela qual foi mantida na forma original. No contexto do testemunho, trata-se de palavras atribuídas a Francisco Coelho durante sua interação com o escravizado Rodrigo.

¹⁷¹ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 13v.

8-9). De maneira semelhante, os moradores de São Luís atuavam como observadores atentos que buscavam validar suspeitas já difundidas por meio de pequenos vestígios comportamentais atribuídos a Francisco Coelho. A necessidade social de confirmação do desvio estimulava interpretações orientadas por expectativas previamente construídas. O trabalho coletivo de observação demonstra que a reputação dependia tanto da circulação dos comentários quanto da permanente procura por sinais capazes de corroborá-los.

Nesse contexto, a prática da espionagem doméstica no Maranhão colonial consolidava-se como uma ferramenta de controle moral disseminada pelos diferentes estratos da sociedade, transformando a proximidade cotidiana em uma instância de vigilância capaz de romper os limites dos espaços rurais e alimentar o rumor público. O testemunho de Domingas, crioula escravizada de Maria de Freitas, exemplifica a transição da suspeita auditiva para a investigação deliberada dos acontecimentos:

[...] indo / ella testemunha a buscar Lenha pello Ca/minho da Rossa de Francisco Coelho ovira es/tar no mato metido com o Indio Pascoal seu / escravo, e suspeitando o que o dito Francisco Coe/lho faria com o dito escravo pello que se di/zia que era que estaria Comunicando com / elle fora no dia seguinte ver o lugar donde // Donde estavam e achara a cama feita / de Rama verde donde tinham estado [...] ¹⁷². (ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 20-20v).

A decisão de retornar ao local do encontro para verificar os vestígios deixados no terreno revela uma busca deliberada por indícios capazes de sustentar a suspeita. A referência à “cama de rama verde” conferia materialidade a um episódio cuja interpretação já vinha sendo orientada pela reputação do acusado. O interesse analítico do depoimento reside justamente nessa passagem entre o ouvir dizer e a procura concreta por marcas visíveis do acontecimento. A vigilância não se limitava à observação casual, podendo assumir a forma de uma investigação cotidiana destinada a reunir elementos considerados convincentes para confirmar aquilo que a comunidade já acreditava saber.

A participação feminina ocupava lugar importante nessa dinâmica de observação que sustentava a construção da infâmia. Mulheres livres, forras e escravizadas aparecem repetidamente nos depoimentos como observadoras, transmissoras de informações e intérpretes dos comportamentos atribuídos ao acusado. Personagens como Domingas revelam que o

¹⁷² Em português moderno: “[...] indo a testemunha buscar lenha pelo caminho da roça de Francisco Coelho, ouviu que ele se encontrava no mato com o índio Pascoal, seu escravizado. Suspeitando, em razão do que se dizia a seu respeito, do que Francisco Coelho poderia estar fazendo com o referido escravizado, acreditou que estivesse mantendo relações com ele. Por isso, no dia seguinte, foi verificar o local onde ambos haviam estado e encontrou uma cama feita de ramos verdes, onde tinham permanecido [...]”

monitoramento da conduta não constituía uma prática exclusivamente masculina, mas um processo compartilhado por diferentes segmentos da comunidade. A circulação dos comentários dependia da multiplicação desses olhares, que acompanhavam os movimentos do réu nos espaços domésticos, nas roças e nos percursos cotidianos. A produção da reputação resultava, portanto, de uma observação coletiva que mobilizava indivíduos situados em posições sociais diversas, todos inseridos em uma cultura que atribuía grande importância à vigilância dos costumes.

O escravizado Bento¹⁷³ acrescentou uma camada adicional de materialidade ao processo ao relatar um flagrante ocorrido em um espaço aberto da cidade. Segundo seu depoimento, "vindo hum dia do mar para caza de seu se/nhor [...] vira estar a Francisco Coelho no Caminho / de sua Roça Sentado Com hum Rapaz desua Caza entre as pernas, e elle di/to Francisco Coelho Com as vergonhas defora, eo Rapaz pegandolhe nellas"¹⁷⁴. A menção explícita às “vergonhas defora” conferia ao relato uma forte dimensão visual, aproximando o rumor daquilo que os contemporâneos percebiam como evidência concreta do desvio. A exposição corporal descrita pela testemunha transformava o corpo em elemento central da narrativa acusatória e reforçava a associação entre suspeita e visibilidade dos comportamentos. O episódio demonstra como determinados flagrantes adquiriam grande capacidade de circulação justamente por oferecerem imagens facilmente reconhecíveis e compartilháveis pelos observadores.

De maneira ainda mais reveladora, Joam¹⁷⁵, “Índio da terra, crioulo muito Ladino”, personifica o observador doméstico cuja atuação foi diretamente estimulada pela circulação prévia dos rumores. Como escravizado do próprio réu, sua proximidade com os espaços mais íntimos da casa permitiu que participasse ativamente da busca por elementos capazes de confirmar aquilo que já se comentava entre os cativos:

[...] sabia de serto que / o dito seu senhor dormira e Comunicara a sua / vista Com hum escravo seu indio da terra por / nome Pascoal dentro em a Caza da Rossa na Cama / [...] e que isto sabia elle / testemunha por hir espreitar o que o dito seu se/nhor fazia Com o dito indio por aver ja antre os es/cravos essas noticias; e que tambem Domingos de / Maria de Freitas, e seus Filhos Francisco e Thome sa/bem muito bem disto pello vigiarem, e que elle / testemunha Referia nos sobre ditos, e que decla/rava que vira o dito seu senhor dormir o dito ne/gro Pascoal por duas vezes por lhe dar a

¹⁷³ Bento, indígena de 20 anos e escravizado de Manoel da Silva de Andrade, foi a 8ª testemunha da devassa de 1672. Depôs ter visto Coelho no caminho da roça sentado com um rapaz entre as pernas e com as "vergonhas defora". ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 10v.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Joam, indígena ladino e escravo de Francisco Coelho, foi a 23ª testemunha da devassa de 1672. Relatou ter sido assediado pelo réu e testemunhou a "comunicação" deste com o cativo Pascoal, reforçando as notícias de vícios entre os escravizados. *Ibid.*, fl. 15v-16v.

Curiozidade de o hir vigiar [...].¹⁷⁶ (ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 16).

O depoimento é particularmente revelador porque explicita a relação entre rumor e vigilância. A “Curiozidade” que levou Joam a espreitar seu senhor não surgiu espontaneamente, mas foi alimentada pelas notícias que já circulavam entre os escravizados. A repetição dos verbos “espreitar” e “vigiar” evidencia que a observação constituía uma prática consciente e compartilhada. Nesse contexto, o flagrante deixava de ser fruto do acaso para tornar-se o resultado de uma busca orientada pela reputação previamente construída, demonstrando como a suspeita mobilizava esforços coletivos destinados à sua própria confirmação.

A agência de Joam como vigia tampouco decorria exclusivamente da circulação dos rumores. Sua atuação estava associada a uma experiência pessoal de assédio que o posicionava simultaneamente como vítima e observador atento das práticas senhoriais. Em seu depoimento, o cativo relata que Francisco Coelho "o cometera huã ves para dormir / com elle por de tras" durante o trajeto para a roça, tentativa que Joam repeliu por se declarar “Christam, e temia a Deos”¹⁷⁷. Tal investida é confirmada por Andreza de Oliveira¹⁷⁸, que presenciou o momento em que o réu recolheu o escravizado para o interior da residência e lhe "mandara que / despiasse as siroulas"¹⁷⁹, valendo-se de afagos e promessas de proteção para tentar dobrar sua resistência. A sistemática perseguição sofrida por Joam culminou em sua fuga da fazenda por um ano, estratégia de sobrevivência adotada para evitar a consumação da sodomia, conforme ratificado por outras testemunhas da devassa.

Sob uma perspectiva mais ampla, essas práticas de observação ilustram aquilo que Darnton (1986, p. 12, 82) identifica como a necessidade de decifrar sistemas culturais aparentemente estranhos ao observador moderno. Como afirma o historiador, "quando não conseguimos compreender alguma coisa, temos razão para supor que captamos algo importante". A vigilância exercida por escravizados, vizinhos e familiares pode parecer

¹⁷⁶Em português moderno: "[...] sabia com certeza que o seu senhor dormira e mantivera relações, à vista da testemunha, com um escravizado indígena da terra, chamado Pascoal, dentro da casa da roça, na cama [...]. Declarou que sabia disso por ter ido espreitar o que o seu senhor fazia com o referido índio, pois tais notícias já circulavam entre os escravizados. Disse ainda que Domingos de Maria de Freitas e seus filhos, Francisco e Tomé, também sabiam muito bem desses fatos por os terem vigiado, e que a própria testemunha lhes havia relatado o ocorrido. Acrescentou, por fim, que vira o seu senhor dormir com o referido Pascoal por duas vezes, levado pela curiosidade de ir observá-los [...]."

¹⁷⁷ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 16.

¹⁷⁸ Andreza de Oliveira, sobrinha do réu com cerca de 15 anos, foi a 34ª testemunha da devassa de 1672. Relatou o assédio de Coelho ao escravizado Joam, a quem ordenara despir as ceroulas, e o flagrante do réu com Pascoal em uma capoeira sob pretexto de forrá-lo. *Ibid.*, fl. 22-23.

¹⁷⁹ *Ibid.*, fl. 22v.

excessiva à sensibilidade contemporânea, mas possuía lógica própria em uma sociedade que atribuía à observação dos costumes um papel central na preservação da ordem moral. Os testemunhos revelam justamente esse universo de significados compartilhados no qual rumores, curiosidade e espionagem cotidiana constituíam práticas socialmente inteligíveis.

A sedimentação da infâmia de Francisco Coelho derivou de uma progressiva agregação de suspeitas que adquiriam consistência à medida que a vizinhança decifrava novos fragmentos de sua conduta cotidiana. Ginzburg (2006, p. 20) observa que “um indivíduo medíocre, destituído de interesse por si mesmo, e justamente por isso representativo, pode ser pesquisado como se fosse um microcosmo de um estrato social inteiro num determinado período histórico”. A análise dos depoimentos colhidos em 1672 demonstra que a verdade social era forjada na acumulação de episódios semelhantes. Algumas testemunhas registraram múltiplos eventos em suas falas, produzindo narrativas que ultrapassavam a experiência isolada e sugeriam a existência de uma conduta reiterada. Essa densidade testemunhal convertia acontecimentos dispersos em indícios de um comportamento habitual, contribuindo para a fixação de identidades sociais antes mesmo do pronunciamento formal da justiça eclesiástica.

Maria Soares relatou ao Vigário da Vara um episódio ocorrido na véspera de Santo Antônio, cerca de quatro anos antes da devassa. Segundo seu depoimento, Francisco Coelho a levou para a casa de sua mãe sob pretextos enganosos, retornando depois para a própria residência. Desconfiada da situação, Maria regressou secretamente para casa e escondeu-se em uma câmara, de onde observou o marido insistir para que o indígena Hiaçinto se deitasse em sua cama. O documento registra o momento em que ela interrompeu a cena com uma fala carregada de indignação moral: "Para isso me / levou vosse para Caza de minha May para deitar ComSigo em o meu / lugar hum negro macho na minha cama"¹⁸⁰. A transgressão do leito conjugal assumia significado particularmente grave porque atingia um dos espaços simbólicos centrais da autoridade doméstica e da honra matrimonial. A cama do casal deixava de representar a ordem familiar para converter-se em palco de um comportamento percebido como profundamente escandaloso.

Nesse episódio, a fala de Maria Soares revela uma agência interpretativa fundamental para a cristalização da reputação do marido. Ao nomear aquilo que presenciava, ela retirava a cena do campo da simples observação e a inseria em uma gramática moral amplamente

¹⁸⁰ *Ibid.*, fl. 7v.

compartilhada pela sociedade colonial. Sua posição de esposa lhe conferia um lugar privilegiado para interpretar comportamentos que escapavam ao olhar de outros observadores, permitindo atribuir significado a ações que, isoladamente, poderiam permanecer ambíguas. As tensões do cotidiano familiar possibilitavam que condutas fossem permanentemente observadas, comentadas e avaliadas pelos próprios integrantes da unidade doméstica (FARIA, 1998, p. 66). Maria interpretou a presença do indígena na cama conjugal como uma afronta simultânea à sua condição de esposa e às normas que organizavam a vida familiar. Seu depoimento transformou uma experiência íntima em um acontecimento de conhecimento coletivo.

Um dos aspectos mais significativos desse testemunho reside na conexão estabelecida entre o episódio observado e a memória de acontecimentos anteriores. Ao confrontar Francisco Coelho, Maria mobilizou não apenas aquilo que acabara de presenciar, mas também o histórico de suspeitas que já envolvia seu nome. O documento registra suas palavras: "bem se pudera [vosmece] lem/brar de que esteve prezo trez annos por este cazo, e eu se cazei // Com [vosmecê] foi por me parecer que eraõ aleives que lhe tinhaõ levantado / pore[m] pelas acções presentes, e o acto em que o vejo creio q tudo foi verda/de."¹⁸¹ A força desse trecho decorre da forma como o acontecimento presente reorganiza a interpretação do passado. Aquilo que anteriormente lhe parecera calúnia passou a adquirir plausibilidade diante da cena testemunhada. O episódio converteu-se em uma chave de leitura capaz de conferir coerência a lembranças dispersas e rumores antigos. Os acontecimentos adquirem densidade quando são inseridos em cadeias narrativas que articulam experiência, memória e interpretação (FARGE, 2009, p. 97). A confirmação da suspeita operava precisamente por essa sobreposição temporal, na qual passado e presente reforçavam-se mutuamente.

Sob essa perspectiva, o relato evidencia como a reputação anterior de um indivíduo condicionava a leitura social de seus atos presentes. Maria Soares admitiu que o casamento representara uma tentativa de ignorar os comentários que cercavam Francisco Coelho. A observação atual, entretanto, passou a ser interpretada como elemento capaz de validar suspeitas anteriormente rejeitadas. A memória coletiva funcionava como um filtro interpretativo que organizava os fragmentos da vida do réu em uma narrativa coerente de reincidência. A honra dependia do reconhecimento público e da projeção do valor individual na esfera comunitária (DÓRIA, 1994, p. 52). O reconhecimento retrospectivo da “verdade” por Maria não produziu

¹⁸¹ *Ibid.*, fl. 7v-8.

uma descoberta inédita; consolidou uma percepção que já circulava socialmente. A acumulação de episódios permitia que a infâmia adquirisse estabilidade e continuidade aos olhos da comunidade.

A narrativa de Maria Soares prosseguiu com o relato de um novo microevento ocorrido cerca de seis meses antes da inquirição. Desta vez, a cena deslocou-se do interior da casa para uma capoeira situada junto à roça do casal. A esposa afirmou ter visto Francisco Coelho lutando com o indígena Pascoal enquanto tentava persuadi-lo a manter relações com ele. O interesse analítico do depoimento não reside apenas no acontecimento isolado, mas na forma como ele se articula aos episódios anteriormente narrados. O testemunho apresentava o caso como parte de uma sequência mais ampla de situações semelhantes, sugerindo a existência de uma conduta recorrente. O testemunho de Pascoal, personagem central desse episódio, encontra-se reproduzido integralmente no Anexo 5. A passagem da cama conjugal para o espaço da capoeira ampliava os cenários nos quais o comportamento atribuído ao réu se manifestava. A consolidação da infâmia alimentava-se justamente dessa multiplicação de episódios distribuídos em diferentes tempos e espaços, todos interpretados como expressões de uma mesma inclinação moral.

De maneira convergente, Andreza de Oliveira corroborou parcialmente as declarações de Maria Soares ao relatar acontecimentos relacionados ao episódio envolvendo Pascoal. A jovem confirmou que Domingas alertara a esposa sobre as movimentações de Francisco Coelho na capoeira e que, após o aviso, dirigiram-se ao local para verificar o que ocorria. O interesse analítico desse testemunho ultrapassa a simples confirmação dos fatos narrados por Maria. O episódio permite observar a formação de uma pequena cadeia de vigilância composta por mulheres livres e escravizadas, na qual a informação circulava, era verificada e posteriormente incorporada às narrativas acusatórias. Domingas observa, comunica; Maria interpreta; Andreza acompanha e testemunha. A circulação da informação antecedia a própria formalização do depoimento. Como observa Farge (2009, p. 40), “a palavra feminina é sacudida pelo movimento, ritmada pela enumeração sucessiva e breve de sequências ocorridas”. Nesse contexto, a construção da suspeição dependia da capacidade desses diferentes olhares de transformar acontecimentos dispersos em uma narrativa compartilhada.

João de Azevedo acrescentou novos elementos ao processo ao relatar aquilo que ouvira de sua cunhada, Maria Soares. Segundo seu depoimento, ela lhe contara que “por algumas vezes

tinha tirado das / mãos do seu marido Rapazes com quem / queria cometer o peccado”¹⁸². O valor desse testemunho não reside na observação direta dos acontecimentos, mas na circulação da narrativa para além do espaço doméstico. Ainda que não tivesse presenciado os episódios relatados, João demonstra como as histórias produzidas no interior da casa ultrapassavam os limites da convivência familiar e alcançavam círculos mais amplos de sociabilidade. O que inicialmente constituía um conflito doméstico transformava-se em assunto comentado por parentes, vizinhos e conhecidos. Os pecados públicos eram convertidos em matéria processual por meio dessa contínua circulação de relatos que esmiuçavam a vida cotidiana e ampliavam o alcance social da suspeita (MENDONÇA, 2011, p. 45). A repetição dessas histórias contribuía para sedimentar a infâmia do acusado muito antes da intervenção formal da justiça.

Considerados em conjunto, os testemunhos revelam uma trajetória progressivamente inscrita na memória coletiva de São Luís por meio da articulação de acontecimentos distribuídos ao longo do tempo. As aproximações consideradas impróprias forneciam os primeiros indícios para a observação coletiva; os gestos convertiam intenções percebidas em imagens facilmente reconhecíveis; os flagrantes ofereciam elementos concretos para validar interpretações já em circulação; e a acumulação de relatos conectava ocorrências dispersas em uma sequência dotada de sentido. Cada novo episódio era incorporado a um repertório pré-existente de comentários, recordações e avaliações morais, enquanto acontecimentos passados adquiriam novos significados à luz das experiências recentes. Desse processo emergia uma narrativa de continuidade que atribuía coerência a fragmentos dispersos da vida cotidiana e permitia reconstruir retrospectivamente a biografia do acusado como a de um indivíduo reiteradamente associado ao desvio. O que conferia força a esses acontecimentos não era sua excepcionalidade, mas sua capacidade de serem continuamente narrados, reconhecidos e reinterpretados nas interações que estruturavam a vida social da Colônia.

Entretanto, parte dessas ocorrências aponta para uma dimensão que ultrapassa a dinâmica da circulação dos rumores e exige exame específico. Diversos testemunhos envolvem personagens como Pascoal, Matheus, Duarte, Rodrigo e outros indivíduos inseridos em relações de dependência que articulavam escravidão, serviço, agregação e autoridade doméstica. A recorrência desses sujeitos sugere que as acusações registradas pela devassa eram atravessadas por assimetrias de condição jurídica, posição social e exercício do mando senhorial. As cenas descritas pelas testemunhas revelam um universo em que sexualidade, hierarquia e poder

¹⁸² *Ibid.*, fl. 24v.

apareciam profundamente entrelaçados, produzindo significados que não podem ser compreendidos apenas pela óptica do escândalo ou da reprovação moral. A investigação dessas relações permite deslocar a análise para outro nível de observação, voltado às formas pelas quais as diferenças de estatuto social estruturavam as interações cotidianas e condicionavam os próprios sentidos atribuídos ao desvio.

1.2.4 Hierarquia social e sexualidade como linguagem de poder na Colônia

A fama pública operava como forma de vigilância comunitária capaz de converter murmurações em matéria juridicamente relevante perante o Santo Ofício. No contexto da Amazônia seiscentista, o reconhecimento da honra ou da infâmia dependia diretamente da posição ocupada na ordem social, como demonstra Ferreira (2023, p. 153). Tal configuração evidencia a centralidade das hierarquias na organização da vida cotidiana e orienta o deslocamento analítico aqui proposto: compreender a sexualidade como um dos meios pelos quais essas assimetrias eram expressas, interpretadas e reguladas. Inserida em um sistema estruturado por critérios de nascimento, estatuto jurídico e pertencimento étnico, a sexualidade configurava um campo de significação atravessado por disputas, no qual práticas, falas e reputações eram continuamente avaliadas e reinscritas na lógica da ordem colonial.

Nesse horizonte, como observa Vainfas (1997, p. 231), o “território da sexualidade era bem menos privado¹⁸³ do que se poderia supor”, o que tornava as casas espaços permeáveis à observação e ao julgamento coletivo. Essa porosidade entre o doméstico e o público favorecia a circulação de narrativas sobre comportamentos íntimos, permitindo que interações corriqueiras fossem reinterpretadas à luz de códigos morais compartilhados. Assim, a fama pública não se limitava à difusão de boatos, constituindo um mecanismo ativo de produção de sentido social, no qual a repetição e a credibilidade dos enunciadores conferiam consistência às acusações. A atribuição de estigmas ligados à sodomia funcionava como instrumento de classificação e controle, incidindo de maneira desigual sobre sujeitos posicionados em níveis distintos da hierarquia colonial.

Por conseguinte, as acusações de sodomia devem ser compreendidas como fenômenos localizados em relações coloniais de poder, nas quais a sexualidade funcionava como linguagem de hierarquização. Vainfas (1997, p. 238) e Butturi Júnior (2013, p. 150) indicam

¹⁸³ Mantém-se o termo empregado por Vainfas, embora a noção moderna de “privacidade” não corresponda integralmente às formas de organização social e política do século XVII.

que o estigma reforçava a submissão de grupos subalternizados, ao mesmo tempo em que delimitava fronteiras sociais e morais. Há, contudo, um ponto de dissenso relevante: enquanto Mott (1988a, p. 35) sugere que a clandestinidade poderia atenuar barreiras raciais e hierárquicas, sustenta-se aqui a persistência dessas distinções no microuniverso erótico. O processo de Francisco Coelho evidencia essa dinâmica ao revelar como observação, memória e julgamento coletivo se entrelaçam na construção da fama pública.

O episódio envolvendo Duarte, indígena forro da Aldeia dos Pernambucanos, explicita o funcionamento dessa engrenagem social. A denúncia relata que Francisco Coelho teria tentado “pegar pelo braço”¹⁸⁴ um indígena anônimo, ação que, ao ser percebida e narrada, passou a operar como signo de inclinação pecaminosa. Nesse caso, o desvio não dependia da consumação do ato *nefando*, emergindo da interpretação coletiva de ações ordinárias que, ao circularem em forma narrativa, adquiriam densidade acusatória. A articulação entre ação, relato e comentário reputacional revela um processo no qual o cotidiano era continuamente convertido em matéria de julgamento moral.

Além disso, o convite para que o tal indígena “se namorasse delle”¹⁸⁵ evidencia uma investida mediada por assimetrias de poder. Inserido em uma estrutura hierárquica rígida, o comportamento do senhor projetava sobre o corpo subalterno a tentativa de imposição de sua vontade. Conforme Vainfas (2012, p. 234) e Butturi Júnior (2013, p. 146), tais práticas eram recorrentes em contextos de Antigo Regime, nos quais a posição social autorizava formas de apropriação do corpo alheio. No caso em análise, a investida funciona como catalisador de tensões que expõem os limites da autoridade senhorial diante da possibilidade de recusa, revelando que o poder encontrava resistências concretas no plano das interações.

Em contrapartida, a resposta do indígena, ao afirmar que “o nam quisesse sujar”¹⁸⁶, revela a circulação de enunciados morais que associavam a sodomia à degradação física e espiritual. Esse posicionamento configura uma forma de resistência na qual o sujeito mobiliza categorias de pureza cristã para proteger sua integridade diante do assédio senhorial. Como sugere Bhabha (1998, p. 146), tais enunciações evidenciam a agência dos subalternos nos interstícios da dominação, produzindo fissuras no exercício do poder. Nesse ponto, delineia-se uma inflexão interpretativa relevante. Se parte da historiografia, representada por Luiz Mott e

¹⁸⁴ “[...] o ditto Francisco Coelho pegara pel/lo braço em hum indio dizendolhe que / se namorasse delle [...]” ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 31v.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ “[...] e que o indio lhe Respon/dera que o nam quisesse sujar [...]” *Ibid.*, fl. 31v.

Verônica Gomes, sugere que a sodomia poderia abrir espaços de trânsito entre classes, o episódio em questão evidencia a persistência de barreiras hierárquicas, reforçadas pelo estigma da sujeira que inviabiliza aproximações simétricas entre os sujeitos (BUTTURI JÚNIOR, 2013, p. 150). A recusa transforma o convite em ofensa pública, contribuindo para a consolidação de uma reputação negativa que circula entre diferentes membros da comunidade.

A categoria de sujeira mobilizada no depoimento de Duarte sinaliza a existência de uma gramática local de abjeção que precede as formulações teológicas ou jurídicas eruditas. Essa linguagem revela a apropriação de enunciados morais pelos setores populares, convertendo estigmas religiosos em defesas pragmáticas contra o abuso (GINZBURG, 2007, p. 289-291). A ideia de contágio pelo pecado *nefando* associa a corrupção moral à degradação corporal imediata, aproximando a sodomia das metáforas de doença e peste, como se observa na retórica da “nova Sodoma”. Autores como Vainfas (1997, p. 154) destacam que a sodomia era “fortemente identificada com o coito anal, há muito estigmatizada na tradição ocidental por sua associação com sujeira, excrementos, impureza, demônios”, reforçando o caráter infecto dessas interações. A resistência em Duarte demonstra uma agência indígena capaz de confrontar a investida sexual mediante o uso da palavra injuriosa e da reafirmação da própria honra masculina (FERREIRA, 2023, p. 37-38; DÓRIA, 1994, p. 96).

O desdobramento desse encontro contribuiu para a fixação da reputação de Coelho como homem “mais afeiçoado as partes trazeiras”¹⁸⁷ dos machos. A fama de *somítico* resultava da circulação de comentários que atribuíam sentido aos comportamentos observados ou relatados, convertendo interações ambíguas em provas socialmente reconhecidas. Segundo Diogo Curto (*apud* HESPANHA, 2008, p. 14), o desvio emerge dessa rede de significações que organiza a experiência coletiva e legitima sua inscrição no campo jurídico, reforçando a centralidade da palavra na produção da infâmia.

A mediação do relato por Águeda Minhos, mulher casada com Luís de Souza, de trinta e cinco anos, evidencia a complexidade da oralidade colonial. Ao transmitir a experiência relatada por Duarte ao aparato inquisitorial, que, por sua vez, registra um episódio envolvendo outro indígena não nomeado, a fala atravessa diferentes vozes até alcançar o registro jurídico. Essa cadeia de transmissão não fragiliza necessariamente a fidedignidade do testemunho, indicando antes a centralidade da fama pública como mecanismo de validação social. Nesse

¹⁸⁷“Lhe dissera que o ditto Francisco Coelho era / mais afeiçoado as partes trazeiras, e dos / machos, que das femeas [...]” *Ibid.*, fl. 32.

processo, a narrativa reorganiza a experiência segundo códigos compartilhados, tornando-a inteligível para o julgamento moral e para sua posterior inscrição no registro inquisitorial.

Em outra direção, o caso do indígena Rodrigo revela uma dinâmica marcada por convívio prolongado no interior da unidade produtiva senhorial. Testemunhas afirmam que “dormião ambos em huã Rede fechados em huã Caza”¹⁸⁸ e “comião os denunciados ambos a huã meza”¹⁸⁹, indicando uma proximidade cotidiana que tensionava as expectativas sociais do período. Essa partilha de espaços sugere a constituição de uma rotina na qual a coerção pode se apresentar de forma menos explícita, diluída na repetição e na normalização da convivência. Tal cenário corrobora a tese de que a escravidão era uma instituição inseparável do abuso sexual, embora no caso de Rodrigo, a sociabilidade com certas “facilidades” tenha assumido contornos de um “concubinato masculino” de certa estabilidade, conforme Butturi Júnior (2013, p. 149).

A percepção de que Rodrigo desfrutava de uma posição excepcional na fazenda reaparece em diferentes depoimentos do primeiro processo. Antônio Rodrigues Gouveia afirmava que o indígena era visto como “senhor de toda a fazenda”, condição atribuída aos “mimos e favores”¹⁹⁰ que recebia de Francisco Coelho, enquanto Pedro de Villas Boas relatava vê-lo circular “Como se fora senhor da fazenda”¹⁹¹. A recorrência dessa representação sugere que os privilégios atribuídos a Rodrigo constituíam elemento central na construção da fama pública do senhor. Em uma sociedade estruturada por rígidas distinções de condição jurídica, honra e dependência, a proximidade entre ambos parecia ultrapassar os limites considerados aceitáveis para as relações entre senhor e escravizado. Dessa forma, a suspeita de sodomia articulava-se à percepção de uma perturbação das distâncias sociais que sustentavam a autoridade senhorial, convertendo a intimidade entre os dois em sinal de desordem moral e hierárquica.

Nesse contexto, essa configuração permite compreender a experiência de Rodrigo como um caso em que a hierarquia sexual espelha a hierarquia social. Ao ser descrito como aquele que “servia [...] de molher”¹⁹², o indígena é inserido em um processo de feminização simbólica que o desloca para uma posição subalterna, associada à passividade e à perda da virilidade

¹⁸⁸ *Ibid.*, fl. 98v.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, fl. 38v.

¹⁹¹ *Ibid.*, fl. 40.

¹⁹² *Ibid.*, fl. 98v.

reconhecida socialmente. A repetição dessa interação produz uma aparência de normalidade que obscurece as assimetrias estruturais, ao mesmo tempo em que alimenta a circulação de rumores que sustentam a fama pública do senhor. Trata-se de uma forma de dominação que se estabiliza na rotina e se legitima na familiaridade (ROCHA, 2021, p. 364). Rodrigo representa a captura da agência pelo imperativo erótico do “homem da fazenda”.

A comparação entre os casos de Duarte e Rodrigo permite observar a coexistência de diferentes regimes de relação no interior da mesma ordem colonial. Enquanto o primeiro evidencia a recusa e a produção imediata da infâmia, o segundo aponta para uma convivência ambígua marcada pela repetição e pela proximidade. À luz de Homi Bhabha (1998, p. 62), Duarte e Rodrigo figuram trajetórias que expressam formas distintas de habitar o sistema de dominação, oscilando entre acomodação e enfrentamento. Para o autor, “o incalculável sujeito colonizado — semiaquiescente, semiopositor, jamais confiável — produz um problema irresolúvel de diferença cultural para a própria interpelação da autoridade cultural colonial.” Nessa análise, a convivência observada no caso de Rodrigo aproxima-se como uma forma de aquiescência relacional, enquanto a recusa narrada por Duarte explicita o momento de fratura dessa lógica, evidenciando a instabilidade das relações de poder. Essa diferenciação impede a redução das práticas sodomíticas a um padrão único, revelando a variabilidade das experiências conforme o grau de intimidade, a posição social e as possibilidades de resistência dos sujeitos envolvidos (VAINFAS, 1997, p. 155).

Por sua vez, a trajetória de Pascoal explicita um regime de coerção progressivo e articulado, no qual diferentes estratégias são mobilizadas de forma encadeada para viabilizar a captura do corpo escravizado. O processo inicia-se pela persuasão, quando o senhor atua “per Suadindo que despusse as Seroulas”¹⁹³, instaurando uma primeira tentativa de aproximação mediada pela assimetria hierárquica. Diante da resistência explícita do cativo, a dinâmica desloca-se rapidamente para um patamar mais incisivo, revelando que a recusa não interrompe a investida, mas desencadeia a intensificação dos mecanismos de controle. A sequência narrativa evidencia que o exercício da sexualidade se inscreve em uma lógica de poder que combina aproximação, pressão e escalada coercitiva, estruturando-se como prática reiterada no interior da ordem senhorial.

¹⁹³*Ibid.*, fl. 10v.

Nesse movimento, a ameaça proferida por Francisco Coelho ao afirmar que “o avia de tratar dali por diante muito mal”¹⁹⁴ introduz um elemento decisivo, ao deslocar a relação para o campo da intimidação permanente. A possibilidade de violência futura passa a operar como dispositivo de controle no tempo presente, condicionando as margens de ação do escravizado e restringindo suas possibilidades de resistência. Nesse contexto, a recusa de Pascoal ocorre sob o peso de uma hierarquia que inviabiliza qualquer forma de negociação simétrica, evidenciando o caráter estrutural da dominação escravista (MERCÊS, 2018, p. 131). Como observa Silvia Lara (2023, p. 79), o medo constitui um princípio organizador da economia senhorial, funcionando como mecanismo de disciplinamento que antecipa a punição e regula os comportamentos.

Na sequência, a dinâmica coercitiva atinge um novo patamar com o uso instrumental da embriaguez, quando Coelho fornece a Pascoal “tanta agoa ardente [...] q o embe/bedara”¹⁹⁵, transformando o álcool em uma tecnologia de redução da capacidade de reação. A suspensão parcial da vontade permite a produção de um consentimento forçado, viabilizando o ato sexual sem confronto direto e ampliando o controle sobre o corpo subalterno. Nesse momento, a violência se consuma na informação de que o senhor “tivera delle oque quiz”¹⁹⁶, expressão que sintetiza a imposição plena da vontade senhorial. Como destaca Rocha (2021, p. 354), a adoção de tais estratégias indica um grau de premeditação que ultrapassa o impulso ocasional, a exemplo dos relatos envolvendo o sargento reformado Marcos Lopes¹⁹⁷ ou o escravizado Antonio¹⁹⁸, revelando uma racionalidade prática voltada à efetivação do domínio sobre o outro.

Nesse cenário, a coerção exercida sobre Pascoal não se esgota nesse episódio, configurando uma prática contínua de perseguição e vigilância. O registro de que o senhor o chamava repetidamente e o seguia pelos caminhos indica uma presença insistente que transforma o espaço colonial em um campo de pressão constante. Nesse cenário, afagos, promessas e intimidação operam de forma articulada, compondo um repertório de ações voltadas à captura reiterada do corpo escravizado. Butturi Júnior (2013, p. 146) e Ferreira (2023,

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, fl. 13v.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ Anna Sobral, esposa de Marcos Lopes, confirmou o episódio, declarando que Coelho, deitado em uma rede e embriagado, chamou por seu marido e, “com as mãos fizera menção de querer usar com elle opeccado nefando” *Ibid.*, fl. 14.

¹⁹⁸ Antonio relatou que o réu chegou à casa de seu senhor “muito bebado” e insistiu que o negro o acompanhasse para buscar farinha. No caminho, Coelho sentou-se com Antonio, pegou em suas “vergolhas” e comentou sobre a rigidez das mesmas. O escravo fugiu gritando “*tibiro*” para denunciar o assédio. *Ibid.*, fl. 35-35v.

p. 145) convergem que essa repetição sistemática dissolve as fronteiras entre desejo e imposição, integrando a sexualidade à engrenagem disciplinar que sustenta a hierarquia colonial por meio da vigilância contínua e da autoridade senhorial.

Além disso, a circulação de narrativas sobre punições fatais, como o caso do jovem Pantaleão, a quem se atribuía a morte por ter recusado “dar oCorpo”¹⁹⁹, amplia o horizonte interpretativo da coerção. Em seu depoimento de janeiro de 1672, o indígena Matheus relata o caso ao “gentio da terra” Pascoal:

[...] **que também Pantaliã Ra/paz uzava seu senhor delle** mas que lhe dissera / pello ouvir dizer a muitos dos se/us companheiros, enam pello ver, eque / sabe de certo que **o ditto Francisco Coe/lho dera no ditto Rapaz Pantaliã mui/tas pancadas, ecortes de que morrera**, e / que isto da morte do Rapas **o sabe pello mes/mo Rapaz assim o confessar estando pe/ra morrer, que morria porque seu se/nhor o matara com aquellas pancadas / por rezam de lhe nam fazer a vontade** [...].²⁰⁰ (grifos nossos. ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 34v).

Independentemente da comprovação do evento, a difusão desse tipo de relato entre a escravaria funciona como mecanismo de regulação indireta das condutas, instaurando o medo como elemento estruturante da obediência. Como observa Silvia Lara (2023, p. 79), a violência funcionava como elemento ordenador da economia senhorial, garantindo a submissão pela iminência do castigo²⁰¹. Dessa forma, a violência exemplar projeta um efeito pedagógico sobre o coletivo, reforçando os limites da recusa possível dentro da ordem senhorial.

Nesse contexto, a recusa de Pascoal ao declarar que “não era mulher, q tambem era homem como elle”²⁰² revela uma defesa ancorada na preservação da masculinidade. Trata-se de uma formulação que mobiliza uma gramática de gênero compartilhada para rejeitar a posição passiva associada à inferiorização social. Segundo Mercês (2018, p. 137-138), a passividade no

¹⁹⁹ “[...] ahum indio de seu senhor por nome / Matheus que o dito seu senhor Francisco Coelho dormia por detraz / Com hum indio por nome Rodrigo que morreo na prizão, e com hum // Rapaz por nome Pantaliao, oqual odito Francisco Coelho matou Com hú / pao por lhe não querer dar oCorpo, e [Comprimindo] aseus apetites todas / as vezes q elle queria, eque era verdade que huã vez ochamara o dito seu senhor para aCama donde odito seu senhor estava deitado [...]”*Ibid.*, fl. 13v-14.

²⁰⁰ Em português moderno: “[...] disse ainda que Pantaleão Rapaz também era utilizado por seu senhor, mas que sabia disso por ter ouvido muitos de seus companheiros comentarem o assunto, e não por tê-lo presenciado. Declarou também saber com certeza que Francisco Coelho havia desferido muitas pancadas e golpes contra o referido Pantaleão Rapaz, em consequência dos quais este veio a falecer. Afirmou saber disso porque o próprio Pantaleão, quando se encontrava à beira da morte, confessara que estava morrendo porque seu senhor o havia matado com aquelas agressões, em razão de não lhe ter feito a vontade [...]”

²⁰¹ Segundo a autora, o tripé disciplina, violência e trabalho compulsório “eram os elementos ordenadores da economia senhorial no trato dos escravos: imprescindível na dominação dos escravos, a violência foi também o meio segundo o qual se realizou a divisão e repartição do trabalho, em função da necessidade do empreendimento lucrativo.” LARA, 2023, p. 79.

²⁰² ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 11.

ato sodomítico era lida como marca de desclassificação, o que explica a centralidade dessa resposta como estratégia de autoproteção. Ainda assim, a continuidade das investidas, somada à ameaça de punição, indica que as possibilidades de resistência eram profundamente restritas.

A análise comparativa dos casos de Duarte, Rodrigo e Pascoal permite identificar um espectro de regimes relacionais moldados pela hierarquia colonial. Esses registros indicam que a experiência do desvio sexual variava conforme as condições de poder e as possibilidades de resistência, articulando situações de recusa, convivência ambígua e coerção sistemática. Como observa Vainfas (1997, p. 179), o corpo do indígena ou do escravizado funcionava como suporte material da autoridade senhorial, sendo inscrito em práticas que reafirmavam as distâncias sociais no interior da Colônia. Butturi Júnior (2013, p. 149) assevera que a preocupação em apontar agentes e pacientes materializa um discurso de hierarquização dos homoerotismos pautado no papel social. Destarte, o exercício erótico servia para ratificar a superioridade do homem branco sobre as categorias consideradas inferiores na escala colonial.

Sendo assim, a fama pública de Francisco Coelho resulta da convergência dessas diferentes experiências narradas e interpretadas coletivamente. A reputação de sodomita era construída na circulação de relatos que articulavam intimidade, conflito e coerção, transformando práticas sexuais em instrumentos de classificação social. Nesse processo, a sexualidade emergia como linguagem privilegiada para a expressão das hierarquias coloniais e para a produção da infâmia no Maranhão seiscentista.

Além disso, a análise do léxico acionado nas denúncias permite avançar na compreensão do hibridismo cultural que estrutura essas narrativas. A expressão das “partes trazeiras” indica a apropriação de uma gramática luso-cristã para nomear o desvio, enquanto a categoria de “sujar” aponta para uma semântica autóctone vinculada à contaminação moral. Como propõe Bhabha (1998, p. 95), o hibridismo constitui um espaço de enunciação no qual significados são rearticulados, produzindo sentidos que não pertencem integralmente a nenhuma das matrizes culturais envolvidas. Nesse interstício, a linguagem da sodomia é traduzida e reinscrita, permitindo que sujeitos colonizados participem ativamente da construção da infâmia ao converter experiências eróticas em enunciados inteligíveis ao aparato inquisitorial.

Sob essa perspectiva, a fama pública configura-se como efeito de uma negociação linguística contínua, na qual diferentes matrizes culturais se articulam na produção de sentidos sobre o desvio. A circulação dessas categorias evidencia que a hierarquia social não se impunha de forma unilateral, sendo constantemente mediada por processos de tradução, apropriação e

reinscrição em um repertório moral coletivo. Nesse quadro, a sexualidade opera como linguagem de poder que classifica, hierarquiza e regula os corpos, ao mesmo tempo em que abre frestas para disputas simbólicas e formas contingentes de resistência. Ao converter interações e murmurações em signos inteligíveis de infâmia, esse regime enunciativo antecipa os modos pelos quais tais narrativas seriam formalizadas, reorganizadas e mobilizadas no interior das práticas de acusação e defesa no caso de Francisco Coelho.

1.3 Justiça, disciplinamento moral e produção processual da culpa

1.3.1 O olhar disciplinar e os mecanismos locais de vigilância

A leitura do processo de Francisco Coelho, no intervalo de janeiro a novembro de 1672, revela o olhar disciplinar como uma construção progressiva inscrita no próprio andamento processual. A análise acompanha esse movimento, identificando as práticas que possibilitam a transformação de rumores, denúncias e memórias locais em matéria juridicamente organizada. Cada etapa da tramitação contribui para a configuração desse olhar, formado na interação entre testemunhos, atos de autoridade, mediações escritas e estratégias institucionais. À medida que o caso avança, esse conjunto de operações articula diferentes níveis administrativos do Império português e redefine o estatuto do acusado, convertendo sua trajetória em objeto de intervenção judicial. A redução da escala de observação permite perceber como mecanismos inquisitoriais de alcance transatlântico eram operacionalizados, negociados e adaptados às contingências locais da Amazônia portuguesa.

Nesse contexto, o mandado expedido em 05 de janeiro de 1672 pelo Reverendo Padre Vigário da Vara, o Licenciado Ignácio d'Affonseca e Silva, formaliza a transformação da fama pública em sujeição coercitiva. O procedimento mobiliza a memória social de São Luís, pois o documento de abertura do processo explicita que o réu "ja pelo mesmo Cazo foi Comprehendido, e es/teve prezo Largo tempo"²⁰³. A atuação judicial recai, portanto, sobre um indivíduo previamente associado ao desvio moral, dispensando a necessidade de flagrante delituoso imediato. Conforme Foucault (1987, Parte III, cap. 2), o exercício disciplinar pressupõe mecanismos de observação capazes de produzir efeitos de poder através da visibilidade e da vigilância. O murmúrio das ruas converte-se em notícia jurídica, autorizando a captura baseada na acusação de que Coelho vinha "Uzando Sem temor / de Deos dopeccado nefando oqual Se dis tem Cometido por varias / vezes, eque para ofazer Comete a [alguões]

²⁰³ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 7.

peças aSsim brancos, co/mo índios"²⁰⁴. A reputação acumulada atua como fundamento preliminar da intervenção eclesiástica.

Ao mesmo tempo, a articulação entre o centro e a periferia do império manifesta-se na autoridade delegada ao Vigário da Vara, agindo "por sua Alteza" e em nome dos "Re/verendos senhores Deam, e cabido se/de vacante da Cidade de Salvador / Bahia de todos os Sanctos"²⁰⁵. O mandado eclesiástico inverte a lógica processual moderna, pois a custódia do corpo visa à extração da prova. Segundo Araújo e Valle (2019, p. 121), a prisão constituía ferramenta processual pensada principalmente para evitar a fuga do suspeito durante o julgamento. A lógica processual projeta a necessidade da captura imediata para assegurar a custódia do suspeito antes da consolidação de estratégias defensivas ou possibilidades de fuga. Essa dinâmica evidencia a atuação do braço local de uma estrutura jurídica transatlântica, cuja legitimidade derivava de autoridades sediadas fora do Maranhão. A decisão tomada à distância fundamentava-se na fama pública e na seleção prévia do indivíduo considerado suspeito, inserindo Francisco Coelho em uma cadeia de procedimentos que articulava práticas locais e jurisdição imperial.

Além disso, o comando ordenando de que a diligência ocorra "Com todo o segredo de justissa"²⁰⁶ constitui elemento central para a eficácia da ação judicial. Esse sigilo visa a isolar o alvo socialmente, impedindo que Francisco Coelho, "morador na Ma/yoba termo desta ditta Cidade"²⁰⁷, articule estratégias de sobrevivência. A identificação do réu demonstra precisão geográfica e social, vinculando o indivíduo ao seu espaço de vivência. Essa norma atuava como o verdadeiro garante da eficácia institucional, impossibilitando que o processado conhecesse a autoria das denúncias ou as coordenadas precisas do crime, forçando o isolamento do suspeito (GOUVEIA, 2015, p. 150). Antes da ratificação formal de Maria Soares, a seleção jurídica do corpo a ser capturado estava consolidada. O mandado de prisão representa o momento em que a fama pública adquire reconhecimento jurídico formal, permitindo que a suspeita preceda a comprovação material do delito pela identificação prévia do acusado. De acordo com Faria (2013, p. 28; 44), a lógica inquisitorial dependia da acumulação sucessiva de indícios, denúncias e ratificações testemunhais, compondo gradualmente uma estrutura probatória capaz de legitimar a prisão e a continuidade da causa.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*, fl. 36.

²⁰⁶ *Ibid.*, fl. 36v.

²⁰⁷ *Ibid.*

Uma vez estabelecida a custódia jurídica do suspeito, em 12 de janeiro de 1672 o dispositivo inquisitorial inicia a produção formal da verdade mediante a técnica do "perguntou devassamente"²⁰⁸ sob condução do Vigário da Vara. Ao prestar juramento sobre os "Santos Evangelhos"²⁰⁹, a testemunha retira sua fala do cotidiano para inseri-la em um enquadramento sagrado. Segundo Prosperi (2013, p. 232), o processo configura uma luta de forças na qual o juiz busca desentocar a culpa através de manuais e práticas correntes. Esse ritual obriga a depoente a prometer ter segredo "subcargos / do qual lhe encarregou dissesse verdade do que soubesse"²¹⁰, convertendo murmúrios domésticos em enunciados juridicamente válidos. A instauração dessa verdade inaugural estabelece um regime de enunciação que condiciona as futuras possibilidades de defesa do réu ao consolidar indícios precoces contra Francisco Coelho ainda nos momentos iniciais da devassa.

Paralelamente, a materialização dessa verdade repousa na dupla atuação técnica dos escrivães, cujas funções revelam a sobreposição de poderes em São Luís. João Ribeiro Fialho, como "escrivão da Camara eccleziastica, e mais anexos"²¹¹, atua como mediador técnico da escrita processual, autenticando a transição da oralidade para o documento. Paralelamente, Joseph de Seixas exerce papel fundamental enquanto Alferes da Ordenança e "escrivão proprietário deste offício"²¹², representando a continuidade administrativa local. Essa dualidade assegura que a narrativa oral seja fixada por autoridades que detêm o controle dos registros civis e religiosos. Conforme Hespanha (1986, p. 734), essa escrita integrava a denominada "civilização do papel selado", na qual julgar e escrever constituíam as tarefas paradigmáticas da administração oficial. Esse modelo administrativo permitia que os escrivães operassem como "intermediários forçosos de toda a atividade política, jurídica e administrativa", centralizando o acesso ao registro escrito e à formalização documental diante das limitações técnicas das partes envolvidas (HESPANHA, 2008, p. 127). A ação conjunta de Fialho e Seixas confere densidade institucional à captura.

Ainda no plano das práticas de instrução, a escolha das "pousadas de Jozeph de Seixas"²¹³ para o depoimento de Maria Soares demonstra uma espacialidade disciplinar estratégica e funcional. Diferente do isolamento absoluto dos cárceres de Lisboa, o ambiente

²⁰⁸ *Ibid.*, fl. 7.

²⁰⁹ *Ibid.*, fl. 7v.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.*, fl. 35v.

²¹² *Ibid.*, fl. 7.

²¹³ *Ibid.*

particular de um oficial da Ordenança impõe o peso da hierarquia sobre quem depõe. Conforme Gouveia (2015, p. 286), o Santo Ofício apropriava-se estrategicamente de espaços físicos alheios à formalidade judicial para garantir a "pedra de toque" do segredo e revestir o ato de um aparato de reverência espiritual capaz de compelir à verdade. A fala da testemunha é enquadrada pela presença simultânea do Vigário e dos escrivães, transformando a casa de morada, espaço não destinado à formalidade judicial, em um palco de autoridade jurídica. Essa configuração espacial antecede a captura física de Francisco Coelho ao inserir o ambiente doméstico em uma dinâmica de constrangimento institucional que favorecia a formalização das denúncias e a produção da prova testemunhal.

É justamente nesse cenário que o depoimento de Maria Soares constitui o motor central da instrução ao detalhar suspeitas acumuladas durante quatro anos de vivência conjugal na Mayoba²¹⁴. Em sua fala de 12 de janeiro, a esposa descreve tentativas de sodomia de Francisco Coelho com o escravizado "Hiaçinto"²¹⁵ e com "Pascoal"²¹⁶. Ela relembra explicitamente que seu marido "esteve prezo trez annos por este cazo"²¹⁷, reativando a memória institucional de um corpo já associado ao delito desde 1660. Esse testemunho faz falar o ambiente doméstico enquanto as diligências para a prisão física do réu estão sendo finalizadas. A construção processual utiliza a voz feminina para robustecer a devassa, convertendo episódios pretéritos em fundamento jurídico renovado para o mandado expedido anteriormente em 05 de janeiro.

A partir dessa primeira acusação estruturada, a eficácia desse movimento reside na ampliação progressiva da rede testemunhal, incorporando vozes vizinhas que reforçam a acusação inicial e consolidam a fama pública do réu. Após Maria Soares, indivíduos como Felipe Parente e Antônio Pereira são inseridos no regime de enunciação entre os dias 12 e 14 de janeiro. Esses relatos, registrados meticulosamente por Fialho, conferem ao crime a forma de verdade jurídica socialmente legitimada na Colônia. A instrução orienta-se pela obtenção de indícios que fundamentem a culpa presumida através da reputação dos depoentes (BETHENCOURT, 2000, p. 49-50). O cerco testemunhal isola Francisco Coelho antes de

²¹⁴ “[...] e perguntado a ella testemunha pello Contheudo no / aucto atras disse que avia quatro annos pouco mais, ou menos / que sospeitava que seu marido Francisco Coelho uzava do peccado ne/fando “[...]” *Ibid.*, fl. 7v.

²¹⁵ “[...] e anoitecendo logo viera o dito seu marido de / fora para caza, esefora deitar na Cama trazendo com sigo hum / indio seu escravo do gentio da terra por nome Hiaçinto que já / morreu na Aldeia de Saõ Jozeph, e pergandolhe per hum braço, epreçi/adindoo, que se deitasse com elle na cama [...]” *Ibid.*

²¹⁶ “[...] Domingas índia da terra, echamando por ella testemunha de parte / lhe dissera q se queria saber oque seu marido fazia com hum negro q / chamaõ de Pascoal que fosse a huã Capoeira que estava junto acaza / e indo ella testemunha aver oq era vira andar odito seu marido / lutando com o dito negro Pascoal, dizendolhe que o deixasse comu/nicar com elle [...]” *Ibid.*, fl. 8.

²¹⁷ *Ibid.*, fl. 7v.

qualquer articulação defensiva consistente, assegurando que o processo caminhe em direção à validação das suspeitas iniciais. A engrenagem institucional consolida, assim, o isolamento social do réu mediante o fortalecimento progressivo do consenso comunitário.

A consolidação dessa rede de observação não ocorreu sem resistência por parte do acusado. O traslado da denúncia de 1660 revela que Francisco Coelho procurou neutralizar testemunhas cuja observação poderia comprometer sua reputação pública. Em depoimento prestado perante a justiça eclesiástica, Pedro de Villas Boas relatou que, após ter abandonado a fazenda em razão dos comportamentos atribuídos ao senhor, passou a ser perseguido por homens enviados por Coelho. Segundo a testemunha, o denunciado ordenara a alguns de seus escravizados que o matassem e ocultassem seu corpo no mato, evitando que suas informações chegassem às autoridades e à vizinhança. A narrativa demonstra que a fama pública não era produzida apenas pela circulação espontânea de rumores, pois sua consolidação envolvia disputas concretas em torno do controle da informação e da credibilidade dos observadores.

A gravidade da acusação aparece de forma explícita no testemunho:

[...] disse mais // Mais elle testemunha que por di/zer a elle denunciado que Cometia o dit/to peccado o quis matar, e mandou ne/gros atras delle Com arcos, e frechas / dizendolhes que se matassem a elle tes/temunha o enterrassem no mato em / parte onde nam fosse achado porque / o ditto denunciado nam fosse descuber/to [...].²¹⁸
(ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 40-40v).

Nesse contexto, a violência senhorial surge como instrumento de gestão da própria reputação. A ameaça dirigida a Pedro de Villas Boas evidencia que o olhar disciplinar não operava de maneira automática nem incontestada. A vigilância exercida por vizinhos, agregados, indígenas e escravizados dependia da sobrevivência daqueles que observavam e denunciavam. A tentativa de silenciamento atribuída a Coelho revela a percepção de que a circulação das acusações poderia produzir consequências jurídicas concretas, transformando a preservação da honra e da autoridade em questão diretamente associada à integridade física das testemunhas. O episódio demonstra, assim, que os mecanismos locais de vigilância eram atravessados por relações de força nas quais o poder senhorial procurava conter os efeitos sociais e judiciais da fama pública.

²¹⁸ Em português moderno: "[...] declarou ainda a testemunha que, por lhe ter dito que cometia o referido pecado, o denunciado quis matá-la e enviou escravizados em seu encalço com arcos e flechas, dizendo-lhes que, se a matassem, a enterrassem no mato em lugar onde não fosse achada, para que não fosse descoberto [...]."

Como desdobramento desse acúmulo probatório, a execução da prisão em 18 de janeiro de 1672 marca a passagem da suspeita construída documentalmente para a custódia física do acusado. O aparato eclesiástico consolida sua eficácia material ao transferir Francisco Coelho para a enxovia pública de São Luís. Sob a custódia do "Alcaide, e Carçereiro Manoel de Andrade"²¹⁹, o corpo do réu é imobilizado na "corrente grande dos cri/minozos"²²⁰, detalhe operacional voltado a impedir fugas e garantir o controle contínuo do acusado pela justiça eclesiástica. O termo de entrega, assinado por Andrade com uma cruz, sugere a possível iliteracia do braço auxiliar da justiça local. Segundo Araújo e Valle (2019, p. 121), o encarceramento constituía ferramenta processual regulamentada para evitar a fuga do suspeito e garantir sua presença forçada durante todo o desenrolar do julgamento. Essa perspectiva reforça que o isolamento de Francisco Coelho na enxovia integrava uma lógica de vigilância permanente até a sentença final.

A materialidade processual repousa, nesse momento, na atuação complementar de dois braços da autoridade delegada: o meirinho Manoel Rodrigues Sam Miguel²²¹ e o escrivão João Ribeiro Fialho. Sam Miguel atua como executor da força, deslocando-se até a Mayoba junto ao escrivão para capturar Coelho e localizar o escravizado Pascoal nas "pousadas de Maria / Soares"²²². Fialho, por sua vez, converte o ato físico em documento jurídico mediante o registro escrito da diligência. No "Aucto de prizam", o escrivão identifica o réu como "homem Secular / sem ordens algumas"²²³, filho de André Coelho, fixando sua identidade civil sob a condição de prisioneiro. De acordo com Subrahmanyam (1995, p. 65-66), a atuação desses oficiais deve ser compreendida dentro de uma lógica de "histórias conectadas", na qual as redes de poder ligavam os domínios ultramarinos ao centro da monarquia por meio de conexões administrativas e religiosas. A captura de Francisco Coelho insere-se, portanto, em uma cadeia de mediações que vinculava práticas locais da Amazônia portuguesa às estruturas imperiais sediadas no Reino.

Entretanto, o hiato de treze dias entre a expedição do mandado e a captura efetiva de Francisco Coelho evidencia as dificuldades operacionais da malha institucional colonial. O

²¹⁹ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 37.

²²⁰ *Ibid.*, fl. 36v.

²²¹ “[...] mandamos ao nosso meiri/nho Manoel Rodrigues Sam Miguel que / com o escrivam de nossa Camara eCclezias/tica vam as pouzadas de Francisco Coelho / prezo na Cadeia desta Cidade, enella, ou / onde acharem hum escravo seu por no/me Paschoal o prendam, e levem prezo / a enxovia da Cadeia [...]” *Ibid.*

²²² *Ibid.*, fl. 37v.

²²³ *Ibid.*, fl. 37.

deslocamento dos oficiais até a região da Mayoba revela as barreiras geográficas enfrentadas pela justiça eclesiástica nas periferias rurais de São Luís. Esse “tempo da justiça” permitiu ao Vigário da Vara consolidar os depoimentos necessários para sustentar a prisão de um “senhor de fazenda”. O dilatado intervalo temporal entre as primeiras informações e a prisão do culpado permitia que o réu dificilmente fosse colhido de surpresa, dada a facilidade de ruptura do segredo em um território tão vasto (SIQUEIRA, 1978, p. 277). A ampliação cronológica demonstra como a topografia impunha ritmos próprios à administração da justiça, forçando o aparato institucional a adaptar-se às contingências locais. A demora processual revela, assim, uma estrutura de vigilância dependente das condições materiais de circulação e deslocamento na Amazônia portuguesa.

Uma vez efetuada a prisão, o encarceramento inaugura um regime ampliado de vigilância em que o réu perde parte das proteções associadas à esfera doméstica e passa a permanecer sob custódia contínua das autoridades locais. Ao determinar que Francisco Coelho seja mantido seguro²²⁴, o Vigário ativa mecanismos de contenção corporal voltados à preservação do acusado até o prosseguimento das diligências. A captura do cúmplice em 04 de fevereiro de 1672 amplia esse sistema de isolamento e controle²²⁵. A condição de Pascoal, mantido na enxovia "metido em ferros", visava a enfraquecer resistências psicológicas e favorecer a obtenção de confissões ou denúncias complementares. Conforme Gouveia (2015, p. 264), a prisão inquisitorial funcionava como ferramenta para obter o reconhecimento das culpas sem interferências exteriores. O confinamento físico submetia os acusados a um ambiente de pressão contínua, garantindo que os interrogatórios ocorressem sob supervisão direta da autoridade eclesiástica. A materialidade processual transforma, desse modo, os detidos em sujeitos permanentemente disponíveis à investigação.

Nesse cenário, a reconfiguração do sujeito indígena nos autos de Francisco Coelho ocorre mediante uma mediação linguística que institui a incapacidade jurídica do depoente. O indígena Matheus, ouvido em janeiro de 1672, tem sua fala processada pelo intérprete Francisco Velho sob a justificativa de " por ser indio / que nam he capaz de juramento nem / sabe falar a

²²⁴ “[...] será em/tregue ao Carçereiro Manoel de / Andrade para que o tenha seguro na / ditta prizam na corrente grande dos cri/minozos, e asignará o auto de prizam [...]” *Ibid.*, fl. 36v.

²²⁵ “[;;;] Aucto de pri/zam do negro Paschoal do gentio da terra / Anno do Nascimento de nosso Senhor Je/sus Chirsto de mil e seis Centos, e setenta / e dous annos nesta Cidade de Sam Luis / em os quatro dias do mês de Fevereiro / do ditto anno em as pousadas de Maria / Soares mulher de Francisco Coelho prezo / na cadeia desta cidade [...]” *Ibid.*, fl. 37v.

lingoa dos brancos"²²⁶. Essa construção esvazia a autonomia narrativa autóctone, submetendo-a ao regime de tutela eclesiástica sobre o relato. O momento da inquirição busca instilar uma devoção obediente, combatendo a ameaça do individualismo por meio do controle das consciências (PROSPERI, 2013, p. 22). O olhar disciplinar manifesta-se nessa estratificação em que a voz original desaparece em favor de uma fala traduzida e funcional ao tribunal. Tal filtragem constitui condição essencial para que o crime de sodomia adquira inteligibilidade dentro dos parâmetros europeus de criminalização.

Além da tradução oral, a autoridade da escrita do escrivão João Ribeiro Fialho representa uma segunda camada de normalização do depoimento de Matheus. O documento deixa de funcionar como simples registro da oralidade para transformar-se em narrativa organizada segundo critérios jurídicos que definem o indígena como inapto ao juramento formal. Hespanha (1986, p. 371-372) salienta que o saber oficial na época moderna possuía a forma escrita como paradigma de validade e pretensão de verdade. A presença de outros mediadores, como Frei João da Silveira²²⁷, reforça a pluralidade de filtros que cercam o sujeito subalterno. Essa mediação sucessiva assegura que a fala chegue a Lisboa despojada de nuances originais, convertida em evidência processual adequada às categorias do Santo Ofício. O efeito dessa estrutura documental reside na produção de um campo de inteligibilidade onde a experiência indígena passa a ser enquadrada pelas categorias teológicas de pecado, heresia e desvio moral.

Ao lado dessas mediações institucionais, o escrutínio exercido sobre Francisco Coelho e seus escravizados revela a capilaridade da vigilância no regime senhorial da Mayoba. Pedro de Villas Boas exemplifica como a observação cotidiana também se estruturava através da vizinhança e das relações interpessoais. Gouveia (2015, p. 25-26) define esse fenômeno como um *regard sans visage*, isto é, estímulos automáticos de vigilância que operavam horizontalmente no interior da sociedade mediante a interiorização de normas eclesiásticas. A espionagem ocorre em espaços de aparente refúgio, transformando o cotidiano rural em campo de visibilidade total, cujos ecos de denúncia alimentam a mecânica processual do Juízo Eclesiástico, formalizado no tribunal do Auditório, e do Santo Ofício. O controle social alimenta-se de delações que mapeiam comportamentos considerados suspeitos. Entre janeiro e

²²⁶ *Ibid.*, fl. 34.

²²⁷ Aos dez diaz do mez de novembro / do anno de mil seiscientos e sessen/ta annos [...] foi dado ju/ramento dos Santos Evangelhos ao / ditto Reverendo Padre frei Joaõ / da Siveira que bem e verdadeiramente / declarasse o que elle hia dizendo ao / Indio Matheus e do que o ditto Indio / dissesse e fosse declarado em portu/guez por o ditto Padre frey Joaõ /da Silveira ser lingoa e entendes / muito bastantemente [...]” *Ibid.*, fl. 101v-102.

junho de 1672, as testemunhas consolidam a fama pública do réu ao narrativizar seus deslocamentos noturnos e o uso de recursos destinados ao isolamento das vítimas:

[...] dous dias tendolhe vindo huã botija de / agoa ardente do engenho de Andiroba, ten/doa bebido o ditto Francisco Coelho e o ditto Indio / se sairão pela meya noite para fora dipois de / terem bebido a ditta botija. E se meterão per / entre huns algodoaes, e elle testemunha estan/do a esse [tempo acordado], os foi seguindo para / ver o fim que levariaõ, per lhe ter ouvido / pela Lingoa da terra, que o ditto Francisco Coelho / tinha outra botija no matto, e chegando / aonde estava a botija fizeraõ fogo para bebe/rem fuma, indo elle testemunha sempre a vista para / ver se lhe podia furtar a botija sem eles / o virem, mas o ditto Francisco Coelho mandou ao / Indio que a fosse buscar, e dipois de beberem / o que quizerão andaraõ qual de baixo / qual de sima bêbados, dizendo ao negro / deitate aqui somitigo (mas elle testemunha não / os vio) deitados em sima hum de outro digo / disse elle testemunha [a hy que fazia da Lua vio pe/gar o ditto] Francisco Coelho pegar ao Indio pelas // [gadelhas] e ambos [...] cayraõ no chaõ / e andaraõ hum em sima do outro, mas / não sabe se obraraõ algum pecado [...].²²⁸ (grifos nossos. ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 108-108v).

O depoimento de Villas Boas demonstra que a luz da lua atua como elemento de visibilidade em um espaço rural onde a vigilância dificilmente encontrava zonas plenamente opacas. A observação contínua transforma o ato de seguir o réu até o mato em mecanismo de produção de prova testemunhal para a instrução da culpa. Ao observar Coelho pegar o índio Rodrigo “pelas // [gadelhas]” e ambos andarem “hum em sima do outro”, a testemunha converte a intimidade forçada em elemento relevante para a justiça eclesiástica. A pressão institucional transforma a murmuração cotidiana e o mexerico em denúncia formal, registrando judicialmente rumores que circulavam no espaço comunitário (VAINFAS, 1997, p. 99). Esse processo permitia à fama pública consolidar-se progressivamente como padrão de pecado documentado nos autos. O mato, imaginado como espaço de segredo pelo réu, torna-se um ambiente vulnerável ao escrutínio da vizinhança vigilante.

Nesse universo de sociabilidades coercitivas, a embriaguez no processo de Francisco Coelho aparece como mecanismo deliberado de submissão voltado à redução das resistências dos corpos subalternos. O uso da “agua ardente do engenho de Andiroba” serve ao propósito de produzir uma vulnerabilidade ativa nas vítimas. Mott (2005, p. 9; 17) destaca que o álcool

²²⁸ Em português moderno: “[...] Dois dias depois, tendo-lhes chegado uma botija de aguardente do engenho de Andiroba, Francisco Coelho e o índio, após a terem bebido, saíram para fora por volta da meia-noite. Entraram entre alguns algodoais e, estando a testemunha acordada naquele momento, seguiu-os para ver qual seria o desfecho, pois ouvira, em língua da terra, que Francisco Coelho tinha outra botija no mato. Chegando ao local onde ela se encontrava, fizeram fogo para beber e fumar. A testemunha permaneceu observando, procurando uma oportunidade para furtar a botija sem ser percebida, mas Francisco Coelho mandou que o índio a fosse buscar. Depois de beberem o quanto quiseram, ambos, embriagados, passaram a rolar um por cima do outro, dizendo ao negro: 'Deita-te aqui, somítico'. A testemunha, porém, não os viu deitados um sobre o outro. Declarou apenas que, à luz da lua, viu Francisco Coelho agarrar o índio pelos cabelos e que ambos caíram ao chão, ficando um por cima do outro, mas não sabia se haviam cometido algum pecado [...]”

operava como um "álibi dirimente" que, no mundo lusitano, era frequentemente utilizado por indivíduos em posição de comando para "dobrar as resistências" de subalternos e facilitar a consumação de atos homoeróticos. No contexto de Coelho, a bebida é mobilizada como instrumento de poder destinado a viabilizar o apetite sexual do senhor sobre o indígena Rodrigo. Os interrogatórios questionam se os envolvidos estavam "bêbedos ou em seu perfeito juízo" (BATISTA, 2024, p. 31), reconhecendo o vinho como fator de instabilidade do discernimento moral e jurídico. A intoxicação estimulada pelo réu favorecia a diminuição das resistências físicas e simbólicas, transformando a imposição sexual em extensão das hierarquias senhoriais presentes na Mayoba.

Ao mesmo tempo, a resistência do indígena Pascoal revela uma complexa reivindicação de masculinidade diante da coerção sexual exercida pelo réu. Maria Soares relata que Pascoal defendeu-se alegando que o senhor "olhasse q era cazado" e que sendo "homem como elle"²²⁹ deveria cumprir seu apetite com a própria esposa. Essa resposta tensiona as hierarquias coloniais ao utilizar valores cristãos da conjugalidade para tentar impor limites ao domínio senhorial. Segato (2012, p. 107) discute como a colonialidade reestrutura as relações de gênero, produzindo reações historicamente situadas nos sujeitos submetidos à violência colonial. Coelho rebatia, afirmando que "com mulheres não matava seu apetite" e que "só mente com elle o mataria"²³⁰. O conflito evidencia que o corpo subalterno constituía um espaço permanente de disputa, onde normas morais cristãs, masculinidade e autoridade senhorial colidiam em meio às relações cotidianas da fazenda.

Inserida nessa dinâmica, a denúncia apresentada pelo indígena Matheus reflete a internalização de uma pedagogia do medo que orientava as estratégias de sobrevivência dos escravizados. Matheus instruiu Pascoal a "avizar ao vigário geral" sob o risco de ser "pre/zo, e castigado junta mente com o ditto /seu senhor"²³¹. O exemplo do negro Rodrigo, que "morrera na ca/deia da outra ves que seu senhor estivera por // Prezo por comunicar com elle na / forma, e maneira que o fazia com o dit/to Pascoal, e que isto lhe dissera por / algumas vezes"²³², funciona como mecanismo de coerção interna voltado à colaboração com a justiça eclesiástica. Sob essa ótica, Daniela Calainho (2021, p. 358-359) ressalta que os cárceres eram espaços de morte anunciada e razão do pânico difuso gerado pela Inquisição. Falar aos oficiais tornava-se

²²⁹ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 8.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*, fl. 34v.

²³² *Ibid.*, fl. 34-34v.

simultaneamente um ato de colaboração e uma estratégia de autopreservação diante da ameaça de punição compartilhada. O olhar disciplinar já operava socialmente ao induzir as vozes indígenas a narrativizarem o crime segundo categorias inteligíveis ao aparato inquisitorial.

Enquanto essas denúncias se acumulavam, o marco de 28 de junho de 1672 registra a assunção formal do caso pelo Vigário-Geral Domingos Antunes Thomas, assinalando a transição institucional em que o inquérito local adquire legitimidade em dimensão imperial. O escrivão João Ribeiro Fialho apresentou os autos da devassa crime ao "muito Reverendo / Padre Vigario Geral", encerrando a instrução conduzida pela vara local. O Padre Francisco Roberto Pimentel, na qualidade de escrivão da Câmara Eclesiástica, foi ordenado pelo Vigário para que lhe fizesse os autos "concluzos para os ver, e determinar como lhe parecesse Justissa"²³³, organizando a documentação para apreciação superior. Conforme Faria (2013, p. 37), a tramitação inquisitorial exigia a organização progressiva das peças da devassa em um corpo documental coerente, apto a sustentar a remessa ao tribunal competente e permitir a continuidade da causa em outra instância jurisdicional. A estabilização do dossiê permitia que a investigação prosseguisse independentemente da presença física contínua do juiz na localidade, reforçando a durabilidade administrativa da acusação.

Além disso, a narrativa do achado documental pelo Vigário-Geral revela a existência de um intervalo temporal significativo entre seu aporte em São Luís e a formalização definitiva do processo judicial. Antunes Thomas declarou que, “chegando a esta Cidade achey que o Viga/rio da Vara estava tirando huma devassa / Contra Francisco Coelho que estava já prezo / e hum hum seu escravo por nome Pascoal”²³⁴. Essa formulação indica que a engrenagem punitiva já operava de maneira relativamente autônoma na Amazônia antes mesmo de sua intervenção direta como autoridade delegada. Yllan de Mattos (2009, p. 9-10) destaca que a Inquisição operava como instrumento de controle social cuja estrutura estava “há muito, bem azeitada na metrópole e nas colônias”. A percepção jurídica de Thomas transforma uma investigação ordinária conduzida pela vara eclesiástica em procedimento integrado à lógica inquisitorial transatlântica, validando institucionalmente os atos praticados na periferia colonial.

²³³ “[...] por Joam Ri/beiro Fialho escrivam que foi destes / autos de devassa Crime me foram / dados, e dos ditos auctos depois de / Contados, e pello muito Reverendo / Padre Vigario Geral foi mandado a / mim escrivam da Camara eccleziastica, e mais anexos a elle lhós fizes/se Concluzos para os ver, e determi/nar como lhe parecesse Justissa ao que logo // Logo satisfiz de que diz este termo [...]” *Ibid.*, fl. 35v-36.

²³⁴*Ibid.*, fl. 5.

A partir desse momento, a unificação da memória acusatória ocorre pela incorporação planejada de registros históricos ao dossiê produzido contra o réu. Antunes Thomas determina que o escrivão Padre Francisco Roberto Pimentel realize o traslado "inteira mente como nella se contem" da devassa atual e recupere o "Auto de denunçiaçam que deu Antonio Rodrigues Gouveia" no ano de 1660²³⁵. Esse procedimento documental visa a consolidar uma trajetória contínua de vício perante a justiça eclesiástica. A confiabilidade do testemunho era fulcral, pois as provas materiais eram raríssimas em casos de heresia, forçando o Tribunal a se socorrer das denúncias acumuladas (FEITLER, 2008, p. 306). A reincidência deixa, assim, de aparecer como episódio isolado e passa a integrar uma memória jurídica contínua construída pelos arquivos inquisitoriais.

Ao mesmo tempo, a ausência de Antunes Thomas nos meses iniciais de 1672 exigiu a atuação supletiva de Ignácio d’Affonseca e Silva na condução das diligências. O Vigário da Vara expediu legitimamente os mandados de prisão contra Coelho e contra o escravizado Pascoal, assegurando a custódia dos acusados durante a fase inicial da investigação. A documentação comprova que a autoridade superior encontrava-se ausente durante essas diligências críticas ocorridas no início do ano na Colônia. Gouveia (2015, p. 257) ressalta que, no Brasil colonial, destacavam-se os Vigários da Vara que costumavam reencaminhar ao Santo Ofício as causas sob sua jurisdição inicial. Ao ratificar posteriormente o encarceramento dos réus, o Vigário-Geral absorve o esforço jurídico da vara ordinária para a esfera inquisitorial mais ampla. A estrutura institucional local garantiu, desse modo, a continuidade da custódia e da investigação até a consolidação formal da autoridade superior.

Como desdobramento dessa consolidação institucional, em 30 de junho de 1672 a assinatura do Despacho de Remessa oficializa a incompetência definitiva da jurisdição do Maranhão para o julgamento final. Antunes Thomas determinou: "Remeto esta devassa ao Tribunal Supremo da Sancta Inquisissam da Cidade de Lisboa para se ver nelle e mandarem oque for justissa, e juntamente remeto com ella os delinquentes Francisco Coelho, e Pascoal indio da terra seu escravo pronunciados nesta devassa"²³⁶. Gouveia (2015, p. 259) demonstra que o fluxo processual transatlântico era viabilizado pelo envio do réu preso "com o caderno de culpas contra ele recolhidas", procedimento que transferia a jurisdição local para o foro

²³⁵ “[...] nesta devas/sa aqual o escrivam da Camara ecclezi/astica tresladara inteira mente como / nella se contem para se Remeter o tres/lado, e assim mais treslade o Auto de de/nunçiaçam que deu Antonio Rodrigues / Gouveia do mesmo Francisco Coelho pa/ra se Remeter com esta devassa junta / mente.” *Ibid.*, fl. 36.

²³⁶ *Ibid.*

privativo metropolitano de forma plena. Essa transferência revela a gravidade atribuída ao crime *nefando*, cuja tipificação exigia o escrutínio direto do Conselho Geral em Lisboa. A decisão assegura a vinculação entre a culpa construída documentalmente no Maranhão e a custódia física dos acusados durante sua circulação pelo Império português.

Com isso, o encerramento da etapa no Maranhão do feito inaugura a fase de circulação transatlântica do dispositivo inquisitorial sobre a Amazônia portuguesa. A construção processual do crime encontra-se suficientemente estabilizada como forma jurídica para ser remetida ao julgamento metropolitano no Palácio dos Estaus, em Lisboa. O Despacho de Remessa garante que a verdade produzida no Maranhão seja transferida para a sede inquisitorial do Reino, permitindo que inquisidores sediados a milhares de quilômetros de distância atuem sobre fatos ocorridos na periferia colonial. A força desse movimento reside na capacidade da documentação inquisitorial de transformar experiências locais em objetos administrativos circuláveis dentro da burocracia imperial. O olhar disciplinar adquire, assim, mobilidade institucional através da escrita, conectando o espaço colonial amazônico às estruturas centrais do Santo Ofício.

Entretanto, a petição de Pascoal, datada de 07 de agosto de 1672, introduz uma ruptura importante na aparente linearidade do processo inquisitorial em São Luís do Maranhão. Encarcerado "em hum grilhaõ"²³⁷ na enxovia local, o escravizado subverte parcialmente a narrativa de culpa consolidada contra Francisco Coelho. A petição apresentada pelo indígena, documento cuja transcrição integral encontra-se no Anexo 6, oferece uma perspectiva complementar sobre os acontecimentos narrados nos autos. Essa agência subalterna evidencia fragilidades internas da verdade produzida pela devassa inicial. Siqueira (1978, p. 257) observa que a Inquisição instilava formas de responsabilização moral que permitiam, em determinadas circunstâncias, a emergência de vozes periféricas capazes de tensionar hierarquias previamente estabelecidas. A contenção física de Pascoal funcionava como etapa preliminar de pressão voltada à extração de testemunhos. Contudo, o documento introduz uma instabilidade significativa no interior do processo ao revelar que a narrativa judicial permanecia sujeita a disputas, negociações e reformulações constantes. O sistema inquisitorial, ao tentar fazer falar os estratos subalternos da sociedade colonial, acabava produzindo contradições que fragilizavam parte da prova construída localmente.

²³⁷ *Ibid.*, fl. 179.

Nesse sentido, a denúncia de Pascoal expõe a manipulação da verdade processual por agentes locais mediante coerção e promessas de alforria. O escravizado relata que Maria Soares o persuadiu a jurar falso sob a promessa de lhe conceder "liberdade" caso confirmasse as culpas do marido²³⁸. Simultaneamente, o Vigário da Vara, Ignácio d'Affonseca e Silva, utilizou "grandes ameassas"²³⁹ para silenciar resistências e assegurar a estabilidade da acusação. Bruno Feitler (2007, p. 230) argumenta que a delação era apresentada pela Igreja como solução para o sentimento de culpa, transformando o ato jurídico em reparação moral. No Maranhão, a atuação institucional do escrivão João Ribeiro Fialho convergiu para moldar um depoimento funcional aos interesses domésticos e jurídicos em disputa²⁴⁰. A verdade produzida nessas circunstâncias assume contornos marcados por negociações particulares, tensões estamentais e coerções institucionais.

A tensão atinge maior densidade quando Pascoal relata que os documentos já estavam "todos cheios daquillo que lhe perguntavaõ"²⁴¹. Essa afirmação sugere que o Vigário procurava convencê-lo de que sua resistência seria inútil, pois a culpa encontrava-se previamente consolidada nos autos antes mesmo de sua fala. O depoimento do escravizado assumiria, nesse contexto, a função de ratificar uma narrativa já parcialmente estruturada pela devassa. Ana Santiago de Faria (2013, p. 277) aponta que o sistema probatório inquisitorial aglutinava regras capazes de transformar a suspeita em fundamento suficientemente válido para o avanço da perseguição judicial. No caso de Francisco Coelho, a instrução processual aproxima-se de um mecanismo de confirmação das suspeitas produzidas pela fama pública e pela acumulação testemunhal. A pressão psicológica exercida sobre Pascoal enfatizava sua condição social de "ne/gro escravo e q não tinha culpa"²⁴², procurando induzir uma colaboração compatível com o horizonte acusatório já estabelecido pela investigação.

²³⁸ "[...] "...e antes de / hir ajurar [...] liberdade e q juraçe tudo quanto lhe perguntaçem ainda que não foçe a/ssim [...]" *Ibid.*

²³⁹ "[...] o q elle Supplicante temeroso da persuação q lhe fizeraõ e das grandes ameassas / com q o perguntaraõ e juntamente da promessa da dita Sua Senhora disse q era / asim tudo quanto lhe perguntavaõ e declarou muitas Couzas q não eraõ asim e por / q nellas prejudica muito a seu Senhor Francisco Coelho [...]" *Ibid.*

²⁴⁰ O escrivão atuou como o tradutor jurídico do ódio doméstico, transformando a coação de escravizados e a rivalidade de vizinhos em prova processual. Esse alinhamento entre o oficial e a senhora permitiu que o dispositivo inquisitorial fosse instrumentalizado como arma em um conflito de terras e afetos, resultando em um processo que, embora tenha mantido Coelho preso por dez anos, acabou por ser desqualificado em sua base probatória pela instância superior do Reino.

²⁴¹ "[...] dizendolhe [...] q os papeiz estavaõ todos cheios daquillo que lhe perguntavaõ por / q asim o tinhaõ dito as testemunhas que juraraõ na devaça e q não negase aquillo [...]" ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 179.

²⁴² *Ibid.*

Como consequência desse processo de pressão e retração, o movimento final de contestação ocorre quando Pascoal, por "descargo de sua Comsiença", declara que "tudo quanto tem dito jurado contra / o dito seu senhor Francisco Coelho he nulla e falço e contra a verdade pello Reverendo / Padre Vigario o enganar e obrigar por forza a q o jurasse"²⁴³. Alegando ter sido enganado pelo Vigário, o escravizado busca recuperar parte de sua agência moral diante do temor religioso e das consequências espirituais do falso testemunho. Domingos Antunes Thomas recebe a petição de forma burocrática com a nota "Cõ há que deferir"²⁴⁴, determinando o deferimento conforme os termos da causa sem suspender a remessa dos presos ao Reino. Hespanha (1993, p. 14) observa que o direito no Antigo Regime oscilava entre a disciplina jurídica e a economia da misericórdia. A dúvida introduzida por Pascoal em agosto de 1672 expõe fissuras importantes na produção da verdade inquisitorial, revelando que a construção processual da culpa permanecia sujeita a ambiguidades, acomodações e disputas internas. A agência do escravizado na enxovia emerge, assim, como estratégia de sobrevivência diante das pressões contraditórias produzidas pela própria dinâmica inquisitorial.

Apesar dessas fissuras internas, a remessa de Francisco Coelho para o Reino encerra o ciclo inicial de vigilância periférica e projeta o réu na engrenagem administrativa de um império de alcance transatlântico. Ao finalizar a devassa e declarar que o caso "toca a este Sancto Tribunal"²⁴⁵, Domingos Antunes Thomas opera, em 6 de setembro de 1672, a transferência definitiva da jurisdição do Maranhão para o centro inquisitorial metropolitano. Gruzinski (2010, p. 46) analisa essa conjuntura a partir do "desdobramento planetário das burocracias e das instituições que serviam à Coroa e à Igreja", estrutura que permitiu ao Santo Ofício atuar sobre "meios e imensidades" geográficas. O dispositivo jurídico busca assegurar eficácia punitiva mediante a submissão burocrática integral do acusado em escala imperial. Esse movimento rompe parcialmente o isolamento da Colônia e insere Francisco Coelho em uma lógica de administração centralizada da conduta, característica da expansão institucional portuguesa no período moderno. A disciplina inquisitorial utiliza a mobilidade administrativa para reduzir as distâncias geográficas e garantir a continuidade da vigilância sobre o acusado.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *Ibid.*, fl. 5.

Nesse contexto, a travessia marítima, realizada entre 6 de setembro e 24 de novembro de 1672 a bordo do navio Nossa Senhora da Ajuda²⁴⁶, opera como etapa intermediária entre a prisão colonial e a incorporação do réu à estrutura inquisitorial lisboeta. Durante aproximadamente oitenta dias, efetiva-se a passagem da violência coercitiva exercida no Maranhão para uma engrenagem administrativa mais ampla e sistemática sediada no Reino. Subrahmanyam (1995, p. 13) caracteriza esse esforço de consolidação ultramarina como a tentativa de "construir uma rede de comércio e de poder" marcada por transformações constantes "ao nível institucional e funcional". O confinamento oceânico sob a guarda do mestre Antonio Tavares da Silva transforma o navio em extensão móvel do cárcere inquisitorial. Francisco Coelho deixa de ser percebido apenas como elemento perturbador das sociabilidades locais da Mayoba e assume a condição de peça sob custódia estatal. A viagem funciona, portanto, como intervalo de reinscrição institucional do acusado antes de sua entrada definitiva nos mecanismos inquisitoriais metropolitanos.

Ainda durante a preparação dessa transferência, o Vigário-Geral especifica que Coelho segue com "sua / caxa de roupa de seu uso e cama" e "duas ca/xas de asucar branco com quarenta e cinco arrobas / para os gastos que fizerem nos cárceres"²⁴⁷. O açúcar atua como recurso destinado à manutenção material da custódia e vincula diretamente a punição ao patrimônio do réu. Essa dinâmica se dava a partir do conceito de "coisificação" (*Verdinglichung*) do poder político, que no Antigo Regime promovia certa "confusão entre jurisdição e domínio" (HESPANHA, 1986, p. 670), permitindo que o exercício da autoridade incidisse também sobre os bens e recursos econômicos dos indivíduos submetidos à justiça. A Inquisição estende seu controle para além do corpo físico do acusado, apropriando-se dos meios necessários à sustentação da própria máquina punitiva. Recursos produtivos originários da colônia passam a financiar a manutenção do preso nos cárceres metropolitanos. A sujeição inquisitorial articula, assim, controle jurídico, disciplinamento corporal e apropriação patrimonial dentro da mesma engrenagem administrativa.

Paralelamente, o apelo de Antunes Thomas pela presença de um ministro permanente do Santo Ofício no Maranhão revela a percepção de uma vigilância eclesiástica ainda insuficientemente estruturada na região. O Vigário Geral afirma que "Muito Necessita esta Cidade de hu / ministro do Sancto Offício por resão dos casos que muitas / vezes sucedem

²⁴⁶ "Com os [dittos] dous prezos que vão entregues ao mestre / do navio Nossa Senhora da Ajuda por nome Antonio / Tavares da Silva, do qual me fica recibo em como / os recebeo abordo do navio [...]" *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*

nestas partes”²⁴⁸. Feitler (2007, p. 138) destaca que a nomeação de agentes locais funcionava como "lembança viva" do Tribunal, mantendo a presença simbólica do medo inquisitorial em áreas distantes das sedes metropolitanas. A demanda formulada por Thomas evidencia a necessidade de um aparelho de observação contínua capaz de substituir intervenções esporádicas por uma presença institucional mais consistente. O fortalecimento do controle eclesiástico nas periferias coloniais relacionava-se diretamente aos esforços da Coroa para afirmar soberania mediante práticas administrativas e judiciais (DOMINGUES, 2000, p. 130-131). A ausência de representantes permanentes do Santo Ofício era percebida pelas autoridades locais como risco à estabilidade da ordem moral e religiosa na Amazônia portuguesa.

Após a longa travessia atlântica, o aporte em Lisboa no dia 24 de novembro de 1672 é formalizado pelo Auto de Entrega lavrado no dia seguinte, em que se registra que Francisco Coelho "veyo prezo do Maranhão honte a noite"²⁴⁹. Inicia-se, então, em solo lisboeta, um novo estágio de administração documental do réu sob a supervisão do escrivão Filipe Barbosa. Enquanto o olhar disciplinar no Maranhão concentrava-se na produção da culpa e no preenchimento progressivo dos autos, em Lisboa a atenção desloca-se para a gestão minuciosa dos corpos, objetos e pertences do acusado. Barbosa realiza inventário detalhado registrando "mil e quinhentos e cincoenta [reis]", uma sacola, "huns brincos verdes engatados em ouro", entre outros itens pessoais²⁵⁰. O registro inclui ainda objetos ligados à sobrevivência material, como "huã rede de dormir" e caixas contendo "carne, peixe seco, e farinha"²⁵¹, demonstrando que a vigilância inquisitorial incidia sobre todas as dimensões da vida do prisioneiro. A individualização documental promovida nos cárceres lisboetas transforma Francisco Coelho em objeto integralmente administrável pela burocracia inquisitorial.

Por fim, o ciclo iniciado na Mayoba se encerra provisoriamente com a entrega dos réus pelo meirinho Manoel Rebello ao alcaide João nas “salas dos / Carceres da penitencia” em 25 de novembro de 1672. Após serem "buscados na forma / do estilo"²⁵², os presos ingressam na Penitência, espaço de custódia intermediária submetido à jurisdição direta do Santo Ofício antes do eventual isolamento nos cárceres secretos. Mattos (2013a, p. 52) observa que a

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*, fl. 4.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Ibid.*

"jurisdictio estreta" buscava conter o arbítrio judicial mediante procedimentos administrativos altamente sistematizados. Francisco Coelho permanece nesse espaço enquanto o Tribunal avalia se as culpas provenientes do Maranhão justificam a abertura de um processo rigoroso em Lisboa. Calainho (2021, p. 258-260) descreve os cárceres inquisitoriais como locais marcados pela incerteza prolongada e por formas profundas de dominação social. O hiato processual que se inicia em 1672 prolongar-se-ia até 1676, demonstrando como o tempo, a espera e o isolamento constituíam instrumentos centrais da sujeição inquisitorial.

O percurso de Francisco Coelho entre a Mayoba e Lisboa evidencia que o olhar disciplinar inquisitorial dependia de conexões que articulavam espaços coloniais, autoridades locais e instâncias centrais do Império português. A construção da culpa realizada no Maranhão forneceu ao Santo Ofício uma base documental suficientemente consistente para sustentar a transferência do réu ao Reino, convertendo sua trajetória pessoal em matéria de gestão burocrática transatlântica. Contudo, a chegada aos cárceres lisboetas inaugura outra dinâmica processual, marcada pela suspensão dos ritmos ordinários do julgamento, pela recomposição das provas e pela ampliação do controle exercido através do tempo de espera. A máquina inquisitorial desloca gradualmente o foco da captura imediata para a administração prolongada da acusação, submetendo Francisco Coelho a sucessivas reelaborações processuais no interior da engrenagem jurídica inquisitorial, como será desenvolvido na subseção seguinte.

1.3.2 Suspensão, reabertura e reconfiguração da culpa

A trajetória processual de Francisco Coelho, após sua chegada a Lisboa no final de 1672, não se desenvolve segundo um encadeamento contínuo de atos; há um intervalo que tensiona a própria inteligibilidade do processo inquisitorial. Entre o traslado e a formalização de sua prisão pelo Conselho Geral, observa-se uma descontinuidade que não se explica por simples lentidão administrativa. Esse hiato aponta para ritmos distintos de funcionamento no interior do tribunal, nos quais a produção da culpa se afasta de uma lógica linear e passa a depender de condições específicas de ativação, validação e reorganização dos autos. A análise, assim, desloca-se da cronologia dos acontecimentos para as formas pelas quais o tempo processual é produzido e reconfigurado.

A materialização documental desse momento pode ser observada no despacho expedido pelo Conselho Geral em 4 de novembro de 1676, determinando a prisão formal de Francisco Coelho. O documento evidencia que a acusação ultrapassara a esfera das averiguações

preliminares, convertendo-se em matéria de deliberação das instâncias centrais do Santo Ofício. Sua reprodução integral encontra-se no Anexo 2.

Nesse quadro, a determinação de suspender os processos inquisitoriais, em 1674, insere-se numa crise que atravessava o Santo Ofício português, marcada por tensões entre a Inquisição e as instâncias romanas. Conforme observa Yllan de Mattos (2015, p. 33-38), esse período foi caracterizado por intensa circulação de papéis, denúncias e críticas ao funcionamento do tribunal, considerado arbitrário, sobretudo no contexto das articulações em torno do perdão-geral e das disputas envolvendo Antônio Vieira. Estava em jogo a delimitação da autoridade inquisitorial, diante de intervenções diretas de Roma, que colocavam em questão práticas, procedimentos e decisões do tribunal português²⁵³ (MATTOS, 2015, p. 50). Essas tensões institucionais oferecem o enquadramento necessário para compreender por que trajetórias individuais, como a de Francisco Coelho, passaram a ser atravessadas por intervalos processuais que redefiniram o próprio sentido da acusação.

Ao mesmo tempo, a suspensão dos julgamentos não significou a interrupção integral das atividades do tribunal, o que permite qualificar com maior precisão o alcance dessa medida. Como observam Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva:

A suspensão de julgamentos não implicou paralisia das outras funções. Continuaram a publicar-se catálogos de livros proibidos determinados por Roma e a exercer a censura sobre os impressores. Foi intensa a realização de habilitações para familiares, a admissão de novos ministros e promoções internas de outros. Pontualmente, desobedecendo à ordem papal, realizaram-se sessões com os réus até outubro de 1676. Mas a atividade centrava-se nestes aspetos institucionais e em assuntos menores. (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 205).

Nesse sentido, a paralisação deve ser compreendida como uma reorientação seletiva do funcionamento inquisitorial, na qual determinadas frentes de atuação foram mantidas ou mesmo intensificadas, enquanto o julgamento das causas sofreu interrupções e irregularidades. Essa coexistência entre contenção formal e continuidade prática introduz uma zona de ambiguidade

²⁵³ Entre os temas tensionados, constavam “longo tempo que se passa nos cárceres; impossibilidade de o réu se defender; prova do delito de judaísmo dada pela descendência de sangue cristão-novo; impossibilidade do delito de judaísmo em cristãos-velhos; prisão dos réus negativos ou diminutos sem corpo de delito comprovado; facilidade de prisão de um inocente; distinção perniciosa entre cristãos-velhos e novos; prisão indevida; péssimas condições dos cárceres; negação dos sacramentos no cárcere, mesmo no momento da morte; impedimento do acesso aos autos dos processos, dificultando a defesa; sentenças de uma mesma forma, para libertos, relaxados, negativos, diminutos ou relapsos; excessivo rigor do Tribunal português; inexistência de benefício para a fé católica em manter o crime de judaísmo; e sobre as confissões e denúncias falsas.” MATTOS, 2015, p. 50.

no funcionamento do tribunal, na qual o curso dos processos deixa de obedecer a um ritmo previsível e homogêneo.

A partir daí, observa-se uma inflexão no regime temporal do processo. Com a paralisação da tramitação das causas, o tribunal deixa de operar segundo uma lógica contínua de produção, avaliação e julgamento da culpa, instaurando um tempo atravessado por incerteza, desaceleração e fragmentação dos procedimentos. Os autos passam a depender de reativações posteriores, frequentemente mediadas por novas diligências, recomposição de provas e reorganização documental, cujo tempo era variável (BETHENCOURT, 2000, p. 14). Tal imprevisibilidade temporal, segundo Saraiva (1969, p. 117-118), poderia se estender como um dos elementos de persuasão e pressão usados pelo Tribunal para que “sobrevênham as provas do crime”. Configura-se, desse modo, uma alteração nas condições de funcionamento da máquina inquisitorial, na qual a produção da culpa assume caráter intermitente, sujeita a interrupções e retomadas que redefinem o sentido do processo.

É sob esse horizonte que se lê a trajetória de Francisco Coelho. Sua entrada nos Estaus, em 1672, marca o início de uma imobilidade jurídica que precede a crise institucional de 1674. Com a publicação do breve *Cum dilecti*, a máquina inquisitorial perdeu a faculdade de sentenciar, mantendo os acusados em um limbo administrativo, como observam Marcocci e Paiva (2013, p. 204). No caso de Coelho, a ausência de um despacho até 1676 evidencia a ruptura da lógica de fluxo contínuo em decorrência da crise de autoridade do tribunal. O réu experimenta o que Saraiva (1969, p. 102) qualifica como um “simulacro de processo”, em que as formas são ambíguas e a decisão final permanece em suspenso por conveniência política perante as instâncias romanas. O corpo retido torna-se refém da disputa de autoridade entre a Coroa e o Papado.

Nessa perspectiva, a permanência de Coelho no cárcere sem formalização plena da culpa transforma a temporalidade em ferramenta punitiva. Conforme observa Hespanha (1993, p. 228), a demora processual servia para que “o íterim da prisão funcionasse como pena”, consolidando uma punição sem o lastro de uma sentença definitiva. A Inquisição operava mediante uma culpabilidade antecipada, na qual o aprisionamento buscava forçar o réu a “descarregar a consciência” através de confissões (SARAIVA, 1969, p. 81). Denomina-se aqui esse fenômeno de temporalidade punitiva, na qual a espera e a suspensão constituem instrumentos efetivos de coerção e disciplinamento jurídico. Esse estado intermediário desvela

a fragilidade das garantias do réu e evidencia que a privação da liberdade já constituía o início do castigo físico e moral.

Por conseguinte, a dissociação entre o confinamento físico e a indefinição jurídica reflete a crise de legitimidade do Santo Ofício no final do século XVII. Enquanto as *Notícias Recônditas* denunciavam que os presos jaziam em calabouços "escuros, frios e fétidos" apenas por falta de prova, o processo de Coelho seguia paralisado por essa reorganização que alterava o ritmo e a lógica interna do aparato. O Tribunal resistia a enviar processos para revisão papal, utilizando o silêncio e o segredo como escudos institucionais (MARCOCCI, PAIVA, 2013, p. 201-206). Nesse contexto, a permanência prolongada nos cárceres integrava práticas recorrentes do funcionamento inquisitorial, não se restringindo a episódios isolados ou contingenciais nos quais a prisão antecedia e, por vezes, substituía a definição formal da culpa mediante sucessivas recomposições documentais:

Como a decretação da prisão encerrava a fase investigativa, era comum o réu aguardar seu julgamento preso [...] Essa espécie de “prisão preventiva” foi usual na Inquisição Portuguesa e, em muitos casos, se tornou definitiva pela demora no oferecimento do libelo ou pela protelação do julgamento, já que os processos só entravam em pauta com a anuência do Conselho-Geral. Esse uso enviesado da prisão foi e é bastante criticado nas pesquisas históricas. (ARAÚJO, VALLE, 2019, p. 95-96).

À luz dessa prática, o quadriênio (1672-1676) deixava de ser compreendido como simples morosidade administrativa e passa a ser interpretado como um desdobramento intrínseco das circunstâncias políticas envolvendo o tribunal. A lógica burocrática, incapaz de prover o "bom despacho", insere a trajetória de Coelho em um regime no qual a duração da custódia redefinía sua posição jurídica e social, enquanto a incerteza quanto ao desfecho processual ampliava os efeitos cotidianos da prisão. Dessa forma, esse período revela a forma pela qual o tempo foi mobilizado como instrumento de pressão e enquadramento do réu, convertendo a espera em dimensão ativa da punição. Esse cenário abria condições para uma retomada sob novos termos, em que a acusação, de acordo com Faria (2016a, p. 48), era reorganizada por meio da rearticulação de testemunhos, da circulação de papéis e da incorporação de registros anteriores.

Desse modo, essa reorganização probatória incidiu diretamente sobre a experiência do réu. Durante esse período, Francisco Coelho permaneceu nos cárceres inquisitoriais sem que houvesse, naquele momento, a formalização plena de suas imputações. A situação configurava uma “pena de intervalo”, na qual o corpo era retido enquanto a culpa ainda estava em vias de ser juridicamente constituída. Embora o andamento processual não fosse necessariamente

linear, o novo cenário implicou uma descontinuação dos atos inquisitoriais. O período suspenso do processo se materializa, assim, como experiência concreta de espera e indeterminação, deslocando a função da prisão para uma condição que antecede e antecipa seus efeitos.

Nesse contexto, a retomada do processo de Francisco Coelho demonstra que a Mesa do Tribunal decidiu reativar denúncias prévias para reiterar a acusação. A carta mandado, datada de 9 de fevereiro de 1673, enviada a Frei Manoel de Britto, Vigário Provincial da Ordem do Carmo no Maranhão, cita explicitamente “dous suma/rios de testemunhas” remetidos anteriormente pelo então Vigário-Geral do Estado do Maranhão, Domingos Antunes Thomaz. Nesse documento, delegava-se a Frei Manoel autoridade para atuar como Comissário (*ad hoc*), responsável pela inquirição e ratificação de testemunhas no processo por sodomia envolvendo Francisco Coelho e seu escravizado Pascoal.²⁵⁴ Essa continuidade procedimental reflete uma lógica estrutural na qual, conforme Scudeler Silva (2009, p. 11), o denunciado já era tomado como sumariamente culpado desde o primeiro momento, em razão da premissa de infalibilidade que orientava a Inquisição como representante da palavra divina. O tribunal funcionava como um mecanismo destinado a confirmar esse estado de culpabilidade previamente estabelecido.

Nesse mesmo horizonte, o julgamento servia para transformar a suspeita inicial em uma verdade jurídica estabilizada. A própria carta registra que Francisco Coelho, natural e morador de São Luís, era acusado de sodomia com seu escravizado Pascoal e com outro escravizado, Rodrigo, falecido na cadeia da cidade, além de mencionar que já fora preso anteriormente por tais delitos, saindo sem castigo, embora permanecesse “publicamente infamado.”²⁵⁵ A reativação do processo, portanto, reorganiza e intensifica uma suspeita já sedimentada socialmente e incorporada ao circuito documental inquisitorial.

Em continuidade, o mandado para que as testemunhas fossem “Reperguntadas, e Ratificadas na forma do // estilo”²⁵⁶ constituiu a técnica central para a consolidação legal das evidências. Relatos isolados eram insuficientes para fundamentar uma sentença final, exigindo-se validação formal por meio de um encontro ritualizado com o Comissário. Esse passo visava

²⁵⁴ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 48.

²⁵⁵ “[,;:] hum Francisco Coelho, / natural, e morador dessa Cidade de Saõ Luis do / Maranhão, e hum escravo do mesmo, por nome / Paschoal (que também o ditto Vigario Geral / Remetteo prezos a esta Inquisição) commetti/aõ o peccado nefando de sodomia; eque tam/bem o ditto Francisco Coelho commettera o mes/mo peccado com outro escravo por nome Rodri/go, que falleço na cadea dessa ditta cidade, on/de ambos foraõ prezos por esta culpas, saimdo / da prizaõ o ditto Francisco Coelho, sem ser casti/gado por ella; eque o mesmo Francisco Coelho / era publicamente infamado de commetter oditto / peccado [...]” *Ibid.*, fl. 48.

²⁵⁶ *Ibid.*, fl. 48-48v.

a transformar informações extrajudiciais em prova plena dentro dos parâmetros do Santo Ofício. A autora Ana Faria declara que

[...] a ratificação era igualmente um ato processual formal que visava convalidar os depoimentos da justiça, fossem eles feitos em sede de inquirição, denúncia ou confissão. Realizada perante duas pessoas eclesiásticas, devidamente juramentadas para o efeito, os depoentes eram questionados sobre o teor das suas declarações, se as mesmas eram verdadeiras e se pretendiam declarar ou alterar algo; era-lhes ainda perguntado se pretendiam fazer declarações aos costumes²⁵⁷. (FARIA, 2016a, p. 44).

Bethencourt (2000, p. 44-45, 50), por sua vez, ressalta que a credibilidade desses depoimentos dependia da qualidade dos denunciante e da observação cuidadosa de seu comportamento durante a inquirição. Ao confirmar declarações passadas, o tribunal fixava uma narrativa que dificultava qualquer tentativa de contestação pela defesa. Esse ritual purificava rumores voláteis, transformando-os em registros permanentes e marcados na memória institucional da Inquisição.

De modo correlato, a escolha de “hum sacer/dote christão velho, de boa vida, e costumes”²⁵⁸ para atuar como escrivão evidencia o caráter disciplinar da produção da prova. A exigência de sigilo absoluto e o juramento sobre os Santos Evangelhos garantiam que o processo ocorresse isolado de influências externas. Tal seleção buscava espelhar a hierarquia moral e o prestígio da instituição em cada ato burocrático. No caso em questão, as diligências foram acompanhadas pelo escrivão Frei António da Madre de Deus, cuja atuação junto ao Comissário assegurava a formalização escrita e a conformidade procedimental dos depoimentos. O Comissário intervinha diretamente ao registrar seu parecer sobre a fidedignidade dos depoentes, prática padronizada para orientar os inquisidores em Lisboa (FEITLER, 2007, p. 90-91). Esse controle rigoroso sobre a coleta dos testemunhos assegurava que a verdade surgisse dentro de um enquadramento estritamente regulado. A prova era disciplinada para servir aos propósitos de repressão e controle social exercidos pelo Santo Ofício.

Ainda nesse quadro, o roteiro de interrogatório fornecido a Frei Manoel revela como o tribunal moldava o discurso através de perguntas padronizadas e direcionadas. Nesse sentido, a Mesa do Santo Ofício estabelece com precisão o rito processual, prescrevendo as quatro

²⁵⁷ Segundo Ana Faria (2016), fórmulas como “declarar ao costume” ou “perguntado pelas gerais” indicam a etapa do rito em que, após o juramento, verificava-se a imparcialidade do depoente. Esse procedimento visava a identificar laços de parentesco, inimizades ou interesses diretos na causa que pudessem comprometer o testemunho, como se pode notar nas *Ordenações Filipinas* (1870, Livro I, tit. 86, pr., p. 204)

²⁵⁸ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 48v.

perguntas fundamentais que deveriam ser obrigatoriamente dirigidas às testemunhas durante a diligência:

1. Se sabe, ou suspeita o para que he chama/do, e se o persuadio alguma pessoa o que / sendo perguntado por parte do Santo Offiçio, dissesse mais, ou menos do que soubesse / e fosse verdade?
2. Se sabe, ou ouviu, que alguma pessoa fizesse // ou dissesse couza contra nossa Santa Fe Catholi/ca, ou outra, cujo conhecimento pertença ao / Santo offiçio?
3. Se está lembrado de hum testemunho, que deu / nessa ditta Cidade perante o Vigario da Vara / Ignácio d' Affonseca e Sylva ou do Vigario Ge/ral Domingos Antunes Thomas, ou de outro Vi/gario Geral Belchior da Costa Coelho em tan/tos de tal mez, e anno, que he oque então disse / contra quem, e sobre que matéria?
4. Se as pessoas, de quem denunciou em seu teste/munho, estavaõ em seu perfeito juízo quando / commettiaõ o crime, que depõem no mesmo teste/munho, ou se pelo contrario, fora delle tomados / do vinho, ou de outra alguma paixão que lhe / perturbasse?²⁵⁹ (ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 48v-49).

Essa técnica testava a consistência da memória e a ortodoxia religiosa dos envolvidos, reforçando o estilo institucional de inquirir. Entre os nomes arrolados para a oitiva figuravam Sebastião, Amaro de Mattos, João Índio, Domingas crioula, Andreza de Oliveira, Maria de Freitas, Francisco Velho, Pedro de Villas Boas, Jacinto Tapanhuno e Matheus Índio, compondo um conjunto social heterogêneo mobilizado para sustentar a acusação²⁶⁰. Como analisa Lopes (2019, p. 15), a busca por uma verdade própria do Santo Ofício resultava em documentação filtrada pelas expectativas dos juizes. Foucault (1987, Parte I, cap. 1) identifica esse processo como uma tecnologia de poder que obriga o sujeito a integrar um regime de verdade específico.

Nesse ponto, a intensificação da materialidade do crime transparece na pergunta direta sobre se “Francisco Coelho mettia seu membro viril / no vazo trazeiro das pessoas”²⁶¹. A Inquisição perseguia a sodomia perfeita para justificar as penas máximas. Simultaneamente, Frei Manoel devia investigar o passado do réu com o escravizado Rodrigo, falecido na prisão, devendo para tanto informar-se com o Vigário da Vara, Ignácio d’Affonseca e Silva, sobre a existência de castigos ou autos pretéritos²⁶². Essa busca ativa por antecedentes revela uma

²⁵⁹ Em português moderno: “1. Se sabe ou suspeita por que foi chamado e se alguma pessoa o persuadiu a, quando fosse interrogado pelo Santo Ofício, dizer mais ou menos do que soubesse e do que fosse verdade. / 2. Se sabe ou ouviu que alguma pessoa tenha feito ou dito algo contra a nossa Santa Fé Católica, ou cometido outra ação cujo conhecimento pertença ao Santo Ofício. / 3. Se se recorda de um testemunho que prestou nessa cidade perante o Vigário da Vara Ignácio d’Affonseca e Silva, ou perante o Vigário-Geral Domingos Antunes Tomás, ou ainda perante outro vigário-geral, Belchior da Costa Coelho, em determinado dia, mês e ano; o que então declarou, contra quem e sobre qual matéria. / 4. Se as pessoas que denunciou em seu testemunho estavam em perfeito juízo quando cometeram o crime sobre o qual depõe no referido testemunho, ou se, ao contrário, se encontravam fora de si, embriagadas pelo vinho ou sob alguma outra paixão que lhes perturbasse o entendimento.”

²⁶⁰ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 48v.

²⁶¹ *Ibid.*, fl. 49v.

²⁶² “[...] procurará V.P. saber informandosse com o Viga/rio da vara Ignácio de Affonseca e Sylva, ou cõ / algum oficial do ecclesiastico, se o ditto Fran/cisco Coelho foi castigado, ou naõ, pelo crime / de commetter o peccado nefando com o escravo Ro/drigo, já defunto, por cuja cauza foraõ ambos / prezos, e havendo Autos, porque consta

lógica de continuidade e repetição da culpa, sendo que delitos antigos configuravam o acusado como um pecador contumaz (LOPES, 2019, p. 15). O tribunal operava com uma vigilância incessante sobre o corpo e a alma do réu. O rearranjo da culpa resultava da soma meticulosa de indícios, testemunhos e registros pretéritos acumulados ao longo de décadas.

No plano operacional, a execução prática das diligências entre maio e agosto de 1675, no Convento de Nossa Senhora do Carmo em São Luís, materializou a transposição do rigor burocrático lisboeta para o cenário colonial amazônico. Frei Manoel de Britto estabeleceu o local da inquirição “em huã cappela a mais retirada e solitária”²⁶³ do edifício, isolamento físico que reforçava a sacralidade do rito e a imposição de um silêncio disciplinar (FEITLER, 2007, p. 262). Ao confrontar testemunhas, o Comissário buscou extrair mais do que simples relatos sobre atos sexuais. Pretendia validar a imagem de Francisco Coelho como um ébrio vicioso, cuja degeneração moral era um consenso compartilhado pela vizinhança.

Como desdobramento, esse encontro ritualizado nas terras do Maranhão permitiu que a Inquisição capturasse as vozes locais para integrá-las à estrutura narrativa do tribunal. A diligência tardia consolidou a transmutação do rumor volátil em prova legal consolidada, ancorando a reconfiguração da culpa nas especificidades do cotidiano ludovicense. O encerramento do sumário, conferido e assinado em 15 de agosto de 1675 pelo Comissário e seu escrivão, formalizou a conclusão dessas diligências e sua integração ao acervo do Santo Ofício. A diversidade social dos depoentes, bem como suas posições relativas diante do réu, revelam que a acusação se sustentava em uma rede heterogênea de relações, cujas vozes foram progressivamente enquadradas pelo rito inquisitorial. A composição social, as relações com o réu e a posição assumida por cada depoente nesse conjunto probatório encontram-se sintetizadas no Quadro 5, que reúne as testemunhas de destaque do sumário inquisitorial conduzido por Frei Manoel de Britto.

Quadro 5 – Testemunhas do Sumário Inquisitorial (1675)

Nome (idade)	Status social	Relação com Francisco Coelho	Posição no depoimento (com fôlio)
Manoel Dornelas da Câmara (moço, s/ idade)	Capitão; cristão-velho; elite local	Conhecido	Neutro/indireto – ouviu rumores sobre brigas com Pascoal, sem afirmar (fl. 84)

disto, / os mandará V.P. ir perante sy, e deles passar / Certidão pelo escrivão desta diligência, perq / conste do sobredito.” *Ibid.*, fl. 50.

²⁶³ *Ibid.*, fl. 84.

Pedro da Silva (~50 anos)	Capitão; cristão-velho; vizinhança de prestígio	Vizinho	Atenuante indireto – nega brigas; reforça reputação de ébrio (fl. 84v)
Izabel Munis (~35 anos)	Mulher casada; provável cristã-velha; moradora urbana	Ex-vizinha	Acusatório forte (indireto) – coerção, medo do escravizado, acusações da esposa (fl. 84v–85)
Fernão Mendes Gago (~74 anos)	Ex-Provedor-Mor; cristão-velho; elite administrativa	Conhecimento distante	Acusatório indireto – associa brigas a atos desonestos (fl. 85)
Andreza de Oliveira (~18 anos)	Sobrinha; cristã-velha; inserção doméstica	Parente; convivência direta	Acusatório forte (quase direto) – coerção, fuga de escravizado, episódio no mato (fl. 85–85v)
Maria Gomes (~67 anos)	Mulher casada; cristã-velha; rede familiar ampliada	Relação familiar; convivência doméstica	Acusatório forte (indireto) – relatos reiterados de “pecado nefando” (fl. 85v–86)
João Ribeiro da Câmara (~45 anos)	Escrivão da Fazenda Real; cristão-velho; oficial régio	Conhecido desde a infância	Misto/moderado – nega saber direto, mas reproduz rumores (fl. 86–86v)

Fonte: Elaboração do autor (2026) com base no Sumário Inquisitorial de 1675 do ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 84-86v.

Sob esse enquadramento, o Despacho do Conselho Geral de 4 de novembro de 1676 opera sob a fórmula jurídica de que “as / dittas culpas são bastantes”²⁶⁴, estabelecendo um limiar de suficiência que estabiliza o rumor local em verdade processual. Essa declaração de suficiência jurídica ignora a realidade material do encarceramento prévio de Francisco Coelho, que já padecia sob a guarda inquisitorial há anos. Na leitura de Araújo e Valle (2019, p. 60; 121), surge aqui a configuração da pena antecipada, pois a formalização da culpa surge como um ato meramente declaratório de um estado punitivo consolidado na prática. A suficiência alegada pelo tribunal representa a legitimação de uma violência institucional exercida muito antes da conclusão dos trâmites burocráticos do Conselho Geral.

Nesse sentido, a centralidade atribuída aos “Autos e culpas”²⁶⁵ revela que a culpabilidade no Santo Ofício resulta de uma meticulosa montagem documental, na qual os depoimentos acumulados ganham *status* de prova plena por meio da técnica de acumulação. Nesse processo, a validade de cada testemunho era aferida sob a lógica do *si et in quantum*, sendo aproveitada apenas se, e na medida em que, corroborasse a narrativa herética pretendida (FARIA, 2016a, p. 46). O uso explícito do termo “e Apensus”²⁶⁶ no despacho de 1676 demonstra que a estrutura probatória já operava de forma articulada antes mesmo da reabertura

²⁶⁴ *Ibid.*, fl. 89.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*

formal dos procedimentos após a suspensão, como evidencia Ana Faria (2016a, p. 49). A culpa, portanto, apresenta-se como um artefato burocrático construído no sigilo dos gabinetes inquisitoriais, entendido como resultado de operações documentais sucessivas que selecionam, acumulam e cristalizam indícios em forma jurídica reconhecível.

Como consequência, a conversão definitiva da suspeita em procedimento formal inaugura o isolamento nos cárceres secretos e o sequestro sistemático de bens²⁶⁷, consolidando a morte social do réu conforme as prescrições regimentais. Esse momento processual permite que a Inquisição aplique uma aritmética penal onde cada indício acumulado constitui um fragmento da condenação final (FOUCAULT, 1987, Parte I, cap. 2). O despacho reconhece uma culpabilidade manufaturada ao longo de anos de diligências, conferindo contornos de legalidade a uma investigação que já havia desarticulado a vida de Coelho. Nesse enquadramento, a captura do réu passa a operar como marco inicial de uma trajetória punitiva ininterrupta, na qual o julgamento assume a função de ratificar uma condição já consolidada no interior do próprio procedimento inquisitorial. A formalização posterior apenas reveste com o hábito do direito uma punição que se exercia com vigor absoluto desde o contato inicial do réu com o aparelho repressor.

Nesse encadeamento, o Despacho da Mesa de 18 de agosto de 1677, explicita o movimento de densificação da culpa a partir da própria dinâmica processual. Após a análise da Sessão de Declaração prestada por Francisco Coelho em 7 de maio do mesmo ano, os Inquisidores Estevão de Britto Foios e Bento de Beja de Noronha determinam a incorporação formal das culpas antigas aos autos correntes. A decisão apoia-se no reconhecimento de que o réu não havia sido punido pelas instâncias locais por delitos anteriores de sodomia, autorizando a anexação desses registros ao processo em curso. Com isso, a ausência de sanção pretérita deixa de operar como indício favorável e passa a ser reinterpretada como elemento que justifica a reativação e o reforço da acusação.

A incorporação desses materiais, que estavam “no qua/dermo 12 do Promotor pertencente ao nefando”²⁶⁸, reconfigura o estatuto do passado no interior da causa, convertendo episódios distantes em prova articulada de reincidência. Ao reunir documentos separados por

²⁶⁷ “Mandaõ que assi se cumpra, e que prezo nos car/ceres secretos cõ sequestro de bens, seja processa/do na forma do Regimento.” *Ibid.*

²⁶⁸ *Ibid.*, fl. 145v.

mais de uma década, o tribunal constrói a figura de um réu “uzei/ro, e vizeiro”²⁶⁹ (reincidente ou contumaz), cuja trajetória passa a ser lida sob o signo da continuidade delitiva. A declaração anteriormente mobilizada por Coelho como tentativa de justificar sua liberdade é reapropriada pela Mesa como fundamento para intensificar a imputação. O passado, assim, deixa de funcionar como argumento defensivo e passa a integrar o núcleo probatório que sustenta a coerência da acusação.

Como desdobramento, a inclusão tardia de documentos pretéritos revela a natureza lacunar do processo inquisitorial contra Francisco Coelho. A articulação desses registros demonstra que a estrutura jurídica do Santo Ofício operava por meio de uma montagem deliberada, na qual a administração documental constituía, como sustenta Calainho (2022, p. 229), “um dos mecanismos fundamentais para o controle dos habitantes no Império português e para fazer valer a justiça inquisitorial”. Essa descontinuidade arquivística evidencia que papéis remetidos do Maranhão anos antes permaneceram à margem do fluxo principal até a intervenção da Mesa. Por meio dessa operação, a instituição abandona a passividade da preservação burocrática e assume uma postura ativa de seleção dos indícios. Conforme observa Bethencourt (2000, p. 38), a cultura administrativa inquisitorial baseava-se na classificação e na identificação constante, permitindo a manipulação estratégica da memória institucional para fundamentar decisões posteriores.

Essa estratégia institucional de reatualizar culpas arquivadas, localizadas em cadernos como os do Promotor ou do *Nefando*, reduzia drasticamente a margem de manobra do custodiado nos Estaus. Conforme aponta Gouveia (2015, p. 365), a manutenção desses nomes em registros de longa duração funcionava como um cadastro de infâmia que sedimentava a presunção de culpa em processos subsequentes. A autoridade narrativa passava integralmente para a Mesa, convertendo o tempo da justiça em um instrumento de desgaste psíquico e de controle subjetivo definitivo.

Nesse movimento, a reativação institucional da suspeita através do Despacho consolida a centralidade da Mesa no gerenciamento da verdade jurídica. Este procedimento evidencia que a montagem da culpa ocorria sob comando verticalizado, descartando qualquer percepção de automação burocrática (CALAINHO, 2022, p. 228-229). A reinserção autorizada das denúncias visa a suprir hiatos probatórios mediante a recuperação de episódios passados. Essa gestão da

²⁶⁹ *Ibid.*, fl. 11.

informação permite ao Tribunal transformar fragmentos dispersos em um conjunto coercitivo. Segundo Vainfas (1997, p. 15), os inquisidores estavam empenhados na decifração de heresias através de uma leitura que muitas vezes buscava enquadrar a experiência do réu em moldes morais pré-estabelecidos pelo rigor teológico das fontes judiciárias.

De forma ainda mais explícita, a retroatividade da culpa manifesta-se plenamente quando o processo reorganiza o passado de Francisco Coelho para justificar o rigor do presente. O intervalo temporal entre a remessa original e a reconfiguração de 1677 permite à Inquisição sustentar o perfil moral de um indivíduo cuja dissidência seria reincidente. Segundo Lopes (2019, p. 15), essa técnica de empilhamento documental visa a comprovar a pertinácia do vício sodomítico através de uma cronologia artificialmente cristalizada. Ao fundir tempos distintos, o Santo Ofício, como destaca Foucault (1987, Parte IV, cap. 1), produz uma biografia criminosa onde o passado é constantemente ressignificado pela necessidade processual de caracterizar o réu como um pecador relapso, indiferente aos sucessivos avisos de emenda espiritual.

Nesse nível analítico, o arquivo funciona como uma tecnologia de poder fundamental na engrenagem da repressão religiosa. A capacidade de guardar, recuperar e recombinar informações confere à Inquisição um domínio sobre a subjetividade dos réus que ultrapassa o simples interrogatório. Consoante Michel Foucault (1987, Parte III, cap. 2), o exame cercado de técnicas documentárias transforma cada indivíduo em um caso, constituindo-o simultaneamente como objeto para o conhecimento e uma tomada para o poder. Como aponta Feitler (2007, p. 122), a gestão desses “maços de documentos sobre negócios arquivados” permitia que o Santo Ofício definisse a culpa no tempo, utilizando o segredo e o controle da circulação informativa para aniquilar as possibilidades de defesa baseadas na prescrição ou no esquecimento dos fatos outrora denunciados no Maranhão.

Por fim, a documentação inquisitorial revela um mecanismo de justiça fundamentado na descontinuidade temporal e na reativação estratégica de indícios arquivados. A montagem retroativa realizada no caso de Francisco Coelho evidencia que o Tribunal do Santo Ofício operava por meio da recomposição de provas desconexas, transformando lapsos cronológicos em uma narrativa de contumácia viciosa. Como analisa Saraiva (1969, p. 142), o processo produz uma linearidade artificial que sustenta a culpa como um atributo intrínseco do sujeito, independentemente das rupturas institucionais ocorridas entre 1674 e 1681. Nesse movimento, rumores dispersos são progressivamente estabilizados como registros formais, consolidando a

passagem do testemunho social para a prova jurídica reconhecida pelo tribunal. Essa estrutura burocrática fixa a identidade do delinquente antes mesmo da conclusão do julgamento formal.

Nesse cenário de pressão e instrução probatória, o espaço processual deixa de ser um campo exclusivo da promotoria. O réu Francisco Coelho passa a atuar dentro desse labirinto burocrático, mobilizando testemunhos e papéis para confrontar o arcabouço acusatório produzido em Lisboa. A exposição das provas, longe de encerrar a imputação, desencadeia uma reação defensiva orientada pela identificação de brechas e contradições nos depoimentos acumulados ao longo de décadas. O acusado, inicialmente colocado sob a pressão de reconhecer as culpas que lhe eram atribuídas, articula uma resposta que tensiona a veracidade das delações e desloca o processo para o plano da disputa narrativa. Nesse movimento, o embate deixa de se restringir à materialidade das acusações e passa a se estruturar em torno das formas pelas quais o réu recusa, reelabora e contrapõe os sentidos de sua própria experiência, inaugurando um campo de confrontação discursiva que será aprofundado a seguir.

1.3.3 Estratégias discursivas e autodefesa processual

A investigação das estratégias discursivas de Francisco Coelho desloca o foco para a atuação do acusado no interior do procedimento judicial. Ao longo do processo, o réu mobiliza recusas sistemáticas, reinterpretações dos fatos e recursos argumentativos variados, partindo de uma negação absoluta que, após o acesso às provas, gradualmente se converte em uma contra-narrativa mais articulada. Para resistir à pressão confessional, recorre a álibis, à mobilização de vínculos locais e à contestação da credibilidade de seus denunciadores, disputando os sentidos da verdade jurídica em um contexto profundamente assimétrico. Nesse quadro, silêncio, negativa e argumentação constituem instrumentos complementares de autodefesa.

Essa atuação, contudo, não se inicia em Lisboa. Ainda no Maranhão, Francisco Coelho já desenvolvia formas de contestação que articulavam disputas jurídicas, conflitos patrimoniais e enfrentamentos com autoridades eclesiásticas locais. É nesse momento que se delineiam os primeiros movimentos de uma defesa posteriormente reelaborada diante das instâncias metropolitanas.

Assim, em 26 de maio de 1672, já recolhido à enxovia, Francisco Coelho peticionou contra a validade da devassa conduzida pelo Vigário da Matriz de São Luís, Licenciado Ignácio d’Affonseca e Silva, e pelo escrivão João Ribeiro Fialho. Ao classificar tais autoridades como "Inimigos Capitais, e emcubertos", o réu procurava enfraquecer a legitimidade dos

procedimentos que sustentavam sua prisão. O estabelecimento da acusação baseava-se em "elementos subjetivos ligados ao jogo das interações" (BETHENCOURT, 2000, p. 50), aspecto que Coelho buscou explorar em seu favor. Ao alegar que o inquérito agira com "demasiado / excesso assim de atemorizar a quem jurava"²⁷⁰, procurava deslocar o debate para as condições de produção dos testemunhos, sugerindo que os depoimentos haviam sido obtidos sob constrangimento. Sua contestação evidencia familiaridade com os mecanismos de instrução da causa e uma tentativa deliberada de desacreditar a prova produzida em São Luís.

Nesse movimento, a narrativa construída por Coelho deslocava o foco do pecado para os conflitos patrimoniais que atravessavam seu círculo familiar. Segundo afirmava, "tudo o que se lhe imputa, e levan/ta he trassado por sua molher Maria Soares, e seus cunhados", com o propósito de "levarem sua fazenda"²⁷¹. Essa percepção encontra respaldo em António Manuel Hespanha (2005, p. 76), ao indicar que prerrogativas de mando e direitos políticos eram defendidos como *bens in patrimonio* no Antigo Regime. Ao declarar que "fia tanto de sua / Ignocência"²⁷², o réu procurava demonstrar que a devassa derivava de interesses familiares concretos. Vainfas (1997, p. 231-232) destaca que a dinâmica inquisitorial frequentemente potencializava desavenças preexistentes ao incorporar conflitos locais ao circuito das denúncias. Coelho, por sua vez, procurava reinterpretar a origem da acusação, convertendo uma imputação de natureza religiosa em disputa patrimonial e doméstica.

Dessa forma, a petição por "nova mente a devassa do cazo" revela sua habilidade em mobilizar recursos disponíveis no universo jurídico eclesiástico. Ao solicitar que a diligência ocorresse com "justissa / e verdade"²⁷³, buscava transferir a avaliação do caso para uma esfera que considerava menos comprometida pelos antagonismos locais. Jaime Gouveia (2015, p. 359) aponta que denúncias falaciosas podiam funcionar como instrumentos de disputa, comprometendo a credibilidade das instruções. A busca por um "melhor livramento" sugere uma consciência processual relativamente desenvolvida, voltada para interferir na formação do conjunto documental que sustentava as suspeitas contra sua pessoa. Conforme o autor, o próprio "afã da verdade" podia ser mobilizado como mecanismo de redirecionamento ou retardamento do julgamento (GOUVEIA, 2015, p. 350). Nesse sentido, o requerimento converte-se em uma

²⁷⁰ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 181.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*

prática de resistência pela qual Coelho procurava questionar seus acusadores enquanto permanecia encarcerado no Maranhão.

Poucos meses depois, em 23 de agosto de 1672, Francisco Coelho apresentou um protesto formal contra o Vigário-Geral Domingos Antunes Thomas, denunciando a venda compulsória de um escravizado por cento e vinte mil réis. Ao alegar que a autoridade agira com a intenção de o "prejudicar e estrair", o réu procurava reagir a medidas que considerava abusivas e prejudiciais à sua situação econômica²⁷⁴. Conforme Marcocci e Paiva (2013, p. 287), Santo Ofício se configurava como um corpo permeável ao contexto político e social, permitindo interferências entre diferentes esferas de poder. Inserido nesse cenário, Coelho recorre ao próprio vocabulário jurídico para registrar formalmente sua discordância e produzir documentação favorável à sua causa. Mattos (2013a, p. 16) argumenta que essa postura evidencia a capacidade de determinados sujeitos de instrumentalizar mecanismos normativos em defesa de seus interesses. Coelho exigiu ainda que o escrivão Francisco da Costa registrasse oficialmente sua oposição em São Luís.

Paralelamente, sua argumentação voltou-se para as tensões domésticas que atravessavam o caso. O réu contestou a "fogida" de sua mulher, Maria Soares, acusando-a de ocultar cativos com o propósito de atingir sua "onra"²⁷⁵. Araújo e Valle (2019, p. 102) ressaltam que os processos dessa natureza frequentemente se convertiam em espaços de disputa entre diferentes agentes, marcados por estratégias de força, negociação e astúcia. Ao exigir que a esposa apresentasse "fiança"²⁷⁶ dos bens, Coelho buscava limitar os efeitos materiais de sua ausência e conter a rede de apoio que a sustentava no Maranhão. Simultaneamente, reivindicava o aluguel de suas casas²⁷⁷ e tentava preservar recursos indispensáveis à manutenção de sua posição social. O cárcere, nesse contexto, não interrompia sua atuação. Ao contrário, tornava-se um espaço a partir do qual continuava intervindo sobre questões patrimoniais e familiares.

Desse modo, o documento ratificado em 4 de setembro de 1672 evidencia a persistência de sua atuação ao mencionar "muitos e muitos requerimentos" apresentados em audiência. A

²⁷⁴ "Francisco Coelho prezo na Cadea desta Cidade por [Testamunhas] a ver pello Senhor Vigario Geral / o Doutor Domingos Antunes Thomas por sento e vinte mil reis pello seu / negro q lhe vendeo sem nesesidade e cõtra sua vontade nesta Cidade / [ilegível] afim de o prejudicar e estrair [;;;]" *Ibid.*, fl. 173.

²⁷⁵ "[...] não cõvinha a sua / onra se vendese nesta Cidade se não fora dela pello q a via Rezultado / da [fogida] q lhe fes Maria Soares [;;;]" *Ibid.*

²⁷⁶ "[;;;] mandose entregar / seos beis em maõ de quem os tivese seguros e benefesiase o dito Senhores / o não quis nunca fazer nem obrigar a dita Maria Soares o q deles desse/fiança [...]" *Ibid.*

²⁷⁷ "[...] lhe portesta [...] por trin/ta mil reis por caca anno de aluguel de suas cazas [...]" *Ibid.*

repetição dessas iniciativas revela uma compreensão bastante aguda da lógica burocrática vigente e de suas possibilidades de utilização estratégica. Bethencourt (2000, p. 408) assinala a plasticidade dos tribunais, cujas funções podiam ser moldadas pelas ações dos diversos agentes envolvidos. Coelho chegou a protestar por quatro mil cruzados em "pesohia"²⁷⁸, atribuindo o descaso administrativo de Domingos Antunes Thomas aos interesses de seus adversários. Segundo Bruno Feitler (2007, p. 242), os correspondentes locais do tribunal detinham um "interesse de representação" que garantia a presença constante da autoridade inquisitorial nos territórios ultramarinos. Ao associar prejuízo financeiro, perseguição pessoal e irregularidades procedimentais, o réu consolidava uma linha argumentativa que permaneceria presente ao longo de toda a causa.

Essas iniciativas desenvolvidas no espaço colonial não impediram o prosseguimento do processo. Ainda assim, revelam que a atuação defensiva de Francisco Coelho antecede sua chegada a Lisboa e fornece elementos importantes para compreender suas respostas posteriores. Como propõe Faria (2013, p. 26), o procedimento era estruturado em etapas sucessivas e articuladas, nas quais os materiais produzidos localmente eram progressivamente reorganizados até adquirirem validade plena perante a instância central. Quando o caso finalmente alcança essa etapa, Coelho já traz consigo um repertório argumentativo construído ao longo de anos de conflitos, petições e enfrentamentos. É justamente esse repertório que reaparecerá nos interrogatórios subsequentes, orientando sua opção pela negativa sistemática diante das acusações.

Esse movimento torna-se visível já na sessão *in genere*, realizada na manhã de 7 de janeiro de 1677, sob a condução do inquisidor Bento de Beja de Noronha. Nesse estágio inicial, Francisco Coelho é instado a reconhecer os fundamentos religiosos que estruturavam a acusação antes de ser confrontado com fatos concretos. Ao declarar que "muito sabe ser gravíssimo pecado / o de sodomia, e que merece ser castigado com / gravíssimas penas"²⁷⁹, o réu não apenas demonstra familiaridade com a doutrina católica, como também procura apresentar-se como sujeito plenamente integrado à ortodoxia religiosa. Tal posicionamento possui relevância estratégica. Conforme Michel Foucault (1987, Parte I, cap. 2), a confissão ocupa posição central nos mecanismos de produção da verdade, exigindo do indivíduo a internalização prévia das normas que regulam sua conduta. Ao reconhecer a gravidade do

²⁷⁸ “[...] e juntamente lhe portesta / por quatro mil cruzados p pesohia de seu como costara do em ven [...]” *Ibid.*

²⁷⁹ *Ibid.*, fl. 118v.

pecado sem admitir sua prática, Coelho constrói uma imagem de fidelidade à norma que fortalece a credibilidade de sua negativa.

A partir desse momento, sua resposta assume um padrão notavelmente consistente. Diante das interpelações sobre eventual prática ou indução ao pecado *nefando*, afirma reiteradamente que “muito bem sabe, e entende oque se / conthem na pergunta” e que “nunca tal fizera”²⁸⁰. Essa repetição não decorre de passividade ou incapacidade argumentativa. Trata-se de uma escolha consciente diante das condições em que o interrogatório se desenvolve. Carlo Ginzburg (2007, p. 286) sugere que os registros produzidos nesses contextos preservam vozes em permanente tensão, nas quais o silêncio, a recusa e a negativa podem assumir funções estratégicas. Coelho utiliza precisamente essa margem de ação ao evitar qualquer formulação que pudesse ser reinterpretada como reconhecimento parcial da culpa.

Sua posição revela também uma percepção relativamente clara dos riscos envolvidos na autoincriminação. Ao admitir a validade da norma religiosa e, simultaneamente, rejeitar sua aplicação ao próprio caso, o réu procura separar identidade moral e acusação jurídica. Dessa forma, apresenta-se perante os juízes como um cristão consciente da gravidade do delito, embora completamente desvinculado dos fatos que lhe eram atribuídos. Essa distinção constitui um dos pilares de sua estratégia defensiva durante toda a fase inicial do processo.

A estabilidade dessa postura torna-se ainda mais evidente na sessão *in specie*, realizada em 15 de março de 1677. Nesse momento, o interrogatório abandona formulações genéricas e passa a concentrar-se nos episódios específicos atribuídos ao acusado. As perguntas deixam de girar em torno do conhecimento da doutrina e passam a explorar circunstâncias concretas, envolvendo companhias masculinas, práticas sexuais e episódios supostamente ocorridos no Maranhão. O inquisidor questiona “com que companhia do sexo mascu/lino” e se “comunicou a ditta companhia / pelo seu vazo trazeiro”²⁸¹, acrescentando descrições como “oque fez na mesma forma por duas vezes” e “ambos nús em huã cama”²⁸².

Diante desse aumento da pressão narrativa, a resposta de Coelho permanece praticamente inalterada. Em vez de adaptar sua versão às diferentes acusações, insiste em fórmulas negativas como “não passou tal”²⁸³, recusando-se a validar qualquer dos cenários

²⁸⁰ *Ibid.*, fl. 118-118v.

²⁸¹ *Ibid.*, fl. 120.

²⁸² *Ibid.*, fl. 120v.

²⁸³ *Ibid.*, fl. 120-120v.

apresentados. Essa escolha adquire especial significado porque o réu desconhecia a identidade dos denunciantes e não possuía acesso aos elementos concretos que sustentavam as imputações. O acusado era confrontado com descrições relativamente detalhadas dos fatos sem receber informações suficientes para identificar testemunhas ou reconstruir plenamente o contexto das denúncias, como demonstram Jardimino e Ferreira (2022, p. 49). Nessas circunstâncias, a negativa absoluta constituía uma das poucas estratégias disponíveis para evitar contradições futuras.

Além disso, a insistência em respostas curtas e categóricas limitava as possibilidades de ampliação do campo acusatório. Qualquer tentativa de explicar circunstâncias específicas poderia fornecer novos elementos para interpretação adversa dos fatos. Coelho parece perceber esse risco e adota uma postura defensiva baseada na contenção discursiva. Em vez de disputar cada episódio individualmente, recusa a narrativa em sua totalidade.

Mesmo sob crescente pressão, essa linha de atuação permanece estável. Durante a "ultima admoestação", realizada às vésperas da formalização da acusação, o inquisidor insiste para que o réu reconheça suas culpas e aproveite a possibilidade de obter misericórdia. Ainda assim, Coelho mantém a negativa, afirmando que "não tinha / culpas alguãs que confessar"²⁸⁴. Sua resistência sugere uma avaliação pragmática da situação processual. Vainfas (1997, p. 248) assevera que tais insistências buscavam produzir no acusado a percepção de que a condenação seria inevitável caso permanecesse em silêncio. Ao recusar essa lógica, Coelho procura impedir que a confissão se converta no principal fundamento de sua culpabilização.

Nesse contexto, a exortação à confissão assume papel central na dinâmica do processo. Em 23 de março de 1677, Francisco Coelho é novamente conduzido à Casa do Despacho para ouvir novas advertências. O inquisidor insiste que seria mais prudente confessar antes da apresentação formal da acusação pelo Promotor Fiscal²⁸⁵, já presente na sessão. Segundo o registro, o réu estaria "uzando de mao conse/lho agora não tem feito". Ainda assim, reafirma que "não tinha culpas que confessar pertenenente / a esta meza"²⁸⁶. A repetição dessa resposta evidencia uma escolha deliberada e sustentada ao longo de diferentes etapas do procedimento.

²⁸⁴ *Ibid.*, fl. 121.

²⁸⁵ É interessante notar que o Tribunal refere-se frequentemente ao Promotor Fiscal por sua função institucional ou sob a designação genérica de "Justiça Autor"#, sem registrar o nome do oficial que ocupava a cadeira naquele período.

²⁸⁶ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 121v.

A persistência da negativa permite observar um aspecto importante de sua atuação. Até esse momento, Coelho ainda desconhece o conteúdo efetivo das provas reunidas contra si. Sua defesa depende, portanto, da manutenção de uma posição coerente que possa ser sustentada independentemente das acusações que venham a ser apresentadas posteriormente. A recusa sistemática funciona como mecanismo de preservação de sua margem de manobra futura.

Diante da continuidade dessa postura, o inquisidor determina que o réu se levante para ouvir a peça acusatória. O escrivão e notário Manoel Martins Cerqueira procede à leitura do libelo criminal, posteriormente anexado aos autos. A apresentação desse documento representa uma mudança significativa nas condições de atuação de Francisco Coelho. Até então, sua estratégia estava fundamentada sobretudo na negativa dos fatos e na recusa à autoincriminação. Com a formalização da acusação, passa a enfrentar uma narrativa estruturada que organiza os indícios recolhidos ao longo da instrução. De acordo com Faria (2013, p. 29), o libelo correspondia à sistematização dos materiais acumulados durante as diligências, convertendo informações dispersas em uma acusação juridicamente articulada.

Para Coelho, contudo, a importância do libelo reside principalmente nos desafios que ele impõe à sua defesa. A peça organiza as denúncias em artigos sucessivos e projeta sobre sua trajetória a imagem de alguém reiteradamente envolvido com o “horrendo e abominável pecado de sodomia”. Ao mesmo tempo, incorpora sua própria recusa em confessar como elemento relevante da narrativa acusatória. Entre os artigos destacados, figuram acusações de relações consumadas com diversas companhias masculinas, episódios repetidos ao longo do tempo e referências diretas à resistência apresentada pelo réu diante das admoestações recebidas.

A estrutura da acusação produz efeitos imediatos sobre sua posição processual. Ao descrever atos reiterados, o texto procura construir uma imagem de habitualidade, convertendo episódios isolados em sinais de uma conduta permanente. Além disso, a própria negativa de Coelho passa a ser reinterpretada como indício de obstinação, quando o documento afirma que o acusado, mesmo advertido, “maleciozamente os nega e emcobre”²⁸⁷. A estratégia que até então funcionava como mecanismo de proteção passa a integrar a narrativa construída contra ele.

Essa mudança obriga o réu a adaptar gradualmente sua atuação. Após a leitura do libelo, Coelho é novamente juramentado e interrogado sobre a veracidade dos artigos apresentados.

²⁸⁷ *Ibid.*, fl. 125v.

Sua resposta já indica um movimento de maior elaboração argumentativa. Reconhece como verdadeiros os elementos relacionados à sua condição de “ser christão Bautizado” e às admoestações recebidas, porém rejeita os demais pontos por meio da negativa. Ao afirmar que “viveo sempre ajustado, em izento da culpa”²⁸⁸, introduz um elemento novo em sua defesa: a mobilização de sua reputação como argumento favorável.

Essa inflexão torna-se ainda mais evidente quando volta a apontar Maria Soares como principal responsável pela origem das acusações. Ao atribuir a denúncia a conflitos domésticos e interesses materiais, procura deslocar o eixo interpretativo do caso. A questão deixa de ser apresentada exclusivamente como investigação de um pecado e passa a ser enquadrada como resultado de disputas familiares. Como aponta Mott (1995, p. 61), contradições e motivações presentes nas denúncias podiam ser exploradas pelos acusados na tentativa de fragilizar a consistência do edifício acusatório. Coelho começa precisamente a trilhar esse caminho.

Assim, a leitura do libelo produz um efeito decisivo sobre sua estratégia discursiva. A simples negativa, embora preservada, deixa de ser suficiente como resposta exclusiva. A partir desse momento, o réu passa gradualmente a complementar a recusa dos fatos com explicações alternativas para a origem das acusações, lançando as bases da contra-narrativa que ganhará maior densidade após o acesso às provas de justiça. É justamente nesse contexto que a etapa seguinte assume importância fundamental, pois permitirá a Francisco Coelho conhecer, ainda que de forma controlada, o conteúdo dos testemunhos mobilizados contra sua pessoa.

A publicação das provas de justiça marca uma mudança decisiva nas condições de atuação de Francisco Coelho. Até então, sua estratégia havia sido construída em meio ao desconhecimento dos testemunhos e das acusações concretamente reunidas contra ele. Com o acesso ao sumário probatório, ainda que submetido às restrições impostas pelo sigilo processual, o réu passa a confrontar diretamente a narrativa produzida ao longo dos anos de instrução. Em setembro de 1677, nos Estaus, Coelho toma conhecimento de depoimentos recolhidos desde o Maranhão e se vê diante de um conjunto acusatório já estruturado e juridicamente validado. É apenas nessa etapa, como enfatizam Araújo e Valle (2019, p. 63), que o acusado passa a conhecer os fatos processados e pode organizar uma resposta mais direcionada.

²⁸⁸ *Ibid.*, fl. 126.

A partir desse momento, a negativa absoluta continua presente, porém deixa de constituir o único eixo de sua atuação. O contato com os testemunhos oferece ao réu elementos concretos sobre os quais pode construir explicações alternativas, questionamentos e contradições. A defesa passa, então, a operar em dois níveis simultâneos: de um lado, a recusa dos fatos imputados; de outro, a contestação das circunstâncias que teriam produzido as denúncias.

Nesse novo cenário, o campo probatório revela-se amplo e heterogêneo. As testemunhas descrevem episódios específicos e, simultaneamente, procuram construir a imagem de uma conduta reiterada. Algumas afirmam que o réu buscava companhias masculinas "ordinariamente todos os dias"²⁸⁹, enquanto outras o identificam pelo termo *tibiro*, utilizado por indígenas e escravizados vinculados à sua fazenda. A acusação deixa de incidir exclusivamente sobre atos determinados e passa a atingir sua reputação social. Conforme observa Lopes (2019, p. 20), a lógica punitiva frequentemente extrapolava a demonstração estrita dos fatos, incorporando elementos relacionados ao caráter e à imagem pública do acusado.

Além disso, os depoimentos incorporam detalhes da vida cotidiana que ampliam sua aparência de verossimilhança. Mencionam-se "mimos, e afa/gos"²⁹⁰, camas de "rama / verde"²⁹¹ e frases supostamente pronunciadas pelo acusado, como "vem cá Somitifo deitate Comigo"²⁹². O efeito produzido por esse conjunto narrativo é significativo. As acusações deixam de se apresentar como rumores genéricos e assumem a forma de episódios concretos, situados em espaços específicos e associados a indivíduos determinados. Bruno Feitler (2008, p. 306) aponta que o acúmulo de testemunhos operava frequentemente como mecanismo de reforço da credibilidade das imputações.

Diante desse material, Coelho mantém inicialmente sua posição tradicional. Ao ser confrontado com descrições minuciosas, como aquela segundo a qual "a ditta Companhia em huã noite, estando o / Reo deitado, arregaçou as siroulas, e se chegou a cara do ditto Reo"²⁹³, responde que "tudo era falso"²⁹⁴. Sua reação demonstra cautela diante dos riscos envolvidos em qualquer reconhecimento parcial dos fatos. A estrutura processual favorecia a consolidação de resultados condenatórios, circunstância que tornava especialmente delicada qualquer admissão

²⁸⁹ *Ibid.*, fl. 135.

²⁹⁰ *Ibid.*, fl. 136.

²⁹¹ *Ibid.*, fl. 134.

²⁹² Trecho atribuído ao relato da 12ª testemunha, Pedro de Villas Boas, de 26 de janeiro de 1662. *Ibid.*, fl. 147.

²⁹³ Trecho atribuído ao relato da 11ª testemunha, Policarpo Coelho, de 19 de janeiro de 1662. *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.*, fl. 148.

que pudesse ser reinterpretada como confirmação da culpa (SARAIWA, 1969, p. 75-76). A negativa permanece, portanto, como elemento central de sua estratégia.

Ao mesmo tempo, o acesso às provas permite que o réu compreenda melhor a extensão temporal da acusação. Os testemunhos apresentados resultavam de um longo percurso documental iniciado no Maranhão, posteriormente complementado por ratificações e diligências realizadas para assegurar sua validade jurídica. Segundo Faria (2013, p. 44), os depoimentos produzidos nos territórios ultramarinos precisavam passar por sucessivas etapas de confirmação formal para serem plenamente incorporados aos autos. Somente após esse processo de validação o acusado recebia o sumário das acusações e podia formular contraditas. Araújo e Valle (2019, p. 105) ressaltam que o sigilo permanecia presente mesmo nessa fase, ocultando nomes e referências temporais mais precisas.

O resultado era a formação de uma narrativa contínua sobre a trajetória do acusado. Depoimentos relativos a momentos distintos passavam a compor uma sequência aparentemente coerente, reforçando a ideia de persistência da conduta atribuída. Conforme Foucault (1987, Parte IV, cap. 1), procedimentos dessa natureza tendiam a deslocar o foco do ato específico para a constituição de uma identidade desviante. Ao ouvir relatos segundo os quais "a ditta Componhia do sexo masculino, esta/va chupando o membro viril do ditto Reo",²⁹⁵ Coelho se deparava com uma reconstrução de sua própria biografia sob o signo da repetição e do vício. Sua resposta, portanto, precisava enfrentar uma narrativa que pretendia conferir unidade a acontecimentos dispersos.

Apesar disso, os testemunhos não formavam um conjunto inteiramente homogêneo. Algumas declarações introduziam ambiguidades importantes, sobretudo ao relacionar determinados episódios ao consumo de álcool. Certas testemunhas afirmavam que o réu praticava as supostas "torpezas" "quando / estava bêbado por ser nelle o quoti/diano o embebedasse"²⁹⁶. Uma das acusações mais graves relatava que Coelho teria embriagado uma companhia masculina para obter dela o que desejava. Outros depoimentos mencionavam estados de inconsciência produzidos por vinho ou aguardente.

Entretanto, um aspecto particularmente significativo consiste no fato de que Francisco Coelho praticamente não explora essa linha argumentativa. Ainda que os próprios testemunhos

²⁹⁵ Trecho atribuído ao relato da 11ª testemunha, Policarpo Coelho, de 19 de janeiro de 1662. *Ibid.*, fl. 147.

²⁹⁶ *Ibid.*, fl. 101v.

abrissem espaço para interpretações relacionadas ao grau de consciência do acusado, sua estratégia permanece concentrada na negativa dos fatos e na desqualificação dos denunciante. Em vez de buscar atenuação por meio da embriaguez, opta por sustentar que os acontecimentos simplesmente não ocorreram. A investigação acerca do consumo de vinho frequentemente buscava aferir a responsabilidade moral do acusado (MOTT, 2005, p. 10). Coelho, contudo, evita ingressar nesse terreno, provavelmente porque qualquer discussão sobre estado de consciência pressuporia algum reconhecimento dos atos imputados.

Dessa forma, a publicação das provas modifica profundamente o horizonte de sua atuação. Confrontado com testemunhos "jurados, e ratificados na forma de direito"²⁹⁷, o réu já não enfrenta suspeitas genéricas, mas um conjunto documental relativamente consolidado. A manutenção da negativa continua sendo necessária, embora se torne insuficiente como recurso exclusivo. Progressivamente, sua atenção desloca-se para a credibilidade das testemunhas, para os vínculos existentes entre os denunciante e para as circunstâncias sociais que teriam dado origem às acusações. Na perspectiva de Faria (2016a, p. 105), é precisamente nas etapas mais avançadas do procedimento que a defesa tende a concentrar esforços sobre a consistência do campo probatório.

Essa transição torna-se evidente na forma como Coelho passa a explicar a origem do processo. Ao contestar o conteúdo das provas, identifica Maria Soares como sua principal "inimiga capital"²⁹⁸ e atribui a ela a articulação das denúncias. Segundo sua versão, os depoimentos seriam resultado de "grandes ódios"²⁹⁹, suspeitas de adultério³⁰⁰ e disputas relacionadas a uma antiga "demanda / sobre [diversio]"³⁰¹. A acusação deixa de ser apresentada como consequência de práticas efetivamente realizadas e passa a ser interpretada como produto de conflitos domésticos acumulados ao longo dos anos. Como argumenta Hespanha (2005, p. 436), a honra ocupava posição central na organização social do período, circunstância que ajuda a compreender a preocupação de Coelho em afirmar que "viveo sempre ajustado, em izento da culpa".

²⁹⁷ *Ibid.*, fl. 134.

²⁹⁸ *Ibid.*, fl. 138.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ "Pelo que elle Reo teve grandes disgostos com a ditta sua mulher, por lhe / ter escondido hum escravo seu por João Taipu ma'io de hum anno em huã Rossa de huã mulher amiga / da ditta sua mulher por nome [Maria Coelho] [...] com o qual escra/vo tinha amizade a ditta sua mulher pello que elle Reo suspeitava [...]" *Ibid.*, fl. 126.

³⁰¹ *Ibid.*

A estratégia de desqualificação amplia-se quando o réu mobiliza as próprias hierarquias coloniais para questionar o valor dos testemunhos. Coelho sustenta que não se deveria atribuir crédito a escravizados, ao “gentio da terra” ou a indivíduos que descreve como “homens degradados”. Com isso, desloca a discussão da veracidade dos fatos para a legitimidade daqueles que os narram. A defesa passa a operar no terreno da credibilidade social, procurando estabelecer uma hierarquia entre a palavra do proprietário cristão-velho e a de seus acusadores. O peso das posições sociais, conforme Gouveia (2015, p. 359), influenciava diretamente a avaliação dos testemunhos nos espaços judiciais do Antigo Regime.

Nesse sentido, Coelho procura demonstrar que diversas declarações teriam sido produzidas mediante interesses específicos. Ao alegar que Maria Soares prometera ao índio Pascoal que o iria “forralo”³⁰², sugere que determinados depoimentos foram obtidos mediante vantagens materiais. A denúncia deixa de aparecer como expressão espontânea da verdade e passa a ser apresentada como resultado de manipulação, dependência ou vingança.

Esse movimento se aprofunda quando o réu enumera uma série de antagonismos pessoais acumulados ao longo de sua trajetória no Maranhão. Menciona conflitos com Pedro de Villas Boas, que teria cometido um furto e posteriormente sofrido represálias³⁰³. Recorda desavenças com Pelicando Coelho, expulso da fazenda por supostamente praticar feitiços³⁰⁴, bem como atritos envolvendo Antonio Vaqueiro e a venda de um “novilho sem sua licença”³⁰⁵. Ao reunir esses episódios, constrói uma interpretação segundo a qual o processo constitui o prolongamento de rivalidades locais. Procedimentos dessa natureza podiam absorver interesses particulares e transformá-los em matéria judicial (PROSPERI, 2013, p. 216). Coelho procura precisamente demonstrar que as denúncias derivam dessas tensões acumuladas.

³⁰² “Pelo q a ditta sua mulher induzio ao Indio Pascoal com quem / entende lhe imputaraõ a culpa; e q para [melhor persuadir lher prometeo forralo]; e por esta cauza o ditto indio / [jurando pelo quizesse a ditta sua mulher]” *Ibid.*, fl. 126v.

³⁰³ “Pelo q Pedro de Villas Boas cazado na cidade de S. Luis do Maranhã he / inimigo delle Reo. Perque fazendo hum [furto] ao Reo. Elle [do Reo man/dou atras delle hum negro, e que lhe tomou o furto, e o / espancou, per cuja cauza fez queixa ao Juis Thome Ta/leiro;] e pella mesma razaõ fica sendo [sospeito] a elle Reo. [perq elle] / puser vinhedo do ditto Pedro de Villas Boas” *Ibid.*, fl. 141.

³⁰⁴ “Pelo q Pelicando Coelho morador no Guropim do Maranhã, he inimigo / delle Reo per quando o [Lançara] fora de sua caza pur dar [feitiços] / a Izabel Serrana pur dar ao marido [Antonio Torras] Digo [Antonio / de Siqueira Ferreira]; do q elle Reo se escandelizou, e foi cauza / per o Lançar fora com afrontas de [palavras]; per cuja / cauza ficou seu inimigo.” *Ibid.*

³⁰⁵ “Pelo q Antonio [Muniz] Vaqueiro no Maranhã he inimigo delle / Reo per que sendo vaqueiro delle Reo. Lhe vendeo hum novilho / sem sua Licença per cuja cauza teveraõ palavras, eo lançou / fora.” *Ibid.*

Paralelamente, desenvolve uma operação particularmente sofisticada de reinterpretação dos comportamentos que lhe são atribuídos. Em determinadas passagens, admite a ocorrência de alguns gestos ou ações (*accenno*), porém lhes confere significado distinto daquele sustentado pelos denunciante. Ao afirmar que “pegava em algumas pessoas de sua casa” para “[sembar]”³⁰⁶ e “galhofear”³⁰⁷, procura deslocar tais condutas do campo do pecado *nefando* para o universo das brincadeiras e da convivência cotidiana. Prosperi (2013, p. 18) ressalta que a confissão buscava impor ao indivíduo uma determinada verdade sobre si mesmo. Ao atribuir novos sentidos aos fatos narrados pelas testemunhas, Coelho tenta impedir essa fixação interpretativa.

Essa estratégia revela uma mudança importante em relação às fases anteriores. Já não se trata apenas de negar. O réu passa a disputar o significado dos próprios acontecimentos descritos nos autos. Certos episódios deixam de ser recusados integralmente e passam a ser reinterpretados. A defesa torna-se, assim, mais flexível e elaborada, procurando esvaziar a dimensão criminosa dos comportamentos relatados sem admitir a existência do delito.

Ao mesmo tempo, essa reinterpretação é acompanhada pela construção de uma tese mais ampla de conspiração. Coelho sustenta que as acusações resultam da ação coordenada de indivíduos ligados à sua esposa, formando uma “facção”³⁰⁸ destinada a prejudicá-lo. Ao enumerar nomes, vínculos e interesses compartilhados, procura demonstrar que os depoimentos não são independentes entre si. Segundo sua versão, todos derivariam de uma mesma rede de hostilidades. Como analisa Vainfas (1997, p. 237), denúncias dessa natureza frequentemente eram atravessadas por “medos e ódios, vinganças e desagravos, invejas e ciúmes”, circunstância que reforçava a plausibilidade de argumentos centrados em conflitos pessoais.

³⁰⁶ Provavelmente uma grafia para zombar ou folgar.

³⁰⁷ Ao admitir a “galhofa”, Coelho cria um anteparo retórico: ele aceita a existência do contato físico (o que explicaria o que as testemunhas viram), mas nega terminantemente que tais atos tivessem o objetivo de cometer o “nefando pecado de sodomia”. O réu mobiliza o termo “galhofear” como uma tentativa de Coelho de reduzir a gravidade de suas “torpezas”, como o toque nos genitais ou as lutas corporais descritas pelas testemunhas.

³⁰⁸ “Pelo q a ditta sua mulher induzio a duas mamalucas Maria / Andreza, e a sua may sogra delle Reo; e a dous es/cravos seus delle por nome Thome, [Estevo], e a huã / escrava da may da ditta sua mulher per nome [Das], e como / eraõ de caza e [amigos da ditta juraraõ] quando ella qui/zesse; e [ilegível] induzio a hum Indio per nome Bento / de Manoel da Silva de Andrade, e outro Indio de lingoa / travada de Salvador Rodrigues, e a hum Tapunhu de Joaõ / de [Siqueira] da Silva per nome [Sebastiam], e a hum Felipe /Parente estrangeiro da Nação da ditta sua mulher; e a / hum Ignácio [Nogueira], e a hum Marcos Lopes cazado / com huã sua parenta, e outras muitas mais q man dava //dava chamar as rossas, e todas de sua facção, e vezinhos.” ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 126v-127.

Essa leitura também se manifesta na interpretação que o próprio réu oferece de sua trajetória. Coelho argumenta que, caso fosse efetivamente culpado, teria fugido “para o matto”³⁰⁹, em vez de seguir para Lisboa e submeter-se ao julgamento. Ao afirmar que “quis antes vir prezo” para “apurar tera fama”³¹⁰, procura converter sua conduta em evidência de inocência. Além disso, recorda que anteriormente “da foi solto per se achar a fama fal/sa”³¹¹, utilizando a absolvição obtida em procedimento anterior como elemento favorável à sua causa. Sua permanência no processo é apresentada como demonstração de confiança na própria inocência.

A construção dessa contra-narrativa alcança um novo patamar quando Coelho passa a mobilizar acontecimentos anteriores à prisão de 1672. Em sessão de declaração realizada em 7 de maio de 1677, retoma episódios ocorridos desde 1660 para sustentar a tese de perseguição continuada. A denúncia inicial é atribuída ao “ódio” de Antonio Rodrigues de Gouvea, senhor de engenho para quem trabalhara como lavrador³¹². Ao recuperar esse conflito, procura demonstrar que a origem das acusações antecede em muitos anos a abertura formal do processo. As fontes inquisitoriais podem ser lidas também como registros de tensões sociais que extrapolam o universo estritamente religioso (VAINFAS, 1997, p. 15).

A narrativa prossegue com a evocação das sucessivas interrupções ocorridas durante a tramitação do caso no Maranhão. Coelho recorda que o Vigário-Geral Belchior da Costa Coelho faleceu antes de concluir os procedimentos iniciados contra ele³¹³. Seu sucessor, Francisco da Costa de Araújo, igualmente morreu sem finalizar as diligências que lhe haviam sido confiadas³¹⁴. Ao enfatizar essa sequência de descontinuidades, procura sugerir que a ausência de uma conclusão definitiva refletiria a fragilidade das acusações. Segundo Bethencourt (2000, p. 51), os tribunais dependiam profundamente da memória social dos comportamentos

³⁰⁹ “[...] se o Reo estevera culpado se auzentara para o matto, e não / precurara vir remetido a este Santo tribunal, o q soli/citu pa apurar tera fama q seus inimigos lançaraõ / delle [...]” *Ibid.*, fl. 139.

³¹⁰ “Pelo q estando elle Reo prezo, e querendo [o Vigario Geral] mandar / os seus papeis, elle Reo quis antes vir prezo; per quando / o infamavaõ deste peccado, e se queria mostrar livres / perq ate seus parentes em rezaõ de [partes q tinhaõ / com elle Reo ajudavaõ a avaleive de quem mermuravaõ / e falsamente se lhe levantam a ditto ma fama].” *Ibid.*, fl. 127.

³¹¹ *Ibid.*, fl. 139.

³¹² “Pelo q no anno de 1660 denunciandolhe Antonio Rodrigues de Gouvea / senhor de engenho no [maranham], no qual engenho elle / Reo era lavrador; com o qual teve pezadas palavras [...]” *Ibid.*, fl. 126v.

³¹³ “Disse, que sedo Vigario geral Belchior da / Costa Coelho prendeo a elle Reo pelas dittas culpas, / elle fez asaber, que as Remettia a este Reynoaõ / Santo offiço desta Inquisiçaõ, e que não há/via soltar lhe não ter [Reposta], e antes delle / chegar falleceo Belchior da Costa Coelho [...]” *Ibid.*, fl. 144v.

³¹⁴ “[...] e [disto se tiraraõ faz q vieraõ a este] Sancto Tribunal, do / qual se ordenou q o [Vigario Geral Francisco da Costa de Araujo] / as [reperguntasse]; e falecendo este Vigario Gera [...]” *Ibid.*, fl. 126v.

considerados desviantes, circunstância que conferia grande importância à preservação e à continuidade dos registros.

Essa linha de defesa ganha força com a menção à intervenção do padre Manoel Nunes, visitador da Companhia de Jesus. Na ausência de um Vigário-Geral ativo, o jesuíta governava os assuntos eclesiásticos e determinou sua soltura ao considerar que a prisão ocorrera “sem figura de juízo”³¹⁵. Ao invocar a autoridade de um agente eclesiástico influente, Coelho procura conferir legitimidade à sua versão dos fatos. Nesse ponto, evidencia-se a “estrutura pluralista” do direito no Antigo Regime, no qual diferentes instâncias podiam interferir na condução dos casos (ARAÚJO, VALLE, 2019, p. 37).

O réu também destaca a resistência inicial do Alcaide Francisco Rodriguez de Braga em cumprir a ordem de soltura exemplifica o funcionamento da pedagogia do medo inquisitorial. Coelho narra a “dúvida” do funcionário, que temia as implicações de um subordinado soltar alguém detido “por par/te do Santo Offício”³¹⁶. A liberação só ocorre após a garantia pessoal do padre Manoel Nunes, que assume a responsabilidade do caso a que “daria conta dele preso, quando lhe procurassem”³¹⁷. Ao incluir esse detalhe, Coelho reforça a ideia de que sua libertação resultou de decisão legítima e reconhecida por autoridades competentes, e não de concessão arbitrária.

A preocupação com a segurança jurídica de sua situação se manifesta ainda na busca por documentação comprobatória. Temendo que novos Vigários-Gerais pudessem reabrir o caso, ele consultou novamente Manoel Nunes, que o tranquilizou afirmando que em casos de culpas insuficientes “as lançavaõ / em hum canto”³¹⁸ e esqueciam-nas. Ainda assim, o réu solicitou a Joseph de Seixas, escrivão proprietário do Vigário-Geral, uma certidão que atestasse

³¹⁵ “Padre Manoel / Nunes da Companhia de Jesus, visitador / dos Collegios que tem naquele estado, que en/taõ governava o ecclesiastico, e lhe pedio o / mandasse soltar, eo ditto Pe. Manoel Nunez / o fez assim, sem lhe dar pena alguma pelas / dittas culpas perque estava prezo, sem figu/ra de juízo, nem neste negocio haver [proces/so], que elle Reo saiba [...]” *Ibid.*, fl. 144v.

³¹⁶ “[...] e mandou soltar, dizendo ao Meiri/nho, digo ao Alcaide Francisco Rodriguez de Bra/ga, que [duvidou] de osoltar por estar prezo por par/te do Santo Offício [...]” *Ibid.*, fl. 117.

³¹⁷ “[...] que elle ditto Padre daria conta delle / prezo, quando lhe procurassem; e não sabe que pa/rente seu algum fosse prezo pelo Santo Offício.” *Ibid.*

³¹⁸ “E nomeandosse depois / Vigario geral, e temendo elle Reo, que pudesse / entender com elle, foi fallar com o ditto Pe. / Manoel Nunes, e lhe pedio, lhe desse siguran// Sigurança para que não tornassem aproceder / contra elle pelas dittas culpas, e elle lhe Respon/deo, que se quietasse, que ninguém entendia / com elle, e que os senhores da Inquisição se não / achavaõ serem as culpas bastantes, as lançavaõ / em hum canto, e as deixavaõ estas dez annos / lhe haver outras [...]” *Ibid.*, fl. 144v-145.

sua soltura.³¹⁹ Esse gesto revela a consciência do valor da prova escrita em um sistema burocrático, no qual a estabilidade das decisões dependia da existência material de registros. Prosperi (2013, p. 190) enfatiza que o funcionamento inquisitorial pressupunha uma busca formal pela verdade, mediada por procedimentos e documentos.

Nesse contexto, a menção à “arca” trazida para Lisboa adquire centralidade. Coelho afirma que transportou consigo papéis capazes de comprovar sua inocência, incluindo a certidão de soltura. A existência física desse objeto atravessando o oceano simboliza a materialidade de sua resistência planejada. Durante o interrogatório, o réu aponta para a arca como repositório capaz de contestar a prisão de 1672.³²⁰ A arca funciona, assim, como suporte material de sua defesa, simbolizando a tentativa de contrapor à narrativa oficial um conjunto de evidências produzidas fora do controle direto do tribunal. Ginzburg (2007, p. 286-287) sugere que mesmo em contextos marcados pela assimetria de poder, os documentos podem registrar “vozes distintas, diferentes, opostas mesmo” em um “verdadeiro diálogo” com o sistema.

Ao articular conflitos pessoais, disputas familiares, antagonismos locais, experiências processuais anteriores e documentação acumulada, Francisco Coelho constrói uma contranarrativa relativamente coerente para enfrentar as acusações. Sua atuação evidencia que a defesa não se limitava à simples negação dos fatos. Ao longo do procedimento, o réu mobilizou diferentes recursos argumentativos para questionar a credibilidade dos denunciante, reinterpretar comportamentos, reconstruir sua trajetória e sustentar a imagem de um homem perseguido por interesses alheios à verdade dos acontecimentos.

Em síntese, as estratégias discursivas de Francisco Coelho revelam a complexidade das interações entre acusado e autoridade judicial no interior do processo. A manutenção da negativa, a contestação das testemunhas, a mobilização de documentos e a construção de uma narrativa alternativa demonstram que sua participação ultrapassou uma posição meramente reativa. Embora submetido a condições profundamente desiguais, o réu procurou intervir continuamente na produção dos sentidos atribuídos ao caso. É precisamente dessa disputa entre versões concorrentes que emerge a etapa seguinte da análise, dedicada à forma pela qual as

³¹⁹ “[...] e passado alguns dias para / mayor segurança sua pedio elle Reo a Jozeph / de Sexas huma certidaõ, daqual constasse, que / elle Reo fora solto de mandado desta Inquisi/çaõ, e que aelle competia opassala por ser / escrivão proprietário do Vigario geral daquelle / estado, e com efeito lha passou na sobredita / forma [...]” *Ibid.*, fl. 145.

³²⁰ “[...] e se acharia em seus papeis, que estavaõ / em huma arca, que trouxe em sua companhia / e que depois de passar todo o sobredito foi segunda / vez prezo pelas dittas culpas no mez de janeiro / de mil seiscentos settenta e dous [...]” *Ibid.*

provas, os testemunhos e as classificações jurídicas foram reorganizados para produzir uma verdade judicial sobre Francisco Coelho.

1.3.4 Honra, reputação e economia moral da defesa

A defesa apresentada perante o Santo Ofício incorporou um vasto conjunto documental produzido ainda em 1672 no Maranhão. Requerimentos, protestos, certidões e testemunhos passaram a funcionar, no interior do processo inquisitorial, como instrumentos de contestação da culpa e de reconstrução da reputação pública de Francisco Coelho. A petição da Justificação estabelece uma inflexão fundamental ao deslocar o eixo da acusação do pecado *nefando* para o terreno da dignidade estamental. A transcrição integral da Justificação de Francisco Coelho pode ser consultada no Anexo 7. Raphael Bluteau (1713, v. 4, p. 61) define a honra como a inestimável pérola que só se compra “com muitos quilates de virtude” e crédito público. Ao invocar tais preceitos, a defesa opera como um campo de disputa simbólica pela preservação da boa fama. O réu busca anular a carga estigmatizante da sodomia, substituindo o debate sobre a carne pela exaltação de sua preeminência política na fronteira amazônica.

A partir dessa lógica honorífica, a estratégia de Coelho ancora-se na articulação da linhagem como bastião contra a infâmia processual. Nas sociedades de Antigo Regime, o estatuto social decorria de uma posse de estado estabelecida pela tradição familiar e pela fama pública. A defesa fundamenta uma identidade praticamente inabalável perante a justiça, utilizando a genealogia para neutralizar a suspeição herética. A gestão da honra familiar constituía um elemento vital no mercado de privilégios e na demarcação de lugares sociais na Colônia (RODRIGUES, 2012, p. 343). O crédito social acumulado torna-se um argumento decisivo, reiterando que a qualidade de nascimento deve prevalecer sobre indícios iniciais. A narrativa mobiliza o passado para consolidar o réu como membro qualificado do edifício social, transformando a verdade jurídica em um reflexo do prestígio nobiliárquico herdado.

É precisamente nesse horizonte jurídico, que a petição de Justificação, protocolada em 20 de agosto de 1672 perante o Ouvidor Geral Manuel Fernandes Godinho, a qual “Tem 8 testemunhas q depõem a 12 artigos”³²¹, materializa um rompimento com a passividade esperada de um réu do Santo Ofício. Ao buscar a instância secular em São Luís, Francisco Coelho opera uma manobra de foro que visa a reconstruir a viabilidade de sua defesa fora do controle estrito da Igreja. Hespanha (2005, p. 109-110) ensina que a justiça, no Antigo Regime, consistia no

³²¹ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 190.

respeito à ordem natural das coisas, sendo o *iudicium*³²² o modelo metódico para a resolução de conflitos e certificação de posições sociais. Ao transitar para a Ouvidoria, o réu tenta redefinir a natureza do embate. O crime *nefando*, antes tratado como pecado secreto sob a autoridade do clero, é transformado em matéria de honra pública. Essa escolha tática demonstra que Coelho via no foro civil um instrumento capaz de neutralizar o estigma moral por meio de uma disputa centrada no rigor do procedimento jurídico.

Por conseguinte, esse deslocamento institucional fundamenta-se na denúncia de uma crise de legitimidade da Vara eclesiástica. No requerimento de Coelho para outra remessa redigido em maio de 1672, o réu qualificava o Vigário Ignácio d’Affonseca e o escrivão João Ribeiro Fialho como "Inimigos Capitais"³²³, e em cubertos"³²⁴, indicando que a investigação estava contaminada por ódios particulares. A prova defeituosa frequentemente decorria de relações de inimizade que invalidavam o crédito jurídico devido aos atos dos ministros³²⁵ (FERNANDES, 2023, p. 114). A estratégia de Coelho expõe a Vara como um espaço de perseguição pessoal voltado à ruína de seu patrimônio. Ao contestar a autoridade de seus inquisidores imediatos, a Defesa afirma que os oficiais locais atuaram na destruição deliberada de sua honra, despojando o procedimento de qualquer isenção moral necessária para o exercício legítimo da justiça no Maranhão.

Além disso, a denúncia de que a vara local teria "obrado da ditta devassa, com demasiado / excesso assim de atemorizar a quem jurava"³²⁶ revela a face da fabricação processual da culpa. O sistema inquisitorial operava sob uma lógica em que o suspeito já era tratado como culpado antes mesmo da acusação formal, orientando-se para comprovar suspeitas iniciais (LIMA, 1999, p. 17). Para o justificante, os testemunhos colhidos sob o terror da Vara perdem sua eficácia jurídica diante da Ouvidoria Geral. Gouveia (2015, p. 357) destaca que as denúncias falseadas surgiam comumente de desentendimentos cotidianos, servindo como armas

³²² No direito comum e inquisitorial, o *indiciu* constituía prova indireta ou fragmentária que, submetida ao sistema tarifado, podia ser somada para formar a *prova plena*. Funcionava como lastro jurídico para fundamentar prisões preventivas e a aplicação do tormento na ausência de corpo de delito material. Cf. ARAÚJO, VALLE, 2019, p. 65; FARIA, 2016, p. 104.

³²³ A "inimizade capital" é tratada como um vício que corrói a qualidade da prova, transformando denúncias em suspeitas ou falsidades que a Mesa Inquisitorial tinha a obrigação de esquadrihar antes de decretar prisões. Cf. FERNANDES, 2023, p. 114-120.

³²⁴ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 181.

³²⁵ A invalidação do crédito jurídico devido aos atos dos ministros reflete o papel dos juízes inquisitoriais como os principais agentes na detecção do defeito da prova. Alécio Fernandes (2023, p. 112-115) argumenta que a preocupação institucional com a "prudência" e a "imparcialidade" levava os deputados do Conselho Geral a criticar o rigor excessivo de ministros que sentenciavam com base em provas precárias.

³²⁶ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 181.

efetivas de vingança destinadas a macular a honra dos adversários. A Defesa tenta demonstrar que a verdade processual constitui um produto técnico de maquinações interessadas. Ao apontar o terror exercido sobre os depoentes, o justificante demonstra que sua condição de culpado decorre de um conluio para arruinar seu prestígio, deslocando o eixo do debate do comportamento sexual para a análise da coação institucional praticada durante a devassa.

Diante desse cenário, a Justificação inaugura uma lógica defensiva centrada na economia moral da honra, na qual a linhagem e os serviços prestados à Coroa funcionam como escudos de proteção. Helidacy Corrêa (2011, p. 65) destaca que o discurso da valorização dos serviços na *conquista* constituía o meio legítimo para reivindicar privilégios e salvaguardar a reputação das elites locais. Ao denunciar conspirações de sua esposa Maria Soares, o réu transforma o tribunal em uma arena de disputa pelo *status* público. Essa tática visa a garantir que a dignidade da linhagem prevaleça sobre qualquer indício de transgressão moral, estabelecendo que o crédito social acumulado pelo réu é o critério decisivo para a manutenção de seu lugar no mundo. Assim, a Defesa mobiliza a memória familiar para neutralizar as vozes que buscam desqualificar sua condição de homem honrado na fronteira amazônica.

De antemão, a estrutura argumentativa da Justificação de Francisco Coelho revela uma organização interna bastante coerente, articulando linhagem, honra, disciplina moral, conflito doméstico e desqualificação das testemunhas como eixos centrais da defesa. Para melhor visualização da arquitetura discursiva mobilizada pelo justificante, apresenta-se abaixo (Quadro 6) uma síntese dos doze artigos que compõem a petição protocolada perante a Ouvidoria Geral do Maranhão em 1672.

Quadro 6 - Eixos argumentativos da Justificação de Francisco Coelho perante a Ouvidoria Geral do Maranhão (1672)

Artigo	Síntese do Argumento de Defesa
1º	Linhagem e Ortodoxia: Afirma ser filho legítimo de André Coelho e Maria Gonçalves, abastados e "christois velhos sem rasqua nenhuma de mouro Judeu". O pai é destacado como um dos primeiros conquistadores do Maranhão e oficial da Santa Casa da Misericórdia.
2º	Estatuto de Nobreza e Serviço Militar: Sustenta que ele e o irmão, Manoel Coelho, vivem conforme a "lei de nobreza". Francisco ocupou o posto de Alferes e seu irmão serviu na guerra contra os holandeses. Menciona ainda um irmão religioso, Prior do Carmo (Frei André Fuzilano).

3º	Ausência de Mácula Familiar: Defende que todos os seus parentes ocupam cargos honrosos na "República" e na Misericórdia, sem que jamais houvesse crime infame na família.
4º	Comportamento em Prisões Anteriores: Relata que já esteve preso pelo mesmo crime e permaneceu em "sala livre" (sem ferros), podendo sair de dia e de noite para sua roça, mas sempre retornava por obediência, o que provaria sua inocência.
5º	Homem Temente a Deus: Qualifica-se como indivíduo quieto, temente às Justças de Sua Alteza e sem histórico de crimes cíveis ou mandados de prisão anteriores ao caso atual.
6º	Caridade Matrimonial vs. Natureza da Esposa: Alega que se casou com Maria Soares por ela ser órfã e pobre, para "emparalla", mas que ela possui "mau animo e danado natural", criando ódio contra ele sem motivo.
7º	Conflito do Escravo Joam Taipu: Acusa a esposa de roubá-lo para sustentar parentes pobres e de ter escondido o escravizado Joam Taipu por mais de um ano, fingindo que este fugira, para evitar castigo ao ser descoberta.
8º	A Fama como Vingança: Argumenta que, ao vir à cidade para denunciar os furtos e fugas da esposa, ela e seus parentes (inimigos capitais) "botaram fama" e induziram testemunhas para prendê-lo sob a acusação de sodomia.
9º	Manipulação de Testemunhas: Afirma que Maria Soares é "huzeira e vizeira" em induzir negros e rapazes a mentir, citando o caso de um rapaz de Aguiar da Costa que ela teria escondido e forçado a acusar o réu.
10º	Interesse Patrimonial no Divórcio: Sustenta que a denúncia visa a livrar Maria Soares do castigo por seus "aleives" e permitir que ela obtenha o divórcio e se aposse da fazenda do réu.
11º	Anatomia da Mentira Local: Descreve São Luís como uma terra pequena onde rumores se espalham com acréscimos mentirosos, e onde as pessoas são "capazes de jurar e fazer mal que bem".
12º	Desqualificação Racial (Tapuias): Classifica os indígenas como "brutos, infames e incapazes de credito", alegando que juram qualquer falso por um "copo de augoardente" e que são inimigos naturais dos brancos.

Fonte: Elaborado pelo autor (2026) com base na Justificação (1672) do ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 190-229.

Inicialmente, os três primeiros artigos da Justificação de Francisco Coelho fundamentam-se na construção de uma pureza moral intransponível, ancorada na memória, procedência geográfica e religiosa de sua linhagem. Ao declarar-se filho legítimo de André Coelho e Maria Gonçalves, naturais da Ilha de São Miguel, o réu mobiliza o prestígio dos fluxos

migratórios insulares que sustentaram a ocupação do Maranhão no século XVII. Os casais açorianos constituíam o recurso fundamental da Coroa para o povoamento e a defesa dessa fronteira imperial (CHAMBOULEYRON, 2008a, p. 193). Na petição de Justificação, Coelho assevera que seus progenitores viviam com muita virtude, criando os filhos sob "toda a boa doutrina e christandade".³²⁷ Essa afirmação não é um mero dado biográfico, atuando como um dispositivo de crédito social destinado a anular a pecha da sodomia. A origem insular funciona como um bastião simbólico, estabelecendo uma barreira de honra contra a infâmia processual que ameaçava sua dignidade estamental.

Em consonância com essa construção identitária, na sessão de Genealogia realizada em Lisboa em dezembro de 1676, o réu reitera sua identidade como cristão-velho, reforçando o vínculo entre nascimento e mérito. Hespanha (1986, p. 427-428) pondera que a “limpeza de sangue” constituía uma barreira ideológica fundamental na imagem aristocratizante da sociedade de Antigo Regime. A Defesa utiliza a petição de 1672 para consolidar uma subjetividade calcada na distinção sanguínea: "Q Prova/ra que o Justificante he filho le/gitimo de Andre Coelho, e de sua Mu/lher Maria Gonçalvez já defun/tos ambos christois velhos sem [das / qua] nenhuma de mouro Judeu nem / nem de outra fecta nação [...] vivendo sempre limpa / e honrada mente"³²⁸. Assim, a procedência açoriana torna-se o alicerce moral de uma resistência jurídica que recusa a possibilidade do desvio *nefando*.

Sob essa perspectiva genealógica, a cronologia biográfica de Francisco Coelho, que declarou contar cinquenta anos em 1676, situa sua linhagem no epicentro das primeiras correntes migratórias enviadas da Ilha de São Miguel para o Maranhão. Considerando que o réu teria nascido em São Luís por volta de 1626³²⁹, a chegada de seus pais provavelmente ocorreu entre o fluxo de 1619, liderado por Jorge de Lemos Bettencourt com 200 casais³³⁰, e a

³²⁷ *Ibid.*, fl. 190v.

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ Os manuscritos fundamentais que registram a idade do réu são a sua "Genealogia", lavrada em 9 de dezembro de 1676, e o seu "Inventário de Bens", datado de 19 de novembro do mesmo ano. Em ambas as peças processuais, ao ser interrogado pelo Inquisidor Estêvão de Brito Foios nos "estaos" da Inquisição, o réu declarou expressamente contar com cinquenta anos de idade. As estimativas etárias mobilizadas neste trabalho, contudo, devem ser compreendidas como aproximativas, tendo em vista a fragilidade dos registros de nascimento ou mesmo de batismo disponíveis para o período, bem como a recorrente imprecisão das declarações de idade em documentação seiscentista.

³³⁰ Ainda em 1615, Jorge de Lemos de Bettencourt, capitão e fidalgo da Casa Real, ofereceu-se para, à sua custa, transportar duzentos casais dos Açores para o Pará, perfazendo um total de mil pessoas. O sucesso do empreendimento, contudo, ficou aquém do desejado. A leva de colonos partiu dos Açores em 1618 e, segundo os dados apresentados por Frei Vicente do Salvador, chegaram ao Maranhão somente 95 casais, com alguns solteiros, num total de 561 almas. A instalação formal da Câmara em 1619 decorre diretamente do assentamento desse contingente populacional na cidade. Cf. RODRIGUES, 2015, p. 5.

leva de 1621-1622 (navio *São Francisco* com 40 casais)³³¹. José Damião Rodrigues destaca que a política de transporte de casais visava a estabelecer bases demográficas estáveis por meio de famílias aptas para a propagação e o trabalho na nova colônia. Em documentação relativa ao envio de casais açorianos ao Brasil, determinava-se que fossem escolhidos

dos homens mais idoneos para o trabalho, cujas mulheres sejam capazes de propagação e tenham mais filhos para se formar uma nova povoação; para cujo effeito ordenareis sejam de todos os officios: lavradores, pedreiros, carpinteiros, e ferreiros, serralheiros, sapateiros e alfaiates” (Arquivo dos Açores *apud* RODRIGUES, 2015, p. 9).

Desse modo, embora o registro citado seja de 1674, ele expressa uma lógica de povoamento já presente nas primeiras décadas de ocupação do Maranhão, baseada na seleção de casais considerados aptos ao trabalho, à reprodução e à fixação populacional. O intervalo estimado entre quatro e sete anos entre a chegada de seus pais e a geração de Francisco Coelho sugere um período de instalação prévia essencial para a consolidação do casal como parte dos primeiros povoadores. Francisco nasceu em uma São Luís que ainda se organizava civilmente após a expulsão dos franceses. Ele herdou não apenas os bens materiais de seu pai (a Mayoba), como também o *status* de *natural da terra* e descendente de povoadores, o que, no imaginário local, equivalia à nobreza e conferia primazia no governo e nos negócios. Assim, a Defesa utiliza a anterioridade da fixação familiar para fundamentar uma identidade social intrínseca ao esforço de ocupação e estabilidade da fronteira imperial.

Nessa mesma direção, Francisco Coelho apoia sua justificativa na evocação de sua paternidade, André Coelho, qualificado na petição como "hum doz primeiros com/quistadores, e povoadores deste estado"³³². Essa estratégia converte o processo inquisitorial em uma defesa coletiva da linhagem, na qual o réu busca salvaguardar a memória fundadora de sua casa frente aos juízes. A acusação de sodomia deixa de ser um ataque individual para se tornar uma ameaça direta a um patrimônio político acumulado desde os primórdios da ocupação lusa em São Luís. A participação na *conquista* e a fixação na terra conferiam aos moradores o direito de reivindicar favores régios e preeminência social (CORRÊA, 2011, p. 22). Ao resgatar a

³³¹ Em 1619, uma nova proposta de transplantação demográfica foi firmada pelo licenciado António Ferreira de Bettencourt, natural de São Miguel. Em troca da mercê do ofício de provedor da Fazenda Real dos Açores por um triênio, o licenciado comprometeu-se a introduzir no Maranhão cinquenta casais açorianos e dois mestres especializados na manufatura de salitre e pólvora, custeando integralmente a operação. O cumprimento parcial deste acordo foi certificado em Lisboa a 24 de novembro de 1622, mediante a apresentação de um traslado lavrado pelo escrivão da Fazenda do Maranhão em outubro de 1621, o qual atestava o desembarque de quarenta casais (148 pessoas) a bordo do navio São Francisco. Cf. RODRIGUES, 2015, p. 7; CHAMBOULEYRON, 2010, p. 63.

³³² ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 191.

trajetória do pai, Coelho demonstra que sua identidade está indissociavelmente ligada ao sucesso do empreendimento colonial no Maranhão, tornando o estigma do pecado *nefando* um ataque à estabilidade da ordem estamental local.

Por sua vez, a trajetória de André Coelho personifica a eficácia do projeto de colonização dirigida pela Coroa através do fluxo açoriano. O pai do réu, embora identificado na genealogia de 1676 como um carpinteiro, logrou transitar do ofício mecânico para a condição de *homem bom* do conselho. Essa mobilidade social era vital para a consolidação da elite da terra na fronteira amazônica. Na petição de 1672, assevera-se que ele "ocupou / o dito seu pai os postos honrosos da / Republica"³³³, indicando que sua habilidade técnica foi o alicerce para a conquista de um lugar hierárquico privilegiado. Santos (2011, p. 242) observa que o Senado de São Luís era composto por indivíduos que utilizavam o prestígio da ocupação territorial para legitimar seu mando. A Defesa mobiliza essa memória de ascensão para estruturar um crédito moral capaz de blindar Francisco Coelho.

Embora a Justificação de 1672 não discrimine nominalmente quais seriam os “postos honrosos” ocupados por André Coelho, o cruzamento com a documentação camarária estudada na tese de Carlos Alberto Ximendes (2010) sugere fortemente tratar-se do mesmo André Coelho que atuou no Senado de São Luís em meados do século XVII. Ainda que a identificação não possa ser comprovada de forma absolutamente conclusiva, a convergência onomástica, cronológica e social permite reconstruir, com elevado grau de plausibilidade, a trajetória política do pai do justificante.

Sua inserção nos espaços de governo local também se expressou no exercício do cargo de procurador do conselho em 1649, como observa Ximendes (2010, p. 88). Enquanto o progenitor consolidava a autoridade da família na governança municipal, Francisco Coelho assumia a gestão produtiva da fazenda na Mayoba. O filho herdava uma estrutura montada de 900 braças de terra, gado e “negros da terra”. A Defesa de 1672 utiliza essa preeminência socioeconômica para sustentar a incompatibilidade simbólica entre a posição de proprietário e a prática da sodomia. Francisco Coelho argumenta que descende de um homem que foi pilar da justiça municipal, dificultando a aceitação de que um herdeiro de tamanha dignidade e posses pudesse incorrer no pecado *nefando*. A linhagem é mobilizada como argumento de

³³³ *Ibid.*, fl. 199.

verossimilhança, estabelecendo que a qualidade de nascimento deve prevalecer sobre acusações externas.

Igualmente, a eleição de André Coelho para o cargo de almotacé em 1650 reforça seu capital político consolidado na República. Carlos Ximendes (2010, p. 85) descreve a almotaçaria como uma função “desgastante”, que exigia vigilância constante sobre o mercado e a higiene das ruas. Esse período coincide precisamente com Francisco Coelho atingindo a maioridade jurídica³³⁴, por volta de 1647-1651, marco temporal decisivo para a sucessão familiar. A sincronia indica que a estabilidade alcançada pelo progenitor no Senado preparou o terreno para a maturidade do filho. A testemunha Manoel Coelho Pereira afirma que Francisco e seu pai serviam com muito “zello e des/pendio de suas fazendas”³³⁵, estabelecendo um vínculo entre o serviço público e a abnegação pessoal, funcionando como prova indireta de uma linhagem comprometida com a preservação da moralidade administrativa na fronteira. A relevância desse depoimento torna-se ainda maior porque Manoel Coelho Pereira era alfaiate e morador integrado à vida urbana de São Luís, pertencente ao universo dos oficiais mecânicos que sustentavam o cotidiano econômico da cidade. Sua fala demonstra que o crédito social da família Coelho extrapolava os círculos senhoriais, alcançando também setores artesanais inseridos nas irmandades e nas redes de sociabilidade urbana.

Tal projeção manifesta-se concretamente na atuação de André Coelho como “arrumador desta cidade”³³⁶ em 1651. Em uma urbe que buscava estruturação física segundo a planta de Francisco Frias de Mesquita, a função de arrumador exigia conhecimentos práticos de medição e alinhamento urbano. O Senado recorria ao pai do réu para garantir que novas construções respeitassem o leito das ruas, conforme demonstram as notificações emitidas pela Câmara no caso de Antonio Rodrigues Gouveia³³⁷ (XIMENDES, 2010, p. 284). Essa autoridade delegada

³³⁴ Segundo Hespanha (2005, p. 65), com base nas *Ordenações Filipinas*: “Quanto à capacidade em razão da idade, o direito estabelece várias gradações: os impúberes, incapazes de qualquer acto; os púberes *minimi*, maiores de 14 ou de 12 anos, consoante fossem rapazes ou raparigas, capazes de testar e de casar; os púberes *pleni* (maiores de 21 ou 18 anos, capazes de se obrigarem; finalmente, os maiores de 25 anos, aptos para o gozo e exercício de todos os direitos, nomeadamente o de aceder aos ofícios públicos.”

³³⁵ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 200.

³³⁶ “[...] pello que requeria elle // [dito procurador do Comselho aos ditos officiais da Câmara I[man]dacem note[figuar ao dito Antonio] Ro[drigulizz Gouvêa mandacem com a pe [...] cer llogo desmanche o dito alliseri[se] e se quíiser conltinuar com a dita caza seia [sic] feita castumada [pello] [...] rumador desta cidade Andre Coelho [...]” Livro de Acórdãos da Câmara de São Luís de 1649 a 1654, registro do dia 13 de fevereiro de 1651, fls. 27-27v *apud* XIMENDES, 2010, p. 284.

³³⁷ Em 1651, Antonio Rodrigues Gouveia foi punido por construir uma casa que invadia o espaço da rua em São Luís. A Câmara exigiu que ele seguisse as marcações de André Coelho, o arrumador da cidade, para corrigir a obra. Gouveia negou-se a apresentar seus documentos de posse, alegando que os vereadores eram seus inimigos

revela que o domínio sobre a madeira e o esquadro conferia ao conquistador uma posição de zelador da ordem pública. A petição enfatiza que ele viveu sempre "limpa e honrrada mente", sugerindo que sua conduta na gestão do espaço refletia a virtude cristã exigida para a manutenção da boa fama familiar na cidade de São Luís.

A autoridade acumulada por André Coelho tampouco se limitava aos espaços de governo municipal. Na certidão de fé pública emitida pelo Capitão Reformado Joam Dias Dolivellas, afirma-se textualmente que André Coelho foi "Rendeiro da fazenda do / dito senhor [Sua Alteza] muitos annos"³³⁸. O documento ressalta que ele deu "muita / Sastifacçam de si asim nos bous paga/mentos Com nas boas Contas que sem/pre deu Como homem honrrado"³³⁹. A atribuição de "Rendeiro da fazenda" é um dado de excepcional relevo, pois indica que o patriarca da família Coelho ocupava uma posição de estrita confiança administrativa e solvência financeira perante o fisco real. Essa função inseria o agente privado na gestão tributária, assumindo riscos de arrecadação em troca de prestígio. Ao garantir liquidez ao monarca, Coelho integrou-se na economia da mercê³⁴⁰, convertendo serviço financeiro em mérito nobilitante (CORRÊA, 2011, p. 34, 165). Tal posição exigia elevado cabedal e outorgava foro especial. Assim, André consolidou sua honra e autoridade estatutária.

Além da esfera política, a inserção de André Coelho na Santa Casa da Misericórdia e em confrarias sela a imagem de uma linhagem irrepreensível. Essa rede de sociabilidade religiosa garantia o crédito social necessário para a manutenção do patrimônio familiar frente às conspirações de desafetos locais. Hespanha (1986, p. 425) aponta que a participação nessas irmandades era um sinal distintivo de nobreza. Ao detalhar esses serviços, Francisco Coelho constrói uma subjetividade inatacável, na qual o histórico do pai serve de vedação contra a infâmia processual. A virtude herdada torna-se o critério decisivo para o réu reivindicar a preservação de sua honra e de seus bens no Maranhão seiscentista.

pessoais. O episódio ilustra como as brigas entre a elite local atrapalhavam a aplicação das leis e a organização da cidade. Cf. XIMENDES, 2010, p. 98, 108-109.

³³⁸ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 224.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ Refere-se à lógica de reciprocidade entre soberano e vassalos, na qual "serviços" prestados à Coroa são remunerados com "mercês" (títulos, hábitos ou foros). Esse sistema de "dar, receber e restituir" fundamentava a hierarquia social e a fidelidade política no Antigo Regime. Constitui a base da monarquia corporativa, convertendo capital econômico ou militar em capital simbólico e autoridade estatutária. Cf. COSTA, 2011, p. 102; CORRÊA, 2011, p. 165.

No plano militar, Francisco Coelho reafirma sua identidade social ao ser destacado como um oficial da milícia local, que "ocupou o posto de alferes³⁴¹ nesta / Cidade"³⁴², e um homem de "bom fazer"³⁴³, inserindo-se na tradição militar que fundamentou a elite ludovicense no Seiscentos. Essa trajetória nas armas funciona como componente central de sua subjetividade, pois a cultura política luso-atlântica convertia o serviço bélico em capital simbólico de distinção. A masculinidade nesse contexto era performatizada através de uma virilidade agressiva e ciosa de sua honra, estabelecendo o homem de guerra como a antítese moral do desviante (ROCHA, 2014, p. 190). Ao evocar seu passado militar, o réu sustenta que a disciplina inerente ao cargo de oficial régio torna o pecado *nefando* um desvio socialmente inverossímil. A Defesa utiliza o posto de alferes para blindar a reputação do acusado, reiterando que o comando de tropas pressupõe uma integridade incompatível com o estigma da infâmia processual.

Paralelamente, a estratégia defensiva de Francisco Coelho extrapola novamente o plano individual ao mobilizar a figura de seu irmão, Manoel Coelho, como fiador de uma honorabilidade corporativa indissociável da "Casa". Ao alegar que ambos "sempre viveram, e se tra/taram como nobres e a lei de nobre/za e sam ditodos tidos e ávidos / portais"³⁴⁴, o réu evoca uma honra compartilhada na qual a virtude de um membro valida a integridade do outro. Manoel Coelho, "ocupando o pos/to de Alferes, Capitam da ordena/ça"³⁴⁵ muitos annos e Capitam de em/fantaria [paguo]^{346"347}, personifica o serviço régio que fundamenta a distinção da linhagem em São Luís. Hespanha (2005, p. 436) ressalta que a honra constituía um bem

³⁴¹ O posto de Alferes é uma patente intermediária responsável pela condução da bandeira e guarda de companhias. No Maranhão seiscentista, o posto de alferes funcionava como prova material de "qualidade" social e serviço a Sua Majestade, servindo de degrau essencial para a ascensão em postos de comando militar e camarário. Cf. CORRÊA, 2011, p. 156; ROCHA, 2016, p. 106.

³⁴² ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 191.

³⁴³ *Ibid.*, fl. 224v.

³⁴⁴ *Ibid.*, fl. 191.

³⁴⁵ As Ordenanças constituíam uma força militar de caráter local e territorial, regulamentada pelo regimento de 1570 e composta por moradores que não recebiam soldo da Coroa. O posto de capitão era obrigatoriamente reservado aos *homens bons e principais da terra*, conferindo-lhes prestígio, autoridade natural sobre a comunidade e isenções de encargos públicos ordinários. Este ofício honorário nobilitava o titular e reforçava a hegemonia política das famílias que monopolizavam os assentos nas câmaras municipais. Cf. CORRÊA, 2011, p. 116; ROCHA, 2016, p. 96.

³⁴⁶ A designação "pagu" identifica o oficial pertencente às tropas de primeira linha ou regulares, cujos membros recebiam soldo e mantimentos custeados diretamente pela Real Fazenda. Diferente das milícias honorárias, ser custeado pela Coroa garantia maior respaldo institucional e vinculação direta ao braço executivo da monarquia, validando a profissionalização do serviço militar. O recebimento do soldo funcionava como um signo de capital simbólico e material, fundamentando uma nobreza de serviços que gozava de maior proteção e reconhecimento perante o centro político. Cf. CORRÊA, 2011, p. 73, 115.

³⁴⁷ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 191.

corporativo no qual a mácula de um componente refletia no crédito de seus parentes. Essa retórica preserva a reputação coletiva, vinculando a excelência militar a todos os ocupantes da casa de Coelho.

Nesse contexto bélico, a participação de seu irmão³⁴⁸ na “gue/rra que se dera o Inimiguo Olan/des”³⁴⁹ consolida sua posição na elite da terra, vinculando o sangue empenhado à legitimidade política na Amazônia portuguesa. Santos (2011, p. 219) argumenta que a precedência na *conquista* e a defesa do território constituíam critérios fundamentais para a reinvenção da nobreza nos trópicos. Nesse sentido, o réu apresenta sua parentela como um súdito que sacrificou a vida e a fazenda em favor da Coroa, realidade que, na lógica da economia moral do dom descrita por Corrêa (2011, p. 167), obrigava o monarca ao reconhecimento de sua qualidade estamental. Na lógica do século XVII, o serviço militar de um membro da família nobilitava todo o tronco familiar, sendo mobilizado para provar que um defensor da República possuía fidelidade régia inquestionável, convertendo a atuação pretérito em prova de virtude cristã e em barreira discursiva contra a acusação de que o justificante pudesse profanar a ordem natural. Assim, a articulação do “grande / zello digno valor”³⁵⁰ demonstrado por seu irmão nos campos de batalha no Maranhão almeja também a anular o crédito de depoimentos apresentados como contaminados por ódios particulares.

Ampliando ainda mais essa lógica de continuidade familiar, Francisco Coelho, ao estruturar sua defesa em São Luís, mobiliza uma memória genealógica destinada a converter a biografia familiar em prova jurídica indireta de sua integridade. O réu assevera que “todos os seus parentes vivem a lei / de nobreza”³⁵¹, garantindo solenemente que “sem numqua / em nenhum deles se achar malda/de nem Crime nenhum emfame”³⁵². Essa retórica consolida uma continuidade moral na qual a reputação acumulada pela linhagem funciona como anteparo contra o estigma da sodomia. Arlyndiane dos Anjos Santos (2011, p. 241), com base nos estudos de João Fragoso, assinala que a honra da terra vinculava-se ao pragmatismo das políticas parentais, visando a assegurar a conservação do mando e do *status* por meio da antiguidade da

³⁴⁸ O depoimento do procurador Francisco Rabello é o mais minucioso ao descrever a atuação de Manoel Coelho no conflito. Ele afirma que o irmão do réu não apenas serviu como Alferes e Capitão da Ordenança, mas também “servio de Capitam de emfataria a sertindo na guerra que se deu ao Inimiguo olandes coando se tomou esta praça”. Esta menção ao momento em que a praça foi tomada (referindo-se provavelmente à reconquista do Maranhão em 1644) posiciona Manoel como um militar de carreira com serviços ativos no campo de batalha. *Ibid.*, fl. 213.

³⁴⁹ *Ibid.*, fl. 191.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Ibid.*, fl. 191v.

³⁵² *Ibid.*

estirpe. Evaldo Cabral de Mello (2009, Prefácio) reforça que tal saber genealógico era “crucial”, pois classificava o indivíduo, permitindo que Coelho apresentasse a ausência hereditária de crimes como um testemunho silencioso de sua própria correção ética.

No âmbito religioso, a articulação da honra religiosa surge como elemento de interdição ao estigma no segundo artigo da petição de 1672. Francisco Coelho introduz a figura de seu irmão, “Religioso de nossa senhora / do monte do Carmo preguador e pessoa / de grandes partes e virtudes”³⁵³, para sedimentar a respeitabilidade de sua casa. O destaque ao cargo de Frei André Fuzilano, que serviu como “prior do Convento desta Cida/de e no Convento da Cidade do Gram / Parâ”³⁵⁴, visa a transferir o prestígio clerical para o réu. Possuir parentes nos quadros eclesiásticos constituía uma das estratégias fundamentais das elites coloniais para a acumulação de capital simbólico e demarcação de fronteiras sociais (RODRIGUES, 2012, p. 39). Ao evocar a dignidade do Prior, a Defesa sustenta que a seiva da virtude percorre toda a linhagem, tornando o pecado *nefando* um despropósito diante da excelência espiritual ostentada pela família.

Mais do que isso, a presença de um expoente da Ordem do Carmo na genealogia do réu opera como dispositivo de silenciamento do escândalo. Francisco Coelho utiliza a autoridade do irmão para balizar sua condição de homem honrado, convertendo o parentesco em selo de ortodoxia cristã. A sociedade do Maranhão era pautada por critérios de qualidade, nos quais o pertencimento às ordens religiosas legitimava as distinções hierárquicas (MENDONÇA, 2011, p. 25). O réu apresenta Frei André Fuzilano como pilar da moralidade, tornando a infâmia um insulto à dignidade da Igreja. Essa manobra visa a anular o crédito dos denunciante ao confrontar a palavra de “brutos” com a reputação de um prelado. A Defesa reconstrói a identidade de Coelho sob o abrigo da sacralidade exercida por sua parentela.

Já no que concerne ao quarto e quinto artigos da Justificação, que tematizam honra masculina, disciplina moral e obediência régia, o comportamento carcerário de Francisco Coelho é apresentado como evidência da ausência de culpa. O réu destaca que em prisões anteriores permaneceu em “sala livre”³⁵⁵, usufruindo de uma liberdade vigiada na qual “hia fora

³⁵³ *Ibid.*, fl. 191.

³⁵⁴ *Ibid.*, fl. 191v.

³⁵⁵ Segundo Mendonça (2011, p. 273-274, 310) e Gouveia (2015, p. 156-157), a “sala livre” era uma custódia privilegiada para réus de qualidade (nobres ou clérigos), salvaguardando a honra estamental ao permitir ouvir a sentença no tribunal em vez do auto-de-fé público. Essa modalidade evitava o enxovalho das prisões comuns por meio da “homenagem”.

de dia / e de noite e a sua Rossa”³⁵⁶. Joam Carvalho, morador de São Luís e antigo alcaide responsável pela custódia de Coelho em prisão anterior, reforça essa narrativa a partir de uma posição de autoridade prática sobre o funcionamento do cárcere. Sua condição de oficial encarregado da guarda confere especial peso ao testemunho de que o justificante circulava livremente sem jamais intentar fuga, transformando a própria rotina prisional em evidência de obediência voluntária às Justiças régias.

Corroborando essa imagem de disciplina, Manoel Álvares Coutinho Porto declara que o réu “tornava pera a dita Cadeia sem / numqua fogir”³⁵⁷, enquanto a ideia de que sua permanência no cárcere dependia de sua “obediência e palavra”³⁵⁸ é reforçada em múltiplos fólios, objetivando demonstrar uma docilidade voluntária ao poder real. A palavra de Manoel Porto adquire significado adicional por sua dupla inserção como soldado da praça e integrante da parentela do justificante, já que era casado com uma sobrinha de Coelho. O depoimento articula fidelidade militar e solidariedade familiar, reforçando a imagem de um homem integrado às redes locais de honra e serviço régio. Prosperi (2013, p. 22) ensina que a obediência externa ao tribunal era interpretada como sinal de uma consciência retificada e submissa à Igreja. A defesa constrói a imagem de um súdito cuja disciplina física torna a prática do vício *nefando* uma impossibilidade lógica perante a justiça.

Ao lado dessa obediência institucional, a construção discursiva de Coelho fundamenta-se na categoria do “homem quieto”³⁵⁹, definindo o súdito ideal pela ausência de conflitos e por ser “hum homem temente a Deus”³⁶⁰. George Brabo, oficial de ferreiro e hóspede frequente da casa do justificante, reforça essa imagem a partir da convivência doméstica direta. Ao afirmar que permaneceu durante dias na residência de Coelho sem jamais testemunhar práticas *nefandas*, transforma o espaço doméstico da casa senhorial em local de observação moral contínua, ampliando a credibilidade da defesa perante o Ouvidor. A confirmação dessa reputação por Antonio Machado de Revoredo, morador casado e assistente na cidade de São Luís, reforça a imagem de Francisco Coelho como “homem muito quieto e de bom viver”³⁶¹, enquanto Bertholomeu Pereira, jovem oficial de ferreiro de cerca de vinte anos, demonstra que

³⁵⁶ A expressão é confirmada pelas testemunhas Joam Carvalho, Manoel Coelho (alfaiate), Manoel Álvares Coutinho Porto e George Brabo.

³⁵⁷ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 210.

³⁵⁸ *Ibid.*, fls. 191v, 192, 197, 200v, 209v, 213v.

³⁵⁹ A expressão deriva da afirmação de que o réu “sempre viveu quieta/mente sem ofender a ninguém”. Este atributo de quietude é repetido quase integralmente por todas as testemunhas de defesa. *Ibid.*, fl. 192.

³⁶⁰ A expressão é onipresente nos depoimentos, aparecendo como “temente a Deos” ou “muito temente a Deos”.

³⁶¹ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 226.

a boa fama do justificante circulava também entre uma geração mais nova de moradores urbanos. Seu depoimento evidencia a difusão pública da imagem de Coelho como homem que guardava a fé católica, perseguido por inimizades domésticas.

Assim, ao declarar-se “temente [...] as Justissas de sua Alteza”, o justificante estabelece um anteparo simbólico contra a acusação de sodomia, crime lido como o ápice da desordem social. A inexistência de mandados de prisão por causas cíveis anteriores reforça essa imagem de estabilidade e previsibilidade social³⁶². Eliana Goldschmidt (1998, p. 51) observa que a justiça “associava a fé à posição social em suas determinações fazendo com que correspondessem a direitos específicos segundo a ‘diferença’ e a ‘qualidade’ das pessoas”. Coelho projeta uma subjetividade pautada pela quietude, argumentando que um indivíduo zeloso das leis dificilmente incorreria em transgressões *nefandas* na cidade de São Luís, preservando sua integridade perante a comunidade.

Nessa linha argumentativa, a estratégia de defesa problematiza a natureza da culpa ao opor a constância da vida pública de Coelho à excepcionalidade da denúncia inquisitorial. O réu sustenta que o libelo carece de sustentação empírica, pois sua jornada no Maranhão sempre foi pautada pelo reconhecimento das autoridades instituídas. Francisco Rabello, procurador do número da cidade e representante legal de Coelho, contribui decisivamente para essa construção ao combinar conhecimento técnico do universo jurídico com a defesa da honra do justificante. Sua atuação procura demonstrar que as acusações resultariam menos de fatos concretos do que de “trassas” e maquinações familiares destinadas à destruição do crédito social do réu.

Consequentemente, nas sociedades de Antigo Regime, os homens eram socialmente avaliados pelo que se pensava que fossem, transformando-se a reputação em um teatro de representações fundamentais (SIQUEIRA, 1978, p. 175). Ao reiterar que nunca teve “mandados de prisão” contra sua pessoa, Coelho utiliza a limpidez de seu passado para deslegitimar o estigma do pecado *nefando*, transformando sua obediência crônica em um escudo jurídico capaz de anular o libelo acusatório. A permanência voluntária no cárcere, enfatizada na Justificação, converte-se em evidência performática de inocência, pois o retorno espontâneo à prisão reforçaria publicamente sua submissão às Justiças e sua fidelidade à ordem régia.

³⁶² O Artigo 5º afirma que o réu “numqua se livrou de crime nenhum nem Cível teve de mandar”. A expressão “teve de mandar” no português seiscentista refere-se à inexistência de ordens ou mandados de prisão contra si. A testemunha Manoel Coelho (alfaiate) traduz este conceito para “nem no Cível trouxe comandas”, sendo “comandas” um sinônimo de mandados ou ordens judiciais de busca e prisão.

Em síntese, a articulação entre submissão e serviço presente na Justificação demonstra que o réu se percebe como peça fundamental da ordem colonial. Francisco Coelho utiliza sua quietude como antítese da depravação, indicando que um pecador contumaz seria incapaz de demonstrar o respeito dedicado às Justiças. Essa economia moral transforma a conduta do autoproclamado alferes em um campo de batalha retórico. Corrêa (2011, p. 174) ressalta que o aumento e conservação do Maranhão dependiam de oficiais cujas trajetórias servissem ao projeto de povoamento e defesa da *conquista*. Assim, o retorno fiel ao cárcere e a vida isenta de crimes funcionam, na narrativa construída por Francisco Coelho, como alicerces de uma credibilidade destinada a fragilizar os testemunhos apresentados por Maria Soares, seus familiares e escravizados, cuja atuação, segundo o réu, é parte de uma articulação movida por inimizades pessoais.

A partir do sexto artigo, o foco da Defesa assentou-se sobre a “trassa” doméstica e a destruição da autoridade senhorial por meio da conduta atribuída a Maria Soares. Francisco Coelho afirma que desposou a mulher por ser ela órfã e “a querer emparar e tirar / da proveza em que a sentia em caza / de sua may e parentes”³⁶³. Contudo, a estratégia de defesa do réu projeta na consorte um “mau animo e danado natural”³⁶⁴, construindo uma imagem de ingratidão deliberada. Hespanha (2008, p. 65) demonstra que a naturalização da inferioridade feminina servia como pilar para a manutenção da ordem senhorial sob o paradigma da *imbecillitas*. Ao atribuir à esposa um ódio “sem cauza nem / Rezam”, o justificante desqualifica qualquer agência política da mulher. Essa inimizade é articulada como um vício de caráter inerente a Maria Soares, cuja intenção é anular as motivações sociais para sua resistência doméstica.

Nesse quadro de conflito doméstico, a crise do governo da casa manifesta-se através da fuga de Maria Soares para a morada do capitão Manoel da Silva de Andrade³⁶⁵. Coelho relata que buscou a esposa na tentativa de “moderar seu natural tam terrível”³⁶⁶, posicionando-se como o patriarca zeloso agredido pela desordem feminina. Dória (1994, p. 63), fundamentado em G. Balantier, identifica a mulher como a “metade perigosa da sociedade”, cuja insubmissão solapa a viagem da família através do tempo e da honra. Para o réu, o ato de abandonar o lar na roça

³⁶³ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 192.

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ “[...] lhe fogio de caza na Rossa / onde veviam, e se foy meter na do / Capitam Manoel da Silva de An/drade aonde elle justificante a foi / busquar e trouxe outra vez pera // Pera caza pera ver se lhe podia mo/derar seu natural tam terrível.” *Ibid.*, fl. 192-192v.

³⁶⁶ *Ibid.*

constitui uma afronta direta à cabeça da república que ele representa. A narrativa do justificante busca convencer o tribunal de que a conduta da consorte carece de fundamento racional, sendo fruto exclusivo de uma inclinação maligna voltada para a destruição do laço matrimonial estabelecido.

Além disso, o caso do escravizado Joam Taipu é operacionalizado para exemplificar a sabotagem da força de trabalho operada pela rede de influência da esposa. Francisco Coelho denuncia que Maria Soares manteve o cativo escondido por um ano, "dizendo lhe a elle justi/ficante que andava fogido"³⁶⁷, enquanto o utilizava em benefício próprio. Tal ocultação representa um atentado à economia doméstica, tido como o alicerce fundamental do poder político no Antigo Regime (HESPANHA, 1986, p. 749). A descoberta desse engano expõe uma disputa interna pela gestão da fazenda na Mayoba, onde a mulher atua como um poder paralelo. O réu argumenta que as atitudes da consorte visavam a "estrouisse e Roubasse"³⁶⁸ o patrimônio comum para sustentar parentes pobres, subvertendo a hierarquia senhorial que deveria proteger a integridade dos bens do casal.

Como desdobramento dessa disputa, a fabricação da infâmia surge como retaliação direta à tentativa de Coelho em denunciar as fugas da esposa às autoridades de São Luís. Segundo o justificante, Maria Soares e seus parentes "andaram bo/tando fama"³⁶⁹ e proferindo mentiras contra sua pessoa para provocar sua prisão. A acusação de sodomia, conforme a Defesa, teria funcionado como um escudo protetor para as irregularidades domésticas da esposa, invertendo o papel de agressor perante a justiça de Sua Alteza. A reputação pública era o suporte material da dignidade estamental, sendo a difamação uma ferramenta letal nos conflitos familiares da Colônia (LOPES, 2021, p. 167). O réu apresenta-se como vítima de "diaboliquas traças"³⁷⁰ que visavam a convertê-lo de denunciante em criminoso *nefando* através da mobilização do sistema inquisitorial como arma de vingança pessoal.

Nessa mesma lógica, o treinamento acusatório descrito por Coelho apresenta Maria Soares enquanto uma mulher "huzeira e vizeira a di/ta Maria Soares a enduzir negros / e praticallos e fazer lhe dizer e falar / tudo quoanto quer"³⁷¹ para sustentarem depoimentos falsos

³⁶⁷ *Ibid.*, fl. 192v.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ O texto original registra que os familiares da esposa "com ajuda de seus parentes andaram bo/tando fama, e dizendo mil cousas contra a verdade, e contra o Justifi/cante" *Ibid.*, fl. 193.

³⁷⁰ Na sequência do mesmo fôlio, o réu argumenta que a mobilização de testemunhas e escravizados contra ele foi "Induzin/do por suas diaboliquas traças de que Rezultou prenderm ao Justi/ficante" *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.*

contra o senhor de terras. O justificante detalha o episódio de um rapaz pertencente a Estevam de Aguiar da Costa, mantido escondido por seis meses sob a guarda de Maria de Freitas, sogra do réu. Segundo a petição de 1672, a consorte teria induzido o jovem a acusar o marido de ocultação:

[...] que fogindo hum Ra/paz a [esteva] na de Aguiar da Costa / ella e sua may Maria de Freitas o ti/veram escondido mais de seis mezes / com suas praticas, e tirando o dito / Carta e excomunham, nam sahi/ram a ella, e tendo por notissia de / que se sabia do dito Rapaz o indusiraõ // o Induziram e praticaram a que / dissese que o Justificante o tivera / escondido sendo que nem o tinha / visto, e aparecendo o dito Rapaz pe/llo que levou das praticas das ditas / foi necessário o justificante acia/rar a sua verdade em como nam / sabia delle nem o tinha visto.³⁷² ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 193-193v.

Nessa perspectiva, Jaime Gouveia (2015, p. 142) esclarece que o descrédito das testemunhas de acusação era uma ferramenta essencial de defesa, operando sobre o histórico de vida dos delatores. Ao articular esse enredo, Coelho projeta na esposa a capacidade de manipular sujeitos juridicamente frágeis para fabricar culpas.

Paralelamente, os interesses patrimoniais no divórcio são apresentados como o móvel principal da conspiração urdida por Maria Soares. Francisco Coelho sustenta que a denúncia de sodomia visa a livrá-la do "grande / Castiguo que merece"³⁷³ pelos furtos e aleives, isto é, falsas acusações, praticados contra o governo da casa. A separação de corpos permitiria à esposa a expropriação da fazenda do réu, consolidando a transferência de bens em favor de sua linhagem pobre. Hespanha (2005, p. 76) esclarece que a honra e a fortuna estavam intrinsecamente ligadas, pois o patrimônio constituía a base necessária para a representação social da nobreza. Segundo o justificante, os litígios em torno de seu patrimônio vinham provocando desentendimentos e tensões significativas entre os envolvidos. A sodomia aparece como tecnologia jurídica de reorganização patrimonial, sendo que a infâmia do marido viabilizaria a alegada apropriação possessória.

³⁷² Em português moderno: “[...] que, quando um rapaz pertencente a Estevão de Aguiar da Costa fugiu, ela e sua mãe, Maria de Freitas, o esconderam por mais de seis meses. Mesmo após serem expedidas carta e excomunhão contra o fugitivo, não o entregaram. E, quando perceberam que se descobrira o paradeiro do rapaz, induziram-no a dizer que Francisco Coelho o havia escondido, embora ele sequer o tivesse visto.” *Ibid.*, fl. 193-193v.

³⁷³ “Q Provara que / junta mente por se livrar e Re/sear a dita Maria Soares do grande / Castiguo que merece pellos muitos / a lei ver que tem alevantado ao Jus/tificante Contra sua pessoa e honrra / e Junta mente pello que lhe deve dos / fugidos e tres Cois que lhe tem armado / tratou de divorssio Com elle, sobre / o qual Corre grandes Pleitos e de/sençois e sobre sua fazenda há mui/tos tempos de que tem procedido no/taveis per dar e enquietaçois entre / elles, a cauza dos muito aleiver / e em [thidos] que a dita Maria Soares // Que a dita Maria Soares Eurde e te/sse com todos.” *Ibid.*, fl. 193v-194.

Diante dessas acusações, a estratégia de defesa processual de Coelho revela como ele tenta reconstruir sua imagem de patriarca justo frente à desordem feminina. O réu afirma estar "fiado em sua muita enocenssia", retratando as acusações de pecado *nefando* como frutos de uma inimizade capital. Ronaldo Vainfas (2022, Parte III, cap. 7), numa análise de conjunto, refere que, além das tensões maiores³⁷⁴ do Antigo Regime, somavam-se “os conflitos cotidianos, pequenas rivalidades, vinganças pessoais, rancores de endividados e toda uma sorte de pendengas que o Santo Ofício apreciava estimular, dissolvendo o tecido social em nome da fé católica.” A Defesa sustenta que todo o processo foi "hurdido, armado e trassado"³⁷⁵ pela vingança familiar. Ao expor a malícia de subordinados e parentes, o justificante busca restaurar a hierarquia senhorial abalada. A petição demonstra que a produção da culpa estava entranhada nas lógicas locais de poder e preservação da fortuna familiar.

Em última instância, a Justificação de Francisco Coelho reitera a virtude de sua linhagem contra a "trassa" que visa ao esbulho de sua fazenda. O réu ressalta que sempre viveu "limpa e honrada mente", seguindo a lei de nobreza exigida aos homens de seu estado social. Esta construção discursiva isola Maria Soares em sua maldade natural, privando-a de qualquer crédito perante as justiças de Sua Alteza. Luiz Mott (2006a, p. 353) afirma que as “esposas vilãs” utilizavam a gravidade do crime *nefando* para obter vantagens materiais em processos de divórcio. A sodomia, dentro deste contexto de fronteira no Maranhão, deixa de ser um vício teológico para se tornar o epicentro de uma complexa disputa sucessória. O réu utiliza a denúncia da feminização da desordem como método de defesa da autoridade e do patrimônio senhoriais.

Nos artigos finais da petição, a abordagem circula em torno do rumor, fama e hierarquia da verdade em São Luís, desvelando uma anatomia da mentira local. Francisco Coelho argumenta que, por ser a terra pequena, qualquer aleive ganha proporções desmedidas através da oralidade, pois "quoalquer Couza que se levanta a huã / pessoa se espalha por muita, e todos / contam, e o afirmaõ por serto [apresen/tandolhe] muitas Circunstanças / que nam há nem ouviram"³⁷⁶. Essa amplificação das acusações fundamenta a tese de que, na fronteira do Maranhão, a reputação era estruturalmente frágil, dependente do humor de vizinhos propensos

³⁷⁴ Ronaldo Vainfas (2022, Parte III, cap. 7) descreve “algumas tensões sociais de suma importância na Bahia quinhentista, que vieram à luz na devassa inquisitorial da santidade: tensão entre portugueses e coloniais; tensão entre brancos e mamelucos; tensão no próprio interior dos grupos de riqueza e poder na Colônia do primeiro século.”

³⁷⁵ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 193.

³⁷⁶ *Ibid.*, fl. 194.

ao perjúrio (MENDONÇA, 2011, p. 130). A Defesa sugere que o ambiente urbano de 1672 propiciava juramentos falsos em virtude da maldade dos habitantes, que eram "mais Ca/pazes de jurar e fazer mal que bem"³⁷⁷. A construção dessa narrativa visa a invalidar a prova testemunhal, reduzindo-a a meros mexericos sem lastro fático.

Associada a essa crítica da fama pública, a estratégia de Francisco Coelho avança sobre a desqualificação étnica para erodir a base das denúncias de sodomia. Ao classificar os indígenas envolvidos como "brutos Infames Inca/pazes de credito", o réu opera uma racialização da verdade jurídica comum nos tribunais da época. O termo *tapuias* é mobilizado para designar uma suposta essência de amoralidade e inconstância, definindo esses sujeitos como homens sem fé, lei ou rei. Essa taxonomia social visa a estabelecer uma barreira intransponível entre a palavra do "conquistador" e o depoimento de quem possui "natureza de brutos". A lógica analisada revela que a cor da pele e a condição de escravizado serviam como certificados de inidoneidade jurídica, pois o réu alega que esses indivíduos são "amiguos de da/zerem a vontade de quem os pergun/ta". A amplitude dessa construção depreciativa aparece de forma mais explícita na própria Justificação:

Q Provara que todos os **Indios desta / terra chamados por outro nome ta/puias sam brutos Infames Inca/pazes de credito** e que **nam tem fe nem / Ley nem [Reis]. mas que beber, mentir, / fugir, e fornicar, e matar e por quo/alquer copo de augoardente traçaõ / e entregam as mulheres**, e mui/tas vezes depois de beberem, e come/rem, comungam, sem sabem se/parar assim do nam, **amiguos de da/zerem a vontade de quem os pergun/ta, medrozoz, cobardes, mofinos, / e purisaminis**, que por seu gesto morrem quoando querem e das pessoas // **E das pessoas emobiz os mais Rudes / e brutos**, que so a forma do Corpo e al/ma tem de racionais, e todas as ma/is acois e inclinaçois de Brutos e a / **quem se nam da Credito** na mais leve / Couza e sam amiguos de novida/des, e em ouvindo dizes huma couza / e conta, por jeito e dizem oviram / nam avendo tal por nam faserem / diferença do ver ao ouvir, e **sam publi/ca mente luxiriozos Cometendo / adultérios publicamente e assi com / as mulheres dos outros por serem / Inclínados a todos os vissios**, e o tem / de habito, e Custume, e natureza / e o serem **Enimiguos dos branquos** / e de quem os manda e governa e ca/da dia tomaram ter hum senhor.³⁷⁸ (grifos nossos. ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 194-194v).

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ Em português moderno: "Provará que todos os indígenas desta terra, chamados também de *tapuias*, são 'brutos, infames e incapazes de crédito'; que não possuem fé, lei nem rei; que se entregam à bebida, à mentira, à fuga, à fornicação e ao homicídio; e que, por qualquer copo de aguardente, entregariam até suas mulheres. Afirmar ainda que muitas vezes comem, bebem e depois comungam sem saber distinguir o certo do errado; que são inclinados a fazer a vontade de quem os interroga; que são medrosos, covardes e 'pusilânimes'; e que, entre todas as pessoas consideradas inferiores, seriam os mais rudes e brutos, possuindo apenas 'a forma do corpo e alma de racionais'. Continua afirmando que os *tapuias* não merecem crédito nem mesmo nas coisas mais simples; que gostam de novidades e, ao ouvirem algo, repetem como se tivessem visto; que não distinguem entre ouvir e presenciar; e que seriam publicamente luxuriosos, cometendo adultérios. Diz ainda que seriam inimigos dos brancos e de quem os governa, desejando sempre ter outro senhor."

O texto processual de 1672 enfatiza vícios morais para sustentar a incapacidade de crédito dos delatores. A enumeração de práticas atribuídas aos indígenas articula embriaguez, luxúria, mentira, violência e insubordinação como marcas de uma inferioridade moral apresentada pelo justificante como inerente à própria condição dos *tapuias*. Tal argumento encontra eco na historiografia que discute a instrumentalização do preconceito como defesa jurídica, conforme aponta a análise de Gouveia (2015, p. 390) sobre o descrédito de testemunhas de "outra casta de gente". Essa construção discursiva apresenta os indígenas como sujeitos incapazes de distinguir "o ver ao ouvir", inclinados "a todos os vícios" e identificados como "Enimiguos dos branquos". Ao associar esses indivíduos à ausência de racionalidade e ao descontrole moral, Francisco Coelho procura retirar a legitimidade de suas vozes perante o Ouvidor Geral Manoel Fernandes Godinho.

Para além da retórica jurídica imediata, aprofundar o sentido de *tapuia* exige compreender as dinâmicas de mestiçagem e as categorias de qualidade que Eduardo França Paiva (2015, cap. 1) define como ferramentas de distinção colonial. Esse vocábulo, importado do tupi, designava genericamente os povos considerados bárbaros, selvagens e inimigos, em oposição aos aliados "mansos" (FERREIRA, 2023, p. 197). Para o colonizador seiscentista, o *tapuia* personificava a inconstância e a ausência de civilidade, sendo uma representação construída para legitimar a exclusão social e jurídica. Ao mobilizar essa pecha, a Defesa de Coelho reitera o estigma de "sangue impuro" e a incapacidade intelectual atribuída a esses povos. Segundo Gouveia (2015, p. 394), essa racialização da verdade sustenta que a "natureza de brutos" impediria a emissão de testemunhos fidedignos, transformando a ascendência indígena em um óbice probatório intransponível perante a magistratura colonial.

Ainda assim, a desqualificação dos indígenas, escravizados e sujeitos de "baixa qualidade" não bastava, contudo, para assegurar a absolvição moral de Francisco Coelho. A Justificação dependia igualmente da construção positiva de crédito através de homens reconhecidos por sua autoridade política, militar e religiosa na sociedade ludovicense. Cada depoimento operava como um aval público da honra do justificante, articulando linhagem, serviços régios, quietude moral e fidelidade às Justiças como provas indiretas de inocência. As certidões de crédito reforçavam esse mecanismo de validação aristocrática. José Pereira de Cáceres, alferes reformado e irmão da Santa Casa da Misericórdia, qualificava Francisco Coelho como "homem muito christam velho"³⁷⁹, ao mesmo tempo em que denunciava a

³⁷⁹ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 223.

facilidade com que moradores da terra juravam falso “por huma ves de augoardente”³⁸⁰. Sua fala reafirma a oposição entre homens de crédito e populações consideradas moralmente inconstantes na fronteira do Maranhão.

Do mesmo modo, o capitão reformado Joam Dias Dolivellas, identificado como um dos “primeiros conquistadores” do Maranhão, legitima a memória genealógica mobilizada pela Defesa ao declarar ter conhecido André Coelho como homem honrado e rendeiro da fazenda real. Sua certidão transforma a antiguidade da ocupação familiar em prova política de distinção, vinculando a honra do filho ao prestígio acumulado pelo pai no processo de conquista e povoamento da capitania. A verdade jurídica produzida em 1672 não emerge, portanto, de uma averiguação neutra dos fatos, mas da capacidade de determinados grupos sociais monopolizarem o direito de dizer a verdade perante o Ouvidor Geral. A força da defesa residia precisamente na densidade dessa rede de testemunhas, composta por oficiais, *homens bons* e membros das principais famílias da terra, cuja palavra circulava como garantia de reputação e integridade. Nesse contexto, a Justificação ultrapassa a dimensão individual do processo contra Francisco Coelho e revela um mecanismo coletivo de proteção da honra aristocrática na fronteira amazônica.

Inserida nesse universo de solidariedades locais, a articulação da Defesa de Francisco Coelho em 1672, integrando-se à rede de abonação por oficiais da terra, expõe a mobilização precoce dos irmãos Manuel e Thomas Beckman, cujas trajetórias políticas culminariam no levante de 1684. Maria Liberman (1983, p. 77) demonstra que a família Beckman enfrentou inquirições sobre heresia entre 1678 e 1680, conduzidas pelos mesmos agentes que atuaram no caso de Coelho³⁸¹. O cenário institucional era marcado pela interdição da Inquisição de Portugal por ordem de Roma entre 1674 e 1681, período que favoreceu o fortalecimento do crédito local. Na ausência de instâncias centrais, o prestígio social e as redes de honra constituíam os fundamentos da verdade jurídica nas periferias do Império (HESPANHA, 1986, p. 468-469). A entrada inédita dos Beckman no processo evidencia a solidariedade de uma elite que operava

³⁸⁰ *Ibid.*, fl. 223v.

³⁸¹ A atuação dos agentes inquisitoriais revela o imbricamento entre os processos de Coelho e dos Beckman sob a égide do licenciado Ignácio d’Affonseca e Silva. Frei Manoel de Brito, vigário provincial dos carmelitas e comissário do Santo Ofício, desempenhou papel central ao reperguntar testemunhas do caso Coelho em 1675. Anos depois, em 1678, o próprio Ignácio d’Affonseca justificou o atraso no envio da inquirição contra a família Beckman, alegando que Manoel de Brito estava ausente e doente. Esse cruzamento biográfico dos agentes demonstra a circularidade das redes de vigilância e poder em São Luís. Liberman destaca que Francisco Coelho foi denunciado por “má conduta com seu escravo”, porém a rede formada por Brito e d’Affonseca operava em um Maranhão onde a logística demorada permitia manobras que protelavam condenações definitivas. Cf. LIBERMAN, 1983, p. 76-77.

como um bloco coeso frente aos comissários Ignácio d’Affonseca e Silva e Frei Manoel de Brito.

Nesse contexto de apoio aristocrático, Manoel Beckman, qualificado como "Senhor de hum / Engenho de fazer asuçar"³⁸², oferece um relato que recua ao ano de 1662 para fundamentar a presunção de inocência de Francisco Coelho. Ao chegar de Lisboa, decidiu apresentar-se espontaneamente à cadeia por ordem do governador Rui Vaz de Sequeira, Beckman encontrou o justificante passeando livremente à porta da cadeia. O diálogo registrado na petição de 1672 revela que o réu encarava a acusação de pecado *nefando* com desdém senhorial, classificando-a como invenção de seus inimigos capitais. Para Liberman (1983, p. 109), esse cotidiano prisional em regime de sala livre permitia ao réu manter sua dignidade aristocrática na fronteira do Maranhão. O processo de justificação imortaliza o encontro fortuito que transformaria um prisioneiro de passagem em testemunha de peso para a posteridade:

[...] achou ao / Justificante passeando aporta da / dita Cadeia na Rua, e perguntando/lhe elle testemunha pello carsserei/ro lhe disse que era elle e que nam avia / outro, e que juntamente estava / prezo, e avaliando elle testemunha / por zombaria lhe disse o Justifican/te que asim hera, e mais que estava / prezo pello pecado nefando. Zombaria / de quem lho avia levantado dizen/do que eram seus Enemiguos³⁸³. ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 204.

A força desse testemunho amplia-se no crédito atribuído ao depoimento de Manoel Beckman, que se sustenta em seu estatuto de proprietário e *homem bom*, o que sobrepunha sua palavra à de indivíduos considerados inferiores. Ele qualifica as denúncias feitas por indígenas como um "aleive" ou falsidade, alegando que tais relatos já haviam provocado o enforcamento injusto de outros homens inocentes. Nas periferias imperiais o valor do testemunho era proporcional à qualidade social do depoente, sendo o senhor de terras o fiel da balança na economia moral da defesa (HESPANHA, 1986, p. 499). Ao desqualificar os indígenas como "brutos [...] que / por nenhum cazo nenhuma Jus/tissa christam pode dar Credito"³⁸⁴, ele complementa afirmando que “ao presente esta prezo por /dito dos mesmos tapuias fazendo / emforçar a hum homem Ignocente/mente emformando todos contra / a verdade”³⁸⁵, Manoel

³⁸² ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 205.

³⁸³ Em português moderno: “[...] encontrou Francisco Coelho passeando diante da cadeia, na rua. Perguntou-lhe quem era o carcereiro, e Francisco Coelho respondeu, em tom de zombaria, que ele próprio era o carcereiro e também o preso, acrescentando que estava detido pelo “pecado nefando”, crime que dizia ter sido inventado por seus inimigos.”

³⁸⁴ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 205v.

³⁸⁵ Em 1670, Manoel Beckman, seu irmão Thomas Beckman, o cunhado José de Cáceres, o alferes Jorge de Barros e alguns escravizados foram presos sob acusação de cumplicidade na morte de um jovem lavrador ligado ao engenho da família Beckman, filho de Agostinho Correa. Jorge de Barros foi condenado pelo Ouvidor-mor de São Luís, bacharel Janulares Correa, sendo enforcado e esquartejado em 1671; o feitor do engenho foi degredado para

Beckman blindava a reputação de Coelho perante o Ouvidor Geral. A verdade jurídica produzida em 1672 emerge da capacidade de determinados grupos sociais monopolizarem o direito de dizer a verdade, transformando a amizade política em um escudo jurídico.

De forma complementar, Thomas Beckman expande a defesa ao relatar sua experiência na enxovia, juntamente ao seu irmão, onde estiveram presos "alguns me/zes na enxovia em Companhia / delle testemunha"³⁸⁶, e que, segundo seu irmão, deu-se "Por ordem do Reverendo vigário / da vara o Padre Ignacio da Fonce/qua e Silva"³⁸⁷. Ele sugere que o povo de São Luís jurava sobre o que não sabia, transformando rumores em certezas processuais sem o devido descargo da consciência³⁸⁸. Em sociedades de Antigo Regime a fama pública frequentemente degenerava em rumores descontrolados que as autoridades buscavam disciplinar no cotidiano colonial (CARVALHO, 2018, p. 106). Thomas afirma que as acusações contra Coelho eram "formada por / tais pessoa que se lhe nam vinha / a dar nenhum Credito pella Comfusão [...] de seus ditos"³⁸⁹, ressaltando a confusão entre o ver e o ouvir. Frei Manoel de Brito, que reperguntou testemunhas do caso Coelho em 1675, também atuaria no processo dos Beckman em 1678.

Por fim, a permanência voluntária de Francisco Coelho na prisão fundamenta o argumento da sua "Enteireza"³⁹⁰ de caráter e presunção de "muita enocenssia"³⁹¹. Thomas Beckman atesta que a enxovia oferecia "muitas ocasiões de poder fogir", porém Coelho nunca o "Intentou"³⁹², mantendo-se ali apenas por sua palavra e obediência às justiças de Sua Alteza. A estratégia visava a demonstrar que o "dezafogo"³⁹³ (serenidade) e a submissão aos ritos processuais eram provas irrefutáveis de "muito boa [fe]"³⁹⁴. Ronaldo Vainfas assinala que a desqualificação social das testemunhas inferiores constituía tática comum das elites para

Angola, enquanto os irmãos Beckman permaneceram presos em Gurupá até serem libertados em 1672. Cf. LIBERMAN, 1983, p. 72-73.

³⁸⁶ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 206v.

³⁸⁷ *Ibid.*, fl. 204v.

³⁸⁸ "[...] disse elle testemunha que sabe / pella experiencia que tem adquirido / depois de sua prizam com alguns / papeis que tem visto de varias peso/as que [desejou] ajudar nas mate/rias de seus Livramentos alguns / juramentos fora da verdade o q / procederia de algumas pessoas se/rem Ignorantes e pouquo verssados / em algumas mateiras com que / simples mente juram o que nam / sabem [...]" *Ibid.*, fl. 207.

³⁸⁹ *Ibid.*, fl. 206v-207.

³⁹⁰ *Ibid.*, fl. 204.

³⁹¹ *Ibid.*, fl. 204v.

³⁹² *Ibid.*, fl. 206v.

³⁹³ Thomas Beckman utiliza este termo para descrever a serenidade e a tranquilidade de Coelho no cárcere, afirmando que "pello dezafogo com que avia presume elle testemunha" que o réu não era cúmplice de tal crime. *Ibid.*, fl. 206v.

³⁹⁴ *Ibid.*

preservar a hierarquia estamental. O comportamento no cárcere, sem guardas e mantido pela honra, transformava o confinamento em palco de demonstração aristocrática, escudando o réu contra acusações formuladas por pessoas sem crédito jurídico ou social. Sendo assim, a Justificação encerra-se com a confirmação por sentença do Ouvidor Godinho, que julga a justificação como "boa" e ordena que se deem os traslados ao réu, municiando-o com um salvo-conduto de honra destinado a acompanhá-lo na travessia atlântica e sustentar sua defesa perante o tribunal lisboeta.

Já no plano transatlântico, transportada por Francisco Coelho até Lisboa ainda em 1672, a documentação produzida no Maranhão somente seria formalmente mobilizada no interior da máquina inquisitorial anos depois, quando o juramento de João Lopes Tinoco, em 24 de março de 1677, oficializou a mediação jurídica necessária para o processamento da culpa no Tribunal do Santo Ofício. Ao prometer solenemente que "elle o defenda / em tudo o que fizer a bem da as justiça"³⁹⁵, o procurador estabeleceu uma ponte entre as particularidades da fronteira do Maranhão e o rigorismo burocrático metropolitano. Essa atuação dependia da capacidade de Tinoco em traduzir a trajetória social de Francisco Coelho em uma narrativa de defesa institucionalmente aceitável. O compromisso assumido sob o "juramento dos / Santos Evangelhos"³⁹⁶ conferia ao licenciado o papel de guardião de uma verdade extraída da complexa malha de acusações produzidas na periferia colonial. Tal procedimento revela como a economia moral da defesa operava mediante a formalização de redes de proteção legal transatlânticas.

Nesse processo de mediação, a estratégia defensiva baseou-se, como anteriormente abordado, na materialidade irrefutável de "seus papeis, que estavaõ / em huma arca, que trouxe em sua companhia"³⁹⁷ durante a travessia para o Reino. No encerramento da contestação do réu, o procurador fundamentou a negativa do crime nas certidões que operavam como um verdadeiro arquivo atlântico da honra do acusado. Estes registros garantiram que a decisão da Mesa repousasse sobre elementos tangíveis, sendo sustentada por um dossiê documental previamente cancelado pelo Ouvidor Godinho. Conforme a perspectiva de Araújo e Valle (2019, p. 119), o domínio desses processos baseados no documento escrito transformava o réu em um agente ativo dentro de uma vida administrativa complexa e normatizada. Coelho utilizou

³⁹⁵ *Ibid.*, fl. 124.

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ *Ibid.*, fl. 145.

a burocratização de sua honra para assegurar que sua voz fosse validada pela Mesa Inquisitorial de Lisboa.

A partir desse acervo documental, João Lopes Tinoco instrumentalizou a Justificação realizada na Ouvidoria Geral como um manancial de capital simbólico para comprovar a incapacidade moral do réu em cometer o pecado *nefando*. O documento secular ora discutido, que reuniu testemunhos de indivíduos de elevado crédito social, como Manoel e Thomas Beckman, sedimentava a qualidade de cristão-velho e a nobreza de linhagem de Coelho. A Defesa enfatizou que André Coelho, pai do justificante, ocupara cargos honrosos da "República"³⁹⁸ como um dos "primeiros conquistadores e povoadores"³⁹⁹ do Maranhão. Sob a ótica da cultura jurídica do Antigo Regime, o esplendor do sangue ilustre e a virtude herdada criavam uma presunção de imunidade em relação a ações indignas (HESPANHA, 1986, p. 422). O procurador transpôs esse estatuto aristocrático para os autos inquisitoriais, argumentando que um alferes de tal linhagem jamais subverteria sua honra.

Simultaneamente, a relação entre os foros secular e eclesiástico consolidou-se na tese da "trassa" doméstica que teria sido formulada para arruinar o patrimônio de Francisco Coelho⁴⁰⁰. Tinoco utilizou a Justificação para demonstrar que a acusação *nefanda* constituía uma ferramenta de utilitarismo jurídico manejada por Maria Soares visando ao divórcio e ao controle da fazenda. O episódio do escravo Joam Taipu, que teria sido escondido pela esposa durante um ano para incitar o conflito, foi formalizado na Ouvidoria como evidência do ódio conjugal⁴⁰¹. Sem o respaldo prévio do foro secular, o procurador possuiria unicamente a palavra isolada do réu perante os inquisidores metropolitanos. A existência de uma sentença anterior validando o conflito patrimonial permitiu sustentar que a denúncia de sodomia derivava de inimizades capitais e interesses econômicos.

No campo probatório, o desmonte das provas testemunhais nas contraditas baseou-se na retórica de desqualificação social e racial presente nos depoimentos da elite do Maranhão. O

³⁹⁸ *Ibid.*, fl. 190v.

³⁹⁹ *Ibid.*, fl. 191.

⁴⁰⁰ A responsabilidade de Maria Soares pela "trassa" e fabricação da infâmia contra Coelho é ratificada por seis testemunhas e certificadores (Joam Carvalho, Manoel Coelho Pereira, Manoel Álvares Coutinho Porto, Francisco Rabello, José de Cáceres e Antonio de Revoredo), que descrevem a denúncia como um artifício calunioso urdido para encobrir as fugas e delitos domésticos da esposa.

⁴⁰¹ O episódio do escravizado Joam Taipu é nominalmente citado por cinco testemunhas (Joam Carvalho, Manoel Coelho Pereira, Manoel Álvares Coutinho Porto, Francisco Rabello e Bertholomeu Pereira), constituindo a prova material central da conspiração doméstica relatada nos autos.

procurador Tinoco aproveitou as declarações contidas na Justificação que rotulavam indígenas e escravizados como "brutos e enfames"⁴⁰², incapazes de possuir crédito em juízo. Peça fundamental nesse embate foi a certidão assinada pelos tabeliães Manoel de Souza Porto e Antonio Coelho e Carvalho, registrando a confissão do indígena Paschoal sobre a coerção exercida pelo Vigário da Vara⁴⁰³. O cativo teria alegado que o religioso o enganou para jurar falsamente mediante promessas de que lhe dariam "liberdade"⁴⁰⁴ e ameaças de prisão. Essa prova de manipulação institucional permitiu que a defesa em Lisboa desmontasse a base do libelo acusatório.

Dessa maneira, a Justificação de Francisco Coelho demonstra que o processo inquisitorial ultrapassava amplamente a repressão da sexualidade, convertendo-se em um espaço de disputa sobre hierarquia, autoridade e legitimidade social. A produção da verdade jurídica não se organizava a partir da averiguação neutra dos fatos, mas da capacidade de determinados sujeitos monopolizarem o crédito moral perante as Justiças. Linhagem, serviços régios, cristandade velha, disciplina militar e inserção nas redes políticas locais funcionavam como dispositivos de validação da palavra, enquanto indígenas, escravizados, mulheres insubmissas e homens de "baixa qualidade" eram sistematicamente desqualificados como testemunhas incapazes de verdade. A economia moral da defesa articulada por Coelho revela, portanto, uma sociedade em que honra e reputação estruturavam a própria inteligibilidade da culpa, tornando a acusação de sodomia inseparável das disputas pelo mando, patrimônio e precedência social na fronteira amazônica.

Em última análise, a Defesa operou uma sofisticada tradução da reputação em linguagem processual. Certidões, genealogias, memórias de serviços militares, vínculos de confrarias e testemunhos de *homens bons* foram convertidos em provas indiretas de inocência, produzindo um arquivo atlântico da honra destinado a circular entre São Luís e Lisboa. A verdade processual emergia menos da materialidade do delito do que da capacidade de transformar prestígio social em evidência jurídica reconhecível pelo tribunal. Ao mesmo tempo, a insistência na fabricação de aleives, nas "trassas" domésticas e na corrupção das testemunhas expõe o caráter profundamente instável da fama pública nas periferias do Império. A etapa decisiva do processo deslocar-se-á, então, para o momento em que o Santo Ofício precisará

⁴⁰²ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 215.

⁴⁰³*Ibid.*, fl. 227.

⁴⁰⁴*Ibid.*, fl. 179.

converter essa disputa de créditos, rumores e hierarquias em pronunciamento judicial, produzindo oficialmente a infâmia, ou sua contenção, através da sentença.

1.3.5 Sentença, infâmia e produção judicial do desvio

A formalização da acusação representa uma inflexão decisiva no funcionamento do aparato inquisitorial. Até esse momento, os interrogatórios, admoestações e diligências procuravam acumular informações capazes de sustentar a suspeita inicialmente lançada sobre o acusado. Com a entrada em cena do Promotor Fiscal, entretanto, a lógica do procedimento sofre uma transformação significativa. Os indícios recolhidos ao longo da instrução deixam de existir como elementos dispersos e passam a ser reorganizados segundo uma gramática jurídica própria, destinada a enquadrar comportamentos concretos em categorias reconhecidas pelo direito e pela teologia moral. Conforme observa Faria (2013, p. 29), o libelo correspondia justamente à conversão do material produzido durante a investigação em uma peça acusatória sistematizada, apta a conferir unidade narrativa aos depoimentos, rumores e testemunhos reunidos ao longo dos autos. A partir desse ponto, o centro da operação desloca-se da coleta de informações para a produção institucional da culpa.

Nesse contexto, a atuação do Promotor Fiscal adquire papel fundamental na construção da verdade judicial. Sua função ultrapassava a simples reunião das acusações existentes, consistindo na elaboração de uma narrativa juridicamente coerente, capaz de demonstrar a ocorrência do delito e justificar a aplicação das penas previstas pelo ordenamento inquisitorial. O libelo constituía uma peça formulária marcada por elevado grau de formalização, na qual os elementos recolhidos durante a instrução eram reorganizados em artigos sucessivos, articulando rigor processual e eficácia acusatória (ARAÚJO, VALLE, 2019, p. 122). Tal procedimento conferia estabilidade jurídica ao conjunto probatório e permitia que a instituição convertesse relatos heterogêneos em uma representação uniforme do desvio. A relevância dessa operação reside justamente em sua capacidade de transformar acontecimentos fragmentários em uma narrativa contínua, apta a sustentar a intervenção disciplinadora do Tribunal sobre o indivíduo investigado.

Nessa perspectiva, o libelo não deve ser compreendido apenas como um documento processual entre outros. Ele representa um mecanismo de classificação e enquadramento jurídico-teológico por meio do qual a instituição produz uma identidade processual para o acusado. Como aponta Silva (2009, p. 37), o objetivo fundamental do procedimento inquisitorial consistia na demonstração da culpa, organizando os elementos disponíveis de

modo a torná-los inteligíveis dentro da racionalidade jurídica vigente. A peça acusatória estabilizava os sentidos possíveis da documentação anterior e convertia os indícios recolhidos em categorias reconhecidas pelo universo normativo da época. O resultado dessa operação era a constituição de um sujeito processual definido pela repetição de atributos específicos, tornando possível sua inscrição em uma taxonomia previamente estabelecida de erros, pecados e desvios. Nesse sentido, a acusação formal não apenas descrevia uma conduta considerada ilícita, mas produzia uma forma específica de inteligibilidade para ela.

Essa dinâmica torna-se particularmente evidente na leitura do libelo apresentado contra Francisco Coelho. Organizado em seis artigos, o documento reúne diferentes episódios e os incorpora em uma única narrativa acusatória voltada à demonstração do pecado *nefando*. A estrutura da peça evidencia uma progressiva acumulação de elementos destinados a provar a materialidade do delito, sua habitualidade e sua persistência ao longo do tempo. Ao fazê-lo, o Promotor Fiscal não se limita a registrar acontecimentos. Sua atuação consiste em enquadrá-los segundo uma lógica classificatória que associa comportamentos concretos às categorias jurídicas reconhecidas pela instituição. O resultado dessa operação pode ser observado no Quadro 7.

Quadro 7 - Tipificação do pecado *nefando* no libelo acusatório de Francisco Coelho

ARTIGOS DO PROMOTOR/ACUSAÇÃO	
1]º	"...esqueçido de sua salvaçãõ... cometeo o horrendo e abominavel peccado de sodomia contra naturam sendo agente com diversas pessoas do sexo masculino".
2º	"...comonicou a ditta companhia pello seu vazo traseiro consumando o peccado nefando de sodomia... oque fês na mesma forma duas veses".
3º	"...cohabitou com aditta companhia metendo seu membro viril no vaso traseiro da ditta companhia... sendo elle Reo agente, e a ditta companhia paçiente".
4º	"...mettendolhe seu membro viril no vaso traseiro da mesam, e comettendo e consumando nesta forma o peccado nefando eabominavel de sodomia".
5º	"...estando elle Reo, eaditta companhia ambos nus em huã cama meteo elle Reo seu membro viril no vaso traseiro da ditta companhia".

6º	"...admoestado nesta mesa... que quisesse confessar suas culpas... o Reo usando de mau conçelho o naõ quis faser antes maleçiosa mente os nega, e emcobre".

Fonte: Elaborado pelo autor (2026) com base no Libelo Acusatório do ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 122-122v.

A organização dos artigos revela uma estratégia discursiva cuidadosamente estruturada. Os cinco primeiros concentram-se na demonstração da materialidade do delito, descrevendo atos que permitiriam enquadrar juridicamente a prática da sodomia em sua forma consumada. Já o sexto artigo introduz um elemento distinto: a própria recusa do acusado em confessar as culpas que lhe eram atribuídas. Assim, a negativa deixa de ocupar exclusivamente o campo da defesa para ser incorporada ao edifício acusatório como indício de obstinação e resistência à correção espiritual. A acusação passa, portanto, a operar simultaneamente em dois níveis. De um lado, procura demonstrar a ocorrência do delito. De outro, constrói uma representação moral do acusado como indivíduo que persiste no erro mesmo após sucessivas admoestações institucionais. A peça acusatória amplia, desse modo, seu alcance para além da mera descrição dos fatos, incorporando comportamentos processuais à própria economia da culpabilização.

Além disso, a redação dos artigos evidencia o esforço de enquadrar as denúncias dentro das categorias jurídicas exigidas para a caracterização do pecado *nefando*. Expressões como “cometeo o horrendo e abominavel peccado de sodomia contra naturam”⁴⁰⁵, “consumando o peccado nefando de sodomia”⁴⁰⁶ e “comettendo e consumando nesta forma o peccado nefando e abominavel de sodomia”⁴⁰⁷ demonstram que o objetivo do documento não consistia apenas em narrar acontecimentos, mas em estabelecer sua adequação a uma tipificação previamente reconhecida pelo direito inquisitorial. O vocabulário mobilizado pelo Promotor Fiscal integra uma linguagem altamente codificada, na qual cada formulação possui função específica na demonstração da gravidade do delito. Os fatos são apresentados já traduzidos para uma gramática jurídica que os transforma em evidência de uma transgressão contra a ordem natural, a moral cristã e a própria autoridade divina.

Particularmente significativa é a recorrência da classificação de Francisco Coelho como “agente” dos atos descritos. O libelo registra reiteradamente fórmulas como “sendo agente com diversas pessoas do sexo masculino”⁴⁰⁸ e “sendo elle Reo agente, e a ditta companhia

⁴⁰⁵ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 122.

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*, fl. 122v.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, fl. 122.

paciente”⁴⁰⁹, evidenciando a preocupação do acusador em definir tecnicamente a posição ocupada pelo acusado nas práticas narradas. Tal classificação integra uma linguagem jurídica voltada à demonstração da consumação do delito e à caracterização da chamada sodomia perfeita, categoria fundamental para a delimitação da gravidade da infração. O interesse central da peça reside, portanto, na prova da materialidade dos atos e em sua adequação às categorias reconhecidas pelo direito inquisitorial. As implicações culturais, simbólicas e sociais dessa distinção entre agente e paciente serão examinadas posteriormente, quando se discutir a formulação discursiva da sodomia no pensamento cristão português. Neste momento, importa observar como essa classificação funcionava como instrumento técnico de enquadramento jurídico e de produção documental do desvio.

A força institucional do libelo manifesta-se de forma ainda mais explícita em seu pedido condenatório. Depois de organizar os indícios, classificar os comportamentos e enquadrá-los nas categorias jurídicas pertinentes, o Promotor Fiscal formula a conclusão esperada da acusação:

[...] o Reo Francisco Coelho seja declarado por / convicto no horrendo, e abominável crime / de sodomia contra naturam, e que encor/reo nas pennas de infâmia e confiscação / de todos seos bens pera ofisco e Cama/ra Real, e nas mais em direito Breves / Apostolicos e Leys deste Reyno contra / os semelhantes estabelecidos e relaxa/do a justiça secular com protestaçaõ / de direitos, e em tudo feito [instrumento] comprimeto / de justiça – *Ommi meliori modo via a / forma juris*– *Cum expensis* [...] ⁴¹⁰. (ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 123).

A passagem sintetiza a lógica classificatória da acusação. O documento já não se limita a sustentar a existência do delito. Ele projeta suas consequências jurídicas, articula as sanções cabíveis e insere o acusado em uma cadeia normativa que conecta teologia moral, direito canônico, legislação régia e exercício da jurisdição inquisitorial. Nesse movimento, a figura individual de Francisco Coelho cede espaço à categoria jurídica do sodomita, produzida documentalmente por meio de procedimentos que convertem testemunhos, rumores e denúncias em uma verdade processualmente organizada. É precisamente essa capacidade de transformar experiências locais em categorias universais de julgamento que confere ao libelo sua centralidade na engrenagem inquisitorial.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, fl. 122-122v.

⁴¹⁰ Em português moderno: "[...] requer-se que o réu Francisco Coelho seja declarado culpado e condenado pelo horrendo e abominável crime de sodomia *contra naturam*, reconhecendo-se que incorreu nas penas de infâmia e de confisco de todos os seus bens em favor do Fisco e da Câmara Real, bem como nas demais sanções estabelecidas pelo direito, pelos Breves Apostólicos e pelas leis deste Reino para casos semelhantes. Requer-se ainda que seja relaxado à justiça secular, com as devidas ressalvas de direito, fazendo-se em tudo inteiro cumprimento da justiça, na melhor forma e via de direito, com custas [...]."

Uma vez formalizada a acusação, a engrenagem processual avançava para uma etapa decisiva da produção da verdade judicial: a publicação das provas. Nesse momento, o conjunto de testemunhos recolhidos durante a instrução era reorganizado segundo critérios institucionais específicos e apresentado ao acusado de forma resumida, sem identificação dos denunciadores. Conforme demonstra Faria (2016a, p. 29-31), o segredo constituía um dos pilares estruturantes do procedimento inquisitorial, funcionando simultaneamente como mecanismo de proteção das testemunhas e instrumento de preservação da autoridade institucional. A ocultação das identidades restringia as possibilidades de contradita e impedia que o acusado confrontasse diretamente aqueles que haviam contribuído para a construção da acusação. O resultado era a produção de um espaço processual profundamente assimétrico, no qual a circulação das informações permanecia rigidamente controlada pelos agentes responsáveis pela condução do feito.

Sob essa lógica, a publicação das provas não correspondia à simples reprodução dos depoimentos colhidos ao longo da instrução. Tratava-se de uma operação documental complexa, responsável por transformar narrativas dispersas em um corpo probatório juridicamente inteligível. Os testemunhos deixavam de aparecer como relatos individuais vinculados a sujeitos concretos e passavam a integrar uma sequência ordenada de afirmações destinadas a demonstrar circunstâncias específicas do delito. O sistema inquisitorial atribuía enorme importância à convergência dos depoimentos, uma vez que a força da prova dependia menos da singularidade de cada testemunha do que da capacidade de diferentes declarações confirmarem elementos considerados essenciais da acusação (BETHENCOURT, 2000, p. 345). A publicação das provas funcionava, portanto, como um mecanismo de estabilização narrativa, reunindo fragmentos de experiências distintas sob uma mesma interpretação jurídica.

Nesse processo de reorganização documental, a materialidade do ato assumia posição central. A linguagem utilizada nos resumos probatórios revela uma preocupação constante com a demonstração da consumação do pecado *nefando* segundo os parâmetros exigidos pela teologia moral e pelo direito inquisitorial. Repetem-se fórmulas destinadas a registrar a penetração anal, a posição ocupada pelos envolvidos e a ocorrência da cópula considerada *contra naturam*. Tal insistência não decorria de um interesse descritivo em sentido moderno, mas da necessidade de enquadrar os acontecimentos dentro dos critérios que permitiam distinguir juridicamente a sodomia perfeita de outras formas de desvio sexual. A justiça inquisitorial exigia a demonstração de elementos específicos da prática sexual para reconhecer

a configuração plena do delito (VAINFAS, 2012, p. 243). A prova, portanto, era construída em torno daquilo que o sistema jurídico considerava relevante para a condenação.

Nessa perspectiva, a publicação das provas atuava como um dispositivo de tradução. Relatos produzidos em contextos distintos, marcados por conflitos familiares, tensões cotidianas, relações de dependência e redes locais de sociabilidade, eram convertidos em evidências organizadas segundo uma gramática jurídico-teológica comum. A pluralidade das experiências desaparecia progressivamente sob a forma de categorias processuais padronizadas. Como assinala Ginzburg (2007, p. 273), os sistemas judiciais frequentemente operam por meio da redução da complexidade das experiências vividas, convertendo acontecimentos singulares em objetos passíveis de classificação normativa. No caso de Francisco Coelho, essa dinâmica torna-se particularmente visível na forma como diferentes episódios são reorganizados para demonstrar a existência de uma conduta reiterada e compatível com a categoria do pecado *nefando*.

Além disso, a publicação das provas desempenhava uma função estratégica na consolidação da acusação anteriormente formulada pelo Promotor Fiscal. Se o libelo havia estabelecido uma narrativa jurídica do desvio, a apresentação das provas procurava conferir densidade factual a essa construção. Os depoimentos deixavam de existir como elementos autônomos e passavam a ser lidos à luz das categorias previamente definidas pela acusação. A publicação das provas integra precisamente esse movimento. Sua função não consiste apenas em demonstrar a ocorrência de determinados atos, mas também em confirmar a inteligibilidade jurídica construída anteriormente pelos mecanismos acusatórios.

A própria estrutura documental dessa etapa evidencia a importância atribuída à repetição. Diversos testemunhos aparecem confirmando circunstâncias semelhantes, recorrendo a expressões próximas e reiterando elementos considerados essenciais para a configuração do delito. Tal procedimento não deve ser interpretado apenas como resultado da coincidência entre relatos independentes. A lógica probatória inquisitorial valorizava precisamente a convergência dos depoimentos, transformando a repetição em um dos principais indicadores de credibilidade (BATISTA, 2024, p. 9). A verdade judicial emergia da acumulação de vozes que, reunidas sob a autoridade institucional, produziam a impressão de consistência necessária à validação da acusação. O critério fundamental residia na compatibilidade das declarações com a narrativa jurídica já estabelecida.

Essa dinâmica permite compreender por que determinadas informações recebiam maior atenção do que outras durante a publicação das provas. O objetivo central consistia em demonstrar circunstâncias juridicamente relevantes, capazes de sustentar a classificação do acusado dentro da categoria do sodomita. Elementos periféricos da experiência cotidiana frequentemente eram omitidos ou recebiam tratamento secundário, enquanto aspectos relacionados à materialidade da prática sexual eram destacados de forma sistemática. A documentação revela, assim, uma seleção criteriosa daquilo que merecia ser preservado como prova válida. A instituição não registrava os acontecimentos de maneira neutra. Ela operava uma filtragem orientada pelas exigências do enquadramento jurídico-teológico, definindo quais fragmentos da realidade possuíam valor probatório e quais poderiam ser descartados.

Por essa razão, a publicação das provas deve ser compreendida como uma etapa de produção documental da credibilidade. O que estava em jogo não era apenas a reunião de testemunhos, mas a construção institucional de uma narrativa suficientemente robusta para sustentar uma decisão futura. A eficácia da prova inquisitorial dependia da observância de critérios formais específicos, envolvendo ratificações, confirmações e procedimentos destinados a assegurar sua validade jurídica (FARIA, 2013, p. 284-286). A credibilidade não decorria exclusivamente do conteúdo dos depoimentos. Ela era produzida pelo próprio rito, por meio de mecanismos que autorizavam determinadas vozes a integrar o universo da prova legítima.

Ao mesmo tempo, essa engenharia documental revelava os limites da própria racionalidade inquisitorial. A necessidade de converter rumores, denúncias e experiências locais em prova juridicamente válida exigia um complexo trabalho de mediação institucional. Nem todo testemunho possuía o mesmo peso, nem toda declaração alcançava o mesmo grau de legitimidade. A força da acusação dependia da capacidade de transformar informações socialmente produzidas em evidências reconhecidas pelo direito. É justamente nesse ponto que emergem as tensões que marcarão a etapa seguinte do processo. Quando os inquisidores passaram a avaliar formalmente o conjunto probatório reunido ao longo dos autos, questões relativas à validade das testemunhas, à ratificação dos depoimentos e à credibilidade dos denunciante adquiriram importância decisiva. A construção da verdade judicial, cuidadosamente edificada durante a instrução e consolidada na publicação das provas, seria então submetida ao escrutínio da Mesa, instância responsável por determinar se a acusação possuía consistência suficiente para sustentar uma condenação.

Concluída a publicação das provas, o procedimento ingressava na etapa deliberativa, momento em que a instituição passava a avaliar a suficiência jurídica do material produzido ao longo da instrução. A questão central já não consistia em ampliar a acusação ou reunir novos testemunhos, mas sim em determinar se os elementos disponíveis satisfaziam os critérios formais exigidos para a condenação. Nesse estágio, torna-se particularmente visível uma característica fundamental da racionalidade inquisitorial: a verdade judicial dependia menos da quantidade de indícios acumulados do que de sua adequação aos requisitos processuais estabelecidos pelo próprio sistema. Como observa Faria (2013, p. 284-286), a validade da prova resultava de uma rigorosa combinação entre conteúdo e forma, de modo que a inobservância de determinadas exigências regimentais podia comprometer a eficácia jurídica de testemunhos considerados centrais para a acusação.

Essa lógica aparece com nitidez no parecer da Mesa de 27 de abril de 1682. Ao examinar os autos, os inquisidores iniciaram sua análise pela situação do testemunho de Pascoal, personagem que ocupava posição estratégica na arquitetura acusatória construída anteriormente. Embora suas declarações figurassem entre os elementos mais relevantes para a demonstração da materialidade do delito, a Mesa observou que ele falecera sem realizar a ratificação formal exigida pelo rito:

E [pansseo] á todos os auttos q elle devia / ser absoluto da instancia do juízo; perq de haver / comettido culpas de Sodomia formas pella qual foi prezo / E accusado não [depoim] mais, q seu escravo Paschoal / fl. 7 vs; o qual he defunto, E não foi ratificado; antes / consta da petição q anda no appenso da 2ª parti fl. 27 / q elle fez ao Vigario Geral da quella Cidade q se / queria ruogar⁴¹¹; declarando a cauza q tivera para / dizer falsamente do Reo⁴¹². (ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 149).

A passagem revela que a fragilidade da acusação não decorria da inexistência de depoimentos incriminadores, mas da impossibilidade de convertê-los em prova juridicamente válida segundo os critérios regimentais do Santo Ofício. O problema ultrapassava, portanto, a mera perda de uma testemunha importante. Tratava-se da invalidação jurídica de um dos pilares da acusação. A força probatória do depoimento não era determinada exclusivamente por seu

⁴¹¹ Analiticamente, os Inquisidores observaram que, além da ausência de ratificação decorrente do falecimento, o próprio Pascoal havia peticionado para se retratar ("ruogar"), alegando que seu testemunho inicial fora fruto de indução e falsas promessas de alforria feitas por Maria Soares, esposa do réu. Esse conjunto de fatores — o óbito do co-réu e a petição de "desdizer" — esvaziou a carga acusatória do Libelo, levando a Mesa a concluir que as demais provas, como os rumores e depoimentos de outros indígenas e escravizados, careciam de verossimilhança e rigor técnico.

⁴¹² Em português moderno: "[...] e, examinados todos os autos, concluiu-se que ele deveria ser absolvido da instância do juízo, porque, quanto às culpas de sodomia pelas quais foi preso e acusado, não depõe mais do que seu escravizado Pascoal (fl. 7v), o qual já era falecido e não foi ratificado. Ao contrário, consta da petição que se encontra apensada à segunda parte do processo (fl. 27) que ele havia requerido ao vigário-geral daquela cidade a retratação de seu depoimento, declarando as razões que o levaram a acusar falsamente o réu."

conteúdo, mas por sua conformidade com as formalidades processuais que autorizavam sua utilização como prova legítima⁴¹³. Nesse sentido, a decisão evidencia que a autoridade institucional era exercida também através da capacidade de definir quais narrativas poderiam ser reconhecidas como juridicamente válidas e quais seriam excluídas do universo da prova.

O parecer prosseguiu submetendo outros testemunhos a um criterioso processo de qualificação da credibilidade. Os depoimentos de Matheus e Domingas, por exemplo, foram relativizados com base em critérios relacionados à posição social e à origem étnica das testemunhas. Ao sustentar que não se deveria fazer “nenhum caso” de suas declarações, a Mesa acionava pressupostos amplamente difundidos no universo jurídico do Antigo Regime, segundo os quais a credibilidade era distribuída de forma desigual entre os diferentes grupos sociais. Os indígenas frequentemente eram enquadrados em categorias que os associavam à ignorância, à instabilidade moral e à pouca confiabilidade, circunstância que afetava diretamente o valor atribuído aos seus testemunhos (MENDONÇA, 2011, p. 122-123). O procedimento revela que a produção da verdade judicial estava profundamente atravessada pelas hierarquias coloniais, as quais condicionavam a própria possibilidade de determinadas vozes serem reconhecidas como portadoras de verdade perante o foro inquisitorial.

Processo semelhante ocorreu na avaliação das denúncias associadas ao núcleo doméstico de Francisco Coelho. Ao registrar que parte da acusação poderia decorrer da “[dezafriação] de sua mulher e sogra”⁴¹⁴, a Mesa deslocava a interpretação dos testemunhos para o campo dos conflitos familiares. A relevância dessa observação não reside apenas na tentativa de explicar a origem das denúncias, mas na forma como ela interfere na credibilidade dos relatos. A cultura jurídica inquisitorial frequentemente encarava com suspeita acusações formuladas em contextos de tensão conjugal, entendendo-as como possíveis extensões de desavenças domésticas (SIQUEIRA, 1978, p. 258). Tal enquadramento permitia relativizar a força probatória desses depoimentos e reforçava pressupostos patriarcais que condicionavam a recepção da palavra feminina nos tribunais de fé. A avaliação das provas revelava, assim, que

⁴¹³ No Regimento do Santo Ofício de 1640 (Livro II, tit. IX, §6, p. 107), no que versa sobre a publicação da prova de justiça, lê-se: “‘Não se fará publicação ao Reo das testemunhas da justiça, senão depois de estarem ratificadas, & se hauer deferido à sua defesa; saluo se algumas forem mortas, ou não se poderem ratificar por estarem auzentes, porque nestes cazos se fará publicação, ainda que não sejam ratificadas, & nellas se dirá sómente, hũa testemunha da justiça jurada na fôrma de direito; nem outro si se dará publicação de testemunhas, que vagamente testemunharem de ouuida; porem se forem de fama publica, ou seja de algũa heresia, ou de algum outro delicto, ou de algum acto especial, & ella estiver prouada com as qualidades, que de direito se requerem, sendo as testemunhas ratificadas, se fará publicação dellas.”

⁴¹⁴ *Ibid.*, fl. 149.

a credibilidade constituía uma categoria socialmente construída, moldada por critérios de gênero, condição jurídica e posição hierárquica.

Nesse contexto emerge também a referência à embriaguez, elemento que a Mesa considerou relevante para a interpretação dos autos. Os inquisidores registraram que diversas situações mencionadas pelas testemunhas apareciam associadas ao consumo excessivo de álcool por parte do acusado⁴¹⁵. A observação possui importância porque introduz uma variável relacionada à imputabilidade moral da conduta. Conforme assinalam Araújo e Valle (2019, p. 48; 101), a tradição jurídica de matriz canônica atribuía grande importância à relação entre ação e vontade consciente, aspecto fundamental para a graduação da responsabilidade. Embora a embriaguez não eliminasse a gravidade do pecado atribuído ao indivíduo, ela podia enfraquecer a demonstração da intencionalidade necessária à plena caracterização da culpa. No caso de Francisco Coelho, essa circunstância foi mobilizada como um dos fatores que contribuíram para fragilizar a consistência da acusação e reforçar a percepção de insuficiência probatória⁴¹⁶.

À medida que a Mesa avançava em sua análise, tornava-se evidente a dificuldade de sustentar uma condenação compatível com a gravidade originalmente projetada pelo libelo. A acusação havia produzido uma narrativa robusta do ponto de vista classificatório, enquadrando os fatos na categoria do pecado *nefando* e articulando uma extensa cadeia de referências jurídicas e teológicas. Contudo, a etapa deliberativa revelou as limitações dessa construção quando submetida aos critérios formais de validação da prova. O resultado desse processo de reavaliação foi encaminhado ao Conselho Geral, instância responsável pela supervisão superior das decisões. A rápida confirmação do parecer em 2 de maio de 1682 demonstra a convergência existente entre os diferentes níveis da administração inquisitorial. Como observa Bethencourt (2000, p. 38), o Conselho desempenhava papel central na uniformização das decisões e na manutenção da coerência institucional, funcionando como mecanismo de legitimação das conclusões alcançadas pelas instâncias inferiores.

⁴¹⁵ “E também podia [uzulta] das tor/pezas q elle obrava como declaraõ muitos testemunhos; mas / logo dizem a maiorparte dellas q elle se costumava tomar / do vinho”. ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 149.

⁴¹⁶ Sobre o tratamento da embriaguez nos processos inquisitoriais portugueses, ver MOTT (2005, p. 9-23), FERNANDES (2017, p. 14-20) e FARIA (2016, p. 69). Embora o Regimento de 1640 não previsse expressamente a embriaguez como excludente de responsabilidade, os interrogatórios frequentemente buscavam determinar se o acusado se encontrava em pleno uso da razão, aspecto relevante para a graduação da culpa e da pena. A recorrência do álcool em processos de sodomia na América portuguesa sugere que a embriaguez podia funcionar simultaneamente como elemento de desordem moral e circunstância considerada na avaliação da imputabilidade.

A sentença proferida em 3 de maio de 1682 expressa de maneira exemplar essa lógica decisória. Francisco Coelho não foi declarado inocente, mas recebeu a chamada absolvição da instância do juízo⁴¹⁷ (*absolutio ab instantia*). Essa modalidade decisória era aplicada quando a prova se mostrava insuficiente para sustentar uma condenação, embora persistissem elementos capazes de justificar a suspeita que motivara a abertura do processo (FERNANDES, 2017, p. 3). A solução permitia preservar simultaneamente a autoridade da instituição e as exigências formais do rito. Em vez de reconhecer a inocência do acusado, o tribunal optava por registrar a insuficiência jurídica da prova, mantendo intacta a legitimidade da investigação anteriormente conduzida.

Essa ambiguidade torna-se ainda mais evidente na linguagem empregada pela sentença. Apesar da ausência de condenação formal, o texto preserva o vocabulário moral e teológico mobilizado ao longo da acusação⁴¹⁸. A referência ao pecado contra a natureza, à ação demoníaca e à gravidade excepcional da sodomia permanece presente no acórdão, reafirmando a classificação construída desde o libelo. A retórica inquisitorial frequentemente articulava elementos jurídicos e religiosos de forma inseparável, produzindo uma linguagem capaz de reforçar a gravidade do delito mesmo quando a sanção máxima não era aplicada (VAINFAS, 1997, p. 13). A decisão demonstra que a produção institucional do desvio não dependia exclusivamente da condenação. A própria descrição jurídica do comportamento já operava como mecanismo de classificação moral.

Outro aspecto relevante da sentença encontra-se na forma como a instituição interpretou o período de encarceramento já cumprido pelo acusado. A Mesa registrou que ele se encontrava “bastantemente castigado com a larga prizaõ q tem padecido”⁴¹⁹, reconhecendo explicitamente o caráter punitivo da prisão preventiva. Conforme demonstram Hespanha (1993, p. 228), Lima (1999, p. 17) e Faria (2013, p. 289), a longa permanência nos cárceres frequentemente assumia a função de pena efetiva, sobretudo em contextos marcados pela morosidade processual. No caso de Francisco Coelho, essa circunstância ganha relevância adicional quando se considera a interrupção das atividades do Santo Ofício entre 1674 e 1681. Ainda que a sentença não

⁴¹⁷ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 151.

⁴¹⁸ A ambiguidade teológica no caso Coelho reside na tensão entre a retórica demonológica da sentença, que o descreve como “induzido pelo demônio”, e a absolvição da instância por “prova não bastante”, técnica que evita declarar o réu inocente, mantendo a mancha moral do crime. A reafirmação do caráter abominável do ato, mesmo na ausência de condenação, evidencia que a sentença não visa apenas a resolver o caso concreto, mas a preservar a integridade da norma que o sustenta.

⁴¹⁹ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 149.

produzisse uma condenação formal, a instituição reconhecia que o percurso processual já havia exercido significativa função disciplinadora sobre o indivíduo submetido ao julgamento.

A atuação institucional tampouco se encerrou com a libertação do acusado. Imediatamente após a sentença, Francisco Coelho foi conduzido à Mesa para prestar juramento de segredo, comprometendo-se a manter silêncio sobre tudo aquilo que havia visto, ouvido e experimentado durante sua permanência nos cárceres⁴²⁰. O procedimento possuía significado que ultrapassava a esfera administrativa. Ao controlar a circulação futura de informações relativas ao caso, a instituição preservava a opacidade de seus mecanismos internos e restringia a possibilidade de emergência de narrativas concorrentes. O segredo integrava, portanto, a própria tecnologia de governo da verdade, garantindo que a interpretação oficial dos acontecimentos permanecesse sob controle daqueles que haviam conduzido o julgamento.

Observado em conjunto, o percurso documental de Francisco Coelho evidencia uma dinâmica institucional que ultrapassa os limites da condenação formal. O libelo classificou juridicamente o desvio; a publicação das provas organizou a credibilidade dos testemunhos; o parecer da Mesa filtrou os elementos considerados válidos; a sentença administrou a insuficiência probatória sem eliminar a suspeita; e o termo de segredo preservou o monopólio institucional da narrativa. A eficácia desse conjunto de procedimentos residia justamente em sua capacidade de produzir efeitos duradouros independentemente do desfecho condenatório. A autoridade inquisitorial afirmava-se tanto pela punição quanto pela administração da dúvida.

Sob essa perspectiva, a infâmia emerge como um dos resultados mais significativos do processo. Embora a condenação não tenha sido formalmente aplicada, a documentação produziu uma classificação moral persistente, associando Francisco Coelho à categoria do “sodomita” ao longo de toda a tramitação. O aparato judicial não necessitava conduzi-lo ao cadafalso para inscrevê-lo em uma gramática de desvio socialmente reconhecida. A própria produção documental da suspeita, reiterada em sucessivas peças processuais, já constituía um mecanismo poderoso de rotulação e estigmatização. O caso revela, assim, que a intervenção inquisitorial operava simultaneamente nos planos jurídico, moral e simbólico, fabricando

⁴²⁰ “[...] sendo / presente lhe foy dado juramento dos santos Evangelhos, em / que poz a maõ, & sob cargo delle lhe foy mandado, que tenha / muito segredo em tudo o que vio, & ouviu nestes carceres, & cõ / elle se passou acerca de seu processo, & nem por palavra, nem / escrito o descubra, nem por outra qualquer via que seja, sobpe/na de ser gravemente castigado [...]” *Ibid.*, fl. 153.

sujeitos classificáveis mesmo quando a prova se mostrava insuficiente para sustentar a condenação definitiva.

A trajetória processual de Francisco Coelho encerra, portanto, um movimento que começou com rumores, denúncias e conflitos locais e terminou com sua tradução para uma linguagem jurídico-teológica altamente especializada. Ao reorganizar testemunhos, hierarquizar vozes, selecionar evidências e produzir classificações, a instituição transformou experiências sociais dispersas em uma narrativa formal de desvio. Contudo, a própria documentação sugere que essas categorias não nasceram nos tribunais. Antes de serem convertidas em prova, já circulavam como suspeitas, comentários e formas cotidianas de classificação moral no espaço colonial da São Luís seiscentista. É precisamente para esse universo social de produção da fama, da reputação e dos mecanismos locais de vigilância que a análise se volta no capítulo seguinte, deslocando o foco do tribunal para os regimes coloniais de moralidade que tornaram possível a emergência do caso Francisco Coelho.

2. SÃO LUÍS DO MARANHÃO E OS REGIMES COLONIAIS DE MORALIDADE

Cópula com rapazes é cousa de cavaleiros e de fidalgos.
Não há nenhum homem de bem em Lisboa que não cometa
o pecado de sodomia.

Pietro Gabrieli, Capitão da Infantaria em Lisboa, 1651
Luiz Mott. *O vício dos nobres*, 2011, p. 317

2.1 Formação social, hierarquias coloniais e poder local

2.1.1 O estatuto geopolítico do Estado do Maranhão e a formação da capitania

O processo inquisitorial de Francisco Coelho emergiu de uma sociedade marcada por intensa mobilidade, disputas de autoridade e formas específicas de vigilância moral. As acusações que atravessaram sua trajetória dependiam de uma configuração colonial particular, produzida no interior da experiência amazônica seiscentista e articulada às dinâmicas políticas da Monarquia Hispânica. Nesse horizonte, compreender São Luís do Maranhão implica reconstruir os mecanismos históricos que organizavam as hierarquias locais, os fluxos populacionais e os dispositivos de disciplinamento social responsáveis por sustentar a fama pública, o reconhecimento político e a própria construção da suspeição.

Antes de consolidar-se como unidade administrativa relativamente estável, o Estado do Maranhão e Grão-Pará⁴²¹ foi instituído por meio de Carta Régia em 13 de junho de 1621 e compreendia as capitanias do Piauí, Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro, atual Amazonas, conforme Mota (2006, p. 174). Tal reorganização integra precisamente o movimento de redefinição política e administrativa voltado à consolidação do extremo norte da América portuguesa. Sob a União Ibérica⁴²² (1580–1640), a Coroa buscava fortalecer sua presença numa região continuamente pressionada por franceses, ingleses e holandeses, convertendo um território ainda instável em plataforma de ocupação militar, fiscalização e autoridade efetiva. Filipe III salientava, nesse contexto, a necessidade de proteger os “vastos domínios do Norte”, revelando a preocupação em produzir formas de governabilidade capazes de integrar uma área

⁴²¹ Durante a maior parte do período colonial, a América lusa dividia-se em duas repartições administrativas autônomas e subordinadas diretamente a Lisboa: o Estado do Brasil, com sede em Salvador, e o Estado do Maranhão (posteriormente Grão-Pará e Maranhão), sediado em São Luís. Cf. CARDOSO, 2024, p. 3

⁴²² A União Ibérica (1580-1640) consistiu na união dinástica sob os Habsburgo (os Filipes), integrando a defesa e os interesses comerciais de Portugal e Castela. O Maranhão tornou-se um “nó” ou “lugar do meio” estratégico por situar-se entre o Estado do Brasil e o Vice-Reino do Peru, sendo percebido como a porta de entrada fluvial ideal para as riquezas de prata andinas e um ponto vital para a segurança do império contra invasores europeus. Cf. CORRÊA, 2011, p. 15-16; CARDOSO, 2024, p. 4.

sujeita a infiltrações estrangeiras, ambiguidades jurisdicionais e deslocamentos constantes de populações (SANTOS, 2008, p. 21; CARDOSO, 2011, p. 318-319).

Ao mesmo tempo em que a Coroa procurava consolidar formas permanentes de domínio, o Maranhão ainda aparecia de forma vacilante nos relatos de navegadores, missionários e cronistas europeus. A região era frequentemente descrita por meio de imagens imprecisas, atravessadas por fantasias cartográficas e interpretações instáveis acerca da vastidão amazônica. Segundo Alírio Cardoso (2024, p. 2), o jesuíta Jacinto de Carvalho afirmava que a região “não tinha nome, nem sequer se sabia o que era”, observação que evidencia a fluidez da imaginação europeia sobre o Norte colonial. Ao mesmo tempo, difundiam-se representações da área como “país das Amazonas” ou *terra amazonum*, associando o Rio-Mar (Rio Amazonas) ao caminho potencial para o Peru e às expectativas de riquezas interiores (CARDOSO, 2002, p. 14). Essas formulações revelavam tentativas de enquadrar simbolicamente um espaço cuja incorporação política permanecia incompleta e constantemente tensionada.

Nessa mesma direção, a própria cartografia europeia reforçava esse quadro de indefinições ao confundir o rio *Marañón*, situado na bacia do Vice-Reinado do Peru, com o rio Amazonas, identificado em diferentes registros como *Mar Dulce* ou “rio de Orellana”. Os trabalhos do cartógrafo Arnoldus Florentinus⁴²³, entre outros, projetavam a região ora como prolongamento castelhano, ora como extensão lusitana, evidenciando disputas concorrentes acerca da incorporação do Norte amazônico aos circuitos imperiais, conforme Cardoso (2011, p. 319). Essa oscilação ultrapassava limitações técnicas de representação e expressava projetos distintos de controle territorial, exploração econômica e expansão atlântica. A Amazônia surgia, assim, como espaço submetido a expectativas imperiais concorrentes, condição que repercutiria diretamente na constituição de uma sociedade marcada por fronteiras fluidas, negociações permanentes e mecanismos frágeis de estabilização política.

Sob esse aspecto, o Maranhão anterior a 1621 constituía-se como espaço profundamente marcado pela presença indígena, pela mobilidade fluvial e pela distância relativa em relação aos principais centros coloniais do litoral (ARENZ, 2021, p. 32). A fronteira amazônica assumia feição processual, organizada por negociações constantes entre agentes europeus, populações

⁴²³ Alírio Cardoso (2011, p. 319) aponta que, na representação da América do Sul feita por Florentinus no final do século XVI, o Maranhão aparece como uma região completamente integrada ao Vice-Reinado do Peru, separada fisicamente do Estado do Brasil por uma geografia fictícia. Essa projeção é um exemplo clássico de como o Maranhão era concebido como uma “entidade geográfica” integrada ao império hispânico antes de sua dominação militar efetiva pelos portugueses.

indígenas e grupos locais que operavam segundo ritmos próprios. Tal configuração favoreceu a formação de redes sociais flexíveis, atravessadas por tensões de autoridade e formas difusas de vigilância cotidiana. Décadas depois, muitos desses mecanismos continuariam presentes no cotidiano de São Luís, onde avaliações coletivas da conduta íntima, rumores persistentes e disputas de reputação influenciariam diretamente a construção das acusações dirigidas contra Francisco Coelho.

Dentro desse quadro de ocupação ainda instável, a conquista de 1615 adquiriu significado decisivo para a consolidação do Maranhão no interior da Monarquia Católica. A expulsão dos franceses da França Equinocial⁴²⁴ reorganizou expectativas geopolíticas ligadas à defesa da foz amazônica, entendida como ponto estratégico de acesso às Índias de Castela⁴²⁵. Corrêa (2011, p. 54) observa que a disputa envolvia diretamente o controle do rio Amazonas, frequentemente descrito como “El Dorado das Américas” (CARDOSO, 2011, p. 333). O Conselho de Estado da Espanha afirmava, em 1615, que a questão amazônica era “o negócio mais importante que de presente se oferece”, dado que o rio “divide o Estado do Brasil do Peru” (CARDOSO, 2002, p. 52). A defesa da região articulava interesses militares, proteção das rotas atlânticas e expectativas econômicas ligadas ao controle dos circuitos amazônicos.

Dessa maneira, tais formulações revelam o esforço da Coroa em integrar administração territorial, defesa militar e conexões oceânicas num mesmo projeto político. O Maranhão convertia-se, assim, em área estratégica para contenção de rivais europeus e articulação entre interesses metropolitanos e agentes coloniais locais. Em meio a esse processo, consolidaram-se práticas de autoridade profundamente dependentes da fidelidade régia, da reputação pública e da capacidade de produzir reconhecimento social entre os moradores da terra. Em núcleos urbanos relativamente pequenos como São Luís, tais mecanismos adquiriam densidade ainda maior, pois a proximidade cotidiana favorecia a rápida difusão de conflitos familiares, acusações morais e disputas de prestígio entre grupos concorrentes. Não por acaso, a fama

⁴²⁴ A França Equinocial designa a tentativa de colonização francesa em São Luís (1612-1615), liderada por Daniel de La Touche, senhor de La Ravardiére, que fundou o Forte de São Luís em honra ao rei Luís XIII. Esta ocupação, fundamentada em alianças com os indígenas e na criação de uma incipiente estrutura urbana e defensiva, motivou a reação da Coroa Ibérica para assegurar a posse do território. Em 1615, forças luso-espanholas expulsaram os franceses e ocuparam a cidade, ressignificando o assentamento como uma conquista militar estratégica fundamental para consolidar a soberania lusa no norte da América. Cf. CORRÊA, 2011, p. 25-28.

⁴²⁵ O termo Índias de Castela designava o Império Espanhol na América, tendo o Vice-Reino do Peru como a principal referência de proximidade administrativa e riqueza para os colonos luso-brasileiros. Durante a União Ibérica, essa denominação evidenciava a vizinhança territorial e as disputas de limites na região amazônica, onde o Maranhão era percebido como uma estratégica “porta de entrada” para os domínios castelhanos. Cf. CARDOSO, 2024, p. 1-9.

pública assumiria papel central nos procedimentos inquisitoriais envolvendo Francisco Coelho, sobretudo porque a credibilidade social dos testemunhos dependia diretamente dessa cultura local de observação contínua e avaliação coletiva das condutas.

A organização espacial de São Luís no final do século XVII fornece elementos importantes para compreender o cenário no qual se desenvolviam essas relações de poder, vigilância e convivência cotidiana. Nesse sentido, a Figura 2 apresenta uma planta da cidade produzida em 1698, permitindo visualizar a disposição das fortificações, das instituições religiosas e das principais vias que estruturavam a capital do Estado do Maranhão.

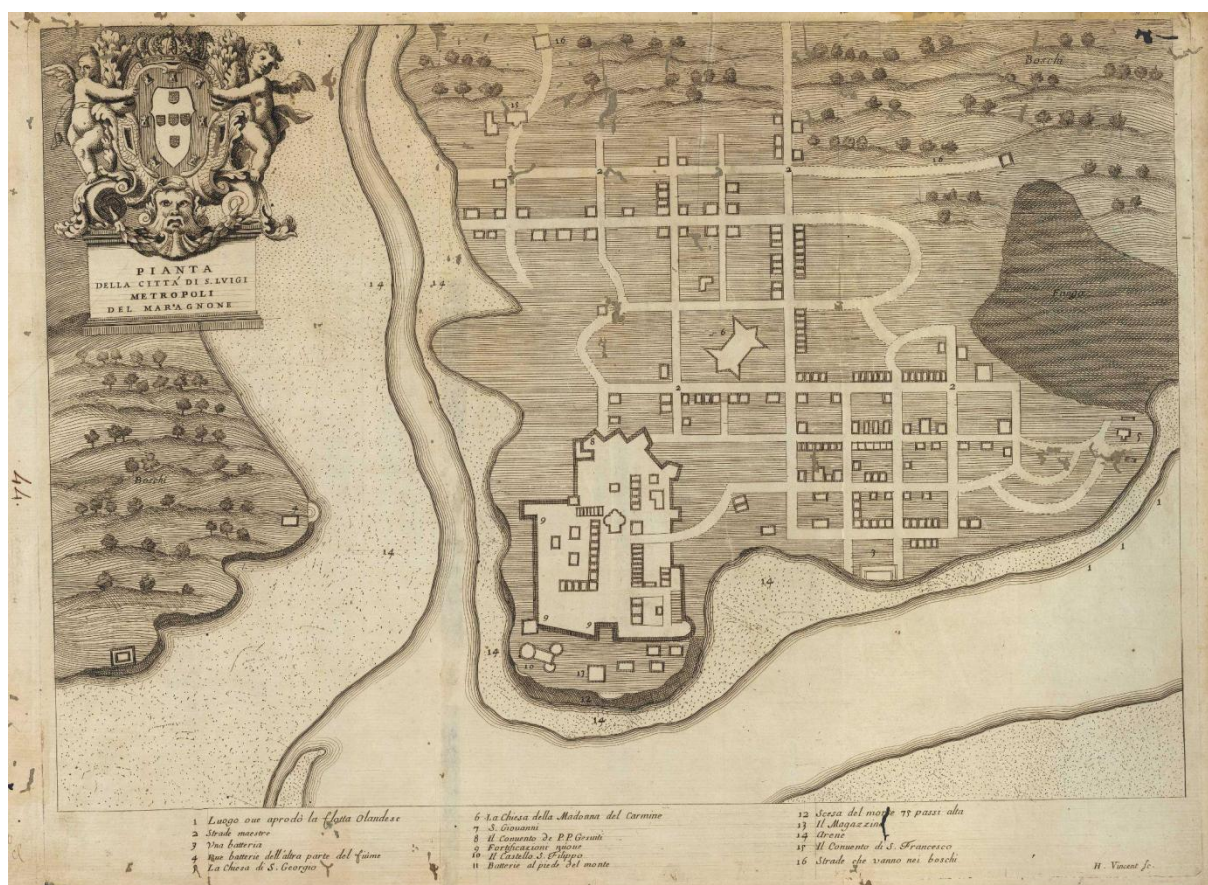


Figura 2 – Planta da cidade de São Luís do Maranhão (1698)

Fonte: Orazi, Vincent ([1698], Biblioteca Digital Luso-Brasileira).

Além da representação cartográfica da cidade, a própria planta apresenta uma relação dos principais pontos urbanos, religiosos e militares identificados pelo autor. Para facilitar a leitura desses elementos, o Quadro 8 sistematiza as referências constantes no documento original.

Quadro 8 – Elementos identificados na planta da cidade de São Luís do Maranhão (1698)

1. <i>Luogo ove approdò la flotta olandese</i> → Lugar onde desembarcou a frota holandesa	7. <i>S. Giovanni</i> → São João	13. <i>Il Magazzino</i> → O armazém
2. <i>Strade maestre</i> → Estradas principais	8. <i>Il Convento de' P.P. Gesuiti</i> → Convento dos Padres Jesuítas	14. <i>Arena</i> → Areal / faixa de areia
3. <i>Una batteria</i> → Uma bateria (posição de artilharia)	9. <i>Fortificazione nuova</i> → Fortificação nova	15. <i>Il Convento di S. Francesco</i> → Convento de São Francisco
4. <i>Una batteria dell'altra parte del fiume</i> → Uma bateria do outro lado do rio	10. <i>Il Castello S. Filippo</i> → Castelo São Filipe	16. <i>Strade che vanno nei boschi</i> → Estradas que vão para os bosques
5. <i>La Chiesa di S. Giorgio</i> → Igreja de São Jorge	11. <i>Batterie al piede del monte</i> → Baterias ao pé do monte	
6. <i>La Chiesa della Madonna del Carmine</i> → Igreja de Nossa Senhora do Carmo	12. <i>Scesa del monte 75 passi alta</i> → Descida do monte com 75 passos de altura	

Fonte: Elaboração do autor (2026), com base em Orazi, Vincent. *Pianta della città di S. Luigi metropoli del Maragnone* (1698).

A planta evidencia a centralidade das estruturas religiosas e militares na configuração urbana de São Luís, além de revelar a importância das vias de circulação e dos espaços de defesa para a manutenção da *conquista*. Mais do que simples representação topográfica, o documento permite perceber como a capital do Maranhão se organizava em torno de instituições responsáveis pela administração, pela evangelização e pela proteção do território, aspectos fundamentais para a consolidação do poder português na fronteira amazônica.

Paralelamente à consolidação desse imaginário estratégico sobre o Norte amazônico, as comunicações lusitanas também reforçavam a percepção da importância política do Maranhão. Gaspar de Sousa, governador-geral do Estado do Brasil, observava em 1617 que o território era de “muita importância à sua real Coroa, por ficar em meio do Estado do Brasil e Peru” (CORRÊA, 2011, p. 50). A imagem do “meio” expressava simultaneamente localização geográfica e centralidade política, indicando um território cuja perda comprometeria rotas atlânticas e conexões andinas. Ao mesmo tempo, conquistadores e agentes coloniais passaram a explorar esse contexto como oportunidade de ascensão política, reivindicando mercês e distinções por meio do discurso do serviço régio. Conforme Cardoso (2011, p. 333-334), a conjuntura favoreceu a manipulação da lógica da covassalagem⁴²⁶ pelas elites locais, sobretudo

⁴²⁶ A covassalagem definia a condição jurídica na União Ibérica que permitia às elites servirem simultaneamente às coroas de Portugal e Castela. Essa ambiguidade política facilitava o acúmulo de cargos e mercês de ambos os soberanos, integrando interesses estratégicos e econômicos dos dois impérios. Cf. CARDOSO, 2024, p. 10-11.

pernambucanas, que transformaram participação militar e fidelidade monárquica em capital simbólico.

Como consequência, essa dinâmica contribuiu diretamente para a formação de hierarquias coloniais apoiadas em redes pessoais, prestígio social e reconhecimento público. O acesso às mercês régias, aos postos administrativos e às distinções honoríficas dependia da capacidade de converter serviços militares e vínculos políticos em legitimidade social duradoura. Foi precisamente nesse universo que se consolidaram os chamados *homens bons*, categoria fundamental para compreender as disputas de autoridade presentes na São Luís seiscentista. Francisco Coelho inseria-se nesse horizonte social como descendente dos primeiros conquistadores e povoadores ligados à consolidação inicial do Maranhão, condição que fortalecia sua reivindicação de honra, autoridade doméstica e reconhecimento público diante da comunidade local. Em uma sociedade profundamente marcada pela precedência da *conquista* e pela valorização dos serviços prestados à Coroa, sua trajetória evidencia como propriedade, fama pública e pertencimento à nobreza da terra funcionavam como elementos centrais de legitimação social no interior da experiência colonial amazônica.

Nesse cenário de expansão e consolidação, a União Ibérica fomentou projetos de integração que ultrapassavam os limites administrativos tradicionais da América lusa, buscando articular os domínios de Portugal e Castela sob uma lógica defensiva comum. A expedição de Pedro Teixeira (1637–1639) representou o ápice dessa política de integração atlântico-andina ao percorrer o curso total do Amazonas, de Belém a Quito, com uma armada composta por 70 soldados e aproximadamente 1.200 aliados indígenas em 47 canoas, como enumera Cardoso (2002, p. 215). O propósito fundamental era estabelecer uma malha de comunicação e um corredor comercial estratégico entre o Atlântico e as riquezas do Vice-Reinado do Peru, consolidando o Maranhão como uma “chave” geopolítica essencial para impedir que nações estrangeiras alcançassem o “coração da América” (CARDOSO, 2002, p. 222; CORRÊA, 2011, p. 55). Ao fundar o povoado de Franciscana⁴²⁷ em 1639, a travessia, registrada na Figura 3, operou como um ato performativo de posse fundamentado na aplicação pragmática do princípio

⁴²⁷ “A povoação, fundada solenemente em 1639, chamou-se Franciscana e ficava “defronte das bocainas do rio do Ouro” (a foz do Aguarico, no Napo, Equador, pensam alguns). Não há muitas informações sobre Franciscana e dela não existem, hoje, traços físicos. Discute-se sobre a autenticidade da famosa “Ata de Franciscana”, divulgada por Bernardo Berredo no século XVIII, que a copiou dos arquivos de Belém, onde já não mais se encontra. Mas o gesto ficou.” GÔES FILHO, 2015, p. 172.

de *uti possidetis*⁴²⁸, capturando para a soberania lusa vastas áreas situadas além da linha de Tordesilhas e garantindo o domínio português sobre a bacia amazônica.



Figura 3 – Percurso da expedição de Pedro Teixeira entre Belém e Quito (1637–1639)

Fonte: Rezende (2006). Base cartográfica: *Satellite Atlas of the World* (1998, p. 76–77).

Paralelamente à exploração física do território, circulavam imaginários cartográficos potentes que ofereciam suporte ideológico à expansão, como o mito da “ilha Brasil”. Esta representação geográfica, reforçada por importantes exemplares como a carta de João Teixeira Albernás (1640), sugeria que o Brasil era uma entidade compacta e isolada, circunscrita por uma imensa malha fluvial que conectava o Rio da Prata ao Rio Amazonas através de uma lagoa mítica situada no coração do continente. Para a Coroa e para os colonos, essa visualização insular justificava a superação do meridiano de 370 léguas em favor de limites naturais, transformando o território em uma unidade orgânica destinada a ser explorada e defendida como um todo indissociável. O mapa de Albernás (Figura 4), ao viciar propositadamente as longitudes para favorecer os interesses lusitanos, deslocando acidentes geográficos para o

⁴²⁸ O princípio de *uti possidetis*, oriundo do direito romano e basilar nos Tratados de Madri (1750) e Santo Ildefonso (1777), sustenta que a soberania sobre um território decorre da sua posse efetiva e ocupação real, legitimando juridicamente a expansão lusa para além dos limites teóricos de Tordesilhas. Cf. DOMINGUES, 2000, p. 211.

orientar a fim de contê-los na zona de influência portuguesa, funcionava como uma ferramenta de propaganda que legitimava a incorporação de cerca de dois terços da América do Sul ao Império Português (GOES FILHO, 2015, p. 142-146). Essa engenharia cartográfica permitia que a segunda geração de colonizadores se visse como herdeira legítima de um vasto e promissor "Brasil melhor".



Figura 4 – Representação da “ilha Brasil” na carta de João Teixeira Albernaz (1640)

Fonte: Goes Filho (2015).

Ainda nesse cenário de expansão e consolidação territorial, a União Ibérica fomentou projetos de integração que ultrapassavam os limites administrativos tradicionais da América lusa. A expedição de Pedro Teixeira (1637–1639) representou o ápice dessa política ao percorrer o curso total do Amazonas, de Belém a Quito, tendo como propósito estabelecer uma malha de comunicação e um corredor comercial estratégico entre o Atlântico e o Vice-Reinado do Peru (CARDOSO, 2002, p. 213-214). Ao fundar a colônia de Franciscana, a travessia operou como instrumento de dilatação territorial fundamentado na aplicação pragmática do princípio

de *uti possidetis*⁴²⁹, capturando para a soberania lusa vastas áreas situadas além da linha de Tordesilhas e consolidando o Maranhão como uma “chave” estratégica contra o assédio de outras nações europeias, como destaca Domingues (2000, p. 86). Também circulavam imaginários cartográficos como o mito da “ilha Brasil”⁴³⁰, que sugeriam conexões entre o Rio da Prata e o Amazonas (CARDOSO, 2024, p. 8).

A partir dessas projeções imperiais, ampliava-se o horizonte político do Maranhão e intensificavam-se deslocamentos envolvendo soldados, missionários, comerciantes, indígenas e agentes administrativos. A construção do espaço amazônico ocorria, portanto, no interior de redes extensas e heterogêneas, marcadas por intensa mobilidade populacional e pela necessidade constante de negociação entre autoridades locais e interesses imperiais. A própria experiência cotidiana da fronteira dependia de alianças frágeis, acomodações provisórias e relações pessoais capazes de sustentar formas mínimas de estabilidade política. Em contextos dessa natureza, a autoridade social dificilmente repousava apenas sobre títulos formais, exigindo demonstrações contínuas de honra, fidelidade e reconhecimento público, elementos que foram mobilizados de maneira decisiva na defesa da reputação de Francisco Coelho diante das acusações inquisitoriais.

Também a indefinição dos limites entre a América portuguesa e o Vice-Reino do Peru integrava esse cenário de flexibilidade política e deslocamentos contínuos. O Tratado de Tordesilhas mostrava-se insuficiente diante da dinâmica fluvial amazônica, e as instruções enviadas a Alexandre de Moura autorizavam explicitamente o trânsito por áreas que “caem na demarcação de Castela” quando os interesses da monarquia assim o exigissem (CORRÊA, 2011, p. 56). Essa permeabilidade permitia que a fronteira operasse como espaço de adaptação permanente, moldado por expedições militares, circuitos comerciais e negociações locais. Consolidavam-se, nesse contexto, formas de autoridade dependentes da capacidade de

⁴²⁹ O princípio de *uti possidetis*, oriundo do direito romano e basilar nos Tratados de Madri (1750) e Santo Ildefonso (1777), sustenta que a soberania sobre um território decorre da sua posse efetiva e ocupação real, legitimando juridicamente a expansão lusa para além dos limites teóricos de Tordesilhas. Cf. DOMINGUES, 2000, p. 211.

⁴³⁰ O Mito da Ilha Brasil era uma concepção cartográfica medieval e renascentista que imaginava o território como uma grande ilha isolada por uma suposta ligação fluvial entre o Amazonas e o Rio da Prata. Essa ideia motivou a busca obsessiva por canais navegáveis no interior do continente, visando facilitar o acesso às riquezas do Peru e evitar os ventos contrários da costa atlântica. Tais crenças geográficas influenciaram projetos de integração econômica e política que buscavam unir estrategicamente o Estado do Brasil às Índias de Castela. Cf. CARDOSO, 2024, p. 8.

mobilizar alianças, controlar informações e sustentar reconhecimento político diante de uma sociedade atravessada por disputas constantes.

Em meio a essas transformações, a Carta Régia de 1621 consolidou diretrizes que já vinham sendo discutidas nos anos anteriores. O documento definia São Luís como “cabeça daquele Estado” e estabelecia limites que se estendiam “desde o Cabo de S. Roque até o mais extremo norte, no Rio Vicente Pizon (Oiapoque)”, reorganizando juridicamente o espaço amazônico e produzindo novas formas de governança (CORRÊA, 2011, p. 79-86; MENDONÇA, 2007, p. 26). A criação do Estado do Maranhão e Grão-Pará buscava responder às exigências de administração, defesa e ocupação de uma região cuja integração permanecia instável. Ao mesmo tempo, favorecia a formação de circuitos políticos próprios, capazes de aproximar agentes locais diretamente da monarquia e ampliar as possibilidades de negociação por cargos, mercês e privilégios.

Ao lado dessas redefinições administrativas, argumentos ligados à navegação desempenharam papel importante na defesa da autonomia do Maranhão em relação ao Estado do Brasil. As condições de vento e corrente dificultavam a ligação regular com Salvador, convertendo a navegação atlântica em elemento decisivo na formulação de soluções políticas próprias. Capistrano de Abreu descrevia esse fenômeno ao afirmar:

Na arenosa costa nordeste do Brasil sopram os ventos, cursam as correntes em direção invariável durante certa parte do ano. Lê-se isso na forma das dunas abruptas para Este e brandamente inclinadas para Oeste, nos leques dos rios, cujas bocas orientais, como as primeiras que apanham as areias, são menos profundas que as bocas ocidentais. Decorreu daí com igual clareza a elevação do Maranhão a Estado independente logo depois da conquista, devido à impossibilidade de ligá-lo de maneira constante ao território de Este e Sueste (ABREU, 1988, p. 66).

A observação de Capistrano evidencia como elementos naturais eram convertidos em justificativa política para sustentar a singularidade administrativa do território. Segundo Corrêa (2011, p. 54; 61), o jesuíta Luís Figueira afirmava, em 1609, ser “mais fácil ir às ilhas [Caribe], ou ao reino e de lá vir, de que é vir do Maranhão em direitura”. Conquistadores como Simão Estácio da Silveira reforçavam a necessidade de que o território avançasse “por sua conta”, fortalecendo discursos que aproximavam o Maranhão diretamente das redes atlânticas portuguesas. Essa percepção de relativo afastamento em relação ao Estado do Brasil favoreceu o fortalecimento de elites locais interessadas em afirmar autonomia política e precedência social dentro da experiência amazônica.

Nesse mesmo movimento, a orientação marítima do território reforçava sua inserção em circuitos equatoriais distintos daqueles predominantes no Atlântico Sul. O capitão-mor Alexandre de Moura observava, em 1616, que “mais facilmente se vai a Portugal do que se vai a ele [Maranhão]”, argumento mobilizado politicamente para aproximar a região da metrópole e afastá-la da órbita administrativa baiana (CORRÊA, 2011, p. 54). Chambouleyron (2008, p. 189) demonstra que a presença de colonos oriundos dos Açores, Madeira e Cabo Verde, somada à reduzida inserção do Maranhão no eixo Salvador–Luanda, favoreceu a formação de redes de abastecimento e povoamento vinculadas ao Atlântico Equatorial. Formava-se, assim, uma sociedade profundamente marcada pela mestiçagem, pela mobilidade e pela coexistência de experiências sociais diversas, condição que ampliava a necessidade de mecanismos permanentes de ordenamento moral e afirmação de autoridade.

Diante dessa realidade social heterogênea, as *Ordenações Filipinas* de 1603 funcionavam como importante estrutura normativa para organizar práticas jurídicas e disciplinar conflitos nas possessões ultramarinas. Conforme Corrêa (2011, p. 256), sua aplicação ao Maranhão permitia estabelecer procedimentos capazes de ordenar relações sociais marcadas por heterogeneidade populacional, deslocamentos intensos e frequentes disputas entre autoridades locais. A criação do novo Estado articulava, assim, interesses militares, expectativas de conquistadores, defesa das regiões andinas e fortalecimento do Atlântico amazônico (CARDOSO, 2011, p. 318). O território passava a integrar uma engrenagem administrativa voltada à circulação de ordens régias, organização da justiça e legitimação de mecanismos de reconhecimento político. Décadas mais tarde, foi precisamente essa estrutura jurídica e moral que enquadraria as denúncias contra Francisco Coelho, convertendo rumores locais em matéria de investigação inquisitorial.

Esse processo torna-se particularmente visível na nomeação dos primeiros oficiais responsáveis pela implantação efetiva da governança regional. Segundo Cardoso (2011, p. 330), a escolha do espanhol Diego de Cárcamo⁴³¹ como primeiro governador designado para o recém-criado Estado do Maranhão e Grão-Pará evidenciava o modo como a Coroa dos Habsburgo

⁴³¹ A nomeação de Diego de Cárcamo para o governo do Estado do Maranhão integrou a reorganização administrativa promovida por Filipe III entre 1618 e 1620. Experiente oficial castelhano e antigo secretário de D. Antônio, Prior do Crato, Cárcamo recusou a posse ao condicionar sua ida ao ultramar a elevados investimentos régios, incluindo fornecimento de escravizados africanos, construção de engenhos e empréstimo de 10 mil cruzados oriundos de Angola. Sua idade avançada e a percepção da dureza da região também pesaram na decisão. Parte da historiografia sugere ainda que sua antiga vinculação à dinastia de Avis (por ter servido ao Prior do Crato) despertava desconfiança política na corte filipina. Cf. CARDOSO, 2011, p. 330.

compreendia a Amazônia enquanto espaço estratégico integrado aos interesses mais amplos da Monarquia Católica. A nomeação de um oficial castelhano demonstrava que o extremo Norte era percebido como zona de defesa atlântica, inserida na lógica imperial ibérica de contenção de franceses, ingleses e holandeses. A distância em relação a Lisboa, a precariedade das rotas marítimas e a fragilidade material da *conquista*, entretanto, convertiam o cargo em posição pouco atrativa para membros da burocracia régia acostumados a circuitos administrativos mais estáveis e rentáveis.

As dificuldades de consolidação administrativa apareceram de forma ainda mais evidente quando Diego de Cárcamo recusou assumir o governo do Maranhão. Após sua desistência, a Monarquia Dual indicou D. Francisco de Moura⁴³² para o posto, reiterando a preferência por homens vinculados às experiências ultramarinas e às zonas de fronteira do império. Sua escolha refletia a tentativa de assegurar ao Maranhão um administrador capaz de articular interesses militares, fiscais e diplomáticos num território marcado pela intensa presença indígena e pela limitada capacidade de intervenção régia. D. Francisco de Moura, contudo, também recusou a nomeação (SANTOS, 2008, p. 24). As sucessivas desistências expunham o isolamento político e econômico do Estado recém-criado, cuja administração exigia elevados custos pessoais, longas travessias oceânicas e envolvimento constante em guerras locais, conflitos jurisdicionais e negociações com lideranças indígenas.

A dificuldade em preencher o cargo de governador produziu um prolongado hiato administrativo que evidenciava os limites da própria engenharia política da União Ibérica. Embora o Maranhão ocupasse posição estratégica para a defesa do Atlântico norte português, a região permanecia distante dos principais circuitos econômicos da monarquia e oferecia reduzidas possibilidades de enriquecimento rápido aos oficiais régios. A instabilidade provocada pelas invasões holandesas no Nordeste agravava ainda mais esse cenário, desviando recursos militares e atenção política para Pernambuco (CORRÊA, 2011, p. 83). Nesse contexto, o embarque dos governadores sofria atrasos constantes, enquanto a Coroa buscava alternativas entre homens já inseridos nas dinâmicas coloniais do Estado do Brasil. As recusas de Cárcamo e de D. Francisco de Moura acabaram revelando uma percepção disseminada entre setores da

⁴³² D. Francisco de Moura era militar de carreira e exercia anteriormente o governo de Cabo Verde quando foi indicado para administrar o Estado do Maranhão. Apesar da nomeação, também recusou assumir o cargo por razões não descritas. A historiografia associa sua desistência às dificuldades materiais da *conquista* amazônica, às tensões políticas da corte e à escassez de recursos para sustentar uma autoridade estável na região, situação que contribuiu para prolongar o vazio administrativo do Maranhão. Cf. SANTOS, 2008, p. 24.

burocracia ibérica de que o governo do Maranhão representava uma missão de elevado risco e baixa compensação política.

Somente em 25 de setembro de 1623, Filipe IV nomeou Francisco Coelho de Carvalho para o governo do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Diferentemente dos nomes anteriormente indicados, Coelho de Carvalho pertencia a uma linhagem profundamente vinculada às experiências militares e administrativas do Nordeste açucareiro⁴³³, possuindo longa familiaridade com conflitos de fronteira e formas de negociação estabelecidas entre colonos, missionários e populações indígenas, como observa Cardoso (2002, p. 66-67; 127). Sua trajetória como capitão-mor da Paraíba⁴³⁴ e sua proximidade com importantes redes clientelares da América portuguesa favoreceram sua indicação. Carvalho partiu de Lisboa em 25 de março de 1624 e chegou ao Maranhão em 7 de julho de 1626. Devido às exigências militares impostas pelas ofensivas holandesas no Atlântico Sul, sua posse efetiva ocorreu apenas em setembro daquele ano⁴³⁵ (CORRÊA, 2011, p. 83). A experiência política do Maranhão formava-se, portanto, em meio a adaptações constantes, disputas de autoridade e mecanismos flexíveis de mediação social.

Dentro dessa paisagem de formação institucional, a Câmara de São Luís desempenhou papel central como instância de mediação política e espaço de negociação entre conquistadores, agentes régios e elites luso- pernambucanas. Estruturada em 1619, pouco depois da expulsão dos franceses, a instituição passou a administrar questões ligadas ao povoamento, à distribuição de terras, à organização do abastecimento e às disputas relativas à mão de obra indígena. Segundo Cardoso (2011, p. 329-334) e Corrêa (2011, p. 161), famílias como os Sousa e os Albuquerque Coelho enxergavam na Câmara oportunidade de ascensão política, obtenção de mercês e fortalecimento de distinções sociais. A autoridade local dependia intensamente da capacidade de converter vínculos pessoais, serviços militares e reputação pública em reconhecimento institucional, sobretudo numa sociedade em que o acesso ao poder permanecia

⁴³³ Pertencia à prestigiosa família Albuquerque Coelho, uma linhagem secular de servidores da Coroa. Era descendente direto de Duarte Coelho, primeiro donatário de Pernambuco, e possuía laços de parentesco com figuras míticas como Afonso de Albuquerque e os condes de Castelo Rodrigo. No Maranhão, ele era o patriarca do clã, sendo tio de Francisco Coelho de Carvalho (o "moço" ou "sardo"), que também governaria o Estado anos depois. Cf. CARDOSO, 2002, p. 66-67, 127.

⁴³⁴ Sua indicação foi fortemente endossada por Gaspar de Sousa, ex-governador do Brasil, que em 1617 o recomendou ao rei por ser um homem "prático", que embora não falasse a língua brasílica, conhecia profundamente a "natureza do gentio", qualidade essencial para gerir as alianças indígenas necessárias à conservação da terra. Cf. CORRÊA, 2011, p. 80.

⁴³⁵ Seu longo mandato (1626-1636) foi marcado pela institucionalização da burocracia portuguesa, enfrentando severas disputas com as Câmaras Municipais e com outras ordens religiosas, como os franciscanos, enquanto privilegiava a atuação dos jesuítas através de sua rede clientelística. Cf. CARDOSO, 2002, p. 123.

condicionado à proximidade com as redes dominantes da *conquista*. Foi nesse universo de reconhecimento mútuo entre homens considerados *principais da terra* que indivíduos como Francisco Coelho construíram sua autoridade cotidiana, articulando pertencimento familiar, patrimônio e fama pública como formas de legitimação social.

Ao lado da Câmara, a Ouvidoria-Geral também ocupou posição decisiva na organização administrativa do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Criada em 1619, a instituição estabelecia que as apelações fossem encaminhadas diretamente à Casa da Suplicação⁴³⁶, em Lisboa, “para onde era mais fácil a navegação do que para a Bahia”, conforme previa o regimento do ouvidor Sebastião Barbosa (CORRÊA, 2011, p. 83). Santos (2008, p. 22) observa que essa decisão expressava uma escolha política voltada à aproximação direta entre o Maranhão e o centro da monarquia, fortalecendo a autonomia do território em relação ao Estado do Brasil. A justiça civil assumia, assim, função estratégica na produção da governabilidade regional, organizando litígios, disciplinando relações sociais e consolidando procedimentos jurídicos capazes de sustentar a singularidade administrativa amazônica.

Paralelamente à estruturação da justiça civil, a constituição do aparato estatal incorporava dimensões morais e religiosas ligadas à Monarquia Católica pós-Trento. A presença do comissário Cristóvão de Lisboa, já nas primeiras décadas do século XVII, evidencia que a vigilância eclesiástica acompanhou desde cedo a implantação da governabilidade amazônica (CARDOSO, 2002, p. 123). Posteriormente, a criação do Bispado do Maranhão, em 1677, e sua integração ao Patriarcado de Lisboa em 1740 reforçariam a consolidação de mecanismos voltados ao disciplinamento moral da população (MENDONÇA, 2007, p. 25-26). Justiça civil, autoridade religiosa e regulação dos costumes articulavam-se na construção de uma malha institucional destinada a organizar comportamentos, legitimar hierarquias e fortalecer a autoridade régia numa sociedade marcada por intensa diversidade social e fortes tensões locais.

Nesse contexto de consolidação institucional ainda precária, São Luís acumulava vulnerabilidades que ampliavam a importância da moralidade como instrumento de estabilização social. A ameaça constante de corsários, os conflitos em torno da mão de obra indígena, as disputas relativas à autoridade militar e a presença contínua de populações diversas

⁴³⁶ A Casa de Suplicação, sediada em Lisboa, constituía o maior Tribunal de Justiça do Reino e do ultramar, funcionando como a instância de última instância equivalente ao atual Supremo Tribunal. Para este tribunal eram enviados os casos de maior gravidade e os recursos (apelações e agravos) que excediam a jurisdição das instâncias locais, garantindo a subordinação jurídica direta da colônia à Corte. Cf. LIMA, 2016, p. 67.

criavam um ambiente propício à produção de suspeitas e tensões cotidianas. Costa (2011, p. 102) observa que, nesse cenário, a afirmação pública da honra e do decoro assumia papel fundamental para as elites locais, interessadas em demonstrar fidelidade e retidão diante da Coroa. A Inquisição, mesmo atuando à distância e por meio de comissários ou visitas ocasionais, exercia forte função simbólica ao projetar vigilância moral sobre a sociedade colonial (CARDOSO, 2002, p. 115). A figura do “sodomita” condensava parte significativa dessas ansiedades ligadas à ordem social e ao controle dos comportamentos, convertendo-se em referência central para a produção da infâmia pública e da exclusão moral.

Ao mesmo tempo em que se fortaleciam mecanismos de disciplinamento moral, a circulação de correspondências reforçava a integração política e administrativa do Maranhão às redes atlânticas da monarquia. Relatos da época indicam que cartas enviadas por Lisboa frequentemente chegavam com maior rapidez do que aquelas destinadas à Bahia, revelando a orientação marítima específica da região (REZENDE, 2006, p. 61). As correntes do Atlântico Equatorial favoreciam a navegação direta entre São Luís e o Reino, permitindo que ordens régias, informações administrativas e notícias militares transitassem com relativa eficiência ao longo do século XVII. O próprio envio dos autos inquisitoriais e do réu Francisco Coelho para Lisboa, em 1672, evidencia concretamente o funcionamento dessas conexões atlânticas. A embarcação partiu de São Luís por volta de 6 de setembro e chegou ao porto lisboeta em 24 de novembro do mesmo ano, totalizando cerca de 80 dias de travessia. Em muitos casos, o percurso atlântico mostrava-se mais rápido e previsível do que as próprias conexões internas entre as diferentes partes da América portuguesa.

Conforme observa Corrêa (2011, p. 40), essa dinâmica favorecia a transmissão regular de ordens régias, relatórios administrativos e demandas locais, consolidando uma rede de comunicação capaz de sustentar o funcionamento das instituições recém-criadas. As determinações do Santo Ofício remetidas de Lisboa aos comissários estabelecidos em Salvador ou no Norte costumavam percorrer o Atlântico em aproximadamente 60 dias, sobretudo quando as frotas partiam nos períodos considerados mais seguros para a navegação, conforme Castelnau L’Estoile (2020, cap. 2). Em contrapartida, a comunicação entre São Luís e Salvador enfrentava obstáculos permanentes decorrentes das correntes marítimas e dos ventos contrários da costa setentrional. Ainda em 1625, Martim Soares Moreno descrevia a navegação entre Ceará e Maranhão como extremamente difícil, afirmando que certas viagens poderiam consumir entre 5 e 6 meses de percurso, enquanto a rota entre Ceará e Pernambuco demandava

apenas 15 dias (SANTOS, 2008, p. 25). A lentidão desses deslocamentos comprometia a circulação de informações administrativas e ampliava a autonomia prática das autoridades locais.

As dificuldades de comunicação com a Bahia persistiram ao longo dos séculos XVII e XVIII e levaram governadores e oficiais régios a buscar alternativas para reduzir o isolamento do Norte. Em 1694, Antônio de Albuquerque enviou uma carta ao governador-geral do Brasil por via terrestre, utilizando caminhos sertanejos que conectavam Maranhão e Bahia. A correspondência, entretanto, somente alcançou Salvador em abril de 1695, após cerca de nove meses de percurso, como destaca Santos (2008, p. 27). Décadas depois, Mendonça Furtado relataria situação ainda mais expressiva ao informar que determinada carta remetida ao vice-rei baiano levava aproximadamente um ano e meio para atingir o destino. Diante desse cenário, o governador concluiu que a forma mais eficiente de comunicação com Salvador consistia em encaminhar primeiro as correspondências para Lisboa, aproveitando a rapidez relativa das rotas imperiais atlânticas (SANTOS, 2008, p. 35). O episódio evidencia como o Maranhão permanecia politicamente articulado ao império por meio do oceano, enquanto as conexões internas da América portuguesa continuavam marcadas por profundas limitações geográficas e logísticas.

Em consequência disso, a circulação de informações possuía impacto direto sobre a governabilidade, fortalecendo mecanismos de fiscalização, mediação de conflitos e produção de autoridade. Nesse ambiente marcado pelo trânsito contínuo de notícias, comentários e rumores, a fama pública adquiria enorme relevância como instrumento de reconhecimento ou desqualificação social. O processo inquisitorial de Francisco Coelho demonstra precisamente como acusações morais podiam atravessar redes locais de sociabilidade e converter-se em elemento decisivo para a construção judicial do desvio, sobretudo numa sociedade em que honra, autoridade doméstica e credibilidade pública permaneciam profundamente interligadas.

Contudo, a despeito dessa integração administrativa, a rivalidade entre São Luís e Belém, prolongada até 1654, evidencia a complexidade interna do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Enquanto Belém possuía vantagens relacionadas à navegação fluvial e ao acesso à mão de obra indígena, São Luís preservava capital simbólico derivado da conquista de 1615 e de sua ligação direta com Lisboa. Corrêa (2011, p. 86-92) e Cardoso (2002, p. 75-83) demonstram que a oscilação entre definições régias e interesses locais impediu a consolidação imediata de uma estrutura política estável, exigindo negociações constantes entre grupos concorrentes. A

sociedade do Maranhão organizava-se, assim, por meio de arranjos adaptativos de autoridade, dependentes da mediação entre elites locais, agentes régios e redes pessoais de influência.

Essa pluralidade também aparecia na economia regional, profundamente distinta do modelo açucareiro predominante no Atlântico Sul. Baseada na captura indígena, nas chamadas “drogas da terra”⁴³⁷ e em circuitos de abastecimento ligados ao Atlântico Equatorial, a economia do Maranhão articulava-se a redes comerciais específicas, organizadas segundo ritmos próprios de mobilização (CARDOSO, 2011, p. 334). A reduzida presença de escravizados angolanos ao longo do século XVII, combinada à forte participação de colonos oriundos das ilhas atlânticas, revela uma configuração social marcada pela mestiçagem, pela mobilidade e pela flexibilidade das relações de autoridade (CORRÊA, 2011, p. 47). Foi precisamente nesse ambiente atravessado por hierarquias instáveis, disputas de precedência e permanente vigilância coletiva que se estruturou a experiência social de Francisco Coelho. Compreender a atuação da Câmara, das elites locais e dos chamados *homens bons* torna-se, portanto, fundamental para entender como a moralidade sexual operava como linguagem de poder no Maranhão seiscentista, tema que será desenvolvido na subseção seguinte.

2.1.2 Câmara, elites locais e os “homens bons” na administração colonial

Se a constituição do Estado do Maranhão respondeu às exigências estratégicas da Monarquia Ibérica no Atlântico Equatorial, sua consolidação também esteve condicionada à formação de uma sociedade local capaz de administrar conflitos, organizar a ocupação territorial e sustentar formas próprias de autoridade. Em São Luís, o exercício cotidiano do mando articulava Câmara, redes familiares, domínio sobre a mão de obra indígena e práticas de distinção social que incidiam diretamente sobre reputações e condutas. As categorias de honra, fama pública e desvio moral adquiriam eficácia concreta nesse ambiente de fronteira, marcado pela dispersão territorial, pela instabilidade política e pela necessidade contínua de negociação entre moradores, religiosos e autoridades régias.

Assim, compreender a sociedade do Maranhão do século XVII implica examinar as formas específicas pelas quais suas elites estruturaram relações de mando, vigilância e reconhecimento público, tornando socialmente inteligíveis acusações morais como aquelas dirigidas a Francisco Coelho e a própria construção colonial do *nefando*. A experiência colonial

⁴³⁷ As drogas do sertão ou da terra eram especiarias e produtos medicinais extrativos (cacau silvestre, cravo, canela, baunilha e salsaparrilha) que formavam o pilar econômico da Amazônia colonial. Longe da acepção moderna, o termo designava recursos naturais explorados para fins terapêuticos e comerciais. Cf, DOMINGUES, 2000, p. 95.

amazônica exige, portanto, considerar simultaneamente administração política, sociabilidades locais e linguagens morais capazes de definir pertencimentos, exclusões e formas legítimas de autoridade.

Nesse horizonte interpretativo, a leitura tradicional sobre o Maranhão dos séculos XVII e primeira metade do XVIII consolidou a imagem de um território marcado por “pobreza absoluta” e “abandono”. Essa percepção derivou da tendência historiográfica de submeter a região ao paradigma agroexportador do Atlântico Sul, que transformou a *plantation* açucareira em medida quase exclusiva da prosperidade colonial (XIMENDES, 2010, p. 19; CORRÊA, 2011, p. 44). A comparação automática com os centros açucareiros de Bahia e Pernambuco converteu o Maranhão em espaço interpretado como insuficiente, incompleto ou economicamente fracassado, obscurecendo as condições políticas e produtivas que estruturavam sua experiência histórica.

Por sua vez, o efeito analítico desse enquadramento consistiu em transformar diferenças estruturais em sinais de atraso, dificultando a compreensão das formas específicas de circulação, exploração e administração que organizavam a vida colonial na Amazônia lusa. Em consequência, parte da historiografia acabou por reproduzir um estereótipo de excepcionalidade negativa que mascarava os próprios mecanismos de funcionamento da sociedade do Maranhão. A insistência nessa chave interpretativa reduziu a complexidade da experiência amazônica e dificultou perceber como a região articulava exploração do trabalho, autoridade local e negociação política dentro do Império português.

Entretanto, leituras recentes⁴³⁸ têm demonstrado que a economia regional obedecia a dinâmicas próprias, alicerçadas no trabalho indígena, no extrativismo e em circuitos locais de troca capazes de sustentar formas particulares de poder e hierarquização social. O Maranhão integrava redes atlânticas específicas e desenvolvia sua economia a partir da exploração de recursos fronteiriços, da circulação de produtos do sertão e da dependência contínua da força de trabalho autóctone. Essa reorganização interpretativa desloca o olhar historiográfico da lógica comparativa para as condições concretas de funcionamento do território.

⁴³⁸ As leituras recentes (1990-2020) rompem com o paradigma do modelo açucareiro, focando nas especificidades amazônicas. Destacam-se Rafael Chambouleyron (2010), sobre a dinâmica interna e agricultura; Alírio Cardoso (2011), focado na economia de fronteira e integração atlântica; e Helidacy Corrêa (2011), que analisa a autonomia e a especificidade política da *conquista*.

Desse modo, a configuração do Maranhão deixa de aparecer como variação incompleta do modelo açucareiro e passa a ser interpretada como formação social dotada de mecanismos próprios de reprodução econômica, política e administrativa. A análise do Maranhão exige, portanto, reconhecer a articulação entre fronteira, ocupação territorial e autoridade local, elementos fundamentais para decifrar as formas de disciplinamento moral presentes na sociedade ludovicense. Além disso, a dependência da mão de obra indígena favorecia relações contínuas de proximidade e observação recíproca que incidiam diretamente sobre a construção da fama pública e sobre formas locais de controle social. Na própria fazenda da Mayoba, os testemunhos reunidos décadas mais tarde contra Francisco Coelho revelam um cotidiano em que feitores, trabalhadores indígenas, agregados e vizinhos acompanhavam deslocamentos, hábitos domésticos e vínculos pessoais do senhor da roça, convertendo pequenas cenas observadas em comentários persistentes sobre sua conduta.

A partir desse deslocamento analítico, fatores anteriormente interpretados como sinais de precariedade revelam dimensões centrais da singularidade do Maranhão. A posição geográfica da capitania, as dificuldades da navegação litorânea e sua ligação direta com Lisboa produziram uma organização administrativa distinta do eixo Bahia–Pernambuco. Chambouleyron (2008, p. 188-189) e Corrêa (2011, p. 14; 48) demonstram que a categoria “periferia” não descreve adequadamente a trajetória regional, pois pressupõe dependências econômicas e administrativas que não correspondiam inteiramente ao Maranhão seiscentista. As condições marítimas desfavoráveis dificultavam a integração regular aos circuitos negreiros do Atlântico Sul e direcionavam os fluxos comerciais para o Atlântico Equatorial e Norte, aproximando a capitania de Açores, Madeira e Cabo Verde. Conforme assinala Ferreira (2023, p. 27), apenas após a criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, em 1755, a entrada africana passou a ocorrer de forma contínua e sistematizada, alterando significativamente a dinâmica demográfica regional. Em consequência, a ocupação da *conquista* consolidou uma estrutura social marcada pela centralidade do trabalho indígena, pela dispersão dos núcleos de povoamento e pela forte imbricação entre administração territorial e exploração econômica.

Além disso, a própria retórica da pobreza desempenhava função política estratégica dentro da cultura do Antigo Regime. As elites locais reiteravam a imagem de um espaço empobrecido, militarmente vulnerável e carente de escravizados como forma de ativar a

economia do dom⁴³⁹ e da mercê, fundamento central das relações entre súditos e Coroa. Afirmava-se que privilégios, cargos e isenções constituíam reconhecimento legítimo pelos serviços prestados na conquista, defesa e conservação da região frente às invasões estrangeiras e ao “gentio da terra” (SANTOS, 2011, p. 228; XIMENDES, 2010, p. 52, 150). O discurso da necessidade convertia-se, assim, em instrumento de negociação política e ampliação de prerrogativas locais.

Ademais, Cardoso (2024, p. 4) e Corrêa (2011, p. 48) observam que o Maranhão participava de dinâmica própria, marcada pela capacidade dos agentes locais de negociar condições específicas de ascensão social junto à Coroa Ibérica. A linguagem da carência funcionava simultaneamente como justificativa econômica, estratégia administrativa e legitimação do mando local. Décadas mais tarde, ao defender-se das acusações de sodomia, Francisco Coelho mobilizaria precisamente esse repertório de distinção associado aos serviços prestados por sua família à *conquista* do Maranhão. Em sua Justificação, insistia na honra de seu pai, André Coelho, rendeiro da Fazenda Real⁴⁴⁰ e identificado por testemunhas como um dos antigos conquistadores e povoadores da terra⁴⁴¹, procurando converter a memória familiar em prova política de inocência.

Desse modo, a sustentação cotidiana da sociedade do Maranhão apoiava-se na convergência entre exploração econômica, serviço régio e domínio sobre a força de trabalho indígena, fatores que organizavam hierarquias e distinções locais. O reconhecimento público das elites derivava da administração territorial, da participação militar e da capacidade de intermediar relações entre Coroa, moradores e populações autóctones. Nesse ambiente, honra e reputação adquiriam valor decisivo na estabilização das hierarquias coloniais. A eficácia das acusações morais dependia dessas redes de reconhecimento social, que vinculavam masculinidade, autoridade e distinção pública em uma sociedade marcada por intensa instabilidade política e dispersão territorial.

⁴³⁹ No Antigo Regime, o poder operava pela "Economia do Dom", uma lógica de trocas recíprocas onde o súdito prestava serviços à Coroa, como a defesa de fronteiras ou o combate a corsários, e o Rei retribuía com mercês. Tais recompensas, que incluíam cargos, títulos nobiliárquicos, sesmarias e isenções fiscais, não eram meras doações, mas remunerações por méritos que garantiam a lealdade e a ascensão social. Essa dinâmica transformava a prestação de serviços em uma moeda política fundamental para a manutenção e expansão do império. Cf. CORRÊA, 2011, p. 64-66.

⁴⁴⁰ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 224.

⁴⁴¹ *Ibid.*, fl. 191.

Nesse cenário, a propagação de denúncias, comentários e suspeitas acerca de comportamentos considerados escandalosos possuía potencial suficiente para comprometer alianças locais, corroer prestígios familiares e atingir diretamente a legitimidade pública dos indivíduos envolvidos, sobretudo quando tais acusações incidiam sobre homens identificados com os grupos dirigentes da capitania. A trajetória de Francisco Coelho ilustra com precisão essa transição: muito antes do crivo institucional, o estigma já se sedimentava na Mayoba através da "Lingoa da terra"⁴⁴², conforme relatou o feitor Pedro Villas Boas ao justificar sua vigilância ativa sobre os deslocamentos noturnos do senhor. O rumor, alimentado por murmurações de escravizados como Matheus e pela observação direta de Domingos Muniz, que chegou a flagrar o réu em uma rede com o índio Rodrigo⁴⁴³, converteu a intimidade da roça em um escândalo de domínio público. A circulação desses relatos evidencia como o rumor vicinal atuava como etapa preliminar de um despojamento da dignidade estamental. A acusação deixava então de pertencer ao espaço doméstico e passava a ameaçar sua autoridade senhorial perante a comunidade.

Nesse sentido, a estrutura produtiva do Maranhão colonial do século XVII assentou-se, de maneira quase incontestável, sobre a exploração da mão de obra indígena, cuja centralidade ultrapassava qualquer outro recurso disponível na região. O indígena convertia-se na verdadeira matéria-prima da sociedade colonial do Estado do Maranhão e Grão-Pará, o chamado “ouro vermelho”⁴⁴⁴, expressão que sintetizava sua importância econômica e política nas disputas locais pelo controle da força de trabalho (CORRÊA, 2011, p. 232). A relevância dessa dependência foi registrada de forma contundente por Antônio Vieira, cuja experiência na região entre 1653 e 1661 permitiu formular uma das interpretações mais incisivas sobre a economia do Maranhão: “No Estado do Maranhão, senhor, não há outro ouro nem outra prata mais que o sangue e o suor dos índios: o sangue se vende nos que cativam e o suor se converte no tabaco, açúcar e nas mais drogas com que os índios se lavram e fabricam” (DOMINGUES, 2000, p. 35; ARENZ, 2023, p. 51). A formulação vieiriana condensava a percepção de uma sociedade cujo funcionamento cotidiano dependia estruturalmente da captura, administração e exploração sistemática da força indígena. Tratava-se de uma economia sustentada por relações

⁴⁴²*Ibid.*, fl. 108.

⁴⁴³*Ibid.*, fl. 97.

⁴⁴⁴ O termo "Ouro Vermelho" designa a exploração e escravização indígena como o pilar da economia colonial no Maranhão. Diante da ausência de metais preciosos e da carência inicial de cativos africanos, a riqueza da região advinha literalmente do "sangue e suor" dos nativos. Essa metáfora reforça que o trabalho forçado indígena constituía o principal "remédio" para a pobreza dos colonos e a moeda real da *conquista*. Cf. CORRÊA, 2011, p. 48, 232.

permanentes de dependência, nas quais domínio territorial, circulação de trabalhadores e exercício da autoridade compunham dimensões inseparáveis da vivência colonial na Amazônia.

Nesse contexto, a dependência portuguesa em relação aos ameríndios ultrapassava o universo das atividades extrativas ou das culturas voltadas à exportação, alcançando as dimensões mais elementares da vida colonial. Vieira observava que qualquer morador necessitava ter quem plantasse, pescasse, caçasse, lavasse roupas e conduzisse embarcações, indicando que os deslocamentos, o abastecimento alimentar e a própria sobrevivência cotidiana estavam profundamente vinculados ao conhecimento territorial e ao trabalho indígena (XIMENDES, 2010, p. 136). Arenz (2021, p. 42) e Domingues (2000, p. 94) demonstram que a produção de farinha de mandioca, o fornecimento de peixe e sal e a coleta das chamadas “drogas do sertão” dependiam intensamente dessa força de trabalho, cuja experiência ambiental era indispensável à exploração da Amazônia lusa. A sociedade ludovicense estruturava-se, assim, sobre formas contínuas de interação entre colonos, indígenas livres, aldeados e escravizados, em um contexto no qual trabalho, circulação e administração territorial permaneciam profundamente interdependentes.

Essas formas de proximidade cotidiana assumem importância decisiva para compreender o universo social no qual ganharam sentido acusações e interpretações morais como aquelas dirigidas a Francisco Coelho no Capítulo 1. A convivência em roças, aldeamentos, embarcações e circuitos de circulação interna produzia ambientes nos quais gestos, comportamentos e reputações eram permanentemente observados, comentados e reinterpretados. A difusão de categorias como *somítigo* e *tibiro*, registradas nos testemunhos inquisitoriais, não pode ser dissociada dessas sociabilidades locais atravessadas por contatos interculturais contínuos e pela circulação de linguagens morais híbridas.

Por sua vez, o tecido social da Amazônia portuguesa mobilizava códigos europeus de honra cristã articulados a formas locais de classificação social e sexual, produzindo modos específicos de identificação do desvio. A visibilidade radical do cotidiano rural permitia que agregados e assistentes monitorassem a intimidade senhorial em horários banais. Policarpo Coelho, que viveu na Mayoba por dezoito meses, descreveu cenas ocorridas à luz do dia, “antes do jantar”, em que flagrava o indígena Rodrigo em atos de felação com o réu enquanto este repousava na rede⁴⁴⁵. O depoente ressaltava o estranhamento provocado pelo vocabulário de Coelho, que tratava o indígena por termos como “rapaz” e “menino”, expressões percebidas

⁴⁴⁵ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fls. 100v-101.

como "palavras muito estranhadas na nomeação dos escravos"⁴⁴⁶ por denotarem uma familiaridade erótica que dissolvia a distância estamental. Essa percepção da desordem doméstica em um ambiente de fronteira evidencia que o olhar comunitário captava a inversão das hierarquias muito antes de qualquer denúncia formal.

Entretanto, a oposição entre moradores e missionários envolvia interesses variados, acomodações provisórias e disputas que ultrapassavam a polarização entre liberdade indígena e escravização. Alírio Cardoso (2002, p. 163) demonstra que religiosos, autoridades régias e grupos locais oscilavam entre confrontos e pactuações conforme as circunstâncias políticas e econômicas da ocupação amazônica. A própria Coroa mantinha postura ambígua diante da questão indígena, alternando momentos de defesa da liberdade dos nativos e permissões de cativeiro segundo conveniências administrativas e necessidades da colonização (XIMENDES, 2010, p. 152).

Por outro lado, em uma região marcada pela dispersão territorial, pela baixa densidade populacional e pela dependência estrutural da mão de obra autóctone, governar significava lidar continuamente com deslocamentos de trabalhadores, abastecimento local e manutenção das alianças políticas necessárias à ocupação da *conquista*. A administração do trabalho indígena incidia diretamente sobre formas de povoamento, circulação de mercadorias e exercício do mando local. As tensões envolvendo aldeamentos, repartições de trabalhadores e expedições de captura revelam como a estabilidade da capitania dependia da capacidade de controlar pessoas, caminhos fluviais e relações de dependência espalhadas pelo território.

Sob essa perspectiva, a política colonial de mão de obra indígena ultrapassava o campo estrito da repressão jurídica e articulava formas práticas de administração da população colonial. As oscilações entre liberdade indígena, repartição compulsória de trabalhadores e autorização parcial do cativeiro revelavam tentativas de acomodar interesses divergentes entre moradores, missionários e grupos indígenas. A intervenção régia procurava preservar o funcionamento econômico da capitania e reduzir conflitos capazes de comprometer a ocupação territorial. A experiência do Maranhão aproxima-se, nesse sentido, das reflexões de Foucault (2008, p. 59-92) acerca das formas de governo voltadas à administração da circulação e da utilidade coletiva, embora o caso amazônico evidencie sobretudo soluções pragmáticas produzidas diante das dificuldades concretas da *conquista*. O indígena era tratado como força

⁴⁴⁶ *Ibid.*, fl. 101.

de trabalho indispensável à sustentação da presença portuguesa, e sua mobilidade tornava-se questão permanente para moradores, missionários e autoridades régias.

Paralelamente, a economia de base estreita do Maranhão estimulou o desenvolvimento de circuitos paralelos de circulação conduzidos sobretudo por indígenas, que negociavam farinha, couros e diversos produtos regionais, chegando a competir com mascates portugueses na década de 1650. A Câmara reagia denunciando “roubos e outras desordens e excessos”, revelando as tensões provocadas por essas práticas comerciais e pelas margens de autonomia construídas por grupos subalternos dentro da sociedade colonial (MONTEIRO, 1994b, p. 115-116). A circulação de trabalhadores, mercadorias e informações pelos rios e caminhos internos da capitania favorecia contatos constantes entre diferentes segmentos sociais, ampliando zonas de negociação e conflito para além do controle direto das autoridades coloniais. Em consequência, o espaço amazônico consolidava sociabilidades marcadas por deslocamentos frequentes, convivências prolongadas e observação contínua das condutas cotidianas.

Nesse mesmo contexto, o sertão assumia papel estratégico, funcionando como espaço de refúgio, negociação política e preservação de vínculos comunitários diante do avanço da colonização portuguesa. Ferreira (2023, p. 75-76) observa que a expansão do povoamento após 1680 esteve profundamente conectada à busca por trabalhadores indígenas e produtos extrativos, produzindo rearranjos constantes nas relações entre autoridades locais, populações autóctones e agentes coloniais. Essas dinâmicas estruturavam o ambiente social sobre o qual se consolidariam os mecanismos institucionais de administração e vigilância em São Luís.

Sendo assim, o sertão não representava apenas um espaço periférico, mas também um território decisivo para a sustentação econômica da capitania e para a estabilidade das relações de poder locais. Sua ocupação mobilizava expedições, alianças, disputas armadas e negociações permanentes envolvendo moradores, missionários, indígenas e representantes da Coroa. A circulação de trabalhadores entre as fazendas também difundia narrativas de violência que operavam como mecanismos de alerta e controle social. O indígena Matheus relatava entre seus parceiros de cativeiro o destino do jovem Pantaleão, que teria sido morto por Coelho "com um pau" após recusar-se a "dar o corpo" para satisfazer os apetites do senhor⁴⁴⁷. Esse relato, que corria as redes de dependentes na Mayoba, evidencia que o ambiente rural era perpassado por

⁴⁴⁷ *Ibid.*, fl. 14.

uma pedagogia do medo, na qual a recusa sexual nos limites da mata era interpretada como uma afronta passível de punição fatal.

Nesse ambiente marcado pela circulação de trabalhadores, pelas disputas em torno da mão de obra indígena e pela necessidade constante de administrar conflitos locais, a criação da Câmara Municipal de São Luís, instituída em 1615 e reafirmada em 1619, integrou a estratégia da Monarquia Ibérica para consolidar áreas de ocupação recente. A elevação de núcleos urbanos à condição de vila, acompanhada da instalação de Senado e oficiais escolhidos entre os moradores, permitia estruturar juridicamente territórios incorporados à Coroa e garantir o exercício efetivo da autoridade régia em regiões marcadas por instabilidade política e competição imperial (CORRÊA, 2011, p. 10; PÉRICLES, 2011, p. 79). Em São Luís, essa função adquiria importância ainda maior devido à condição fronteiriça da capitania, sujeita a invasões estrangeiras, conflitos internos e dificuldades permanentes de comunicação com o centro administrativo da América portuguesa. A Câmara passou, assim, a concentrar funções administrativas, militares e judiciais, convertendo-se em eixo fundamental da organização política local e do exercício cotidiano da autoridade.

Nesse contexto, as iniciativas conduzidas por Alexandre de Moura após a expulsão dos franceses desempenharam papel decisivo para estruturar o novo centro político. A doação de uma légua de terra ao patrimônio municipal e a eleição dos primeiros juízes, vereadores e procurador, em 1619, forneceram bases institucionais e materiais para o fortalecimento da autoridade camarária. Desde seus primeiros anos, a Câmara organizava o cotidiano urbano e sustentava o argumento de que sua atuação era indispensável ao “aumento da conquista e bom governo dos moradores” (CORRÊA, 2011, p. 158-164; SANTOS, 2011, p. 223). A linguagem do “bem comum” articulava administração territorial, controle da mão de obra indígena, defesa militar e regulação das relações sociais. A consolidação dessa instituição permitiu estabilizar formas locais de mando em uma região cuja permanência sob domínio português dependia intensamente da capacidade dos moradores de gerir conflitos e organizar recursos políticos e militares.

A partir desse fortalecimento institucional, a escrita ocupava posição central nesse processo. Requerimentos, pareceres, atas e petições produzidos pela Câmara funcionavam simultaneamente como mediação com Lisboa e como prova dos serviços prestados pelos moradores à Coroa. Corrêa (2011, p. 22, 163) observa que os camaristas atribuíam às “letras” importância equivalente à das armas, pois a formalização documental das ações de governo

legitimava prerrogativas e ampliava margens de autoridade local. Essa prática, ao registrar feitos militares, dificuldades econômicas, demandas por mercês e necessidades administrativas, construía uma narrativa política destinada a demonstrar a indispensabilidade dos moradores para a conservação da *conquista*. A escrita administrativa organizava, assim, uma memória oficial da fronteira portuguesa, convertendo experiências locais em linguagem política acessível à Monarquia. Décadas depois, Francisco Coelho recorreria precisamente a esse universo documental ao reunir uma Justificação composta por testemunhos favoráveis à sua honra, buscando demonstrar seus vínculos familiares com a *conquista* e preservar publicamente sua reputação diante das acusações de sodomia.

A partir dessa base organizacional, o Senado da Câmara acumulou competências amplas dentro da lógica corporativa do Antigo Regime português. A instituição reivindicava atribuições que extrapolavam aquelas tradicionalmente concedidas às câmaras do Reino, deliberando sobre paz e guerra com populações indígenas, regulando preços, controlando circulação de gêneros e suspendendo funcionários em nome do “bem comum” (XIMENDES, 2010, p. 46). A ampliação dessas prerrogativas relacionava-se diretamente à condição de fronteira e à necessidade de respostas rápidas diante da distância em relação aos principais centros administrativos da colônia. Em São Luís, a Câmara convertia-se em instância de coordenação territorial e mediação política, concentrando competências essenciais para a manutenção da ordem colonial. O exercício cotidiano dessas funções fortalecia sua legitimidade perante os moradores e consolidava um espaço de autoridade relativamente autônomo dentro da estrutura imperial portuguesa.

Ao mesmo tempo, a atuação camarária incidia intensamente sobre o cotidiano urbano. Carlos Ximenes (2010, p. 25-26) demonstra que o Senado fiscalizava abastecimento, limpeza das ruas, construção de casas, manutenção de pontes, realização de festas religiosas e funcionamento dos ofícios urbanos. Também supervisionava pesos e medidas, arrecadava rendas e regulava corporações profissionais, aplicando punições aos que descumprissem suas determinações. Essa presença contínua levava o autor a afirmar que “o viver e o trabalhar na cidade de São Luís no período de 1644 a 1692 significava estar sob a mira da Câmara” (XIMENDES, 2010, p. 243).

Nesse sentido, a administração urbana instrumentalizava regulação econômica e vigilância dos costumes, produzindo formas permanentes de observação social. Em um ambiente de convivência densa e circulação limitada, reputações e comportamentos tornavam-

se objetos constantes de escrutínio público. No caso de Francisco Coelho, a infâmia consolidou-se através de episódios como o do indígena Antônio que, ao sofrer assédio em um caminho rural, fugiu gritando o epíteto *tibiro*⁴⁴⁸. Essa marcação verbal era tão persistente nas sociabilidades locais que, conforme o Alferes Amaro Martins Pestana, os índios das aldeias vizinhas "nam sabiam outro nome"⁴⁴⁹ para o réu, evidenciando como a linguagem moral da colônia fixava a identidade do desviante nos interstícios do trabalho cotidiano

As reputações produzidas nesse universo de convivência não permaneciam restritas ao plano das sociabilidades locais. Em uma sociedade atravessada por jurisdições e competências sobrepostas, rumores, denúncias e fama pública podiam ser incorporados por diferentes instâncias de autoridade, conectando observação cotidiana e intervenção institucional. A Câmara integrava esse arranjo como espaço privilegiado de organização da ordem cotidiana, articulando interesses das elites locais, administração territorial e controle social. O ingresso em cargos municipais convertia-se, assim, em elemento fundamental da lógica estamental que estruturava a sociedade ludovicense. Os *homens bons da conquista*⁴⁵⁰, identificados também como *nobres da terra* ou *principais da terra*, vinculavam sua legitimidade à memória dos primeiros conquistadores portugueses “que povoaram a terra, e por haverem-na conquistado aos franceses e índios, se perpetuaram na governança [da cidade] ocupando os principais cargos civis e militares da República” (CORRÊA, 2011, p. 165; SANTOS, 2011, p. 242). A posse de trabalhadores indígenas e escravizados funcionava como marcador de distinção social e reforçava a separação entre os grupos dirigentes e aqueles associados ao trabalho manual e aos ofícios mecânicos⁴⁵¹.

Dentro dessa lógica de distinção, famílias como os Maciel Parente mobilizaram a memória militar de seus antepassados para assegurar acesso contínuo aos cargos camarários, mesmo diante das negociações em torno de sua ascendência mameluca. Os irmãos Manoel e Thomas Beckman, que figuraram entre os depoentes da Justificação de Francisco Coelho,

⁴⁴⁸*Ibid.* 35v.

⁴⁴⁹*Ibid.*, fl. 15.

⁴⁵⁰ O estatuto de *homens bons* constituía uma categoria jurídica e social que definia a elite local, ou "nobreza da terra", detentora do privilégio de votar e ocupar cargos na Câmara Municipal. Para integrar esse grupo, o indivíduo deveria ser proprietário de terras e escravos, não exercer ofícios mecânicos (manuais) e comprovar a "pureza de sangue", o que exigia a ausência de ascendência judaica, moura ou negra. Assim, o termo não se referia a uma qualidade moral, mas a uma posição de distinção na hierarquia estamental do Antigo Regime, que legitimava o monopólio do poder político local. Cf. SOUZA, 2007. p. 14.

⁴⁵¹ O oficial mecânico era aquele que exercia atividades estritamente manuais (como ferreiros e carpinteiros), ocupação vista como socialmente inferior e de "baixa condição" no Antigo Regime. Por isso, em teoria, eram excluídos da categoria de *homens bons*, o que os impedia de ocupar cargos na Câmara ou serem reconhecidos como *nobres da terra*. Cf. CORRÊA, 2011, p. 30; 175.

frequentemente associados à condição de cristãos-novos⁴⁵², também alcançaram posições de destaque no Senado, evidenciando a flexibilidade prática das fronteiras sociais no Maranhão seiscentista (COSTA, 2011, p. 107; XIMENDES, 2010, p. 56-57).

Ao deporem em favor de Francisco Coelho, essas testemunhas não procuravam apenas negar as acusações de sodomia. Reafirmavam também sua inserção entre os homens de prestígio da capitania, insistindo em sua linhagem familiar, em sua reputação pública e em sua posição dentro das redes locais de mando. O prestígio local derivava do engajamento militar, da administração territorial e do domínio sobre a força de trabalho indígena, produzindo formas específicas de reconhecimento social ajustadas às condições do espaço colonial nortista. A autoridade política organizava-se, portanto, a partir de negociações constantes entre genealogia, serviços prestados, reputação pública e capacidade efetiva de exercer mando local em uma sociedade marcada pela instabilidade e pela dispersão territorial.

Nessa dinâmica social, essas formas de distinção articulavam também expectativas específicas de masculinidade, honra cristã e comportamento público. A elite ludovicense, ao transformar a Câmara em centro de prestígio político e reconhecimento social, produzia simultaneamente mecanismos de exclusão moral dirigidos àqueles percebidos como incapazes de sustentar a virilidade normativa associada ao mando colonial. Nesse enquadramento, o caso de Francisco Coelho adquire importância reveladora. Embora conhecido entre indígenas livres e escravizados como *somítigo* ou *tibiro*, sua posição social e suas redes de reconhecimento local permitiram mobilizar testemunhos favoráveis à preservação de sua honra masculina e cristã (ROCHA, 2021, p. 366-370; 686-687). Alguns depoentes insistiam que o acusado era “homem bom”⁴⁵³, “muito temente a deos e muito quieto”⁴⁵⁴ e que “numqua lhe vio açã nenhuma Contra o que lhe Levantam”⁴⁵⁵, enquanto outros atuam para silenciar a “fama” produzida pelos estratos indígenas, rotulando-a como invenção de sujeitos “brutos” e “incapazes de fé”⁴⁵⁶. A disputa em torno de sua reputação revela precisamente como a masculinidade, autoridade política e fama pública permaneciam profundamente conectadas no Maranhão seiscentista.

⁴⁵² Termo atribuído aos judeus convertidos ao catolicismo em 1497 e aos seus descendentes. A Inquisição vigiava esses indivíduos não apenas pela fé, mas por desvios morais que serviam como mecanismo de desclassificação social, inabilitando-os para o exercício de cargos, honrarias e funções públicas sob o critério da “limpeza de sangue”.

⁴⁵³ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 223.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, fl. 226.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, fl. 218.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, fl. 194.

Ainda nessa perspectiva, as acusações relacionadas à passividade sexual ou à efeminação moral não incidiam de forma homogênea sobre todos os sujeitos da colônia. Sua eficácia dependia das hierarquias sociais, dos vínculos políticos e da capacidade de determinados indivíduos acionarem mecanismos locais de proteção reputacional. No embate processual de Coelho, a eficácia da denúncia foi bombardeada pela alegação de que o escravizado Pascoal fora induzido a mentir sob promessa de "o forrar"⁴⁵⁷, transformando o depoimento do "paciente" em um subproduto de "trassas"⁴⁵⁸ domésticas pela posse do sítio. Enquanto moradores urbanos e oficiais da Câmara tentavam estabilizar a honra do réu através de certidões de "bom viver"⁴⁵⁹, o rumor da vizinhança sobre o uso do "bofete" e da "capa"⁴⁶⁰ de tratamento em atos ilícitos já havia fraturado sua autoridade senhorial perante os trabalhadores da Mayoba. A produção colonial do *nefando* integrava, assim, sexualidade, prestígio social e domínio político dentro das economias morais próprias da sociedade do Maranhão.

Além disso, dentro desse sistema de mercês e distinções, o privilégio de *Cidadão do Porto*⁴⁶¹ constituía uma das honrarias mais valorizadas pelas elites camarárias. Concedido em 1655 pelos serviços prestados contra franceses e holandeses, o título equiparava seus detentores a fidalgos, infanções e ricos-homens, garantindo foro especial, isenções militares e prerrogativas jurídicas particularmente relevantes em ambiente marcado por conflitos frequentes (ROCHA, 2016, p. 101; CORRÊA, 2011, p. 250). A distinção fortalecia a capacidade política dessas elites e ampliava sua influência em disputas locais envolvendo terras, trabalho e reputação pública.

Por fim, a sociedade que produziu acusações como aquelas dirigidas a Francisco Coelho estruturava-se sobre relações de mando profundamente vinculadas ao serviço régio, à administração camarária e à capacidade de sustentar reconhecimento social em meio às tensões permanentes da fronteira amazônica. O escândalo em torno de Francisco Coelho não decorria exclusivamente das práticas sexuais atribuídas a ele, mas do fato de tais comportamentos terem sido interpretados como incompatíveis com a posição senhorial e masculina esperada de um

⁴⁵⁷ *Ibid.*, fl. 227.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, fl. 193v.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, fl. 223.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, fl. 103v.

⁴⁶¹ O privilégio de *Cidadão do Porto* consistia na concessão régia aos moradores de São Luís das mesmas honrarias e isenções da nobreza portuense. Representando o auge do prestígio local, garantia benefícios como isenções fiscais e o direito de não ser preso em cadeias comuns ou submetido a tormentos sem ordem real. Cf. CORRÊA, 2021, p. 246-250.

homem inserido entre os *principais da terra*. Contudo, essa ordem estava longe de constituir um espaço homogêneo. A circulação atlântica, os deslocamentos populacionais e a diversidade étnica do Maranhão introduziam experiências sociais múltiplas, cuja complexidade exige examinar mais detidamente a composição demográfica e os fluxos migratórios que conformaram São Luís no século XVII.

2.1.3 Demografia, migração e circulação atlântica no Maranhão seiscentista

A autoridade exercida pela Câmara de São Luís e pelos *homens bons* incidia sobre uma sociedade marcada por intensa heterogeneidade étnica, dispersão populacional e vínculos sociais instáveis. A governabilidade do Maranhão seiscentista dependia continuamente da administração de alianças instáveis, relações de dependência e mecanismos difusos de autoridade que atravessavam moradores, soldados, missionários, indígenas aldeados e grupos submetidos ao cativeiro. Assim, compreender o funcionamento das práticas de vigilância moral e das acusações relativas ao desvio sexual exige deslocar o olhar para a composição concreta da sociedade ludovicense. Era nesse ambiente de convivências assimétricas e fronteiras sociais permeáveis que honra, fama pública e reputação adquiriam centralidade crescente, funcionando como instrumentos de ordenamento cotidiano diante das limitações materiais da presença colonial portuguesa.

Nesse contexto, a configuração social e demográfica de São Luís no Maranhão seiscentista distinguia-se pela rarefação da ocupação portuguesa e pela permanente condição de fronteira militarizada. Enquanto Salvador e Recife consolidavam economias açucareiras mais estruturadas, o Maranhão era concebido primordialmente como *conquista* e “espaço militar ‘chave’”, cenário em que a defesa antecedia a estabilização produtiva, como observa Corrêa (2011, p. 20, 56). O governador-geral Gaspar de Sousa registrava que a terra era “pobre e pouco de cobiçar até agora”, justificando a necessidade de financiamento régio para sustentar soldados e oficiais⁴⁶² (CORRÊA, 2011, p. 73). Paralelamente, prevalecia a imagem de um território remoto, “tão incógnito, como se fosse uma ilha situada na parte mais austral da América”⁴⁶³ (CORRÊA, 2011, p. 73; CARDOSO, 2002, p. 24). Desse modo, a sociedade local

⁴⁶² Sousa utilizou a expressão em uma missiva dirigida ao Rei para argumentar que, dada a ausência de atrativos imediatos na região, ninguém se proporia a servir na conquista do Maranhão sem o devido pagamento garantido pelo erário régio. Este discurso era uma peça de pressão política contra a Junta da Fazenda, que tentava suspender os pagamentos dos oficiais e soldados, alegando que o monarca havia priorizado o financiamento do trato do pau-brasil em detrimento da expansão ao Norte. Cf. CORRÊA, 2011, p. 73-75.

⁴⁶³ O autor recupera esta passagem da *Crônica da Companhia de Jesus no Maranhão*, escrita pelo padre jesuíta Jacinto de Carvalho. Esta imagem servia para sublinhar a posição ambígua e o isolamento geográfico do Maranhão

formou-se sob dependência administrativa da Coroa, ocupação territorial dispersa e constantes negociações entre grupos distintos.

Ao mesmo tempo, as tentativas de mensurar essa população revelam imprecisões recorrentes, resultantes da adoção de categorias fluidas como “moradores”, “vizinhos” ou “fogos”, classificações que privilegiavam colonos brancos e marginalizavam grande parte da população não europeia. Os dados variam significativamente. Em 1637, os dados oficiais de Bento Maciel Parente para São Luís e arredores registravam 250 moradores e 60 soldados, totalizando 310 homens livres. No entanto, a imprecisão das estatísticas da época é evidente, visto que outras interpretações do mesmo período estimam cerca de 300 moradores para toda a capitania, aos quais se somavam “centenas ou possivelmente milhares de índios, a maioria deles escravizados”. Em 1648, registravam-se 400 colonos e 80 soldados, número que ainda refletia a lenta recuperação após a invasão holandesa (1641-1644). Já na segunda metade do século XVII, o jesuíta João Felipe Bethendorf, que viveu na região, indicava mais de 600 famílias (SANTOS, 2011, p. 222-223; CORRÊA, 2011, p. 29; REZENDE, 2006, p. 117).

Além das imprecisões quantitativas, as fontes revelam um problema estrutural relacionado ao silenciamento de amplos segmentos sociais. Muitos mestiços e indígenas, segundo Cardoso (2024, p. 3), não apareciam nos registros oficiais nem nos relatos de cronistas, ampliando a distância entre os números e a experiência cotidiana da capitania. A descrição de D. Francisco de Paula, em 1679, apresentava a cidade como “mal alinhada, com ruas estreitas e uma população mesclada de raros nobres, gente de guerra, colonos portugueses, aventureiros de todas as espécies e caboclos mal ageitados”, retrato que traduzia a heterogeneidade ignorada pelas estatísticas (MENDONÇA, 2007, p. 79). Nesse ambiente, a sociedade organizava-se por meio de vínculos fluidos e classificações móveis, sustentada por grupos cujas presenças escapavam às categorias oficiais e tensionavam continuamente a lógica hierarquizante do colonialismo português.

Essa heterogeneidade social aparece de forma particularmente visível no próprio processo de Francisco Coelho. Entre as testemunhas mobilizadas durante a investigação figuravam oficiais militares, artesãos, mulheres ligadas à sua rede de sociabilidade, indígenas

nas primeiras décadas do século XVII, quando a região ainda não possuía um nome vulgarizado e era percebida como um vazio cristão e político à margem dos domínios consolidados de Pernambuco e Bahia. A metáfora da “ilha” traduzia a dificuldade de comunicação terrestre e a barreira dos ventos alísios que, na prática, separavam a Amazônia do restante do Estado do Brasil, orientando o destino daquele “Novo Mundo” mais para as conexões com o Reino ou com o Vice-Reinado do Peru do que com a capital em Salvador Cf. CARDOSO, 2002, p. 24, 39.

escravizados e africanos cativos, revelando uma trama relacional que atravessava diferentes posições sociais. Para Alírio Cardoso (2002, p. 20, 83), a circulação desses juízos morais deve ser compreendida dentro dos circuitos da “sociabilidade local”, onde a “murmuração do povo” e as redes de parentesco atuavam como forças motoras que podiam tanto sustentar a defesa de um par quanto acelerar a ruína social de um indivíduo isolado politicamente. A composição desse conjunto evidencia que as fronteiras hierárquicas existentes na capitania não impediam a convivência cotidiana entre grupos diversos, cuja proximidade favorecia a circulação de informações, rumores e estigmas sobre a conduta dos moradores.

Por isso, a análise demográfica do Maranhão seiscentista exige reconhecer o caráter fragmentário das informações disponíveis e os limites administrativos do controle colonial sobre a população. O predomínio de registros centrados nos colonos brancos obscureceu a multiplicidade étnica que estruturava a vida cotidiana, dificultando às próprias autoridades produzir classificações consistentes acerca dos sujeitos que circulavam pela capitania. Em uma sociedade marcada pela fluidez das fronteiras sociais e pela intensa mobilidade territorial, a vigilância moral frequentemente dependia menos de mecanismos permanentes de fiscalização do que da circulação pública da fama, do rumor e da suspeição. As cifras revelam a complexa trama da ocupação lusa, mas também evidenciam uma ordem social sustentada pela interdependência entre diferentes grupos, cujas relações atravessavam o trabalho, a convivência doméstica, as alianças militares e os conflitos cotidianos.

A partir dessa constatação, torna-se inevitável deslocar o olhar para aquele elemento que, embora frequentemente submerso nos registros coloniais, atravessava todas as dimensões da experiência do Maranhão: a presença indígena. Sua importância ressoava no trabalho, nas redes políticas, nas sociabilidades locais e nos próprios mecanismos de produção da ordem moral na *conquista*. Em um território onde a sobrevivência portuguesa dependia da mediação constante com os povos originários, alianças, conflitos e formas de convivência redefiniam continuamente os limites da autoridade colonial. A organização da sociedade ludovicense não pode ser compreendida sem considerar essa centralidade indígena, cuja atuação incidia diretamente sobre a economia, sobre a defesa militar e sobre as linguagens de classificação moral que circulavam entre moradores, missionários e oficiais régios.

Nesse ambiente marcado por fluxos oceânicos constantes, a presença indígena tornava-se eixo estruturante da composição social de São Luís na segunda metade do século XVII. Embora a Coroa estimulasse o envio de colonos europeus, sobretudo casais açorianos ou

indivíduos deslocados por punição, a demografia regional permanecia sustentada pelos povos originários. Essa realidade contrariava, como destaca Ferreira (2023, p. 184), o ideal do Conselho Ultramarino, que não considerava indígenas ou africanos como o “tipo de ‘habitadores’” desejado para o projeto de povoamento do Estado do Maranhão e Pará (CHAMBOULEYRON, 2010, p. 32). Entretanto, na prática da fronteira, conquistadores reconheciam que a sobrevivência dependia de manter esses grupos em “amizade” e “quietação”, cuja cooperação possibilitava resistir a incursões estrangeiras e assegurar a continuidade da ocupação luso-americana (CARDOSO, 2002, p. 91; PÚRPURA, 2006, seção 2.2).

Além da relevância militar, os povos indígenas sustentavam o funcionamento econômico e logístico da região, desempenhando papéis que ultrapassavam amplamente a agricultura. Atuavam como povoadores, cultivadores, remadores e integrantes das tropas de guerra e resgate, compostas por soldados, missionários, mestiços e lusos (CARDOSO, 2002, p. 62; CHAMBOULEYRON, 2010, p. 58). Autoridades coloniais, como D. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, registravam que a força defensiva do Maranhão consistia essencialmente na aliança com os grupos locais que habitavam rios e lagos (PÚRPURA, 2006, seção 2.2). Paralelamente, a legislação indigenista do século XVII procurava disciplinar essa pluralidade, distinguindo entre o “gentio” ou “bárbaro”, submetido à Guerra Justa⁴⁶⁴ e ao cativo, e o “índio” aldeado e convertido, incorporado à estrutura de vassalagem (GUZMÁN, 2008, p. 121).

A própria experiência de Francisco Coelho permite perceber como essas classificações jurídicas e sociais atravessavam a vida cotidiana. Décadas depois, quando sua conduta passou a ser investigada, figuravam entre os depoentes tanto indígenas submetidos ao cativo quanto africanos escravizados vinculados à sua casa. Essa agência manifestava-se na capacidade de converter o rumor doméstico em denúncia formal, como observa-se no depoimento de Sebastião, preto do gentio de Angola, que descreveu minuciosamente o assédio de Coelho a seus cativos na “borda da roça”. Ao operarem através das redes de comunicação que permeavam o cativo, esses indivíduos, rotulados pela defesa como *tapuias* desprovidos de fé, lei ou rei, fraturavam a “inteireza” e a “quietude” que o réu tentava projetar perante a Ouvidoria, demonstrando que a vigilância subalterna era um componente central da economia

⁴⁶⁴ A Guerra Justa constituía o principal pretexto jurídico para a escravização indígena, legitimando o cativo de povos considerados inimigos da Coroa. Entre as justificativas aceitas pela legislação (como as leis de 1611 e 1653), destacavam-se a hostilidade agressiva contra vassallos, o impedimento da evangelização, a quebra de pactos ou a prática de antropofagia. Na prática colonial, esse mecanismo era frequentemente manipulado por moradores para autorizar ataques ofensivos sob a máscara da legalidade, visando suprir a carência de braços para as lavouras. Cf. DOMINGUES, 2000, p. 25-27.

moral da colônia. A presença desses indivíduos na documentação evidencia como os grupos enquadrados pelas categorias coloniais de dependência e servidão participavam ativamente das dinâmicas sociais locais e podiam tornar-se agentes na produção de testemunhos, acusações e reputações.

Nesse sentido, a classificação colonial da população não operava apenas juridicamente ou administrativamente. Ela também produzia léxicos morais destinados a distinguir sujeitos considerados disciplináveis daqueles percebidos como perigosos, instáveis ou inclinados ao desregramento. A regulamentação da Guerra Justa, apoiada em supostos obstáculos à evangelização, recusas tributárias, pirataria ou práticas rituais, era frequentemente manipulada para suprir a demanda por trabalhadores compulsórios. Diferentes etnias passavam a ser acusadas de selvageria com o respaldo de uma “aprovação tácita da sociedade colonial que dele [se] beneficiava” (GUZMÁN, 2008, p. 117-121; DOMINGUES, 2000, p. 108). Nesse contexto, atributos depreciativos como “preguiçosos, indolentes, lascivos, bêbedos” reforçavam um imaginário moralizante que escandalizava missionários e circulava socialmente como linguagem de classificação da honra, da disciplina e do desvio (VAINFAS, 1997, p. 39; DOMINGUES, 2000, p. 16).

Ao mesmo tempo, as populações indígenas exerciam agência e negociavam alianças, deslocamentos e fidelidades para garantir autonomia e sobrevivência diante da expansão colonial. A escravidão, as guerras e as epidemias ampliavam migrações para o sertão, convertido em refúgio e espaço de continuidade cultural. Aquilo que governantes descreviam como deserção podia expressar mobilidades ancestrais ligadas à caça, pesca ou coleta (MONTEIRO, 1994b, p. 105; DOMINGUES, 2000, p. 193). Em outros momentos, aldeamentos eram buscados como proteção contra embates interétnicos, doenças e cativeiro, transformando-se em arenas de negociação de terras e liberdades (CHAMBOULEYRON; BOMBARDI, 2011, p. 618). A fidelidade indígena ao Rei permanecia condicionada a interesses concretos, circunstância que levou a Coroa a promover lideranças locais, concedendo, por exemplo, o Hábito de Cristo a “principais” Tupinambás⁴⁶⁵ (PÚRPURA, 2006, seção 2.1).

Além disso, os grupos originários desempenhavam funções estratégicas no plano político e informacional, atuando como “línguas”, intérpretes e mediadores culturais cuja

⁴⁶⁵ Representava uma mercê régia de enobrecimento que inseria lideranças indígenas nas hierarquias de prestígio do Antigo Regime, conferindo-lhes distinção social como vassalos de honra. Funcionava como reconhecimento por serviços militares e lealdade, sendo um dispositivo essencial para assegurar alianças estratégicas contra inimigos estrangeiros na fronteira. Cf. PÚRPURA, 2006, seção 2.1; CARDOSO, 2002, p. 203-204.

expertise permitia identificar rotas, antecipar ameaças estrangeiras e decifrar territórios desconhecidos (DOMINGUES, 2000, p. 238). Segundo Cardoso (2002, p. 203, 208), indígenas de prestígio, a exemplo de Dom Filipe Camarão, cavaleiro da Ordem de Cristo, ganhavam notabilidade ao oferecerem sua liderança e táticas de guerrilha fundamentais para a reação portuguesa contra invasores estrangeiros. A concessão de tais hábitos e títulos de Dom a chefes Tupinambás e Potiguares funcionava como um dispositivo de cooptação que transformava esses “principais” em mediadores estratégicos da soberania régia, reconhecendo sua “qualidade” e serviços prestados à Coroa. Nesse cenário, os povos indígenas reconheciam sua própria capacidade de negociação e sabiam mobilizar disputas entre missionários e moradores ou conflitos internos da burocracia portuguesa para obter vantagens políticas e materiais (CARDOSO, 2002, p. 106). Assim, embora inseridos em estruturas de dominação e frequentemente submetidos à violência colonial, os povos indígenas preservavam margens de ação que lhes permitiam negociar interesses, construir alianças circunstanciais e influenciar as dinâmicas de poder que atravessavam a sociedade do Maranhão.

Nesse contexto, a sociedade ludovicense era atravessada por intensos processos de mestiçagem, nos quais europeus se aproximavam do universo indígena, incorporando costumes e, sobretudo, a Língua Geral Tupi. Esse idioma estruturava a comunicação cotidiana, inclusive entre famílias portuguesas, enquanto o português se afirmava como marca identitária das elites e instrumento político de diferenciação (VILLALTA, 2012, p. 334-337). A tentativa de consolidar o idioma europeu refletia estratégias de reorganização territorial e redefinição de pertencimentos, como ressalta Domingues (2000, p. 115). Paralelamente, a circulação de categorias morais dependia dessas mediações linguísticas, nas quais termos indígenas, portugueses e mestiços eram reinterpretados no cotidiano colonial. A produção da fama pública e das acusações relativas ao desvio operava, portanto, em um campo de negociações semânticas atravessado por hierarquias coloniais, no qual a incorporação de vocábulos e referências indígenas não implicava equivalência de significados, mas frequentemente sua reelaboração segundo as gramáticas morais e políticas do mundo luso-cristão.

De modo significativo, a própria trajetória familiar de Francisco Coelho ilustra essas dinâmicas de aproximação entre universos culturais distintos. Embora pertencente a uma família identificada com a primeira geração de colonizadores açorianos, o réu declarou possuir uma filha bastarda, Andreza, nascida de uma mulher indígena chamada Cirza. De fato, conforme a perspectiva de Paiva (2015, cap. 2) e Gruzinski (2001, p. 77-78), tais uniões

transpunham a mera satisfação do desejo para se tornarem mecanismos de afirmação de um “poder de masculinidade” que, ao gerar descendência mameluca, legitimava a presença do colono e a sua capacidade de comandar tanto a terra quanto as gentes. O episódio evidencia como relações interétnicas integravam a experiência cotidiana da *conquista*, produzindo vínculos familiares que conectavam a elite local aos grupos indígenas muito além das classificações formais estabelecidas pelas autoridades coloniais.

Assim, ao emergir desse quadro de interdependências entre alianças indígenas, adaptação linguística e reorganizações territoriais, torna-se possível compreender como o povoamento europeu buscava inserir-se em um ambiente já estruturado por redes indígenas de ocupação, circulação e poder. As levas de açorianos enviadas a partir de 1619⁴⁶⁶ materializavam a tentativa régia de reconfigurar a paisagem humana de São Luís, marcada desde o início pela escassez de mulheres e pela reduzida presença de brancos (RODRIGUES, 2015, p. 4). Essa política de deslocamento populacional pretendia estabilizar o território mediante casais preparados para lavrar a terra e consolidar núcleos de povoadores (CHAMBOULEYRON, 2010, p. 62). Entretanto, os objetivos metropolitanos raramente se concretizavam de forma linear, sendo continuamente ajustados pelas condições locais e pelos limites impostos à efetiva ocupação e controle da capitania.

Nesse sentido, as primeiras expedições, aproximadamente duzentos casais em 1619 e outros quarenta em 1621–1622, assumem aspecto já perceptível na própria trajetória familiar de Francisco Coelho, cuja origem se insere precisamente nessa fase inaugural de transferência atlântica (CHAMBOULEYRON, 2010, p. 62). Quando as fontes inquisitoriais revelam que seus pais, André Coelho e Maria Gonçalves, eram naturais de São Miguel, nos Açores, e pertenciam à primeira geração de colonizadores, conectam diretamente a experiência individual à política régia de povoamento. Além disso, a natureza estrategicamente induzida dessas migrações, associada a incentivos estatais e pressões ambientais nas ilhas, como escassez de terras, sismos e superpopulação, evidencia como o Atlântico funcionava simultaneamente como circuito de circulação populacional e mecanismo de reorganização social

⁴⁶⁶ As migrações açorianas seiscentistas para o Maranhão consolidaram-se nas levas de 1619, 1622, 1649, 1667, 1673, 1674 e 1677. A jornada de 1619 foi financiada pelo capitão Jorge de Lemos de Bettencourt (com auxílio de custo da Coroa), e a de 1621/1622 pelo licenciado António Ferreira de Bettencourt, que custeou o transporte de sua própria fazenda em troca da mercê do cargo de Provedor da Fazenda nos Açores. Tais iniciativas estratégicas visavam a fixar uma *settler society* (sociedade de colonos) branca para garantir a reprodução demográfica, a conservação, a defesa e a ocupação produtiva da fronteira equatorial contra as ameaças estrangeiras. Cf. COATES, 1998, p. 145; SANTOS, 2008, p. 24; RODRIGUES, 2015, p. 5-7.

(CHAMBOULEYRON, 2008, p. 187-190). Dessa forma, o deslocamento açoriano integrava um projeto político voltado à “conservação” e ao fortalecimento do Estado do Maranhão.

Décadas mais tarde, os resultados desse processo de povoamento podiam ser observados na trajetória de seus descendentes. Francisco Coelho nasceu já integrado à elite local formada pelos filhos dos primeiros conquistadores e povoadores da capitania, grupo que reivindicava precedência política e distinção social justamente por sua antiguidade no território. Assim, para autores como Alírio Cardoso (2002, p. 71) e Arlyndiane Santos (2011, p. 240), esse enraizamento regional transmutava-se em um poderoso capital simbólico, permitindo que a segunda geração de luso-açorianos, à qual Coelho pertencia, se consolidasse como uma “nobreza de serviços” responsável por moldar o *ethos* aristocrático da fronteira equatorial. Sua trajetória evidencia como os deslocamentos atlânticos do início do século XVII produziram, ao longo das gerações, uma “nobreza da terra” que passaria a ocupar posições centrais na administração e na vida social do Maranhão.

Entretanto, a presença açoriana introduzia ambivalências que marcariam profundamente o desenvolvimento social do Maranhão, pois esses migrantes, embora portadores de expectativas metropolitanas, frequentemente acabavam absorvidos pelo cotidiano mestiço e pelas práticas indígenas. Cronistas observavam com estranhamento que muitos colonos, em poucos anos, abandonavam hábitos europeus e se adaptavam aos ritmos da floresta, casando-se com mulheres locais e recriando, em linguagem e costumes, uma síntese entre a experiência insular e o universo amazônico. Como sugere Rodrigues (2015, p. 5), essa plasticidade cultural constituía simultaneamente estratégia de sobrevivência e motivo de inquietação para as autoridades, que percebiam na aproximação entre colonos e indígenas um risco permanente de enfraquecimento dos padrões metropolitanos de disciplina social e moral.

Nesse contexto plural, insere-se a amplitude social do Maranhão que antecedeu as décadas de 1670 e 1680, período já examinado no processo inquisitorial de Francisco Coelho. A convivência cotidiana de reinóis, açorianos, indígenas aldeados, indígenas escravizados, mestiços e um pequeno núcleo de africanos formava aquilo que Domingues (2000, p. 66) descreve como uma sociedade múltipla e heterogênea, permeada por negociatas, pactos locais e mecanismos improvisados de autoridade. A relativa fluidez das distinções rígidas entre espaços, funções ou hierarquias resultava, segundo Ferreira (2023, p. 201), na percepção de São Luís como ambiente “irregular”, no qual estruturas do Antigo Regime eram continuamente filtradas por lógicas locais fundadas na reciprocidade indígena, no compadrio e nas relações

informais. Nesse ambiente de convivências assimétricas, rumores, reputações e acusações relativas à honra adquiriam ampla circulação pública.

Diante desse quadro, a década de 1672–1682 constitui uma janela interpretativa particularmente relevante para compreender os conflitos morais que atravessavam a sociedade ludovicense. A documentação produzida nesse período permite observar tensões surgidas da convivência entre múltiplos regimes normativos, entre eles a moralidade jesuítica, os interesses da Câmara, as estratégias indígenas de negociação e a disciplina imposta pelos oficiais régios. Como observa Rezende (2006, p. 117), esse entrelaçamento gerava narrativas ambivalentes que oscilavam entre denúncias de desordem e afirmações de lealdade. Em consequência, a circulação de acusações relacionadas à sexualidade articulava mecanismos de vigilância social que extrapolavam os limites institucionais da Inquisição, mobilizando a malha social em torno da observação cotidiana das condutas consideradas suspeitas.

Esse cenário iluminava igualmente os mecanismos de controle aplicados aos comportamentos sexuais. A repressão à sodomia, frequentemente associada ao tribunal inquisitorial, era assimilada pela sociedade do Maranhão como linguagem de afirmação moral e instrumento de disputa por autoridade. A utilização de qualificativos como “estúpidos, pobres e de fácil soborno” para descrever os indígenas servia como estratégia de desautorização jurídica, vinculando a “baixa qualidade” social a uma suposta carência de integridade moral (MENDONÇA, 2011, p. 114). Por isso, acusações relativas ao *nefando* articulavam tensões raciais, conflitos interpessoais e disputas políticas inscritas no cotidiano colonial. A multiplicidade de vozes presentes nas denúncias revela que a vigilância sexual operava como prática social disseminada, sustentada pela produção social da fama e pela necessidade permanente de disciplinar reputações.

À medida que as décadas avançavam, a continuidade dessas dinâmicas convergia para uma reconfiguração mais ampla da sociedade local, marcada pela inserção crescente de soldados, degredados e trabalhadores compulsórios deslocados pela engrenagem atlântica. A circulação desses grupos contribuía para alterar equilíbrios sociais, redefinir arranjos e intensificar mecanismos de moralização cotidiana. Soldados, clérigos, indígenas e mestiços conviviam em estruturas militares que, como aponta Chambouleyron (2010, p. 41-58), eram marcadas por controles disciplinares pouco rígidos e favoreciam aproximações íntimas posteriormente submetidas ao escrutínio moral. Embora a presença africana ainda fosse relativamente reduzida, o início das conexões mais intensas com o tráfico atlântico já esboçava

transformações importantes nas percepções sobre trabalho, disciplina e hierarquia social, produzindo novas formas de classificação e vigilância sobre os corpos.

Paralelamente, a atuação da Câmara de São Luís reforçava os dilemas dessa conjuntura, pois vereadores e moradores insistiam junto à Coroa para que fossem enviados escravos africanos “como se usa no Brasil”, expressão que, segundo Chambouleyron (2010, p. 131), revelava o desejo de reproduzir o modelo econômico das capitanias açucareiras. Os registros camarários acumulavam queixas sobre miséria, esvaziamento populacional e instabilidade econômica, compondo um discurso de urgência destinado a legitimar a importação de novos cativos (XIMENDES, 2010, p. 150). Entretanto, a defesa do tráfico africano também explicitava disputas internas, sobretudo com missionários que defendiam limites jurídicos ao cativeiro indígena. Essas tensões atravessavam o cotidiano da cidade e ampliavam a complexidade da convivência entre grupos diferenciados por cor, origem, condição jurídica e inserção social.

Nesse ambiente, as distinções raciais consolidavam-se como elementos organizadores das relações sociais e das formas de vigilância cotidiana. Como argumenta Novais (2012, p. 27-28), a divisão entre senhores e escravizados estruturava funções, expectativas de trabalho e posições sociais no interior da sociedade colonial. Designações como “pretos”, “negros”, “crioulos”, “mulatos” e “cafuzos” surgiam como categorias operantes, criando gradações que moldavam hierarquias e relações de autoridade. A chamada “raça infecta”, segundo Schwartz (2009, p. 87-88), dificultava acessos e reforçava desigualdades, transformando cor e condição servil em critérios decisivos de classificação social. Em consequência, o corpo escravizado passava a operar como índice moral e político, alimentando discursos de perigo, suspeição e necessidade de controle sobre comportamentos percebidos como desviantes ou desordenados.

Essas hierarquias dialogavam diretamente com os mecanismos locais de repressão moral, que interpretavam comportamentos e condutas a partir de marcadores corporais, sociais e étnicos. Discursos religiosos e administrativos reforçavam a associação entre disciplina dos corpos e ordem colonial, convertendo diferenças sociais e étnicas em critérios de avaliação moral que orientavam denúncias, julgamentos e formas cotidianas de vigilância. No processo de Francisco Coelho, essa interseção torna-se particularmente evidente, pois denúncias provenientes de diferentes segmentos da população revelam que os mecanismos de repressão eram simultaneamente internalizados, negociados e instrumentalizados pelos próprios moradores (SOUZA, 1986, p. 15, 79-94). O processo revela que a denúncia do *nefando* adquiria

sentido dentro de uma complexa economia da reputação, na qual julgamentos morais, interesses locais e relações de poder se entrelaçavam continuamente.

Por conseguinte, a configuração demográfica de São Luís na segunda metade do século XVII revela uma sociedade constituída pela convergência de diferentes experiências de mobilidade, pertencimento e inserção social, produzidas pela expansão atlântica portuguesa e pelas dinâmicas próprias da fronteira amazônica. Reinóis, açorianos, indígenas aldeados, indígenas submetidos ao cativeiro, africanos escravizados, mestiços e soldados integravam um universo social marcado por relações de interdependência, contatos frequentes e negociações permanentes entre grupos distintos. Nesse ambiente, a autoridade colonial encontrava limites materiais para sua atuação direta, enquanto a proximidade entre os moradores favorecia a difusão de informações, juízos e avaliações sobre a conduta alheia. A compreensão dessa sociedade heterogênea e profundamente conectada por redes horizontais de convivência constitui um passo fundamental para analisar, na seção seguinte, como práticas de vigilância moral, mecanismos de disciplinamento social e processos de produção da infâmia passaram a atuar na organização das relações sociais e das hierarquias coloniais.

2.2 Sexualidade, cotidiano e vulnerabilidade social na colônia

2.2.1 Vigilância moral e arquitetura cotidiana do disciplinamento social

As dinâmicas de vigilância, fama pública e interpretação moral observadas no processo de Francisco Coelho permitem vislumbrar aspectos estruturantes da organização social do Maranhão no século XVII. A sociedade ludovicense desenvolvia-se em um território percebido pela Coroa como um “vazio político, bélico e cristão”, imagem que reforçava a instabilidade estrutural da colônia e a lentidão na aplicação de normas rígidas (CARDOSO, 2002, p. 24). A distância do centro metropolitano, somada ao caráter de fronteira, alimentava sociabilidade marcada pela fluidez e pela pouca delimitação entre espaços públicos e domésticos, como assinala Lima (2011, p. 148). Nesse arranjo, o convívio diário convertia-se em espaço de observação recíproca, permitindo que vizinhos, parentes, agregados e subordinados atuassem como mediadores da disciplina social (VAINFAS, 2012, p. 226). Rumores, comentários e suspeitas integravam, assim, mecanismos cotidianos de regulação moral.

Ainda assim, a leitura desse quadro exige cautela diante de interpretações que associem automaticamente as particularidades institucionais do Maranhão a uma suposta excepcionalidade moral da Colônia. Estudos recentes têm demonstrado que os desafios

enfrentados pela implantação do disciplinamento católico no ultramar integravam processo compartilhado com o próprio Reino português, onde desvios morais, concubinato, ilegitimidade e conflitos envolvendo sexualidade também figuravam de forma persistente nas preocupações episcopais e inquisitoriais. Ao investigar comparativamente dioceses metropolitanas e ultramarinas, Jaime Gouveia (2015, p. 13) observa que a percepção de corrupção dos costumes constituía linguagem recorrente das autoridades eclesiásticas, indicando esforço contínuo de reforma moral tanto nos trópicos quanto na metrópole. Sob essa perspectiva, o Maranhão inseria-se em dinâmicas mais abrangentes de disciplinamento cristão, ainda que moduladas pelas especificidades locais de ocupação, demografia e administração eclesiástica.

Nesse sentido, o conceito de disciplinamento social oferece chave interpretativa particularmente produtiva para elucidar tais tensões. Conforme Paolo Prodi (1994, p. 9-16), o disciplinamento emerge como um processo histórico produzido pela interação entre sociedade, Igreja, práticas cotidianas e mecanismos de interiorização moral, cuja dinâmica ultrapassa os limites de uma leitura centrada exclusivamente na imposição institucional de normas. Em diálogo com os debates sobre confessionalização, tal perspectiva permite observar que a Reforma Católica pós-tridentina buscou moldar comportamentos e consciências através da confissão, da vigilância pastoral e da regulação das condutas, produzindo contínua negociação entre prescrições normativas e realidades locais. Dessa forma, o espaço colonial português integrava essa gramática disciplinadora, ainda que submetido a ritmos próprios, mediações sociais e limitações administrativas.

No interior dessas relações de observação recíproca, o mandonismo patriarcal aprofundava as formas localizadas de negociação do disciplinamento que caracterizavam a vida colonial. O poder particular dos “todo-poderosos senhores de engenho” frequentemente se sobrepunha às determinações metropolitanas, transformando a moralidade em instrumento continuamente negociado conforme interesses locais. A Igreja, dependente economicamente desses proprietários, exercia autoridade restrita, dificultando a imposição sistemática da disciplina clerical e restringindo o alcance efetivo das orientações tridentinas (BELLINI, 1989, p. 2; COSTA, 1979, p. 40-41). Todavia, essa limitação não significava ausência de normatividade ou suspensão do ideal disciplinador. O que se observa é a atuação irregular de mecanismos de controle moral, frequentemente condicionados pela capacidade de mediação das elites locais, pela disponibilidade de clero e pelas prioridades administrativas da Coroa e do episcopado.

Paralelamente, a vigilância formal enfrentava obstáculos materiais relevantes: a vastidão territorial, a carência de clero e as longas vacâncias episcopais produziam um cenário no qual as diretrizes reformadoras traduziam-se em ações puramente pontuais e descontínuas, conforme destaca Lana Lage de Lima (2011, p. 148). Não por acaso, Frei Pedro do Espírito Santo descreveu São Luís como “triste terra, composta de gente pouco radicada em a nossa santa fé” (ABREU, 2024, p. 6). Entretanto, descrições dessa natureza demandam leitura crítica, pois frequentemente compunham repertório discursivo de religiosos empenhados em justificar reformas, solicitar recursos ou denunciar insuficiências pastorais. Conforme argumenta Jaime Gouveia (2015, p. 167), a retórica sobre decadência moral e insuficiência da fé aparecia igualmente em dioceses metropolitanas, onde prelados e visitantes registravam escândalos sexuais, desordens clericais e dificuldades semelhantes na conformação dos fiéis ao ideal tridentino. O discurso sobre a fragilidade moral do Maranhão, portanto, deve ser compreendido como parte de linguagem pastoral recorrente no mundo católico moderno, e não como evidência imediata de singular permissividade colonial.

Se a retórica pastoral não autoriza concluir pela existência de uma excepcional permissividade moral no Maranhão, as relações sexuais estabelecidas no interior da ordem escravista constituem outra dimensão fundamental para examinar a formação social da capitania. A estrutura escravista sustentava relações multirraciais nas quais a violência constituía elemento organizador das interações sociais. A historiografia clássica interpretou esse fenômeno sobretudo a partir do desequilíbrio demográfico da colonização portuguesa, destacando a escassez de mulheres brancas e sua relação com a ampliação dos concubinatos e das uniões interétnicas. Nessa perspectiva, difundida por autores como Gilberto Freyre e posteriormente retomada sob diferentes enfoques por Ronaldo Vainfas, a escravidão teria funcionado como espaço privilegiado para a constituição dessas relações, contribuindo para a formação de populações mamelucas, mulatas e cafuzas (VAINFAS, 1997, p. 71; 2012, p. 223-234). Tal interpretação possui relevância para a compreensão da dinâmica colonial, mas tende a privilegiar fatores demográficos e culturais que, por vezes, obscurecem as múltiplas formas de coerção, negociação e classificação social presentes nesses vínculos.

Todavia, análises mais recentes têm destacado que tais experiências não podem ser explicadas apenas pela escassez de mulheres europeias ou pela suposta flexibilidade dos costumes coloniais. Conforme argumenta Eduardo França Paiva (2015, Introdução), a sociedade colonial organizava-se através de sistemas complexos de nomeação, hierarquização

e enquadramento dos sujeitos, nos quais mestiçagens, trabalho, condição jurídica e reputação atuavam conjuntamente na definição das posições sociais. Nessa perspectiva, as relações sexuais e familiares constituíam parte de um universo mais amplo de classificação social, atravessado por desigualdades, disputas e formas variadas de pertencimento. As relações familiares e sexuais presentes na trajetória de Francisco Coelho inseriam-se, portanto, menos em uma lógica de excepcional permissividade colonial do que em processos cotidianos de negociação e ordenação social.

Essa aparente flexibilidade prática das condutas convivía, entretanto, com hierarquias morais bastante precisas. Relações heterossexuais ilícitas podiam ser toleradas porque se vinculavam ao povoamento, à reprodução social e à preservação de papéis de gênero considerados funcionais à ordem colonial. A sodomia, por outro lado, aparecia como prática particularmente ameaçadora por envolver sexualidade desvinculada da reprodução e por tensionar o ideal masculino-ativo que sustentava simbolicamente o patriarcado colonial. O sodomita era concebido como sujeito cuja interioridade se afastava da virilidade normativa, produzindo inquietações morais e culturais profundas (MOTT, 1988b, p. 36, 111). Nesse contexto, a vigilância social apoiava-se tanto em instituições formais quanto em mecanismos cotidianos de observação, rumores e produção da fama pública, responsáveis por identificar e sancionar comportamentos percebidos como ofensivos à ordem coletiva. A naturalização de determinadas irregularidades sexuais coexistia, assim, com a intensa estigmatização de práticas classificadas como *nefandas*, revelando uma moralidade marcada menos pela oposição entre tolerância e repressão do que pela atribuição desigual de legitimidade às diferentes formas de exercício da sexualidade.

Interessa sublinhar, contudo, que a gravidade atribuída ao pecado *nefando* decorria de significados forjados no interior da cultura católica moderna. No mundo confessional, a sodomia não era percebida apenas como transgressão sexual, mas também como sinal de desordem capaz de comprometer hierarquias sociais, autoridades legítimas e a própria integridade da comunidade cristã (PROSPERI, 1994, p. 222; GOUVEIA, 2015, p. 21-22). Essa carga simbólica ajuda a explicar por que acusações dessa natureza possuíam elevada capacidade de mobilização social, convertendo-se em instrumento eficaz para a produção de reputações e para a intervenção sobre comportamentos considerados desviantes. O processo de Francisco Coelho ilustra precisamente essa articulação entre moralidade, fama pública e mecanismos de disciplinamento.

No entanto, deve-se reconhecer que essa oscilação entre acomodações cotidianas e repressão dirigida não representava falha do projeto disciplinador, tampouco indicava sua ausência. Conforme define Paolo Prodi (1994, p. 9), o disciplinamento social refere-se ao

conjunto dos complexos processos de interação entre instituições e sociedade, o tecido conectivo no qual se formam os modelos de comportamento individuais e coletivos destinados a se transformarem [...] em um contínuo entrelaçamento de elaborações e imposições, de filtros e de controles. (PRODI, 1994, p. 9)

Sob essa perspectiva, a seletividade repressiva observada no Maranhão expressava funcionamento concreto das engrenagens morais da cristandade pós-tridentina, nas quais certos desvios podiam ser tolerados circunstancialmente enquanto outros mobilizavam respostas mais severas em razão de seus significados sociais e religiosos. Nesse horizonte, a pressão pela consolidação de modelos disciplinares mais rígidos começava a ganhar força como resposta às desordens percebidas na vida cotidiana da colônia.

As tensões observadas no cotidiano colonial do Maranhão inseriam-se nas transformações mais abrangentes da cultura moral católica no espaço ultramarino português. A tentativa de transplantar ao Maranhão o rigor disciplinar do Concílio de Trento integrou a própria base constitutiva do projeto colonial, uma vez que a Reforma Católica e a expansão atlântica desenvolveram-se de maneira profundamente articulada. O ideal tridentino, centrado na uniformização sacramental, na confissão e no controle das condutas, ocupava posição estratégica na conquista espiritual e na moralização das almas no ultramar, como observa Novais (2012, p. 32-33). Nessa perspectiva, os debates sobre confessionalização demonstram que a formação de identidades religiosas, a padronização dos sacramentos e o fortalecimento dos mecanismos de vigilância moral constituíram processos integrados à consolidação das monarquias confessionais europeias (REINHARD, 1994, p. 101-112; SCHILLING, 1994, p. 144-145).

O Maranhão participava, portanto, de uma engrenagem imperial voltada à produção da ortodoxia católica, embora a aplicação dessas diretrizes dependesse das condições concretas encontradas na capitania. Conforme aponta Mercês (2018, p. 14), a implementação das normas reformadoras confrontava-se com sociabilidades locais, limitações institucionais e relações de poder que exigiam constantes acomodações. Desse modo, Vainfas (2012, p. 224) afirma que os dispositivos de disciplinamento operavam em negociação permanente com o mandonismo patriarcal, os interesses do escravismo e as dinâmicas próprias da vida colonial, produzindo formas específicas de recepção, adaptação e aplicação das prescrições morais.

Além disso, a organização social baseada no poder dos grandes proprietários constituía elemento central para compreender os mecanismos de regulação moral na colônia. A adaptação das normas às condições locais integrava as estratégias de administração do Império português, permitindo conciliar expansão territorial, exploração econômica e estabilidade política em contextos marcados por limitações institucionais. Parte da historiografia interpretou esse quadro como expressão de uma relativa permissividade moral. Nessa perspectiva, Ronaldo Vainfas (1997, p. 62) argumenta que “corria solto o desrespeito às leis do Estado e da Igreja no dia a dia da Colônia e, no plano moral, o aparente desregramento sexual dos portugueses funcionava, na prática, como condição inerente ao processo colonizatório”.

Essa interpretação, contudo, tem sido problematizada por estudos mais recentes, que questionam a associação entre realidade colonial e uma suposta suspensão das normas morais. Jaime Gouveia (2015, p. 327-328) demonstra que a distância entre ideal religioso e prática cotidiana constituía traço compartilhado da experiência católica moderna. A persistência de concubinos, uniões irregulares e transgressões sexuais figurava igualmente entre as preocupações pastorais metropolitanas, sugerindo que o aparente “desregramento” não representava uma especificidade colonial, mas antes uma tensão recorrente entre prescrição normativa e experiência social em diferentes territórios do Império. Nesse contexto, os interesses mercantis e escravistas favoreciam dinâmicas de acomodação e negociação das normas, sem que isso implicasse sua ausência ou irrelevância. O esforço disciplinador tridentino concentrava-se, portanto, na contenção de excessos públicos, escândalos e comportamentos capazes de ameaçar equilíbrios considerados fundamentais para a manutenção da ordem social.

Sob essa lógica, a atuação do aparato eclesiástico ocorria em condições que exigiam constantes adaptações dos mecanismos de fiscalização moral no Maranhão. O bispado do Maranhão, criado apenas em 1677, e o do Pará, instituído em 1719, surgiram paulatinamente, enquanto a diocese da Bahia, fundada em 1551, permaneceu durante longo período como única referência episcopal para vastíssimos territórios. Essa configuração institucional, somada às longas vacâncias episcopais, que totalizaram 63 anos ao longo do século XVIII, conferia à supervisão cotidiana características distintas daquelas observadas em centros mais densamente estruturados do Império (SOUZA, 2014, p. 177-179). As críticas formuladas por prelados como

D. Fr. Caetano Brandão, que denunciava a ignorância e a vida escandalosa de muitos sacerdotes⁴⁶⁷, reforçavam essa percepção.

Nesse cenário, a ausência de seminários regulares, suprida apenas posteriormente, favorecia ordenações apressadas e contribuía para a formação de clero frequentemente despreparado e atravessado pela luxúria (MENDONÇA, 2007, p. 45; PAIVA, 2014, p. 34). A consolidação do modelo moral católico inseria-se no processo de confessionalização que, segundo Wolfgang Reinhard (1994, p. 111), visava o "disciplinamento e a homogeneização dos súditos". Esse motor de modernização permitia que o Estado e a Igreja utilizassem o clero e as redes paroquiais para internalizar normas de conduta, transformando a vigilância moral em um instrumento de coesão social e afirmação do poder, independentemente das limitações materiais de cada região.

Diante dessas particularidades, a aplicação da disciplina moral dependia de engrenagem integrada, articulando auditório episcopal, rede inquisitorial e participação ativa da própria comunidade colonial. O Santo Ofício, sem tribunal fixo na América portuguesa, operava através de visitas, comissários e familiares espalhados pelas vilas e áreas rurais, ampliando seu alcance sobre comportamentos classificados como ameaçadores à coesão confessional (BELLINI, 1989, p. 15). Embora o combate aos descendentes de judeus ocupasse posição central em suas prioridades, o Tribunal incorporou progressivamente os delitos sexuais à sua esfera de atuação, sobretudo a sodomia, cujo julgamento exigia o envio dos acusados a Lisboa, conforme determinavam as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707). Paralelamente, o auditório episcopal atuava como instância imediata de correção moral, utilizando visitas pastorais para “devassar” a vida de fiéis e clérigos (PINTO, 2015, p. 113; MATTOS, 2013b, p. 286-287).

Pensada criticamente, essa articulação entre foro da consciência, disciplina sacramental e repressão jurídica aproxima-se daquilo que Adriano Prosperi (1994, p. 189) definiu como expansão das tecnologias pastorais de governo da alma, nas quais confissão, denúncia e escrutínio moral formavam parte de uma mesma cultura disciplinadora. A vigilância sobre os corpos e sexualidades integrava, assim, repertório de práticas destinadas a reafirmar hierarquias

⁴⁶⁷ D. Frei Caetano Brandão (1740-1805), bispo do Pará (1783-1789) e posterior arcebispo de Braga, registrou em seus diários de visitas pastorais duras críticas à "vida escandalosa" e à "ignorância" do clero amazônico. Denunciava que muitos sacerdotes, em vez de edificar o povo, serviam de "pedra de escândalo" devido ao concubinato, ao envolvimento em negócios seculares e ao descaso com as obrigações eclesiais. Cf. MENDONÇA, 2007, p. 45.

religiosas, morais e sociais em diferentes espaços da cristandade católica. Mantinha-se, assim, esforço contínuo de sustentar um Império cristão capaz de ordenar simbolicamente as condutas e reafirmar hierarquias morais.

Contudo, esse conjunto de mecanismos disciplinares dependia intensamente das formas de sociabilidade presentes na própria vida colonial para produzir efeitos concretos. A coexistência entre tolerância prática e repressão exemplar indica que a intervenção das autoridades incidia menos sobre todas as transgressões em si do que sobre aquelas que adquiriam notoriedade pública ou ameaçavam referências consideradas essenciais à ordem moral e social. A perseguição aos sodomitas revelava a face mais severa desse arranjo, pois mobilizava instituições mesmo em um contexto no qual os mecanismos de vigilância e disciplina dependiam amplamente da atuação de agentes locais e das redes comunitárias de informação. Sob essa lógica, a vigilância moral no Maranhão integrava uma economia cotidiana do disciplinamento fundada na proximidade social e na circulação da palavra, aspecto igualmente observável em territórios metropolitanos e outros espaços católicos da primeira modernidade. Conforme sugere Jaime Gouveia (2015, p. 206), a efetividade das reformas tridentinas dependia, em larga medida, da capacidade de transformar as próprias comunidades em espaços de monitoramento mútuo, capazes de produzir denúncias, reputações e formas compartilhadas de julgamento moral.

Ao mesmo tempo, a vigilância cotidiana sustentada por relações de proximidade convertia-se em componente indispensável para que denúncias adquirissem consistência social e documental. Os próprios autos de Francisco Coelho evidenciam como rumores locais, tensões domésticas e observações permanentes forneciam a base material das acusações. Nesse aspecto, o disciplinamento social operava mediante dinâmica relacional, na qual instituições formais dependiam da adesão, ainda que parcial, conflituosa ou oportunista, dos próprios sujeitos envolvidos na vida comunitária. A centralidade desses rumores locais encontra eco na análise de Heinz Schilling (1994, p. 128), para quem o sucesso da disciplina eclesiástica dependia do "crescente controle social em cidades de pequenas dimensões e no campo, tutelado de forma informal pelos vizinhos". Sob essa ótica, os vínculos de vizinhança e as observações permanentes no seio da paróquia não apenas antecederam o ato jurídico, como também constituíam a própria base material e informativa que permitia às instituições judiciais penetrar na vida cotidiana das comunidades.

Nesse sentido, a vida coletiva constituía elemento estruturante da sociedade do Maranhão, diretamente vinculada às condições materiais de existência e às formas de ocupação do território colonial. As casas, frequentemente erguidas com telhados de pindova, barro, madeira e pedras locais, apresentavam divisões internas reduzidas e intensa proximidade física entre os moradores. Vizinhos habitavam construções contíguas ou separadas apenas por paredes delgadas, circunstância que permitia a circulação constante de sons, conversas, tensões e intimidades para além dos limites domésticos (XIMENDES, 2010, p. 241; ALGRANTI, 2012, p. 90-96). Além disso, a circulação permanente de pessoas escravizadas pelas residências e pela cidade ampliava essa exposição cotidiana, conectando diferentes espaços urbanos e disseminando informações entre múltiplos grupos sociais (ALGRANTI, 2012, p. 103). Embora assumisse características próprias no contexto do Maranhão, essa permeabilidade entre vida doméstica e vida coletiva integrava processos mais amplos observáveis em diferentes regiões da cristandade moderna, onde as fronteiras entre intimidade e publicidade permaneciam marcadas por continuidades materiais, culturais e religiosas (PRODI, 1994, p. 16-18).

A permeabilidade entre os espaços domésticos e a vida coletiva favorecia formas intensas de observação recíproca no cotidiano colonial. Vainfas (2012, p. 254) assinala que “a ausência de privacidade no viver se estendia, decerto, à esfera da sexualidade”, fazendo do território erótico colonial um espaço marcado por elevada visibilidade social. Nesse contexto, comportamentos, conflitos e práticas sexuais podiam facilmente converter-se em objeto de comentários públicos, boatos e interpretações morais compartilhadas pela comunidade. A observação cotidiana adquiria, assim, caráter permanente, permitindo que experiências particulares fossem rapidamente incorporadas ao tecido social sob a forma de rumores e suspeitas. Todavia, importa reconhecer que a instabilidade das fronteiras entre intimidade e exposição pública não constituía fenômeno exclusivo da realidade colonial. Tratava-se de dinâmica de longa duração, cujos ritmos de transformação variavam significativamente entre regiões e grupos sociais. A especificidade do Maranhão residia sobretudo nas condições de ocupação do território, na escravidão e na organização do poder local, fatores que intensificavam experiências de convivência densa sem romper com os horizontes normativos compartilhados pela cultura católica da primeira modernidade.

Em uma sociedade de oralidade predominante, a circulação da palavra possuía força normativa significativa, sendo capaz de produzir prestígio ou infâmia. O boato injurioso operava como ato de fala que rebaixava socialmente o indivíduo ao associá-lo à desordem moral

e sexual (ROCHA, 2021, p. 25). A formação de juízos coletivos frequentemente antecedia a ação institucional, pois a repetição de expressões como “ouvir dizer” consolidava interpretações compartilhadas sobre sujeitos considerados suspeitos (LOUREIRO, 2024, p. 153; VAINFAS, 2012, p. 228). Linguagem, reputação e convivência cotidiana constituíam, desse modo, uma pedagogia informal de disciplinamento social que atuava antes mesmo da intervenção inquisitorial ou episcopal. A circulação do rumor funcionava como instrumento de classificação social e de reforço da ortodoxia, permitindo que valores cristãos fossem continuamente negociados, reiterados e difundidos no cotidiano. Nesse sentido, a centralidade da fama pública aproxima-se dos mecanismos de confessionalização identificados por Reinhard (1994, p. 111) e Schilling (1994, p. 143), nos quais as comunidades locais assumiam papel decisivo na vigilância moral dos indivíduos e na conformação de comportamentos considerados legítimos.

As denúncias dirigidas a Francisco Coelho permitem observar concretamente o funcionamento desses mecanismos de vigilância difusa. Sua inserção no radar das autoridades decorria muito mais de atritos cotidianos, conflitos familiares e rumores persistentes do que da existência de aparato estatal capaz de monitorar continuamente a vida íntima. A precedência das tensões domésticas sobre a intervenção institucional aparece de forma evidente na primeira denúncia formal contra Coelho, em 1660, que nasce de uma disputa interpessoal com um senhor de engenho vizinho. A defesa de Coelho é enfática ao apontar que a investigação da Igreja foi provocada por "pezadas palavras" trocadas em um contexto de trabalho, demonstrando que a acusação de sodomia era uma arma política disponível nas querelas entre as elites locais:

Pelo q no anno de 1660 denunciandolhe Antonio Rodrigues de Gouvea / senhor de engenho no [maranham], no qual engenho elle / Reo era lavrador; com o qual teve pezadas palavras; / e [disto se tiraraõ faz q vieraõ a este] Sancto Tribunal, do / qual se ordenou q o [Vigario Geral Francisco da Costa de Araujo] / as [reperguntasse]; e falecendo este Vigario Geral, [recurreo] / elle Reo aos [Padres da Companhia] pello poder q tem de chegar / naquelle Padre Vigario Geral; o qual padre da companhia man/dou soltar a elle Reo pella informaçã q tomou, [e co/nheçer] q tudo era ódio⁴⁶⁸. (ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 126v)

Esse enxerto documental demonstra como conflitos íntimos podiam rapidamente converter-se em acusação pública. Em sua segunda acusação, testemunhas diversas, incluindo

⁴⁶⁸ Em português moderno: "[...] Por essa razão, no ano de 1660, foi denunciado por Antônio Rodrigues de Gouveia, senhor de engenho no Maranhão, em cujo engenho o réu trabalhava como lavrador. Ambos haviam tido graves desavenças, das quais se originaram as denúncias que chegaram a este Santo Tribunal. Em consequência, determinou-se que o Vigário-Geral Francisco da Costa de Araújo procedesse à repregunta das testemunhas. Com a morte desse Vigário-Geral, o réu recorreu aos padres da Companhia de Jesus, em virtude da influência que exerciam junto ao novo Vigário-Geral. Um padre da Companhia ordenou a soltura do réu após realizar diligências e concluir que tudo decorria de animosidade e ódio."

indígenas e escravizados, reiteravam a fama de comportamento indecoroso atribuída a Coelho, transformando injúrias e comentários em matéria jurídica. A repetição de relatos envolvendo assédios, aproximações ilícitas e suspeitas sexuais conferia densidade documental àquilo que inicialmente circulava apenas como rumor, conforme observa Bellini (1989, p. 16). Esse enxerto documental demonstra como conflitos íntimos podiam rapidamente converter-se em acusação pública. Em sociedade profundamente marcada pela centralidade da honra, rumores e comentários desempenhavam papel decisivo na produção da infâmia e na construção da figura do “sodomita”, associada à afeminação e à desordem moral. O processo inquisitorial surgia, assim, como etapa posterior de formalização de julgamentos já amplamente elaborados no âmbito comunitário, evidenciando a importância da fama pública e da vigilância social na definição do delito.

Nesse ambiente, práticas prosritas como a sodomia buscavam refúgio em espaços de relativa clandestinidade, utilizando a escuridão da noite e áreas afastadas, como engenhos, matos e ribeiras, que ofereciam proteção apenas provisória ao olhar coletivo (LIMA; MOTT, 2024, p. 18). O próprio caso de Francisco Coelho confirma essa dinâmica. A agência de testemunhas subalternas como a índia Domingas, descrita no testemunho⁴⁶⁹ de Andreza de Oliveira, sobretudo de Francisco Coelho, permitiu que a esposa do réu flagrantemente rompesse a barreira do “mato”, local escolhido por Coelho para um isolamento prolongado com Pascoal, visando à prática do crime:

Dice mais ella testemunha que hum dia de tarde **viera / huã India por nome Domingas** escrava do ditto Reo e **dicera a sua / molher se queria ver a seo marido com seo escravo Pascoal**, e que ella / ditta testemunha fora com a molher do ditto e **vira entrar em hum / mato a Francisco Coelho com o seo escravo Pascoal aonde estiveraõ por / espaço de quatro horas** e al não dice e do costume dice ser / sobrinha do ditto Francisco Coelho.⁴⁷⁰ (grifos nossos, ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 85-85v).

A passagem evidencia que mesmo zonas relativamente afastadas permaneciam sujeitas ao escrutínio social constante. A permeabilidade dos espaços coloniais, associada à densidade das interações cotidianas, favorecia a circulação contínua de relatos, suspeitas e acusações.

⁴⁶⁹ Andreza de Oliveira, filha de João Coelho, era sobrinha de Francisco Coelho. Em maio de 1675, ela foi inquirida como testemunha por Frei Manoel de Brito na devassa conduzida em São Luís, ocasião em que relatou flagrantes de assédio e familiaridade erótica do tio contra o escravizado Pascoal.

⁴⁷⁰ Em português moderno: “Disse ainda a testemunha que, certa tarde, uma indígena chamada Domingas, escravizada do referido réu, informou à esposa deste que, se quisesse, poderia ver o marido com o seu escravizado Pascoal. Em seguida, a testemunha acompanhou a mulher do referido Francisco Coelho e ambas viram Francisco Coelho entrar em um mato com o seu escravizado Pascoal, onde permaneceram por cerca de quatro horas. Nada mais declarou. Quanto ao costume, disse ser sobrinha de Francisco Coelho.”

Diante desse quadro, o medo da desonra pública e da infâmia social funcionava como mecanismo eficaz de sujeição cotidiana. A circulação de rumores sobre práticas sexuais, concubinato e, sobretudo, o pecado *nefando* articulava formas difusas de vigilância à máquina repressiva eclesiástica, instaurando clima permanente de temor e suspeição.

Desse modo, a vigilância moral que atravessava o cotidiano do Maranhão apoiava-se na circulação de rumores, na observação recíproca e na participação ativa das comunidades na construção dos julgamentos sociais. Todavia, os efeitos desses mecanismos estavam longe de incidir de forma homogênea sobre os diferentes grupos que compunham a sociedade colonial. A capacidade de produzir acusações, sustentar reputações ou neutralizar suspeitas encontrava-se profundamente condicionada pelas posições ocupadas pelos sujeitos no interior das hierarquias locais, marcadas por distinções de condição jurídica, prestígio familiar, riqueza, gênero e pertencimento étnico.

Nesse contexto, a moralidade operava igualmente como linguagem de classificação e diferenciação social, atribuindo pesos distintos às transgressões e aos indivíduos nelas envolvidos. A própria trajetória de Francisco Coelho sugere que a transformação de rumores em infâmia pública dependia não apenas da existência de uma cultura disseminada de vigilância, mas também das relações de poder que definiam quem estava mais exposto ao descrédito e quem dispunha de recursos para resistir, negociar ou reverter os efeitos das acusações. Compreender a articulação entre disciplinamento moral e produção desigual da desonra torna-se, portanto, fundamental para analisar como a reputação, longe de constituir atributo estável, era continuamente disputada e redefinida no cerne do cotidiano de São Luís.

2.2.2 Hierarquia social e produção da infâmia no Maranhão colonial

A transição analítica da arquitetura de vigilância para a prática do disciplinamento revela um sistema marcado por assimetrias na fiscalização dos costumes. Na Amazônia portuguesa, a distância entre os ideais normativos e sua aplicação cotidiana configurava formas específicas de atuação da moral católica. O disciplinamento operava por meio de mecanismos seletivos, mobilizados segundo as hierarquias sociais e os interesses locais. Sua eficácia dependia da capacidade de converter determinadas condutas em matéria de escândalo público e intervenção religiosa. A questão central desloca-se, assim, para a identificação dos grupos mais suscetíveis à denúncia e à coerção moral. O rigorismo eclesiástico distribuía riscos e constrangimentos de forma desigual entre os diferentes segmentos da população.

No interior dessa lógica senhorial, o controle da intimidade operava como uma extensão da suserania doméstica sobre os corpos dependentes. O poder de mando dos senhores abrangia a regulação minuciosa da habitação, da circulação e das alianças matrimoniais de seus subordinados. A sexualidade integrava as relações ordinárias de dominação, sendo o leito um espaço permeável à autoridade do patriarca (STOLCKE, 2006, p. 30). Essa administração visava garantir a reprodução da ordem social e a manutenção da disciplina no trabalho compulsório. Conforme sustenta Verena Stolcke (2006, p. 38), a virtude feminina e o controle reprodutivo constituíam elementos centrais da gestão da honra das elites. O domínio sobre o braço indígena ultrapassava a produção econômica e alcançava o esquadramento das vontades e dos afetos domésticos. A casa colonial configurava-se como o núcleo em que a autoridade senhorial exercia sua tecnologia disciplinadora imediata.

Sob essa perspectiva, a incidência da fama pública sobre os corpos coloniais demonstra que a moralidade operava de modo profundamente hierarquizado. Indígenas, escravizados e pobres encontravam-se mais expostos à vigilância de vizinhos e oficiais, possuindo reduzida capacidade defensiva perante as instâncias de poder. A condição de *persona miserable*⁴⁷¹, embora pudesse oferecer alguma proteção jurídica teórica, reforçava o estatuto de inferioridade e a submissão ao regime tutelar (FERREIRA, 2023, p. 115). Conforme observa Jaime Gouveia (2015, p. 344), o descrédito das testemunhas estava enraizado em concepções misóginas e xenófobas da época. O entendimento eclesiástico sobre a rusticidade servia para classificar determinados desvios como frutos de uma natureza bárbara. A vulnerabilidade à infâmia tornava-se um recurso social distribuído desigualmente, penalizando aqueles situados na base da pirâmide estamental. A fala subalterna era processada por filtros institucionais que limitavam sua autonomia narrativa.

Essas dinâmicas alcançavam também mulheres racializadas submetidas a regimes precários de dependência. A documentação produzida pelo Tribunal Eclesiástico do Bispado do Maranhão revela que indígenas, mamelucas e cafuzas inseridas em posições subalternas tornavam-se alvos frequentes da vigilância episcopal. Em denúncia registrada no Livro de Registro de Denúncias de 1765, o Auditório Eclesiástico investigou a cafuza forra Lourença,

⁴⁷¹ A expressão *persona miserable* remonta ao Direito Romano e foi ressignificada pelo Direito Canônico para fundamentar a proteção de viúvas, órfãos e desvalidos. No século XVI, Frei Bartolomeu de Las Casas utilizou-a como ferramenta jurídica para legitimar a tutela eclesiástica e a intervenção protetiva sobre os indígenas americanos. O estatuto não possuía caráter meramente pejorativo, mas representava uma distinção social que assegurava privilégios de foro e acesso à justiça sob a retórica da misericórdia do Antigo Regime. Cf. FERREIRA, 2023, p. 113-115.

acusada de manter uma “casa de alcouce”⁴⁷² frequentada por soldados, estudantes, negros, negras e outras mulheres consideradas “mal procedidas” (LOUREIRO, 2024, p. 139-140). Entre as citadas pelas testemunhas encontravam-se as mamelucas Brígida, Cipriana e Cizília, além da cafuza Antônia, descrita como “forra pela lei e do serviço de Mariana Frois”. Conforme demonstra Maria Rosalina Loureiro (2024, p. 151-155), essas mulheres ocupavam uma zona ampliada de vulnerabilidade social, atravessada simultaneamente por gênero, mestiçagem e dependência laboral.

O caso de Antônia evidencia de maneira particular como a inserção no mundo do trabalho colonial não afastava indivíduos das práticas consideradas desviantes pelas autoridades eclesiásticas. Embora vinculada ao serviço doméstico, a cafuza também frequentava a casa denunciada como espaço de prostituição e sociabilidade ilícita, sendo classificada pelas testemunhas como “notoriamente mal procedida” (LOUREIRO, 2024, p. 153). A análise desse episódio sugere que determinadas mulheres recorriam ao comércio sexual como estratégia complementar de sobrevivência, circulação urbana e negociação cotidiana em uma sociedade marcada pela precariedade material. Essas experiências revelam formas situadas de agência exercidas sob estruturas profundamente coercitivas. A própria minúcia da documentação episcopal, interessada em registrar encontros, deslocamentos e rumores, evidencia a centralidade do controle dos corpos femininos na economia moral do Maranhão colonial.

Por conseguinte, as acusações de desvios sexuais funcionavam como uma linguagem de ordenação social capaz de legitimar a autoridade ou destruir reputações em disputas locais. No caso de Francisco Coelho, a imputação do pecado *nefando* revela como a sexualidade foi instrumentalizada para reordenar forças políticas e patrimoniais no Maranhão. O réu mobilizou sua linhagem de conquistador buscando neutralizar a carga estigmatizante da sodomia e questionar o crédito de seus acusadores subalternos. Essa economia moral da defesa, amplamente discutida no Capítulo 1, evidencia que a verdade jurídica emergia da capacidade de transformar prestígio social em prova processual aceitável pelo tribunal. A articulação entre o foro eclesiástico e as denúncias de alçada inquisitorial convertia conflitos cotidianos em

⁴⁷² Termo que designava locais onde se davam “commodos para lascivos commercios”, abrangendo desde residências de mulheres forras até tavernas com dupla funcionalidade comercial e sexual. Eram consideradas pela Igreja o “princípio de toda a desonestidade” e alvo de denúncias no Maranhão por abrigarem encontros ilícitos sob a vigilância das autoridades eclesiásticas. Na ausência de bordéis oficiais no Brasil, o alcouce operava como um espaço de sobrevivência e sociabilidade marginal nas urbanidades coloniais. Cf. BLUTEAU, 1712, v. 1, p. 226; LOUREIRO, 2024, p. 150, 164.

matéria de investigação institucional. O processo contra o morador da Mayoba ilustra a convergência entre hierarquia social e disciplinamento moral na fronteira amazônica.

Dentro desse horizonte moral, a sodomia no contexto colonial seiscentista ultrapassava a categoria de mero desvio venéreo para consolidar-se como uma desordem de natureza política e estamental. O pecado *nefando* era interpretado pela Igreja como uma ameaça direta à estabilidade da família cristã e à autoridade eclesiástica (VAINFAS, 1997, p. 236). Essa prática representava um erro de juízo capaz de subverter a ordem natural estabelecida por Deus, gerando punições coletivas sobre a comunidade. O controle do vício visava preservar a integridade do corpo social diante do temor da vingança divina. No caso de Francisco Coelho, a imputação desse crime servia para marcar uma ruptura com as expectativas de comportamento associadas à condição de conquistador. A acusação deslocava o réu da esfera da respeitabilidade para uma taxonomia de abjeção moral.

Nesse contexto, a articulação entre masculinidade e poder manifestava-se na distinção entre os papéis de agente e paciente durante o ato sexual. Essa oposição reproduzia hierarquias sociais profundas baseadas na qualidade dos sujeitos. Como pontua Cássio Rocha (2014a, p. 37), a passividade era lida como uma renúncia abjeta à natureza masculina, atribuindo desonra diferencial a quem ocupava tal posição. A dominação colonial exigia que o homem branco preservasse sua virilidade dominante, relegando a submissão carnal aos estratos inferiores. A inversão desses papéis era percebida como uma mancha na reputação pública e um sinal de desordem moral.

A autoridade do “senhor de homens e terras” dependia da manutenção de uma virilidade pública capaz de validar sua posição no topo da hierarquia política. O corpo masculino branco operava como marcador de mando sobre o universo doméstico composto por dependentes e escravizados. A adoção de uma posição passiva no ato sexual representava a aniquilação simbólica dessa potência governativa, comprometendo os fundamentos do patriarcalismo. Conforme argumenta Rocha (2014a, p. 45), a masculinidade hegemônica exigia a reiteração contínua de práticas destinadas a garantir a posição dominante dos homens e a subordinação do feminino. A proximidade corporal excessiva com sujeitos subalternos borrava as distâncias estamentais indispensáveis à legitimidade senhorial perante a vizinhança. O escândalo moral derivava da quebra da ordem masculina esperada de um conquistador. A feminização simbólica do senhor corroía o capital de honra necessário ao exercício do poder e convertia a sexualidade em evidência de incapacidade política.

É justamente nesse quadro que o núcleo analítico das relações mantidas por Francisco Coelho na Mayoba reside na coerção e na vulnerabilidade estrutural dos corpos indígenas. Os depoimentos de Rodrigo, Pascoal e os rumores envolvendo Pantaleão revelam que a sexualidade estava profundamente vinculada à autoridade senhorial. Conforme argumenta André Luís Ferreira (2023, p. 145), os castigos físicos constituíam atos disciplinares necessários para que o senhor afirmasse sua posição de domínio sobre os dependentes. No caso de Rodrigo, a proximidade cotidiana dissolveu a distância esperada entre senhor e cativo, sendo interpretada pela vizinhança como uma desordem administrativa. A trajetória de Pascoal exemplifica um regime de pressão constante em que a oferta recorrente de alforria⁴⁷³ operava como moeda de troca em torno do ato *nefando*. Esses episódios demonstram que a exploração sexual integrava a mecânica ordinária da escravidão indígena. A intimidade senhorial constituía um espaço privilegiado de exercício da suserania doméstica.

No plano material dessas relações, a roça materializa o conceito de domesticidade devassada vigente no Maranhão seiscentista, onde as estruturas de taipa e os telhados vazados dificultavam qualquer forma efetiva de isolamento individual. Nesse arranjo produtivo, o corpo que trabalha habita o mesmo complexo espacial, submetendo a vida senhorial ao exame permanente de escravizados e agregados. A intimidade tornava-se socialmente apreensível, pois “as casas coloniais, fossem grandes ou pequenas, estavam abertas aos olhares e ouvidos alheios” (FERNANDES, 2015, p. 145). O olhar disciplinar operava por meio de um dispositivo difuso que convertia cada fresta em um ponto potencial de observação. Essa porosidade estrutural transformava o espaço doméstico em palco simultâneo de autoridade e pecado. A visibilidade cotidiana das relações contribuía para consolidar reputações e alimentar suspeitas que posteriormente poderiam adquirir relevância institucional.

Associadas a essas sociabilidades, as práticas de comensalidade e o consumo compartilhado de aguardente apareciam, nas narrativas acusatórias, como circunstâncias favoráveis à aproximação entre indivíduos de diferentes condições sociais. Em diversos depoimentos, a embriaguez surgia como elemento que facilitava investidas sexuais e diminuía as resistências dos envolvidos, especialmente em espaços afastados do controle comunitário.

⁴⁷³ A alforria opera como dispositivo de barganha transversal aos interesses em disputa: Francisco Coelho prometia “o forrar” em troca do consentimento carnal. Maria Soares utilizava a mesma promessa para induzir o cativo ao perjúrio, visando a consolidar a acusação e o divórcio. O Vigário da Vara, Ignácio d’Affonseca, reiterava o engodo da liberdade (“o haviam de forrar”) para extrair a confissão eclesiástica necessária ao processo. A trajetória de Pascoal revela, assim, como a manumissão era convertida em moeda de troca política e sexual pelas instâncias de poder senhorial e institucional ludovicense.

Segundo a perspectiva de Cássio Rocha (2014a, p. 14), a vigilância sobre essas interações revela o esforço das autoridades em disciplinar comportamentos considerados incompatíveis com a ordem patriarcal e estamental. A atuação de testemunhas como Pedro de Villas Boas evidencia a transformação de comentários correntes em relatos apresentados como observação direta. Nesse contexto, gestos cotidianos de proximidade, como compartilhar refeições, bebidas ou redes, podiam adquirir significados que ultrapassavam sua dimensão ordinária, convertendo-se em indícios de condutas reputadas desviantes.

Embora a *vita apostolica* cristã idealizasse a “fração do pão” como símbolo de comunhão e igualdade entre os fiéis, o catolicismo colonial operava sob a premissa de que a ordem social residia na “desigualdade das coisas” (HESPANHA, 2008, p. 31; ROCHA, 2021, p. 288-289). Assim, ao admitir o indígena Rodrigo à mesa, Francisco Coelho suspendia fronteiras sociais consideradas fundamentais para a manutenção das hierarquias coloniais. A comensalidade entre desiguais podia ser interpretada como sinal de excessiva familiaridade e, em determinadas circunstâncias, como evidência de vínculos eróticos proscritos, conforme observa Mott (1998b, p. 120). Ao admitir subalternos à mesa, o senhor comprometia sua honra e colocava em risco a estabilidade simbólica das distinções estamentais. Essa proximidade favorecia leituras moralizadas das relações sociais e contribuía para a associação entre familiaridade cotidiana e suspeita sexual.

Ao mesmo tempo, a circulação noturna e determinadas práticas corporais compartilhadas reforçavam o estigma moral construído em torno de Francisco Coelho. A medição dos membros viris entre senhor e escravizado suspendia distâncias consideradas essenciais à ordem colonial, produzindo vínculos interpretados como profundamente perturbadores pelos observadores. Conforme observa Jaime Gouveia (2015, p. 515), essa dinâmica integrava uma “vigilância impulsiva, espontânea, automática, não requerida, por parte de todos os agentes sociais”. Os rumores entre escravizados e as conversas entre aldeias convertiam interações íntimas em matéria passível de denúncia perante as autoridades religiosas. O olhar comunitário identificava molícies, nudez e excessos de proximidade como sinais de comportamento desviante. Nesse contexto, a produção jurídica da suspeita dependia da capacidade de traduzir observações dispersas em narrativas coerentes de desordem moral.

De forma correlata, a agência indígena operava por meio da apropriação tática de categorias já atravessadas pela moralidade colonial, convertendo vocabulários de desqualificação em instrumentos de autodefesa cotidiana. O episódio de Antônio, que foge de

Francisco Coelho gritando o epíteto *tibiro*, evidencia uma resistência situada que mobiliza linguisticamente um termo indígena progressivamente reinscrito pela gramática cristã da sodomia. Ao tornar pública a acusação, o cativo deslocava o senhor de sua posição de autoridade para um campo de infâmia reconhecível nas sociabilidades coloniais. A efetividade desse gesto residia justamente na circulação híbrida da categoria, simultaneamente vinculada a matrizes tupis e reinterpretada pelos códigos morais do disciplinamento católico. A denúncia verbal funcionava, assim, como prática de proteção corporal e produção estratégica do escândalo perante a comunidade.

Sob essa ótica, a linguagem colonial funcionava como um mecanismo de distinção estamental que inseria os indivíduos em categorias jurídicas e sociais específicas. Como assevera Eduardo França Paiva (2015, Prefácio), nomear o novo constituía um exercício de ordenação da diversidade, tornando a realidade colonial inteligível à administração régia. Esse vocabulário classificatório organizava a multiplicidade das mestiçagens americanas segundo critérios de “qualidade”, atribuindo posições diferenciadas de prestígio, honra ou subordinação. Mais do que descrever sujeitos, tais categorias produziam identidades socialmente reconhecidas e orientavam relações concretas de poder. A nomeação convertia diferenças em hierarquias e transformava a classificação em um instrumento cotidiano de controle social.

Nessa operação classificatória, a incorporação do termo *tibiro* aos registros processuais promoveu uma redução semântica de categorias indígenas que possuíam sentidos cosmológicos mais amplos. Essa apropriação assimétrica submeteu condutas autóctones à gramática cristã da sodomia, esvaziando a pluralidade das experiências ameríndias. Baptista (2023, As chamadas infernais) caracteriza esse fenômeno como uma intervenção que capturava identidades de prestígio para transformá-las em sexualidades abjetas. O enquadramento moral tinha por finalidade produzir imputabilidade jurídica sobre o corpo colonizado, convertendo desejos em marcas estáveis de pecado contra a natureza (FERNANDES, 2015, p. 17). Tal processo de tradução cultural ignorou equivalências entre sistemas de crença e privilegiou a imposição dos dogmas tridentinos sobre a diversidade das sociedades indígenas. A linguagem servia aos propósitos de adequação forçada à ordem colonial, silenciando lógicas locais de gênero e sexualidade.

É justamente nesse ponto que categorias luso-cristãs e concepções ameríndias entram em choque de maneira decisiva. Embora *tibiro* derivasse do tupi (*tevi* = ânus), segundo Baptista (2021, p. 6), sua incorporação ao vocabulário luso-colonial demonstra a intensidade dessa

mestiçagem semântica. O passivo sexual, identificado em diversos registros pela categoria *tibira*, entre povos como os Tupinambás não era necessariamente percebido como desonroso, podendo ocupar um “modo funcional na sociedade” (ROCHA, 2014a, p. 124). Freyre (2003, p. 189) observou que, para determinados grupos indígenas, tais práticas poderiam representar “quando muito um pecadilho”, sendo por vezes associadas à valentia e não à afronta. A moralidade europeia, entretanto, reinterpretava essas experiências como condutas aviltantes merecedoras dos castigos mais severos (MOTT, 1988a, p. 23). O processo colonial impôs uma categorização rígida sobre experiências locais heterogêneas, produzindo um terreno permanente de disputas simbólicas em torno da sexualidade, da cosmologia e do poder.

A atuação missionária aprofundou esse antagonismo ao converter a evangelização em um projeto disciplinar voltado ao controle dos corpos e da intimidade. Os jesuítas procuravam afastar indígenas de práticas, ornamentos e rituais classificados como “diabólicos”, impondo modelos de temor, civilidade e sujeição política. A transformação dos indígenas em vassalos úteis exigia vigilância constante sobre sexualidade, gênero e vida cotidiana. Contudo, Castelnau-L’Estoile (2013, p. 66) demonstra que tais processos desenvolviam-se em meio a conflitos e negociações permanentes. Os próprios indígenas avaliavam os conquistadores, reinterpretavam seus discursos e reagiam segundo critérios próprios. O encontro colonial constituía, portanto, um espaço contínuo de reapropriação simbólica. As acusações contra Francisco Coelho tornam particularmente visível essa circulação de sentidos, pois os próprios indígenas mobilizavam categorias locais para interpretar e desqualificar comportamentos considerados desviantes.

Nesse cenário, a figura do *tibiro* adquire centralidade nos autos inquisitoriais. As sociedades originárias distinguem homens, mulheres e categorias intermediárias num “patriarcado de baixa intensidade”, conforme formula Rita Laura Segato (2013, p. 117), organizando arranjos de gênero menos coercitivos do que aqueles impostos pela ordem europeia. Ao incorporar o termo ao vocabulário colonial, os conquistadores deslocaram um conceito originalmente situado em outra cosmologia para convertê-lo em rótulo moral associado à infâmia sexual. Os indígenas, por sua vez, também classificavam os europeus segundo categorias ameríndias, inscrevendo-os em códigos locais de interpretação social. Durante uma investida de Francisco Coelho, um indígena anônimo recusou o assédio afirmando que o senhor “o não quisesse sujar”. Nessa lógica, o europeu deixava de ser percebido como figura superior para ser interpretado como agente de mácula física e espiritual, invertendo o

discurso cristão da carne para caracterizar a conduta do colonizador como uma “sujeira” capaz de ameaçar a integridade do corpo indígena. A linguagem tornava-se, assim, um instrumento decisivo de disputa, negociação e resistência.

A documentação do processo de Francisco Coelho é exemplar dessa circulação semântica, na qual sua má fama difundia-se entre indígenas forros e escravizados sob a designação de *tibiro*. Outra categoria ameríndia, *cuñha caraíba*⁴⁷⁴, surgia como injúria cuja densidade ultrapassava a simples tradução como “sua mulher”. Carlos Fausto (1992, p. 385-386) demonstrou que *caraíba* designava grandes pajés, xamãs, missionários e, em determinadas circunstâncias, os próprios europeus. Freyre (2003, p. 186) e Vainfas (1997, p. 167) observaram que muitos pajés exerciam formas de homoerotismo sem perda de prestígio, sugerindo uma associação entre ambiguidade de gênero e acesso ao sobrenatural. Quando direcionado a Coelho, o termo *cuñha caraíba* revelava a apropriação e a ressignificação de categorias indígenas para interpretar papéis sexuais não europeus, funcionando como instrumento de desqualificação social.

Diante das investidas de Francisco Coelho, as respostas dos indígenas evidenciam uma apropriação tática dos códigos coloniais de honra. A recusa de Pascoal, ao declarar ao senhor que “olhasse q era cazado” e que era “homem como elle”⁴⁷⁵, demonstra um esforço consciente de preservar sua masculinidade perante o assédio senhorial. Ao recordar que o senhor era casado, essa agência subalterna evocava indiretamente o ideal matrimonial defendido pela Igreja, mobilizando a autoridade moral atribuída ao vínculo conjugal para confrontar a vontade do dominador e proteger a própria integridade. Como argumenta Segato (2012, p. 126), a intrusão da colonialidade reestruturou as relações de gênero, permitindo que sujeitos explorados também recorressem às normas morais disponíveis para impor limites ao poder senhorial. Tais disputas revelam formas pragmáticas de resistência construídas no interior das próprias estruturas coloniais.

Nesse universo de classificações morais, categorias como *tibiro*, *somítigo* e *fanchono* funcionavam como tecnologias de desonra capazes de produzir sujeitos reconhecíveis pela marca do desvio. O uso reiterado dessas designações sedimentava a percepção de que existiria

⁴⁷⁴ Termo tupi que significa “mulher do europeu/senhor” (*cuña* = mulher; *caraíba* = branco/senhor). Esse insulto, proferido por indígenas contra o sitiante Francisco Coelho, visava feminilizar o homem branco e atacar sua honra patriarcal, desqualificando sua virilidade e posição de mando por meio do estigma da passividade sexual. Cf. ROCHA, 2021, p. 368.

⁴⁷⁵ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 8.

um tipo humano específico associado ao vício *nefando*, conferindo-lhe existência social concreta e inteligibilidade moral. No processo contra Francisco Coelho, a imputação do termo *tibiro* contribuiu para fixar uma identidade infamante que organizava a leitura de sua trajetória sob o signo da suspeita sexual. A circulação dessas classificações autorizava rejeições, legitimava vigilâncias contínuas e transformava suspeitas em verdades processuais aceitáveis perante as autoridades eclesiásticas. Como observam Correio e Correio (2016, p. 274-275), tais categorias estruturavam formas de percepção social que ultrapassavam a mera injúria verbal, produzindo sujeitos socialmente identificáveis pela marca da transgressão.

Mais do que um desvio individual, a gravidade política do caso de Francisco Coelho revela uma crise na própria capacidade senhorial de governo. O governo da casa constituía o alicerce fundamental da ordem da “república”, exigindo que o patriarca mantivesse a disciplina interna como demonstração de sua aptidão pública (HESPANHA, 2005, p. 177). Ao estabelecer relações de excessiva proximidade com seus dependentes, Coelho comprometeu a distância simbólica indispensável ao exercício do mando e fragilizou os fundamentos hierárquicos que legitimavam sua autoridade. A desordem sexual converteu-se, assim, em evidência de incapacidade política perante a comunidade. A produção da infâmia funcionou como resposta social a um domínio percebido como incapaz de preservar as fronteiras que sustentavam a ordem colonial.

Em síntese, a análise das denúncias contra Francisco Coelho evidencia que o Maranhão seiscentista integrava plenamente os horizontes do disciplinamento católico pós-tridentino, ainda que submetido a condições coloniais específicas de aplicação da norma. A precariedade institucional, a dispersão populacional e a centralidade da escravidão produziam mecanismos seletivos de vigilância e repressão profundamente condicionados pelas hierarquias de qualidade, honra e dependência. Nesse contexto, a moralidade funcionava como linguagem de classificação social, distribuindo prestígio ou infâmia conforme a posição ocupada pelos sujeitos na ordem colonial. A sexualidade integrava esse sistema como campo privilegiado de produção de distinções, no qual determinadas condutas podiam comprometer reputações, desorganizar hierarquias e legitimar intervenções disciplinares sobre corpos considerados vulneráveis. O caso de Francisco Coelho demonstra como a construção da infâmia resultava do encontro entre tensões comunitárias, disputas de prestígio e dispositivos institucionais de correção moral, aspecto fundamental para compreender as formas específicas assumidas pela repressão no Maranhão colonial.

2.3 A especificidade do Maranhão na repressão moral

2.3.1 O padrão singular das denúncias e a rede inquisitorial incipiente

A recorrência de acusações de sodomia no Maranhão seiscentista decorria da capacidade local de converter determinadas práticas em suspeição coletiva, reputação desabonadora e matéria judicial. O problema central, portanto, ultrapassa a simples existência de comportamentos considerados desviantes, alcançando os mecanismos sociais que tornavam certas condutas denunciáveis enquanto outras permaneciam absorvidas pela tolerância cotidiana. O registro dessas acusações permite acompanhar a forma pela qual honra, autoridade e controle moral se articulavam em uma sociedade marcada pela precariedade institucional e pela intensa exposição das relações domésticas. Nesse horizonte, a documentação inquisitorial preserva os vestígios de uma seletividade moral específica, produzida no interior das dinâmicas coloniais do Maranhão e profundamente vinculada às formas locais de organização do poder, da masculinidade e da reputação.

Sob essa perspectiva, o cenário inquisitorial do Maranhão apresenta uma inversão estatística que desafia o paradigma observado nos centros de governo da Bahia e de Pernambuco⁴⁷⁶. Enquanto nessas capitânicas o criptojudaísmo⁴⁷⁷ representava entre 80% e 90% das ocorrências, Luiz Mott (1995, p. 45) identifica que, nas terras do Maranhão, cerca de 60% dos registros inquisitoriais referiam-se a desvios da moral sexual. O autor destaca que o número de moradores acusados de delitos lascivos nessas terras ultrapassou a média colonial⁴⁷⁸. Tal prevalência sugere que, nas condições específicas da sociedade do Maranhão, a sexualidade adquiriu elevada capacidade de produzir suspeição e desqualificação pública. As acusações relativas ao *nefando* e à bigamia converteram-se em linguagens eficazes para organizar disputas

⁴⁷⁶ Na Visitação do Santo Ofício à Bahia e a Pernambuco, ao final do século XVI, os delitos sexuais correspondiam a apenas 9% das denúncias registradas. Cf. MOTT, 1995, p. 58.

⁴⁷⁷ Francisco Bethencourt (2000, p. 279, 318) enfatiza que a Inquisição portuguesa especializou-se no combate ao judaísmo, grupo responsável por mais de 80% dos sentenciados entre 1536 e 1821.

⁴⁷⁸ Luiz Mott (1995, p. 58) afirma que, “de um total de 29 acusações de crimes sexuais contra residentes do Maranhão”, localizou “4 bigamos, 7 sodomitas e 8 padres solicitantes”. A estatística, contudo, apresenta inconsistência metodológica, pois as categorias explicitadas totalizam apenas 19 ocorrências, sem que o autor esclareça se houve erro tipográfico, inclusão de delitos não discriminados ou contabilização indireta de casos. Tampouco define com precisão o recorte cronológico empregado, embora a documentação mobilizada abarque principalmente os séculos XVII e XVIII. Ainda assim, o levantamento evidencia a centralidade dos delitos sexuais na experiência inquisitorial no Maranhão. Em perspectiva comparativa, Maria Olindina de Oliveira (2010, p. 59–60; 163), analisando denúncias entre 1617 e 1700, identificou 70 denunciados e 80 delitos na Amazônia portuguesa, com predominância de feitiçaria e práticas mágicas (39%), seguidas de bigamia (15%), sodomia (14%), solicitação clerical (5%) e judaísmo (1%). A comparação sugere que, embora os delitos sexuais ocupassem posição expressiva na região, o universo inquisitorial amazônico também foi profundamente marcado pelas práticas mágicas e supersticiosas, sobretudo na região do Grão-Pará.

locais, estabelecer critérios de pertencimento moral e atribuir significado social a tensões cotidianas em uma fronteira marcada pela instabilidade política.

Ainda assim, a escassez de denúncias de criptojudaísmo no Maranhão constitui um dado demográfico relevante⁴⁷⁹, embora insuficiente para explicar isoladamente a centralidade da moralidade sexual. Compreender a hegemonia das denúncias de sodomia apenas por meio da ausência de cristãos-novos conduziria a uma interpretação fundada na carência documental, obscurecendo os processos ativos de produção social do desvio. De acordo com Mattos (2009, p. 134), embora o Maranhão apresentasse um número reduzido de judaizantes em comparação ao Rio de Janeiro ou à Bahia, esse silêncio inquisitorial não operava automaticamente como motor da perseguição aos sodomitas. A questão exige observar os fatores que transformaram o controle da carne em instrumento prioritário de governabilidade cotidiana. A categoria do sodomita adquiriu força precisamente porque permitia traduzir tensões sociais difusas em linguagem moral compartilhada, apta a gerar infâmia e desqualificação política.

Nesse contexto, a produção das denúncias sexuais no Maranhão vinculava-se a uma engrenagem que integrava honra, escravismo e a capilaridade da malha episcopal. Em comunidades marcadas pela modéstia das habitações e pela intensa convivência cotidiana, a visibilidade dos corpos convertia o segredo em atributo instável, alimentando formas permanentes de avaliação recíproca, como demonstra Faria (1988, p. 66). O escravismo colonial, conforme indica Mercês (2018, p. 139), aprofundava essa tensão ao possibilitar que escravizados mobilizassem a denúncia do *nefando* contra seus senhores como estratégia diante da violência senhorial. Paralelamente, visitas pastorais e ordens missionárias asseguravam que acusações correntes fossem progressivamente enquadradas em linguagem jurídica (CARVALHO, 2018, p. 90). As imputações dirigidas contra Francisco Coelho permitem observar concretamente essa dinâmica, uma vez que dezenas de testemunhas foram mobilizadas para corroer sua credibilidade e comprometer sua posição perante a comunidade.

⁴⁷⁹ Luiz Mott (1995, p. 47), em *A Inquisição no Maranhão*, questiona o que explicaria o “desinteresse dos hebreus em fixar residência nesta região a meio caminho entre a Amazônia e o Nordeste brasileiro”, sem, contudo, desenvolver uma resposta conclusiva. Yllan de Mattos (2019, p. 134) sugere algumas hipóteses para essa baixa incidência de cristãos-novos na região, entre elas a predominância das ordens missionárias regulares, o perfil extrativista da economia das drogas do sertão, frequentemente controlada pelos próprios religiosos, e a reduzida expressão de atividades comerciais ligadas ao açúcar ou a outros gêneros de ampla circulação atlântica. Maria Olindina Andrade de Oliveira (2010, p. 64), por sua vez, ressalta a importância de investigar a perseguição aos cristãos-novos no Maranhão, observando que sua menor incidência quantitativa em relação ao Estado do Brasil não diminui sua relevância histórica.

A estabilidade política da fronteira do Maranhão repousava sobre a categoria dos *homens bons*, cuja legitimidade dependia da preservação contínua de uma honra pública sem máculas, como assinala Corrêa (2011, p. 65). Esse estatuto, derivado dos serviços prestados na expulsão de invasores estrangeiros, permitia aos colonos ocupar o Senado da Câmara e reivindicar privilégios semelhantes aos concedidos à cidade do Porto. Nesse universo, a virilidade pública integrava o núcleo do capital simbólico masculino, pois a incapacidade de exercer adequadamente o governo patriarcal comprometia a autoridade senhorial. Como analisa Miguel Vale de Almeida (1995, Introdução), o modelo de "masculinidade hegemônica" funcionava como um mecanismo de controle social que exigia a "ritualização das práticas da sociabilidade quotidiana", de modo que qualquer desvio, como o pecado *nefando*, desestabilizava o papel do homem enquanto "patriarca espiritual da comunidade". A acusação de sodomia possuía força devastadora justamente porque atingia os fundamentos morais necessários ao exercício do mando colonial, comprometendo a honra indispensável para sustentar a posição do indivíduo na República.

Essa dimensão torna-se particularmente evidente no caso de Francisco Coelho, proprietário de fazenda em Mayoba e colono inserido nas hierarquias locais de prestígio. A documentação evidencia que sua posição social estava ancorada em uma extensa rede de reconhecimento composta por militares, *cidadãos*, moradores influentes, vizinhos, dependentes e membros de sua própria casa. Entre os depoentes reunidos ao longo do processo figuravam capitães, alferes, sargentos e *cidadãos* da cidade, indicativos de sua inserção nos círculos de distinção política e social de São Luís. A manutenção dessa posição dependia da preservação contínua da honra masculina e da capacidade de governar adequadamente a casa, entendida no Antigo Regime como o fundamento da própria ordem política. Como observa a historiografia, o reconhecimento coletivo desempenhava papel decisivo na consolidação da autoridade masculina, sendo continuamente reafirmado por meio das relações de convivência, parentesco e reciprocidade social.

É precisamente nesse terreno que o testemunho de Maria Soares assume importância singular. Sua declaração de que Francisco Coelho usava “Sem temor / de Deos do peccado nefando”⁴⁸⁰ não constituiu uma acusação isolada, surgida de forma repentina. Seu peso decorria da posição que ocupava na estrutura doméstica do réu. Maria era sua esposa legítima, natural de São Luís, inserida nas redes locais de parentesco e convivência, além de participante direta

⁴⁸⁰ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 7.

da vida cotidiana da casa. O matrimônio, conforme destacam Vainfas (1997, p. 22-23) e Dória (1994, p. 60-63), representava um dos principais pilares da honra masculina, assegurando legitimidade social, continuidade familiar e reconhecimento público. Por essa razão, a palavra da esposa possuía potencial extraordinário para afetar a reputação de um homem acusado de transgredir as normas sexuais vigentes.

Os documentos revelam que Maria Soares não se limitou a reproduzir comentários correntes. Seu depoimento fundamentava-se na alegação de ter testemunhado episódios que interpretou como evidências concretas do comportamento atribuído ao marido. Em uma das narrativas mais significativas do processo, após retornar discretamente à residência sem o conhecimento de Francisco Coelho, ela permaneceu escondida em um quarto e afirmou ter observado o momento em que o fazendeiro tentava persuadir o escravizado Hiaçinto a deitar-se com ele. Segundo seu relato, ouviu "todas as Rezões, e afagos" empregados pelo marido para convencer o cativo a acompanhá-lo na cama⁴⁸¹. A força desse testemunho residia justamente em sua natureza doméstica. A acusação partia de alguém situado no interior da casa, espaço considerado privilegiado para a observação da conduta moral de seus membros.

Além disso, a trajetória de Maria Soares sugere uma participação ativa nos conflitos que atravessavam a vida familiar de Francisco Coelho. A documentação registra tensões conjugais, episódios de separação e disputas relativas à administração da casa e da fazenda. Em determinado momento, Maria abandonou a residência na Mayoba e buscou refúgio em São Luís, alegando receio diante das ameaças atribuídas ao marido e manifestando a intenção de tratar de sua separação⁴⁸². A transferência desses conflitos para instâncias externas ampliou a visibilidade de questões anteriormente restritas ao âmbito doméstico, favorecendo a circulação de informações entre parentes, vizinhos e autoridades eclesiásticas.

A relevância de seu testemunho também se relacionava ao papel desempenhado pelas mulheres na produção e circulação de informações sobre a vida moral das comunidades coloniais. A avaliação dos comportamentos estava intrinsicamente ligada à manutenção da honra, que, conforme Carlos Alberto Dória (1994, p. 49, 63-64), não era um valor abstrato, mas a "estima pública de um homem". A honra masculina dependia diretamente do controle sobre o comportamento das mulheres da casa (esposas e filhas), sendo a vigilância feminina exercida por parentas e vizinhas uma extensão desse poder patriarcal. Nesse contexto, qualquer desvio

⁴⁸¹*Ibid.*, fl. 7v.

⁴⁸²*Ibid.*, fl. 8v.

da "mulher virtuosa" era lido como uma mancha na linhagem masculina, e a comunidade atuava como juíza implícita das querelas domésticas. Nesse sentido, Maria Soares ocupava uma posição privilegiada para conferir credibilidade a suspeitas que já circulavam sobre Francisco Coelho. Sua fala ajudava a transformar percepções dispersas em narrativa coerente e socialmente reconhecível.

A literatura examinada por Luiz Mott (2006a, p. 346) reforça a relevância desse fenômeno ao demonstrar que esposas de homens acusados de sodomia frequentemente assumiam papel central na consolidação ou divulgação das suspeitas que recaíam sobre seus maridos. Em sociedades nas quais o casamento constituía requisito fundamental para a afirmação da masculinidade e do prestígio social, a ruptura da confiança conjugal possuía efeitos que ultrapassavam o universo particular, atingindo diretamente a credibilidade pública do acusado. No caso do Maranhão, a declaração de Maria Soares adquiriu precisamente essa função: contribuiu para cristalizar uma suspeita já conhecida em determinados círculos sociais e forneceu um testemunho particularmente difícil de ignorar em razão de sua proximidade com o réu.

Desse modo, a acusação formulada pela esposa operou como um momento decisivo na consolidação da reputação atribuída a Francisco Coelho. Mais do que produzir uma nova narrativa, ela conferiu legitimidade adicional a percepções anteriormente dispersas, reforçando uma imagem capaz de fragilizar os fundamentos simbólicos de sua autoridade doméstica e de sua posição entre os *homens bons* da capitania. A partir daí, a questão deixava de se restringir à esfera da moral doméstica e passava a integrar um campo sistêmico de disputas locais, no qual acusações sexuais podiam ser mobilizadas para redefinir relações de poder, prestígio e autoridade na sociedade do Maranhão.

Além disso, a circulação das acusações transformava São Luís em uma arena de tensões vicinais onde discursos morais podiam ser mobilizados para resolver disputas envolvendo terras, autoridade e acesso à mão de obra indígena. Para Alírio Cardoso (2002, p. 214-215), rivalidades entre grupos familiares poderosos, como os Albuquerque Coelho e os Maciel Parente, fomentavam redes de antagonismo capazes de instrumentalizar o tribunal inquisitorial em benefício próprio. A denúncia de um desvio sexual permitia neutralizar politicamente um adversário sem recorrer diretamente ao enfrentamento armado. Conforme observa Vainfas (1997, p. 178), segredos domésticos podiam ser convertidos em instrumentos jurídicos particularmente eficazes, dissolvendo vínculos de solidariedade em favor de interesses

faccionais, como sustenta o próprio Coelho em suas contraditas. Nessas circunstâncias, a acusação relativa ao *nefando* consolidava-se como uma tecnologia de eliminação social apta a produzir isolamento, abalar reputações e reorganizar relações de poder no interior das comunidades coloniais.

Sua eficácia decorria da capacidade de produzir abjeção pública imediata, permitindo o afastamento de sujeitos percebidos como ameaças à ordem local. Com a intensificação do escravismo, esse mecanismo adquiriu novos contornos analíticos, perceptíveis, como demonstra Vainfas (1997, p. 180), na denúncia de Francisco Serrão de Castro⁴⁸³ realizada por seus próprios escravizados no século XVIII. O controle moral dos corpos integrava uma linguagem cotidiana de soberania, por meio da qual a fiscalização da carne reforçava padrões de obediência considerados indispensáveis à estabilidade da *conquista* (CARVALHO, 2018, p. 173). A produção social do desvio articulava-se, assim, à consolidação das hierarquias coloniais mediante o uso estratégico da infâmia e da exposição pública.

Essa dinâmica assumia contornos particulares no Maranhão em razão da centralidade do trabalho compulsório indígena na organização da economia colonial. A engrenagem produtiva amazônica operava sob intensa dependência do chamado “ouro vermelho”, expressão que designava a mão de obra indígena responsável por sustentar materialmente a sobrevivência da terra (CORRÊA, 2011, p. 232). As relações profundamente desiguais existentes nas fronteiras amazônicas impeliam o “gentio” para o interior das experiências domésticas, transformando as habitações em espaços de convivência corporal contínua.

Conforme observa Rafael Chambouleyron (2008b, p. 99), a sobrevivência dos moradores dependia diretamente da agência cotidiana dos escravizados, impondo uma proximidade física constante no interior das casas. Nessas condições, a ordem sexual colonial operava como prolongamento da própria lógica escravista, estendendo o domínio senhorial sobre a disponibilidade compulsória dos corpos subalternos. Vainfas (1997, p. 73) destaca que a exploração sexual de indígenas e negras integrava o exercício ordinário do poder patriarcal,

⁴⁸³ Francisco Serrão de Castro, proprietário do Engenho Boa Vista no Pará, foi denunciado em 1767 ao visitador Giraldo José de Abranches pelo escravizado Joaquim Antônio. O processo detalha que Serrão coagiu dezoito cativos à prática da sodomia mediante extrema violência e assimetria senhorial, culminando na morte de cinco deles em decorrência direta dos abusos. A denúncia emergiu de uma articulação coletiva entre os próprios escravizados, que utilizaram a instância inquisitorial para romper o silêncio do domínio doméstico e punir o sadismo do senhor. Este episódio exemplifica como as hierarquias brutais do escravismo e os mecanismos de vigilância moral da Igreja convergiam na produção de uma abjeção social absoluta. Cf. MERCÊS, p. 44; 138; VAINFAS, 1997, p. 180.

legitimado pela percepção das mulheres de cor como instrumentos de satisfação destinados aos senhores. A intimidade cotidiana tensionava continuamente as barreiras hierárquicas prescritas pela ordem estamental, produzindo zonas de contato marcadas por profunda desigualdade de poder. O controle dos afetos convertia-se, desse modo, em um campo permanente de disputa, onde a supremacia branca afirmava sua autoridade através da apropriação física e simbólica dos sujeitos dominados.

Ao mesmo tempo, indígenas e escravizados atuavam como vetores fundamentais da circulação acusatória, apropriando-se dos discursos morais para denunciar abusos e renegociar limites da dominação senhorial. A agência desses grupos manifestava-se no uso estratégico das próprias linguagens jurídicas coloniais, operando nas fissuras do sistema escravista⁴⁸⁴, como observa Domingues (2000, p. 268). O caso do indígena Matheus, responsável por instigar Pascoal a delatar Francisco Coelho para evitar punições coletivas⁴⁸⁵, revela percepção aguda das mecânicas de poder que estruturavam a vida colonial. Tais denúncias possibilitavam deslocar conflitos domésticos para o campo da justiça inquisitorial. Mercês (2018, p. 48) ressalta que o ato de delatar constituía uma linguagem política eficaz, capaz de tensionar temporariamente hierarquias aparentemente consolidadas e produzir constrangimentos públicos contra senhores acusados de violar os códigos morais da comunidade.

A própria configuração material da vida colonial favorecia essa dinâmica. A intensa circulação de pessoas no interior das casas e as características construtivas das habitações reduziam significativamente as fronteiras entre intimidade e publicidade. Em São Luís, residências erguidas com materiais porosos, como taipa e palha, dificultavam o isolamento dos moradores e ampliavam a permeabilidade dos espaços domésticos. Conforme observa Faria (1998, p. 34-35, 66), acontecimentos cotidianos eram facilmente percebidos por vizinhos, parentes, agregados e trabalhadores, circunstância que atribuía elevado valor social àquilo que se tornava conhecido coletivamente. Nessas condições, a reputação dos moradores era continuamente produzida a partir da circulação de informações oriundas da própria experiência cotidiana.

⁴⁸⁴ “Mais do que membros de uma etnia, consideravam-se súbditos do monarca português e era a ele ou aos seus representantes que se dirigiam quando protestavam contra as infracções que os directores cometiam ou quando achavam que os seus direitos eram postos em causa.” DOMINGUES, 2000, p. 268.

⁴⁸⁵ “[...] o ditto in/dio Matheus por algumas vezes avi/zara o indio Pascoal que viesse a esta / cidade avizar ao vigário geral do pecca/do que seu senhor com elle obrava, e / quando assim nam fizesse que seria pre/zo, e castigado junta mente com o ditto /seu senhor [...]” ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 34.

A vivência de Francisco Coelho no "Sitio da Mayoba" confirma essa porosidade entre o resguardo doméstico e o escrutínio coletivo. O depoimento do indígena Matheus descreve que o réu habitualmente "mandava ao ditto Indio Matheus recolherse e que fechasse a porta", mantendo os ocupantes "as escuras"⁴⁸⁶. A tentativa de restringir o acesso aos acontecimentos da casa encontrava limites na atenção dos subordinados, que recorriam aos sentidos como instrumento de interpretação moral. Matheus declarou que permanecia "escutando da banda defora da porta", local onde "ouvio tal reboição que ficou espantado". A partir desses sons, afirmou ter acabado "julgando mal de tal reboição"⁴⁸⁷. O episódio revela como a percepção auditiva podia suprir a ausência de observação direta, permitindo que acontecimentos ocorridos no interior da residência fossem incorporados às narrativas que circulavam entre trabalhadores, vizinhos e demais habitantes da região.

Por essa razão, a produção da denunciabilidade no Maranhão dependia menos da existência de flagrantes inequívocos do que da capacidade coletiva de interpretar comportamentos, gestos, proximidades e indícios considerados suspeitos. A acusação ganhava consistência à medida que diferentes testemunhos se reforçavam mutuamente, produzindo uma memória compartilhada do desvio. No caso de Francisco Coelho, a articulação entre depoimentos de indígenas, escravizados, moradores livres e membros de sua própria rede doméstica evidencia como a reputação associada ao *nefando* foi construída gradualmente através da acumulação de experiências, observações e interpretações socialmente legitimadas.

Essa dinâmica ajuda a compreender por que as acusações sexuais adquiriram tamanha centralidade na fronteira amazônica. Em um território caracterizado por frágeis estruturas institucionais e por intensas relações de dependência pessoal, a circulação de informações sobre a conduta moral dos indivíduos funcionava como mecanismo eficaz de regulação social. A honra, o mando senhorial e a credibilidade pública encontravam-se permanentemente expostos ao julgamento coletivo. Nesse cenário, a fama do sodomita constituía o resultado de um processo contínuo de produção e circulação de acusações que atravessava diferentes estratos sociais, conectando a casa, a vizinhança, as redes de trabalho e as instâncias de autoridade local.

A conversão dessas acusações em matéria judicial relacionava-se diretamente às dificuldades de estabilização política da *conquista* amazônica. O Estado do Maranhão configurou-se como um território de soberania em processo de afirmação, situado em uma

⁴⁸⁶*Ibid.*, fl. 103.

⁴⁸⁷*Ibid.*

posição intermediária entre o Estado do Brasil e as Índias de Castela. Na leitura de Alencastro (2000, p. 20), essa condição fronteiriça dissociada do miolo negreiro sul-atlântico transformava a região em um espaço de autoridade continuamente negociada, onde a Coroa portuguesa enfrentava obstáculos permanentes para impor seu domínio sobre vassalos dispersos. Em tais circunstâncias, a disciplina dos costumes assumia importância que ultrapassava a esfera religiosa, integrando os próprios mecanismos de ordenação política da *conquista*.

Nesse contexto de fronteira, o processo de institucionalização de normas visava a conferir “unidade ao Império Português através da religião”, tornando o disciplinamento dos comportamentos um eixo central da política de colonização. A imposição de padrões de conduta católica sobre indígenas, negros e mestiços correspondia igualmente a uma estratégia de fabricação de súditos integrados ao sistema social luso-americano (OLIVEIRA, 2010, p. 17-18). A necessidade contínua de defesa territorial favorecia a transformação da moralidade em instrumento de estabilização política e afirmação da soberania lusitana na Amazônia portuguesa.

Nessas circunstâncias, a repressão das condutas sexuais consideradas ilícitas integrou uma lógica de governabilidade orientada para regular corpos, hierarquizar comportamentos e ordenar moralmente a sociedade colonial. A classificação do pecado *nefando* como crime de lesa-majestade adquire particular relevância nesse quadro. Ao equiparar juridicamente a sodomia à alta traição, a legislação portuguesa convertia uma transgressão sexual em ameaça potencial à própria ordem política e religiosa do Império (SILVA, 2018, p. 26). A punição do sodomita não se destinava apenas à correção individual do pecador. Ela reafirmava simbolicamente a integridade do corpo político e a autoridade do soberano sobre territórios marcados pela dispersão populacional, pela distância administrativa e pelos desafios inerentes ao governo de uma região de fronteira. A perseguição ao *nefando* inseria-se, assim, em um projeto mais amplo de produção da obediência e de consolidação da soberania régia.

Sob o regime do Padroado Régio, a hierarquia eclesiástica foi funcionalizada para converter a ortodoxia comportamental em sinal visível de fidelidade política ao monarca (ALENCASTRO, 2000, p. 23). A interiorização dos modelos tridentinos favorecia a produção de sujeitos moldados pela disciplina moral e pela constante observação dos costumes. Gouveia (2015, p. 515) ressalta que tal projeto buscava consolidar formas coletivas de obediência consideradas indispensáveis ao exercício do poder imperial. A moralidade sexual adquiria, desse modo, função estratégica na sustentação cotidiana de uma soberania territorial

constantemente ameaçada pelas limitações materiais da *conquista* e pela fragmentação política característica da fronteira amazônica.

A própria dependência das denúncias e dos testemunhos decorria, em grande medida, da configuração administrativa do Santo Ofício na Amazônia portuguesa. A inexistência de um tribunal inquisitorial autônomo em solo americano condicionava a regularidade das atividades de vigilância da fé e ampliava a importância das redes locais de informação. O Maranhão permanecia submetido diretamente à jurisdição lisboeta, circunstância que dificultava a presença contínua da justiça inquisitorial na região. Conforme observa Alencastro (2000, p. 25; 59), a distância entre São Luís e a capital do Império criava um vácuo de poder imediato agravado pela irregularidade das comunicações marítimas. Segundo o autor, em 1654, “exasperado com o seu isolamento amazônico, onde só de ano em ano chegava navio de Lisboa, o padre Antônio Vieira escreve de São Luís: ‘mais facilmente se vai da Índia a Portugal do que desta missão [do Maranhão] ao Brasil.’” (ALENCASTRO, 2000, p. 59). Tais condições forjaram um sistema punitivo profundamente dependente da colaboração de autoridades locais e da capacidade de transformar acusações correntes em informação juridicamente utilizável.

Diante dessa limitação estrutural, o Santo Ofício delegava parcela significativa da fiscalização a comissários e familiares recrutados entre membros do clero e das elites locais. Esses agentes atuavam como extensões periféricas da autoridade inquisitorial, embora sua presença permanecesse reduzida diante da vastidão amazônica, como evidencia Gouveia (2015, p. 266). O recrutamento de eclesiásticos para o comissariado incorporava autoridades diocesanas à engrenagem inquisitorial e conferia prestígio social aos habilitados. No Maranhão, conforme Carvalho (2018, p. 85), reitores de colégios jesuítas frequentemente exerciam funções de comissários extraordinários em razão da organização descentralizada das atividades inquisitoriais na América portuguesa. Essa suplência institucional manifestou-se quando o “Padre Manoel / Nunes da Companhia de Jesus, visitador / dos Collegios que tem naquele estado, que en/taõ governava o ecclesiastico”⁴⁸⁸, avocou o processo de 1660 de Francisco Coelho e “man/dou soltar a elle Reo pella informação q tomou, [e co/nheçer] q tudo era ódio”⁴⁸⁹, exercendo autoridade delegada na condução do caso. Como observa Mattos (2013, p. 286), a sustentação da vigilância dependia amplamente de formas dispersas de colaboração legitimadas pelas hierarquias locais e pela autoridade clerical.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, fl. 144v.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, fl. 126v.

Tal dinâmica institucional manifesta-se também no reduzido número de agentes formais atuando no Maranhão ao longo da época moderna. Enquanto capitânias açucareiras mobilizavam centenas de familiares e comissários, compondo aquilo que Mott (1995, p. 68) definiu como verdadeira “milícia religiosa e policial”, o Maranhão contou com pouco mais de uma vintena de oficiais em toda sua trajetória colonial. Para o século XVIII, os levantamentos variam entre 11 Familiares e 7 Comissários, segundo Daniela Calainho (2006, p. 177-178) e Aldair Rodrigues (2012, p. 221), ou 21 Familiares e 5 Comissários, conforme Márcia Mello (2014, p. 266). O quadro seiscentista era ainda mais reduzido, no qual o número de familiares limitava-se a dois nomes, entre os quais se destaca João de Sousa de Castro, habilitado em 1683, e onde o corpo de comissários era composto por apenas três clérigos (MELLO, 2014, p. 266-267). Esses dados evidenciam a configuração descentralizada da atuação inquisitorial na Amazônia portuguesa e ajudam a compreender por que a persecução dos delitos da fé dependia intensamente de mediações locais.

Nesse cenário, a justiça eclesiástica ordinária assumia papel decisivo na administração cotidiana da moralidade colonial. O Auditório Eclesiástico supria parte das limitações operacionais da rede inquisitorial incipiente, funcionando como instância inicial de apuramento das transgressões religiosas. Segundo Feitler (2007, p. 24-33), as visitas pastorais permitiam à malha episcopal penetrar o cotidiano paroquial com eficácia territorial superior à do próprio Santo Ofício. Editais difundiam o preceituário tridentino e incentivavam os fiéis a comunicar comportamentos considerados desviantes aos Vigários-Gerais. Pollyanna Muniz destaca que a Igreja foi capaz de estruturar mecanismos refinados de intervenção mesmo em períodos de vacância episcopal (MENDONÇA, 2011, p. 38). A fiscalização cotidiana dos costumes dependia, assim, de uma articulação permanente entre práticas pastorais, observação comunitária e administração moral da vida social.

O apuramento de pecados públicos, como concubinato e adultério, ocupava grande parte da atividade judicial promovida pelas visitas episcopais no Maranhão. Ainda que crimes como sodomia e solicitação fossem formalmente reservados à competência inquisitorial, eram frequentemente identificados inicialmente pelos tribunais diocesanos em suas devassas ordinárias, como demonstra Feitler (2007, p. 160). A notoriedade da transgressão funcionava como critério seletivo para a intervenção dos visitantes, priorizando comportamentos considerados capazes de ameaçar a estabilidade da ordem social. Essa lógica revela que a justiça

episcopal operava como engrenagem complementar da repressão inquisitorial, filtrando denúncias e selecionando casos aptos a serem remetidos ao Reino (CARVALHO, 2018, p. 83).

Paralelamente, o confessorário funcionava como mecanismo horizontal de vigilância, convertendo culpa, suspeição e delação em matéria processual. Conforme argumenta Gouveia (2015, p. 195, 237-238), confessores possuíam obrigação normativa de suspender a absolvição de penitentes envolvidos em crimes de heresia até que realizassem delação formal. A percepção da culpa era progressivamente interiorizada pelos próprios fiéis, transformando indivíduos comuns em agentes da ortodoxia cotidiana. O sigilo espiritual subordinava-se à preservação da fé e da ordem comunitária, permitindo que suspeitas surgidas no âmbito doméstico alcançassem os mecanismos jurídicos de repressão. A fama do sodomita consolidava-se precisamente através desse circuito de observação, correção moral e intervenção institucional.

Por fim, o padrão singular das denúncias no Maranhão resultava da convergência entre mecanismos comunitários de produção reputacional, precariedade institucional da rede inquisitorial e formas locais de administração moral da vida cotidiana. A honra, o escravismo e as hierarquias raciais condicionavam o crédito atribuído às testemunhas e definiam os limites da denunciabilidade legítima. Em meio às tensões do cotidiano amazônico, acusações relativas ao *nefando* podiam ser mobilizadas como instrumentos eficazes de desqualificação política, vingança faccional e disciplinamento social. A própria configuração administrativa do Santo Ofício exigia formas permanentes de mediação capazes de converter acusações correntes em autoridade reconhecida e conflitos locais em matéria judicial. Nesse processo, a articulação entre Câmara, Clero, justiça episcopal e elites coloniais tornou-se decisiva para sustentar a produção ordinária da moralidade no Maranhão seiscentista.

2.3.2 Clero, Câmara e mecanismos locais de produção da moralidade

A criação canônica do Bispado do Maranhão, em 1677, representou a tentativa de reorganizar, sob o prisma da tridentinização, uma região cuja vida religiosa se desenvolvia sob limitações das estruturas diocesanas, marcada por improvisação e poder difuso, como assinala Loureiro (2024, p. 143). Iniciadas em 1636 por Luís Figueira e retomadas em 1653 por Antônio Vieira, cresciam as reclamações entre os jesuítas acerca da necessidade de uma diocese que equilibrasse a força das ordens regulares e ampliasse a autoridade do clero secular (*cura d'almas*), de acordo com Mendonça (2007, p. 25). Quando finalmente instituído, o bispado não encontrou ambiente neutro, mas sim um espaço conflituoso de fronteira. Nesse cenário, o caso

de Francisco Coelho adquire relevância superior ao episódio individual, pois revela que a tridentinização não pretendia apenas ordenar a fé, mas reorganizar corpos, práticas e dissidências que já tensionavam o cotidiano colonial.

A criação da diocese em momento posterior no processo de organização eclesiástica da região evidencia a lógica adaptativa da Igreja num território em que vastidão e isolamento permitiram às ordens regulares desenvolver projetos próprios de governo espiritual (PAIVA, 2014, p. 35). A bula *Super Universas Orbis Ecclesias*, de 30 de agosto de 1677, redefiniu a geografia eclesiástica do Norte e subordinou o novo bispado diretamente a Lisboa, o que facilitou a comunicação com o centro metropolitano em detrimento da ligação com o Arcebispado da Bahia (SANTOS, 2008, p. 314). Tal decisão revela a intenção de recentralizar uma região cuja administração religiosa fora marcada por soluções locais e disputas de jurisdição. Contudo, a diocese nascente enfrentou prolongados períodos sem bispo e resistências de jesuítas, carmelitas, franciscanos e mercedários, resultando em uma implementação desigual da disciplina tridentina (MENDONÇA, 2011, p. 27-28). Assim, em vez de mera extensão das diretrizes conciliares, a diocese converteu-se em dispositivo de poder que, ao se chocar com práticas locais, redefiniu os modos possíveis de controle moral e intervenção social.

Nesse processo, o Auditório Eclesiástico ou Tribunal Episcopal emergiu como peça central dessa engenharia disciplinar, uma tecnologia de governo que processava comportamentos tidos como ofensivos à ordem cristã e produzia, nos autos, uma linguagem de correção destinada a moldar subjetividades. O tribunal possuía jurisdição baseada na pessoa (*ratione personae*), conferindo-lhe foro privilegiado sobre o clero secular, e jurisdição baseada na matéria (*ratione materiae*), permitindo-lhe julgar leigos em questões espirituais e de disciplina interna da Igreja, como matrimônio, bigamia, incesto, alcouce, concubinato e sodomia (MUNIZ, 2015, p. 453). Além disso, sua prática judicial diferenciava-se da Inquisição: não utilizava tormento, concedia defesa mais ampla e não dependia da confissão integral, bastando muitas vezes um termo de emenda. Dessa forma, segundo Mendonça (2011, p. 144), o Auditório atuava mais pela pedagogia da correção do que pelo castigo exemplar, estruturando um regime de visibilidade que transformava a sexualidade em peça-chave de controle social e disputa de poder, reforçando uma lógica de vigilância cotidiana.

A criminalização da sexualidade não se limitava ao âmbito normativo, pois se articulava a uma economia simbólica que definia o campo do dizível e do admissível no universo colonial.

Embora a aplicação sistemática da Reforma Tridentina no Brasil tenha ocorrido de forma gradual, com a promulgação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707), os princípios morais de Trento estavam presentes desde cedo, sobretudo pela ação das Ordens Regulares (PAIVA, 2014, p. 32). Por isso, os processos eclesiais constituem uma “fonte que permite conhecer [...] o universo das intimidades sexuais na Colônia”, revelando conflitos que não emergem nos discursos oficiais, como salienta Vainfas (2012, p. 228). A punição operava como moralização pública: convertia desvios particulares em atos politicamente significativos e reforçava a autoridade episcopal sobre corpos e práticas.

A jurisdição eclesiástica do Maranhão abrangia todos os batizados, integrando indígenas e mestiços ao circuito disciplinar e convertendo o batismo em mecanismo de sujeição moral e política (LOUREIRO, 2024, p. 140). Essa universalização do direito canônico buscava “reabilitar e preservar esses novos cristãos”, mas, ao mesmo tempo, reforçava hierarquias raciais e disputas com ordens que tentavam manter a “dupla administração” das populações originárias (MUNIZ, 2022, p. 172; MERCÊS, 2018, p. 24). Assim, disciplinar os costumes significava intervir no campo moral, mas também na organização da mão de obra, demonstrando que moral, economia e política se entrecruzavam na administração da Amazônia portuguesa.

Para melhor compreensão da extensão territorial e do alcance institucional do Bispado do Maranhão, apresenta-se na Figura 5 a seguir a delimitação cartográfica de sua jurisdição episcopal entre o final do século XVII e as primeiras décadas do XVIII.



Figura 5 – Delimitação territorial do Bispado do Maranhão em sua instalação (1677)⁴⁹⁰

Fonte: Muniz (2021), adaptado de mapa preparado a partir da bula de criação do bispado e do mapa presente em Hoornaert (1992).

O funcionamento efetivo dessa engrenagem dependia diretamente do clero secular, responsável por instaurar devassas, recolher depoimentos e encaminhar sumários à sede diocesana. A amplitude das freguesias, as dificuldades de deslocamento e as limitações materiais da administração eclesiástica constituíam desafios permanentes ao exercício da jurisdição episcopal. Nesse contexto, a documentação registra ocorrências recorrentes de absenteísmo, apontado como o segundo delito clerical mais frequente no Maranhão, e de concubinato, considerado “opróbrio ao estado clerical” (MENDONÇA, 2007, p. 20, 56-58). Formavam-se “conjugalidades explícitas” que tensionavam os padrões de comportamento associados ao ideal tridentino. O desregramento clerical configurava igualmente um “discurso de desregramento moral” mobilizado pela Igreja reformista para reforçar a vigilância sobre negligência, desobediência e abuso de poder (MENDONÇA, 2011, p. 232-236).

A distância entre norma e prática evidencia os desafios enfrentados por um regime disciplinar que operava em uma região de fronteira, marcada por condicionantes materiais e pela necessidade constante de acomodação entre prescrições normativas e realidades locais. Importa ressaltar, contudo, que conforme Gouveia (2015, p. 13), tais tensões integravam uma problemática mais ampla da própria Igreja pós-tridentina. A aplicação dos ideais conciliares

⁴⁹⁰ O Ceará permaneceu sob essa jurisdição até 1680, quando foi transferido para o Bispado de Olinda.

desenvolvia-se por meio de negociações, adaptações e conflitos observáveis em diferentes dioceses do Reino e de outros territórios da Monarquia portuguesa. Sob essa perspectiva, as dificuldades identificadas no Maranhão inseriam-se em dinâmicas mais amplas de governo e disciplina eclesiástica, ainda que assumissem contornos particulares em razão das condições específicas da fronteira amazônica.

É nesse contexto que o processo de Francisco Coelho ganha valor analítico singular. Sua esposa, Maria Soares, procurou o Vigário da Vara, Licenciado Ignácio d’Affonseca e Silva, que recebeu a denúncia e encaminhou o caso à esfera superior. Naquele ano de 1672, o Vigário-Geral Domingos Antunes Thomaz governava o Eclesiástico local e concluiu a devassa iniciada contra Francisco Coelho. Thomaz foi a autoridade que consolidou a acusação e garantiu que o réu fosse processado pela Inquisição em Portugal. O episódio revela como a instância paroquial funcionava como ponto de entrada para conflitos domésticos e tensões morais, permitindo que murmurações se convertessem em matéria jurídica. Como observa Cardoso (2002, p. 20), antes mesmo da criação formal do bispado, o clero secular já atuava como mediador entre vida local e estruturas superiores. Além disso, o caso evidencia a intersecção entre jurisdição episcopal e jurisdição inquisitorial, sendo esta dotada do “privilégio de passar por cima das fronteiras episcopais” (ROCHA, 2021, p. 567). Assim, o disciplinamento sexual dependia dessa articulação multiescalar entre cotidiano, paróquia e centro inquisitorial.

A articulação entre o Auditório Eclesiástico e a Inquisição de Lisboa ampliava o alcance da malha disciplinar. O tribunal local funcionava como instância inicial de triagem dos desvios, remetendo à metrópole os casos tipificados como delitos contra a fé (MENDONÇA, 2007, p. 28). A sodomia, embora pertencesse à competência inquisitorial, figurava como crime de foro misto de acordo com o *Regimento* de 1613 e as *Ordenações Filipinas*, o que explica a recorrência de denúncias surgidas no âmbito episcopal antes de seguirem para Lisboa (LOPES, 2019, p. 39; MERCÊS, 2018, p. 33). Nesse arranjo repressivo, o clero, tanto secular quanto regular, era fundamental, atuando como informante e fornecedor de réus, como observa Oliveira (2010, p. 47). Desse modo, vigilância moral e controle da ortodoxia se cruzavam numa lógica de complementaridade institucional, em que a justiça ordinária fornecia o material bruto e a justiça extraordinária o convertia em infração de maior gravidade.

A partir de 1679, o bispado reforçou sua presença sob D. Gregório dos Anjos, que interveio diretamente na “repartição da mão de obra indígena”, evidenciando a inseparabilidade entre moral, política e economia na administração colonial. O monarca exigia que o prelado

vigiasses padres que governavam aldeias de donatários, sob pena de substituí-los por missionários, o que revela tensões permanentes entre autoridade régia e autoridade eclesiástica (MUNIZ, 2021, p. 30-46). Paralelamente, o Santo Ofício dependia da capilaridade local para garantir fluxo de denúncias, exames e provas. Alguns Vigários-Gerais acumulavam a função de Comissário do Santo Ofício, unindo vigilância moral e controle da fé numa mesma figura administrativa (MENDONÇA, 2011, p. 143). Tal sobreposição revela uma estrutura repressiva que operava por redundância e reforço mútuo, diluindo fronteiras entre foro espiritual e temporal.

Sob essa perspectiva, o caso de Francisco Coelho permite visualizar a articulação entre diferentes instâncias de poder que atuavam simultaneamente sobre a vida moral da população. O disciplinamento dos costumes não se concentrava em uma única autoridade, mas resultava da interação entre jurisdições civis, eclesiásticas e inquisitoriais, cujas competências se sobrepunham e se reforçavam mutuamente. O Quadro 9 sintetiza essa estrutura jurisdicional presente em São Luís no século XVII.

Quadro 9 - Estrutura jurisdicional e mecanismos de controle moral (São Luís, séc. XVII)

Instituição	Natureza do Poder	Tipos de Delito (Exemplos de Moralidade)	Função no Disciplinamento
Coroa (Governador)	Executivo/Militar	Regulamentação da vida laboral (índios).	Define o cenário político e social de instabilidade que exige ordem moral.
Câmaras Municipais	Local/Judicial (1ª Instância)	Justiça comum; Regulação urbana.	Base social e política da delação; Controle das elites.
Ouvidor-Geral	Judicial Secular (Régia)	Crimes graves; Aplicação das Ordenações Filipinas (sodomia capital).	Poder complementar ou concorrente ao Santo Ofício.
Juízo Eclesiástico	Judicial Eclesiástico	Concubinato, Adulterio, Impedimentos Matrimoniais.	Tecnologia primária de controle familiar e sexual; Enquadramento da população.
Santo Ofício (Inquisição)	Judicial Eclesiástico (Extraordinário)	Heresia, Bigamia, Sodomia/Pecado <i>Nefando</i> .	Tribunal máximo; aplica a moral como tecnologia discursiva para delitos extremos.

Fonte: Elaboração do autor (2026) com base em Corrêa (2021); Muniz (2015); Muniz, Mattos (2014) e Ximendes (2010).

O percurso enfrentado por Francisco Coelho evidencia concretamente essa engrenagem. As primeiras denúncias surgiram a partir das declarações de Maria Soares no âmbito

eclesiástico, onde ela alegou ter flagrado o marido tentando persuadir o escravo Hiacinto a deitar-se com ele em sua própria cama e, posteriormente, relatou tê-lo visto em uma capoeira com o escravo Pascoal, a quem prometia alforria em troca de favores sexuais, chegando a declarar que mulheres não satisfaziam seu apetite. Foi nesse contexto que passaram a circular referências às práticas atribuídas ao acusado na Mayoba e em outros espaços de convivência cotidiana, incluindo a acusação de que Coelho tentara submeter a própria esposa ao ato “contra a natureza” por três vezes.

Posteriormente, o caso alcançou a Ouvidoria Geral. O réu mobilizou testemunhas de relevo local como Manoel Beckman para reafirmar sua honra e os serviços de sua família à *conquista* do Maranhão. Em sua Justificação, Coelho defendeu sua linhagem de cristão-velho e destacou sua atuação como alferes. Ele desqualificou as denúncias como frutos do ódio de sua esposa, Maria Soares, acusando-a de ocultar o escravo João Taipu por um ano para incriminá-lo. A defesa sustentou que em uma “terra pequena”⁴⁹¹ os rumores cresciam pela influência de diversos inimigos pessoais. Coelho atacou a validade dos depoimentos de indígenas, classificando os *tapuias* como brutos infames que jurariam falso por “quo/alquer copo de augoardente”⁴⁹². Apenas então a documentação seria remetida ao Tribunal do Santo Ofício em Lisboa, onde os rumores locais passaram a integrar formalmente a gramática inquisitorial do *nefando*.

Em paralelo ao fortalecimento episcopal, a Câmara Municipal de São Luís consolidou-se como eixo laico de disciplinamento, cuja atuação ultrapassava em muito as atribuições administrativas previstas. No Maranhão do século XVII, sua função estruturante derivava da capacidade de traduzir tensões comunitárias em dispositivos normativos que respondiam à lógica oligárquica dos *homens bons*. Esses camaristas, autodeclarados “nobreza citadina”, operacionalizavam a instituição como plataforma de autoridade e distinção, fazendo do governo da cidade extensão de seus interesses (SANTOS, 2011, p. 225). A redução de escala da atuação camarária mostra que, em uma sociedade de fronteira estruturada por circuitos econômicos específicos, o Senado exercia autonomia prática semelhante a um “domínio de monarca ausente”, transformando o cotidiano urbano em espaço central de vigilância (XIMENDES, 2010, p. 20; CORRÊA, 2011, p. 40). Como destaca Cardoso (2002, p. 88), a gestão da *res*

⁴⁹¹ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl.198.

⁴⁹² *Ibid.*, fl. 194.

publica relacionava-se à tutela moral ordinária, na qual a retórica do “serviço de Sua Majestade” reforçava a autoridade disciplinar que moldava reputações locais.

A normatividade camarária materializava-se sobretudo nas posturas que regulavam minuciosamente uso do espaço, higiene, ofícios urbanos e comércio. Esse disciplinamento cotidiano se alinha ao que Foucault (1987, parte III, cap. 1) designa como “anatomia política do detalhe”, tecnologia que opera pela administração dos pequenos gestos da vida diária. No Maranhão seiscentista, esse repertório disciplinar era executado por almotacés e procuradores, posições ocupadas por André Coelho, pai de Francisco, encarregados de fiscalizar pesos, medidas, licenças, construções e limpeza dos “chãos” (XIMENDES, 2010, p. 74-85). As correições gerais atuavam como mecanismo direto de intervenção, impondo multas e advertências. Simultaneamente, a preocupação com casas abandonadas que poderiam servir de refúgio para “velhaquarias” ou “pessoas suspeitas de má conduta” revela esforço contínuo de controlar o invisível (XIMENDES, 2010, p. 114-115, 217). Essa vigilância instaurava um regime de exposição permanente, no qual urbanidade e ética cortesã se tornavam referenciais de legitimação do comportamento.

Além da coerção normativa, a Câmara projetava sua autoridade mediante ritos cívicos e religiosos que constituíam verdadeiras encenações da hierarquia social. Procissões, festas oficiais e aparições públicas dos oficiais funcionavam como instâncias pedagógicas destinadas a reafirmar “o lugar de cada um na sociedade” (XIMENDES, 2010, p. 175). Essa gramática ritual, segundo Cardoso (2002, p. 144), somava-se ao pelourinho⁴⁹³, marcador material do poder régio e palco de exposição penal, transformando o centro urbano em cenário de instrução pública. Ao organizar simbolicamente o espaço e instituir práticas de participação obrigatória, a Câmara reforçava a expansão da ideologia católica romana (XIMENDES, 2010, p. 171-179), criando condições para que rumores e tensões domésticas passassem a integrar o campo da regulação.

Em vez de mero expediente administrativo, a lógica do dom e contra-dom vigorou como peça fulcral da estratégia concelhia. Ao assegurar ao denunciante metade da multa imposta ao infrator, a Câmara institucionalizava uma economia da suspeita que deslocava a desconfiança

⁴⁹³ O pelourinho era uma coluna de pedra erguida no centro de vilas e cidades, servindo como palco para a leitura de proclamações e punição pública de criminosos. Simbolizava a autoridade régia, a justiça e a esfera de jurisdição própria das câmaras municipais. Sua localização central e visível materializava a crença de que a administração da justiça era o atributo mais importante do governo no Antigo Regime. Cf. SCHWARTZ *apud* CARDOSO, 2002, p. 141.

cotidiana para ferramenta política (XIMENDES, 2010, p. 111). A remuneração da denúncia promovia uma cultura em que vigiar o outro representava oportunidade de vantagem, ampliando a capilaridade do controle local. Nesse contexto, a murmuração comunitária, descrita como “algaravia” que atuava na “transmissão, fixação e superação dos costumes”, adquiria novo estatuto, pois a delação formalizada fornecia substrato social do desvio posteriormente canalizado para tribunais (MUNIZ, MATTOS, 2014, p. 304). A transformação da crítica vicinal em ato jurídico influenciava diretamente o destino punitivo do acusado.

A Câmara, ao estimular a denúncia de “velhaquarias” ou “patifarias”, criava ambiente favorável à exposição de dissidências eróticas, muitas vezes motivadas por rivalidades domésticas, ódio, vingança ou interesse econômico (XIMENDES, 2010, p. 114-116). Mattos (2013b, p. 303) aponta que essa dinâmica reforçava uma “rede coercitiva de informações” que moldava o espaço urbano. A vida íntima no Maranhão colonial era permeada por visibilidade compulsória, permitindo que suspeitas sobre sodomia, pecado dependente de publicidade e fama, circulassem rapidamente (VAINFAS, 2012, p. 227-228; LIMA, 2016, p. 109). Nesse cenário, densidade comunitária e estrutura concelhia cooperavam para fazer da reputação vetor central da punição.

A Câmara e o Auditório Eclesiástico atuavam em esferas distintas, mas conectadas por sintonia ideológica que reforçava ordem civil e ortodoxia religiosa. Essa convergência constituía cooperação pragmática: denúncias surgidas no âmbito urbano alimentavam investigações eclesiásticas, e a fama pública solidificada nas ruas ganhava força como indício para processos graves (ROCHA, 2021, p. 513). Segundo Oliveira (2010, p. 79), o Tribunal da Fé dependia de estreita articulação com aparato paroquial e diocesano. O Maranhão, sendo território de fronteira, apoiava-se em panoptismo coercitivo que fazia da disciplina urbana contrapartida política da manutenção jurídica (FOUCAULT, 1987, parte III, cap. 3). A Câmara, ao registrar atos e deter a escrita administrativa, possuía ainda o poder de construir narrativas sobre ordem e desvio.

A atuação simultânea da Câmara e do Clero moldava a subjetividade do transgressor e o definia como “sodomita”, categoria sociopolítica que ultrapassava o ato em si para construir tipo moral (VAINFAS, 1997, p. 211). O processo de Francisco Coelho exemplifica essa operação: sua experiência erótica foi enquadrada em termos punitivos, estando em disputa “qual o sentido da dissidência homoerótica [...] pecado de sodomia ou meros tocamientos desonestos”, com implicações diretas para sua honra. A denúncia doméstica, acolhida pela instância

paroquial e circulada no ambiente urbano, só ganhou força porque emergiu numa cidade estruturada por dispositivos em que as fronteiras entre o íntimo e o público eram porosas, permitindo que conflitos familiares se inscrevessem, quase naturalmente, nas esferas de regulação e justiça (ROCHA, 2021, p. 357-371). Nesse sistema, a moralidade atuava repressivamente e forjava identidades desviantes.

Desse modo, a especificidade do controle moral no Maranhão seiscentista revela-se como resultado de uma engrenagem complexa, na qual murmuração, interesse particular, jurisdições sobrepostas e instrumentos jurídicos convergiam para a produção social do desvio. O caso de Francisco Coelho evidencia que a criminalização da sodomia amadurecia nas tramas locais que convertiam censura social em matéria processual, deslocando para o plano judicial conflitos gestados na vizinhança, na família e nos espaços ordinários de sociabilidade. Ainda assim, a análise desse processo requer ultrapassar a escala do Maranhão.

As categorias utilizadas para nomear o *nefando*, distinguir pecados sexuais, definir competências jurisdicionais e atribuir sentidos morais às práticas corporais integravam circuitos de circulação normativa que conectavam o Maranhão ao universo ibérico e aos territórios ultramarinos da Monarquia portuguesa. Sob essa perspectiva, torna-se necessário examinar a formação histórica dessas linguagens morais, jurídicas e teológicas, bem como os mecanismos que permitiram sua difusão através do Atlântico. Somente nesse horizonte é possível situar as experiências registradas em São Luís dentro da gramática normativa que sustentou a acusação de Francisco Coelho e fundamentou sua inserção no universo discursivo e jurisdicional da sodomia.

3. CIRCULAÇÃO ATLÂNTICA DA MORALIDADE SEXUAL NO MUNDO IBÉRICO E ULTRAMARINO

O vício contra a natureza [...] tem relação com o sexo indevido, por exemplo, homem com homem, ou mulher com mulher, como lembra o Apóstolo e se chama sodomia.

São Tomás de Aquino
Summa Theologiae. II-II, q. 154, a. 11.

3.1 A formulação ibérica da moralidade sexual

3.1.1 A constituição histórica da moral sexual no mundo ibérico

A gramática moral observada nos conflitos que envolveram Francisco Coelho em São Luís do Maranhão remetia a tradições discursivas que precediam a própria experiência colonial. As acusações de feminilização, perda da autoridade doméstica, corrupção da hierarquia masculina e contaminação moral inseriam-se em repertórios históricos de disciplina dos costumes, definição da virtude e ordenação das hierarquias sociais amplamente difundidos no mundo ibérico. A associação entre soberania masculina, pureza religiosa e disciplina sexual constituiu-se ao longo de um extenso processo de elaboração normativa, marcado por disputas políticas, jurídicas e confessionais que definiram os parâmetros da moralidade cristã. Por essa razão, os significados atribuídos ao *nefando* no Maranhão seiscentista somente podem ser situados de maneira adequada quando observados à luz das matrizes morais consolidadas na Península Ibérica e posteriormente reelaboradas nos espaços coloniais.

Nesse contexto, a Península Ibérica configurava-se, desde a Idade Média, como um território de polifonias morais, onde o cristianismo latino, o judaísmo e o islamismo disputavam significados sobre o corpo, o prazer e o pecado. A convivência, frequentemente marcada por antagonismos, mas também por mediações simbólicas, produziu um espaço de negociação e resistência cultural, no qual práticas cotidianas, costumes sexuais e códigos de pureza foram continuamente reinterpretados⁴⁹⁴. Dessa dinâmica emergiu um vocabulário moral de fronteira, simultaneamente híbrido e hierarquizado, que associava a virtude à ortodoxia católica e a

⁴⁹⁴ Esse cenário primordial remete ao imaginário inquisitorial, no qual a “limpeza de sangue” e a “ortodoxia sexual” eram faces da mesma moeda, pois desvios morais eram frequentemente lidos como sintomas de heresia material ou quebra da fé. O estigma do sodomita aproximava-se do de herege ou criptojudeu, sob a premissa de que a “perversão” da carne denunciava um “sentir mal” dos dogmas, justificando o controle rigoroso do Santo Ofício sobre corpos e linhagens tidos como duplamente “infectos”. Cf. MERCÊS, 2018, p. 22, 76.

impureza às alteridades religiosas e étnicas. Tal diversidade constituiu um campo discursivo em permanente tensão, no qual diferentes tradições mobilizavam narrativas sobre a matéria, a alma e o desejo para afirmar sua legitimidade espiritual e política.

A tradição judaica atuou intensamente na regulação dos corpos e da vida moral. A literatura rabínica medieval focou no matrimônio, na procriação e na pureza ritual. Maimonides⁴⁹⁵ estabeleceu que o casamento na mesma fé era o único quadro lícito de atividade sexual. Nahmanides⁴⁹⁶ permitiu o concubinato com escravas “gentias” em situações domésticas íntimas (WILKE, 2016, p. 202-204). Em contextos de convivência, a preservação dessas normas mantinha fronteiras identitárias coletivas. Conforme Carsten Wilke (2016, p. 208), a Cabala⁴⁹⁷ apresentou o contato com o corpo da mulher “gentia” como uma “calamidade metafísica” e fonte de impureza. O *Zohar*⁴⁹⁸ descreve que o ato sexual com estrangeiras quebra o selo sagrado da circuncisão e entrega a alma ao inimigo. Segundo Mott (s.d.), o desperdício de sêmen representava o “aborto virtual de um novo guerreiro”, sendo punido severamente. O corpo judeu servia como espaço de cumprimento da Lei e reprodução da ordem comunitária sob pressões externas.

O cristianismo latino desenvolveu uma reflexão própria acerca da sexualidade baseada na patrística. Agostinho de Hipona associou o desejo desordenado aos efeitos da Queda⁴⁹⁹. Para o bispo, a procriação justifica o casamento, funcionando como um “remédio para os doentes”

⁴⁹⁵ Teólogo e jurista sefardita do século XII que consolidou no Código de 1180 a norma de que o matrimônio na mesma fé seria o único marco lícito para a atividade sexual. Sua visão racionalista argumentava que as regulações sexuais judaicas visavam preservar a estrutura da família estendida e a ordem social coletiva contra comportamentos incomuns. Cf. WILKE, 2016, p. 220; BOSWELL, 1980, p. 33.

⁴⁹⁶ Místico e jurista catalão do século XIII que desafiou o racionalismo restritivo de Maimônides ao legalizar o concubinato com judias ou escravizadas em contextos domésticos íntimos. Sua exegese permitiu flexibilizar a moralidade sexual, sugerindo que o matrimônio não era a única precondição bíblica para relações lícitas entre judeus. Cf. WILKE, 2016, p. 203.

⁴⁹⁷ Sistema de misticismo judaico que, a partir do século XIII, forneceu uma nova lógica teológica transformando a regulação sexual em um campo de batalha metafísico entre forças divinas e malignas. A Cabala apresentou o contato sexual com o corpo “gentio” não apenas como desvio ético, mas também como uma “calamidade metafísica” capaz de desequilibrar a harmonia universal. Nesse contexto, a prática religiosa buscava evitar que o sêmen judaico fecundasse forças hostis de impureza. Cf. WILKE, 2016, p. 208.

⁴⁹⁸ Coleção pseudoepigráfica central da Cabala (década de 1280) que descreve a circuncisão como um “selo sagrado” que o homem deve transmitir intacto à posteridade judaica. Segundo o texto, o ato sexual com mulheres não judias quebra esse selo, entregando a alma ao “inimigo” e restaurando, em sentido místico, o prepúcio do transgressor. Essa narrativa visava reforçar as fronteiras comunitárias ao associar o desvio erótico à perda da alma e à decadência espiritual. *Ibid.*

⁴⁹⁹ Evento teológico fundamental no cristianismo que marca a corrupção da natureza humana, transformando a sexualidade original e natural em desejo desordenado ou concupiscência. Após a Queda, o prazer carnal passou a ser visto como uma “ferida” ou doença que obscurece a razão e transmite o contágio do pecado entre as gerações. O matrimônio surge, portanto, como um “remédio para os doentes”, legitimando a união apenas para conter a ruína moral da fraqueza humana. Cf. REYNOLDS, 2016, p. 98, 126-128.

contra a concupiscência (REYNOLDS, 2016, p. 102, 125). Teólogos e moralistas organizaram os comportamentos segundo critérios de licitude e finalidade reprodutiva. O prazer carnal excessivo era visto como uma abominação que violava a ordem divina da criação (LAVENIA, 2020, p. 66-67). Conforme Reynolds (2016, p. 115), Agostinho afirma que "no momento do orgasmo, o prazer carnal domina a razão", obscurecendo a imagem de Deus no homem. A sexualidade tornou-se objeto de vigilância pastoral constante. A moral cristã valorizou a continência e o autocontrole dos impulsos. Esse projeto de domesticação dos indivíduos via célula familiar buscou eliminar ritos populares e fortalecer a autoridade eclesiástica sobre os corpos.

A tradição canônica sistematizou progressivamente a moralidade sexual ibérica. O repertório normativo consolidou a classificação dos pecados a partir do Decreto de Graciano, como observa Hespanha (2012, p. 141). A teologia moral definiu o pecado *nefando* como indigno de ser nomeado. Santo Tomás de Aquino classificou a luxúria em seis espécies⁵⁰⁰, situando o vício contra a natureza como o máximo desvio. Aquino define a sodomia como o ato carnal com "sexo indevido, seja de varão com varão ou de mulher com mulher" (LOPES, 2019, p. 225-226). O conceito jurídico de "sabor de heresia"⁵⁰¹, de acordo com Lavenia (2020, p. 67), expandiu a competência dos tribunais religiosos sobre a sexualidade e os costumes. Confessores e tratados pastorais difundiram essas categorias pela cristandade. Para Lopes (2019, p. 12), esses instrumentos forneceram a base jurídica incorporada pela monarquia portuguesa e pelo Santo Ofício. O disciplinamento moral focou no coito anal com derramamento de sêmen como marca da herética pravidade.

Além disso, o regime de moralidade sexual posteriormente mobilizado nos espaços ultramarinos portugueses estruturou-se em meio a um panorama multifacetado de contradições culturais e teológicas, decisivo para a formulação dos códigos jurídicos e das linguagens de honra que circulariam pelo Império. Durante séculos, o contato e o confronto entre cristãos, muçulmanos e judeus produziram um ambiente de intensa disputa em torno da regulação dos

⁵⁰⁰ No século XIII, Aquino organizou os vícios da luxúria em fornicação simples, adultério, incesto, estupro, rapto e vício contra a natureza. Este último grupo, que incluía a sodomia, era considerado o pecado máximo por opor-se à ordem natural da procriação humana. Sua classificação forneceu a base jurídica para que a Inquisição processasse o desvio sexual como uma ofensa gravíssima que assimilava o pecado ao erro de fé. Cf. LOPES, 2019, p. 25-26.

⁵⁰¹ O conceito de "sabor de heresia" funcionava como um *passaport* teológico que legitimava a expansão da competência dos tribunais religiosos sobre o campo dos costumes e da sexualidade. Ao amalgamar-se à ideia de subversão das leis da natureza, permitia a reprovação jurídica de vícios e crimes considerados detestáveis. Essa ferramenta foi central para consolidar o controle inquisitorial sobre a vida doméstica e o disciplinamento moral no mundo ibérico. Cf. LAVENIA, 2020, p. 67.

comportamentos, da transgressão e da autoridade, influenciando profundamente os modos ibéricos de conceber a disciplina dos corpos (BENNASSAR, 1984, p. 40). Segundo Schwartz (2009, p. 74-75), entendê-los apenas como religiões significa ignorar “a maneira fundamental como realmente representavam o modo de vida de três comunidades em toda a complexidade de suas práticas sociais, políticas e jurídicas.” Essa concorrência moral ajudou a consolidar hierarquias corporais que, mais tarde, reapareceriam nas acusações formuladas contra sujeitos coloniais classificados como desviantes.

Assim, as tensões presentes no caso de Francisco Coelho tornam-se mais legíveis quando inseridas nessa tradição ibérica de longa duração, na qual honra, sexualidade e soberania masculina apareciam profundamente entrelaçadas. As acusações de fragilidade viril, comportamento desregrado e falhas na manutenção da honra familiar observadas nos testemunhos do Maranhão refletiam uma concepção específica de masculinidade, moldada historicamente em meio às disputas religiosas e normativas da Península. O universo ibérico não transmitiu ao Ultramar apenas instituições jurídicas ou modelos administrativos, tendo difundido também formas particulares de interpretar o corpo masculino, associar a virilidade à autoridade moral e converter determinadas práticas sexuais em sinais de corrupção política e espiritual. A experiência de Al-Andalus interessa, nesse sentido, como espaço de formulação de categorias posteriormente reorganizadas pela cultura inquisitorial e pelas linguagens coloniais da suspeição.

No interior desse cenário, a salvação era frequentemente concebida como responsabilidade coletiva, razão pela qual o pecado individual assumia implicações públicas e comunitárias. Conforme observa Foucault (2008, p. 222), o desvio moral não recaía exclusivamente sobre a consciência do pecador, atingindo simbolicamente toda a comunidade cristã. Pestes, secas, terremotos e calamidades eram interpretados como manifestações da ira divina diante da corrupção dos costumes, reforçando a necessidade de vigilância sobre a conduta alheia (MOTT, 1998b, p. 119). Essa percepção ajuda a analisar por que, em São Luís do Maranhão, os rumores em torno de Francisco Coelho extrapolaram o espaço doméstico e passaram a mobilizar vizinhos, parentes, autoridades religiosas e redes locais de observação moral. A fama pública adquiria relevância porque a desordem sexual era percebida como ameaça coletiva à estabilidade da comunidade cristã.

Por essa razão, Blackmore e Hutcheson (1999, p. 11) afirmam que a Península Ibérica constituiu um “espaço geográfico e ideológico onde o sexo está explicitamente ligado ao

exercício do poder”. As normas regulatórias da sexualidade sustentavam formas de organização política e social que vinculavam ortodoxia religiosa, autoridade patriarcal e disciplina coletiva. Schwartz (2009, p. 15-16) acrescenta que a *convivencia*⁵⁰² também produziu certo relativismo religioso entre grupos populares, expresso na crença de que “cada um se pode salvar em sua lei”⁵⁰³, percepção que confrontava diretamente o ideal cristão de monopólio da verdade. Dessa disputa emergiu um sistema moral atravessado por ambiguidades e negociações permanentes, no qual a repressão sexual assumiu papel decisivo na produção de fronteiras entre pureza e corrupção, fidelidade e heresia, masculinidade legítima e degradação moral.

Nesse ambiente de concorrência religiosa e disciplinamento corporal, a presença islâmica em Al-Andalus exerceu papel importante na formação das linguagens jurídicas e morais da Península (BENNASSAR, 1984, p. 147-148). A jurisprudência islâmica estruturava práticas homoeróticas masculinas como intercuro anal (*liwāt*), enquadrando-as entre os pecados maiores e estabelecendo sanções variadas conforme a escola jurídica mobilizada, com o objetivo de proteger a ordem divina e a coesão comunitária (BORONHA, 2014, p. 3; 28; EL-ROUAYHEB, 2005, p. 118). A definição do *liwāt* envolvia uma complexa gramática moral: o termo designava o ato sexual, enquanto expressões como *luṭī*, *ma'būn* ou *mukhannath* qualificavam penetrador, passivo ou sujeito feminilizado respectivamente, revelando que a categorização não se limitava à conduta, mas também inscrevia posições corporais e sociais na ordem patriarcal. Essa estrutura moral implicava diferentes graus de degradação pública, convertendo a passividade em sinal de sujeição e perda de honra, e funcionava como mecanismo discursivo capaz de produzir sujeitos desviantes antes mesmo da consolidação inquisitorial cristã do *nefando*.

Ao mesmo tempo, o universo islâmico medieval convivia com ambiguidades significativas. Embora certas práticas fossem juridicamente condenadas⁵⁰⁴, a poesia e a arte celebravam a beleza masculina e tematizavam afeto homoerótico, evidenciando tensões entre

⁵⁰² *Convivencia* (ou convivência) é o conceito historiográfico que descreve a coexistência, por vezes pacífica e frutuosa, de cristãos, muçulmanos e judeus na Península Ibérica medieval. Esta relação, que existiu por longos períodos (notavelmente entre os séculos XI e XIII), tem sido vista como um ambiente sociocultural único, embora a historiografia recente sublinhe o seu caráter complexo e conflituoso, em contraste com visões mais idealizadas de “idade de ouro”. Cf. BENNASSAR, 1984, p. 40, 127.

⁵⁰³ Schwartz propõe que a diversidade cultural ibérica não foi apenas um mecanismo de controle da elite, como sugerem Blackmore e Hutcheson ao abordarem a conexão entre sexo e poder, mas também uma origem de dissidência popular e ceticismo que desafiava a ortodoxia e o projeto de unidade religiosa. Cf. SCHWARTZ, 2009, p. 15; BLACKMORE, HUTCHESON, 1999, p. 11.

⁵⁰⁴ Conforme Boronha (2014, p. 3; 28), a jurisprudência islâmica estruturava-se a partir do Corão (*Qur'an*) e dos *hadiths*, prevendo punições que variavam entre sanções corporais e a morte por apedrejamento, dependendo da tradição jurídica mobilizada.

desejo, espiritualidade e normatividade religiosa (BOSWELL, 1980, p. 194-200; BORONHA, 2014, p. 4-5). A coexistência entre repressão legal e representação estética produzia espaços simbólicos de negociação, nos quais o homoerotismo surgia simultaneamente como objeto de condenação e matéria legítima da experiência estética. Boronha (2014, p. 5) sugere que essa “bissexualidade comportamental” pode ser entendida como estratégia de adaptação às restrições sociais e à segregação sexual impostas pela organização islâmica.

A literatura *mujūn* e os registros poéticos de Ahmad al-Tifashi, poeta e erudito magrebino do século XIII, exemplificam essa ambivalência. Em um trecho traduzido, Al-Tifashi descreve de forma satírica e erótica a distinção entre sodomitas ativos e passivos:

Abu-Ahmad é tão orgulhoso de sua origem,
Que se contorce ao caminhar
Qual peixe a nadar.
Não vês Rustam por sobre ele, a mirar,
Preparando-se para lhe enfiar algo
À semelhança de um sável?
Ó Rustam, que minha vida te sirva de resgate!
Que bela gazela te tornas;
Útil para o sodomita
Que é ativo e o sodomita que é passivo!⁵⁰⁵
(tradução nossa, BORONHA, 2014, p. 57-58).

Essa sátira evidencia a fluidez simbólica dos papéis de gênero e a convivência entre interdição moral e representação erótica do desejo. Tais ambiguidades seriam progressivamente comprimidas pelo discurso cristão ibérico durante a Reconquista, que consolidou modelos de heteronormatividade confessional apoiados na repressão sexual e na valorização da castidade cristã (ROCHA, 2021, p. 164, 496). A sexualidade passou a ocupar papel central na construção da alteridade religiosa, convertendo o controle do corpo em instrumento decisivo de afirmação política e espiritual, e formando o terreno para a disciplina sexual que estruturaria a cultura inquisitorial ultramarina.

No espaço colonial, essa herança andalusina manifestou-se na organização patriarcal da vida doméstica e na vigilância sobre dependentes, mulheres e escravizados. Vainfas (1997, p.

⁵⁰⁵ Na fonte original: “Abu-Ahmad is so proud of his origin, / That he wriggles when he walks / Like a swimming fish. / Can you not see Rustam on top of him, / Preparing to shove something inside of him / In the likeness of a shad? / Oh Rustam, may my life serve as ransom to you! / What a beautiful gazelle you make; / Useful for the sodomite / Who is active and the sodomite who is passive!”. BORONHA, 2014, p. 57-58. Esse excerto da poesia *mujūn* de al-Tifashi utiliza sátira para descrever o ato sexual homoerótico. As expressões remetem à penetração: o andar sinuoso de Abu-Ahmad indica efeminação, e a “semelhança de um sável” é uma metáfora fállica para o objeto de penetração. Rustam, o amante ativo, é a “gazela”, arquétipo do jovem masculino idealizado e objeto de desejo. A conclusão celebra o parceiro ativo como útil tanto para o papel ativo (*luṭī*) quanto para o passivo (*maʿbūn*), evidenciando a fluidez de papéis na sátira sexual.

60-61) observa que parte do patriarcalismo luso-ibérico, marcado pela clausura feminina, centralidade da honra masculina e tolerância ao amancebamento masculino, foi transportado para os territórios coloniais. A consolidação da tradição jurídica visigótica, por sua vez, forneceu modelos precoces de repressão às práticas homoeróticas, como o *Fuero Juzgo*, que previa sanções severas incluindo a castração, articulando punição física, purificação moral e preservação da coletividade cristã (BLACKMORE, 1999, p. 196; BENNASSAR, 1984, p. 297; PINTO, 2015, p. 101).

A combinação dessas matrizes (judaica, cristã e islâmica) produziu um sistema moral complexo, atravessado por ambiguidades, negociações e categorias hierárquicas, que mais tarde fundamentaria a lógica inquisitorial. No Maranhão seiscentista, essas tradições moldaram o modo como a transgressão sexual era interpretada, permitindo que acusações contra sujeitos como Francisco Coelho integrassem simultaneamente dimensões de desvio sexual, fragilidade masculina, corrupção moral e ameaça à autoridade patriarcal. A circulação dessas linguagens morais pelo Império evidenciava a historicidade conectada das práticas inquisitoriais e o entrelaçamento entre moralidade sexual, soberania doméstica e vigilância comunitária.

Posteriormente, durante a Reconquista, os ideais visigóticos de castidade e virilidade foram reinterpretados por cronistas cristãos para sustentar a oposição simbólica entre cristandade e Islã. A historiografia castelhana tardia associou a “perda da Espanha” à corrupção moral e à licença sexual do último rei visigodo, Rodrigo, transformando a repressão dos costumes em missão de restauração política e espiritual (EISENBERG, 1999, p. 258). As antigas legislações contra práticas homoeróticas foram retomadas em códigos como o *Fuero Real* e as *Siete Partidas* de Alfonso X, fortalecendo a articulação entre disciplina sexual, soberania régia e identidade cristã (BENNASSAR, 1984, p. 297; BLACKMORE, 1999, p. 196). A sexualidade assumiu papel estratégico na definição dos limites da comunidade cristã, estabelecendo distinções simbólicas entre cristãos-velhos, judeus, mouros e outros grupos percebidos como ameaças à ordem confessional emergente.

Cronistas e polemistas passaram a associar o Islã à permissividade sexual e ao “vício contra natureza”, projetando sobre os mouros a imagem de uma sociedade moralmente degenerada, como aponta Lavenia (2020, p. 65). Essa retórica incorporou uma dimensão profundamente corporal, vinculando desvio sexual, impureza religiosa e desordem política. Consolidava-se, desse modo, uma gramática de suspeição que seria posteriormente mobilizada pela cultura inquisitorial nos territórios ultramarinos, inclusive na classificação moral de

indígenas, mestiços e populações escravizadas da América portuguesa. Diferenças religiosas, étnicas e sociais tornavam-se passíveis de leitura moral, convertendo-se em indícios potenciais de corrupção dos costumes. Em São Luís do Maranhão, onde a mestiçagem, a mobilidade social e a escravidão produziam fronteiras sociais instáveis, essas categorias adquiriram novas funções na administração cotidiana da honra e da infâmia.

Nesse ambiente, o projeto cristão de purificação da sociedade passou a identificar judeus, mouros e sexualidades dissidentes como ameaças convergentes à integridade da cristandade. Blackmore e Hutcheson (1999, p. 9) mencionam que Sánchez-Albornoz chegou a afirmar que, sem a Reconquista, “a homossexualidade, amplamente praticada na Espanha moura, teria triunfado”. A obsessão pela pureza moral e religiosa favoreceu o fortalecimento de mecanismos de exclusão como as leis de “pureza de sangue” (*limpieza de sangre*) e a honra familiar, posteriormente apropriados pelo Santo Ofício. O controle da sexualidade integrava um projeto mais amplo de vigilância das linhagens, das práticas religiosas e dos corpos considerados desviantes. A repressão sexual articulava-se à preservação da ortodoxia e à construção de uma comunidade política imaginada como homogênea, casta e protegida da contaminação espiritual.

Gradualmente, a práxis inquisitorial consolidou um salto conceitual decisivo ao transformar a transgressão erótica em indício de corrupção doutrinária. Por meio do dispositivo da carne, o Santo Ofício convertia o “equivoco sensual” em “erro de juízo” e, consequentemente, em “erro na fé” (VAINFAS, 1997, p. 211). A noção de *factum hereticale* permitiu que práticas corporais servissem como evidência jurídica de heterodoxia interna, mesmo na ausência de formulações heréticas explícitas (ROCHA, 2021, p. 241). Conforme Vainfas (1997, p. 235-236), a Inquisição operava como verdadeira “fábrica de hereges”, produzindo discursivamente sujeitos desviantes a partir de comportamentos interpretados como ameaça espiritual. Essa lógica ajuda a compreender a densidade adquirida pelas acusações dirigidas a Francisco Coelho, cujo comportamento sexual foi progressivamente reinterpretado como expressão de degradação moral incompatível com a autoridade patriarcal e com a ordem cristã colonial.

Ao mesmo tempo, essa estrutura de controle vinculava moralidade sexual, pureza de sangue e estabilidade política. As práticas homoeróticas eram frequentemente associadas a influências religiosas consideradas suspeitas, reforçando aquilo que Molina (2010, p. 239-262) denomina “complexo idolátrico”. O Santo Ofício consolidou-se como guardião dessa ordem

moral, na qual honra familiar, ortodoxia dogmática e disciplina corporal apareciam profundamente entrelaçadas (BETHENCOURT, 2000, p. 298). A vigilância sobre a carne permitia às instituições eclesiásticas e monárquicas sustentar o ideal político de uma cristandade unificada e protegida de ameaças internas. Nos espaços coloniais, essa lógica encontraria novos campos de atuação, incidindo especialmente sobre sujeitos vulneráveis, populações racializadas e grupos socialmente instáveis.

Essa articulação entre heresia, raça e desvio sexual aparece de maneira explícita em inúmeros interrogatórios inquisitoriais. Conforme observa Vainfas (1997, p. 258), durante a fase tridentina os bígamos podiam ser assimilados a seitas “antimatrimoniais”, sendo interrogados sobre possíveis influências mouriscas ou protestantes. Foi o que ocorreu com Antônio Luís, sapateiro forro de 31 anos, filho de um crioulo e de uma negra guineense, questionado pelo visitador inquisitorial nos seguintes termos: “Tens raça de mouro? Sabes se o gentio de Beafar, no Rio Grande da Guiné, permite aos homens casarem-se com várias mulheres? Casaste-te a segunda vez com atenção de guardar o dito costume?” (VAINFAS, 1997, p. 258). A suspeita sexual articulava-se à origem étnica e à possibilidade de contaminação religiosa, revelando o funcionamento integrado das categorias inquisitoriais de diferenciação social.

De modo semelhante, Gaspar Rodrigues, feitor acusado de molestar escravos na Bahia quinhentista e de praticar o pecado *nefando* após viver entre mouros em Argel, foi interrogado acerca dos costumes sexuais dos “infieis” e de sua eventual participação em práticas sodomíticas (VAINFAS, 1997, p. 267). Tais perguntas revelam a permanência de concepções medievais que associavam Maomé e o Islã à disseminação da sodomia, reproduzindo imagens construídas desde autores como Jacques de Vitry⁵⁰⁶ (VAINFAS, 1997, p. 159). Heresia, sexualidade e origem étnica eram frequentemente organizadas dentro de uma mesma gramática inquisitorial, posteriormente reinterpretada nos territórios ultramarinos marcados pela escravidão, pela mestiçagem e pela instabilidade das hierarquias coloniais.

Essa associação entre pureza religiosa, reputação social e suspeição moral também aparece de forma explícita na estratégia defensiva mobilizada por Francisco Coelho em sua Justificação de 1672. Diante das acusações de *nefando*, o réu procurou fundamentar sua

⁵⁰⁶ Jacques de Vitry foi um cardeal francês conhecido por ser um fervoroso recrutador de cruzados. Ele é referenciado por seus sermões, como o *Sermon aux Gens Mariés*, e é notável por defender a estreita relação entre a sodomia e o Islã em seus escritos antimuçulmanos do século XIII Cf. LAVENIA, 2020, p. 72; FERNANDES, 1995, p. 47; VAINFAS, 1997, p. 159.

credibilidade pública na reivindicação de uma genealogia imune a qualquer marca de alteridade religiosa ou étnica, declarando ser “filho le/gítimo de Andre Coelho, e de sua Mu/lher Maria Gonçalves já defun/tos ambos christois velhos sem [das / qua] nenhuma de mouro Judeu nem / nem de outra fecta nação”⁵⁰⁷. A mesma preocupação reaparece nos depoimentos produzidos em sua defesa, como o do capitão Joam Dias d'Oliveiras, que o descreveu como “christam velho sem / Rasqua alguma de Judeu mouro ou / mullato”⁵⁰⁸.

Mais do que uma simples informação genealógica, tais afirmações revelam a força de uma cultura política na qual honra, “pureza de sangue” e ortodoxia religiosa constituíam atributos inseparáveis. Se, nos interrogatórios inquisitoriais analisados por Vainfas (1997), a suspeita sobre práticas sexuais podia conduzir a indagações acerca de ascendência mourisca ou influências religiosas heterodoxas, a defesa de Francisco Coelho operava em sentido inverso: buscava neutralizar qualquer possibilidade de contaminação simbólica mediante a exibição pública de uma linhagem reconhecida como cristã-velha. Sua resposta evidencia que as categorias de judeu, mouro e “nação infecta” continuavam funcionando, no Maranhão seiscentista, como referências centrais para a produção da honra, da credibilidade jurídica e da distinção social.

A circulação dessas linguagens morais pelo Império produziu importantes processos de tradução semântica nos espaços coloniais. Na Península Ibérica, a convivência entre cristãos e muçulmanos havia incorporado termos árabes, como *bardaj*⁵⁰⁹, às classificações relacionadas à passividade sexual (MOTT, 2020, p. 114). No Maranhão seiscentista, dinâmica semelhante pode ser observada na apropriação colonial de categorias indígenas relacionadas às práticas sexuais e aos papéis de gênero. Expressões como *tibira* ou *cunhã caralba* deixaram de operar exclusivamente como classificações ameríndias e passaram a ser reinterpretadas por meio do vocabulário moral cristão, adquirindo sentidos ligados ao desvio, à feminilização e à suspeição religiosa. A repressão sexual no Ultramar resultou, assim, da articulação entre categorias europeias de heresia e linguagens locais reorganizadas pela experiência colonial, evidenciando o caráter historicamente contingente dessas formas de classificação.

⁵⁰⁷ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 190v.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, fl. 224v.

⁵⁰⁹ O étimo *bardaj*, do qual deriva o termo *bardaxo*, evidencia a interseção intrínseca entre a condição de catividade e a passividade sexual no imaginário pré-moderno. Com origem no persa *bardag* ("jovem escravo"), a expressão disseminou-se pelo Mediterrâneo para designar mancebos em posição sexual passiva, integrando-se ao vocabulário das transgressões vigiadas pela Inquisição. Cf. MOTT, 2020, p. 158.

Nesse horizonte, as ambiguidades e tensões herdadas da experiência ibérica medieval seriam progressivamente reorganizadas pela Reforma Católica e pelos esforços de uniformização doutrinária da cristandade tridentina. A pluralidade moral produzida pelas disputas entre cristãos, judeus e muçulmanos não desapareceu; foi submetida a novos mecanismos de centralização normativa, disciplinamento sacramental e vigilância dos costumes. A consolidação de uma ortodoxia católica mais sistemática forneceu bases institucionais para ampliar o controle sobre o matrimônio, a sexualidade, a confissão e a vida cotidiana, incorporando tradições anteriormente dispersas a um projeto coerente de regulação moral. É precisamente nesse processo que se tornam mais visíveis as conexões entre disciplina sexual, soberania política e expansão imperial portuguesa. As categorias mobilizadas contra Francisco Coelho em São Luís do Maranhão não eram resquícios isolados de uma tradição distante, mas expressões locais de uma longa circulação atlântica de linguagens morais, continuamente reelaboradas na interação entre império, comunidade e experiência cotidiana.

3.1.2 O Concílio de Trento e a normatização da vida moral

A partir das tensões observadas em torno de Francisco Coelho, especialmente aquelas relacionadas ao matrimônio, ao governo doméstico, à disciplina sexual e à circulação pública da infâmia, torna-se necessário compreender a gramática moral que tornava inteligíveis tais acusações no interior do mundo português. As dinâmicas de vigilância identificadas em São Luís do Maranhão estavam inseridas em um processo mais abrangente de reorganização da cristandade ocidental, no qual sexualidade, sacramento e autoridade passaram a ser articulados de maneira cada vez mais sistemática. Foi nesse horizonte que a Igreja, sobretudo a partir do século XVI, consolidou mecanismos de disciplinamento voltados à normatização da vida cotidiana, reconfigurando as relações entre consciência, pecado e conduta social. O Concílio de Trento (1545–1563) representou um momento decisivo desse processo ao estruturar um sistema de controle moral capaz de conectar o foro íntimo às práticas públicas de vigilância.

Nesse contexto, com a consolidação da hegemonia católica na Península Ibérica, estruturou-se um sistema de normas morais gradualmente formalizado como um verdadeiro regime de poder eclesiástico. O ideal de pureza, que desde a Reconquista funcionara como elemento organizador da identidade cristã diante das presenças moura e judaica, adquiriu novos contornos nos quinhentos frente às alteridades confessionais internas e à expansão do protestantismo, cuja difusão tensionou profundamente a unidade religiosa católica (BLACKMORE; HUTCHESON, 1999, p. 11-12). Conforme Bennassar (1984, p. 322), diante

dessas múltiplas fraturas confessionais, o movimento de reafirmação da fé que desembocou no Concílio de Trento consolidou mecanismos doutrinários e disciplinares voltados à defesa da ortodoxia e à contenção das dissidências, redefinindo os parâmetros de vigilância moral e confessional que posteriormente alcançariam os espaços coloniais portugueses.

Ao mesmo tempo, a sodomia, já condenada pela teologia e pela legislação canônica medieval, foi progressivamente incorporada ao léxico da impureza e da corrupção espiritual, constituindo-se como o paradigma central da desordem moral. Essa reformulação alterou profundamente a percepção do pecado sexual, que deixou de ser concebido apenas como fraqueza individual para ser interpretado como ameaça à integridade do corpo cristão. A dureza repressiva característica do rigorismo pós-tridentino relacionava-se diretamente a essa transformação conceitual, que vinculava disciplina sexual, salvação coletiva e estabilidade religiosa. Desse modo, o controle dos corpos adquiriu centralidade crescente na preservação da ortodoxia católica. Em sociedades coloniais marcadas pela intensa circulação de rumores e pela vigilância cotidiana das reputações, como São Luís do Maranhão, essa gramática moral ampliava a capacidade de interpretação pública de gestos, afetos e comportamentos considerados desviantes.

Nessa direção, a crescente associação entre disciplina sexual, ortodoxia religiosa e estabilidade política exigiu mecanismos institucionais mais pragmáticos de normatização moral. Convocado pelo Papa Paulo III, o Concílio de Trento nasceu de uma dupla conjuntura, conforme observa Hubert Jedin (1957, p. 166-196): de um lado, uma resposta ao avanço protestante e, de outro, uma reforma interna vinculada às discussões já presentes desde o V Concílio de Latrão (1512–1517) e aos movimentos de renovação espiritual. Besen (2016, p. 281) recorda que tal demanda reformista precedia Lutero e emergia das próprias bases eclesásticas, embora encontrasse resistência na Cúria romana. A Bula Convocatória⁵¹⁰ do Concílio lamentava que a unidade do cristianismo estivesse “quase quebrada e despedaçada [...] com cismas, contradições e heresias” (CONCÍLIO DE TRENTO, 1781, v. 1, p. 5), explicitando a urgência de restaurar a disciplina e reafirmar a autoridade da Igreja.

Além disso, conforme Amélia Polônia (2014, p. 43), o Concílio reuniu-se em três períodos distintos (1545–1548, 1551–1552 e 1562–1563), cada qual marcado por definições doutrinárias e pastorais específicas. Segundo a autora, as sessões iniciais concentraram-se em temas ligados ao pecado original, à graça e aos sacramentos, enquanto as sessões finais

⁵¹⁰ Bula de Publicação do Concílio Tridentino. Publicada em CONCÍLIO DE TRENTO, 1781, v. I, p. 3-35.

aprofundaram reformas disciplinares voltadas à reorganização institucional da Igreja e ao fortalecimento da ortodoxia católica. Em Portugal, a recepção dos decretos tridentinos ocorreu de maneira particularmente célere em razão da estreita articulação entre Coroa e Igreja, permitindo uma incorporação relativamente eficiente do ideal reformador (POLÔNIA, 2014, p. 48). Essa rápida assimilação contribuiu para consolidar mecanismos de vigilância moral que alcançariam tanto o Reino quanto os territórios ultramarinos, articulando práticas pastorais, disciplinamento cotidiano e controle das consciências.

Entre os temas mais sensíveis discutidos no contexto tridentino encontrava-se a posição do matrimônio na hierarquia espiritual cristã. Desde os Padres e Doutores da Igreja, a tradição teológica havia estabelecido a superioridade da virgindade e da castidade sobre a vida conjugal. Autores como Santo Agostinho e São Jerônimo concebiam o casamento como “remédio contra a concupiscência”, útil para conter os excessos da luxúria, embora espiritualmente inferior à continência religiosa (FERNANDES, 1995, p. 8; 19; ROCHA, 2021, p. 211). Tal tensão produzia ambiguidades relevantes: como conciliar a dignidade sacramental do matrimônio com sua associação permanente à carne e ao desejo? A própria centralidade adquirida pela família cristã no disciplinamento pós-tridentino exigia uma redefinição mais precisa da função espiritual da vida conjugal, sobretudo em sociedades onde honra doméstica, reprodução e autoridade masculina estavam profundamente articuladas.

Foi nesse horizonte que o Concílio de Trento procurou resolver tal contradição ao reiterar o matrimônio como um dos sete sacramentos da Igreja. Conforme Fernandes (1995, p. 202-203), na sétima sessão (7 de março de 1547), os padres conciliares reconheceram oficialmente sua sacramentalidade, posição reafirmada solenemente na sessão XXIV (11 de novembro de 1563). Nessa perspectiva, “o estado matrimonial adquiriu uma sacramentalidade que o valorizava espiritualmente”, ainda que o celibato continuasse associado ao estado de perfeição (FERNANDES, 1995, p. 203). A valorização do casamento como fonte de graça redefiniu a vida familiar como espaço legítimo de santificação (CATECISMO ROMANO, 1926, p. 292). Essa reformulação impactou profundamente a moralidade ibérica ao converter a família em núcleo fundamental de estabilidade religiosa e disciplinamento social.

Nesse contexto, torna-se mais evidente por que as acusações dirigidas contra Francisco Coelho ultrapassavam a esfera doméstica e adquiriam potencial desagregador da ordem moral doméstica. Segundo testemunhas do processo, Maria Soares teria declarado que não gerava filhos porque o marido não se comunicava com ela “pelo vazo natural, Senão por detraz, eq

porisso não paria". Em outro depoimento, afirmava-se que a esposa dizia "que enquanto fosse cazada Com o dito seu marido não avia de ter delle fruto", sugerindo que as relações conjugais ocorriam "fora do vazo natural"⁵¹¹. Mais do que uma acusação de desvio sexual, tal narrativa convertia o próprio leito matrimonial em espaço de transgressão da finalidade procriativa que o Concílio de Trento reafirmara como elemento constitutivo do sacramento do matrimônio.

Nesse processo de reorganização moral da vida cristã, Fernandes (1995, p. 203) destaca que o decreto *Tametsi* e o decreto *De Reformatione Matrimonii*, promulgados na sessão XXIV de 1563, regulamentaram as formas legítimas de celebração matrimonial, combatendo práticas consideradas irregulares, sobretudo os chamados “casamentos costumeiros”, amplamente difundidos em Portugal (VAINFAS, 1997, p. 79). O *Tametsi* estabeleceu que o matrimônio somente possuiria validade caso fosse celebrado perante o pároco e testemunhas, acompanhado das proclamações públicas exigidas pela Igreja:

[...] tres vezes na ygreia os que querem casar: e que pera os casamentos valerem, sejam necessarios pelo menos o Cura, ou outro sacerdote de sua licença, ou do Prelado, e duas ou tres testemunhas [...] aquellos que doutro modo tentarem casarse [...] o S. Concilio os ha por inhabiles pera se casarem: & determina, os taes matrimonios serem nullos, & de nenhum vigor...⁵¹² (DECRETOS E DETERMINAÇÕES DO SAGRADO CONCÍLIO TRIDENTINO, 1564, [s.p.]).

Dessa forma, a publicidade sacramental transformava o casamento em ato simultaneamente religioso, jurídico e social, submetendo a vida doméstica ao olhar coletivo da comunidade. O matrimônio convertia-se em espaço de legitimação pública da honra familiar, articulando procriação, fidelidade e estabilidade social. O decreto traduzia em prática o ideal agostiniano dos bens do casamento, a proles, a fides e o sacramentum, concebidos como fundamentos da vida cristã (CATECISMO ROMANO, 1926, p. 286). A fidelidade conjugal, vinculada à monogamia e à indissolubilidade, consolidava-se como signo distintivo da ortodoxia católica diante das críticas protestantes (FERNANDES, 1995, p. 202; 205). Fernandes (1995) observa que o “mau casamento” era percebido como “motor de pecados”, convertendo a família em espaço privilegiado de disciplinamento moral. Em sociedades coloniais como São Luís do Maranhão, essa publicidade ampliava a exposição da intimidade

⁵¹¹ "E outra ves que ouvira dizer a muitas pessoas ve/zinhas do dito Francisco Coelho que praticando Com a dita Sua mulher [...] e perguntando lhe porque não emprenhava, eparia ella, lhe Responde/ra que enquanto fosse cazada Com o dito seu marido não avia de ter de/le fruto dando a entender que se Comunicava Comelle fora do vazo na/tural". ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 9v.

⁵¹² Em português moderno: "[...] por três vezes na igreja, aqueles que desejam casar-se; e que, para que os matrimônios tenham validade, sejam necessários, ao menos, o pároco ou outro sacerdote com sua licença ou a do prelado, além de duas ou três testemunhas [...]. Aqueles que, de outro modo, tentarem contrair matrimônio [...] o Santo Concílio os considera inábeis para se casar e determina que tais matrimônios sejam nulos e sem qualquer validade [...]."

ao escrutínio coletivo e potencializava a transformação da fama pública em instrumento de acusação moral.

Além disso, as determinações tridentinas ultrapassaram os limites da reorganização interna da Igreja e passaram a incidir diretamente sobre a vida leiga por meio de uma intensa pedagogia moral difundida pela pregação, pela confissão, pelos manuais de conduta e pela vigilância cotidiana das consciências. Conforme Fernandes (1995, p. 11; 61), obras como os *Espelhos de casados* difundiam a *familia christiana*⁵¹³ como modelo legítimo de organização social e exaltavam o matrimônio como estado moralmente seguro. Em contrapartida, a solteirice secular aparecia frequentemente associada à ociosidade e à luxúria. Tal perspectiva manifesta-se de forma contundente no *Espelho de Casados* (*apud* FERNANDES, 1995, p. 62): “mas o que a [religião] nom aceitar muito mais alerta casando que viuer solteiro cuja vida he prigosa: jnutil: desgostosa: sem ordem: sem Políçia: cousa por todos: ou pelos mais nunca aceita.” Nesse contexto, o matrimônio consolidava-se simultaneamente como sacramento e instrumento disciplinador das condutas afetivas e sexuais (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 99).

Sob essa lógica pedagógica e disciplinar, destacou-se a obra do humanista Luís Vives, *De Institutio Foeminae Christianae* (1523-1524), inserida no vasto conjunto dos tratados morais *ad status* que circularam intensamente pela Península Ibérica durante o século XVI (FERNANDES, 1995, p. 48, 72). Vinculado ao movimento de moralização da vida laica, Vives procurava dignificar o *status laicorum* e oferecer modelos de virtude para donzelas, esposas e viúvas. Ao prescrever normas minuciosas de comportamento, estruturou um ideal feminino fundamentado na castidade, no recato e na submissão, concebidos como atributos essenciais da mulher cristã. O sucesso editorial de sua obra evidencia a função normativa desses “espelhos de vida”, voltados especialmente à educação moral das mulheres da nobreza (FERNANDES, 1995, p. 109-112).

À luz desse modelo normativo, a atuação de Maria Soares no processo contra Francisco Coelho revela uma posição particularmente ambígua: ao mesmo tempo em que tensionava a autoridade marital ao denunciar o marido, apresentava-se como defensora da integridade moral da casa e da ortodoxia conjugal. As declarações atribuídas à esposa não se limitavam à denúncia

⁵¹³ O modelo de família cristã foi promovido após o Concílio de Trento (séc. XVI) como célula central da sociedade, baseado no matrimônio monogâmico e indissolúvel, tido como sacramento. Caracterizava-se pelo patriarcalismo e pela autoridade do “pai de famílias” (o esposo), responsável pelo governo da casa e pela educação cristã dos filhos. A esposa, idealizada como a “perfeita casada”, devia-lhe sujeição e obediência, focando na moralidade e na vida devota doméstica. Cf. FERNANDES, 1995, p. 203, 249, 296.

de comportamentos considerados sodomíticos, mas enfatizavam a impossibilidade de cumprir adequadamente os deveres conjugais e reprodutivos esperados de uma mulher cristã. Ao associar a ausência de filhos às práticas sexuais do marido, Maria Soares mobilizava precisamente a linguagem moral que os tratados pós-tridentinos atribuíam à esposa virtuosa: guardiã da honra doméstica, da fecundidade do matrimônio e da observância da ordem sexual cristã.

De modo correlato, o modelo de feminilidade delineado por Luís Vives articulava-se de maneira contrastante ao discurso sobre a sodomia e à estigmatização da efeminação. Rocha (2021, p. 165) observa que a afeminação, entendida como inversão da ordem natural, associava o pecado sodomítico à passividade moral e à perda da virilidade. Pinto (2015, p. 160-161) demonstra que o ideal de docilidade e obediência atribuído às mulheres servia como referência negativa para condenar o sodomita, acusado de agir “como mulher” e, consequentemente, de corromper as bases do binário de gênero que sustentava a ordem cristã. Nesse horizonte, o mesmo sistema que exaltava a submissão feminina como virtude convertia-a, no corpo masculino, em marca de degradação espiritual (FERNANDES, 1995, p. 88). Nesse horizonte, as acusações dirigidas contra Francisco Coelho incidiam diretamente sobre sua autoridade senhorial, sua capacidade de governar a casa e sua posição entre os homens de qualidade da comunidade do Maranhão, uma vez que a sodomia era associada à perda da virilidade e à inversão da ordem natural que sustentava as hierarquias cristãs.

Por sua vez, a moral tridentina reforçou a repressão à luxúria, sintetizada como “vício da carne”, incidindo sobre o uso da sexualidade tanto dentro quanto fora do matrimônio. O Catecismo Romano (1926, p. 290-291) classificava a contracepção como “gravíssima maldade” e “cruel conspiração de homicidas”, uma vez que impedia a *proles*, enquanto o Concílio condenava o adultério e o concubinato como “pecados gravíssimos e cometidos em notável desprezo deste grande sacramento do Matrimônio” (CONCÍLIO DE TRENTO, 1791, v. 2, p. 249). Adultério, concubinato e sodomia eram definidos como ofensas à ordem divina; contudo, permaneciam amplamente disseminados no cotidiano das sociedades ibéricas e coloniais (FOUCAULT, 1988, p. 38). A repressão incidia com maior rigor quando tais práticas produziam escândalo público ou se articulavam a disputas políticas e conflitos locais. Ainda assim, no plano simbólico, a sodomia consolidou-se como emblema central da corrupção moral e da desordem espiritual.

Essa dimensão escandalosa aparece de forma particularmente expressiva nas acusações dirigidas a Francisco Coelho. Diversas testemunhas afirmavam ter presenciado ou ouvido relatos de relações sexuais com homens escravizados, transformando práticas supostamente íntimas em assunto de conhecimento coletivo. O depoimento de João de Azevedo reforçou a gravidade do escândalo ao afirmar que a esposa do réu havia, em diversas ocasiões, impedido o marido de se aproximar de rapazes com os quais pretendia manter relações consideradas ilícitas, expondo a vigilância doméstica como um braço de contenção do vício. A força dessa afirmação residia menos na comprovação factual do ato do que na sua capacidade de condensar, em linguagem pública e memorável, a inversão da ordem sexual que a moral pós-tridentina associava ao pecado *nefando*.

Nesse mesmo horizonte disciplinar, o controle moral da sociedade dependia diretamente da reformulação interna do próprio clero. A reforma *in capite et in membris*⁵¹⁴, conforme Besen (2016, p. 284), buscava transformar os sacerdotes em “espelho, de onde [os súditos] tomam exemplos que imitarão” (CONCÍLIO DE TRENTO, 1781, v. 2, p. 117). Os candidatos ao sacerdócio deveriam possuir conduta irrepreensível e sólida formação moral, capazes de resistir às tentações e aos maus exemplos presentes na vida secular. Em decorrência disso, consolidaram-se mecanismos como a residência clerical obrigatória, as visitas pastorais e a criação de seminários diocesanos, voltados à formação de um episcopado disciplinado e vigilante, como demonstra Feitler (2014, p. 160). Em Portugal, figuras como o Cardeal D. Henrique tornaram-se paradigmas dessa reforma moral ao combater práticas como o concubinato clerical e reforçar a fiscalização dos costumes (PAIVA, 2014, p. 47; MENDONÇA, 2007, p. 58). A moralização do corpo eclesiástico articulava-se, assim, ao esforço maior de reorganização da sociedade cristã.

Paralelamente, o controle das mentalidades encontrou na confissão auricular um de seus instrumentos mais eficazes de disciplinamento moral. Generalizada desde o IV Concílio de Latrão (1215) e reafirmada pelo Concílio de Trento, a Penitência deslocava progressivamente a culpa do ato exterior para a interioridade da intenção. Vainfas (1997, p. 24) identifica a confissão como “a matriz da produção discursiva sobre o sexo no Ocidente”, justamente porque convertia desejos, pensamentos e fantasias em matéria de exame rigoroso. Rocha (2021, p. 174)

⁵¹⁴ O ideal de reforma *in capite et in membris* designava a concepção de que a Igreja deveria ser moral e disciplinarmente regenerada tanto em sua hierarquia superior (a “cabeça”) quanto em seu corpo amplo de fiéis e clérigos (os “membros”), formulação que se consolida nos debates da Idade Média Central (séculos XI–XIII), sobretudo no contexto da Reforma Gregoriana, e que será posteriormente intensificada e normatizada no âmbito do Concílio de Trento (século XVI). Cf. MENDONÇA, 2007, p. 14; ROCHA, 2021, p. 281.

observa que a distinção entre delito, ligado à lei secular, e pecado, relacionado à relação individual com Deus, contribuiu para aprofundar o controle moral sobre a consciência. Nesse contexto, os manuais de confessores detalhavam minuciosamente os pecados sexuais, ainda que recomendassem cautela aos sacerdotes para evitar “ensinar a pecar” (FERNANDES, 1995, p. 206).

Essa interiorização da culpa coexistia com mecanismos públicos de vigilância semelhantes aos observados em São Luís do Maranhão, onde rumores, gestos cotidianos e relações domésticas eram reinterpretados à luz da suspeição moral e religiosa. O depoimento do escravizado Pascoal revela igualmente as ambiguidades desse sistema de produção da verdade. Segundo sua Justificação, o denunciante teria sido persuadido pelo vigário e por sua senhora a confirmar acusações mediante promessas de alforria e intimidações, sendo instado a "juraçe tudo quanto lhe perguntaem ainda que não foçe assim"⁵¹⁵. Em suas palavras, foi convencido de que, por ser "negro escravo", não teria culpa nas declarações prestadas, acabando por confirmar fatos que posteriormente procurou desmentir. O episódio evidencia como os instrumentos de investigação moral e religiosa podiam ser apropriados nas disputas locais, transformando a busca da verdade penitencial em arena de negociação, coerção e conflito.

Ao mesmo tempo, a difusão dessas normas ampliou-se por mecanismos jurídicos e pedagógicos que permitiram sua adaptação às diferentes dioceses do império português. As Constituições Sinodais especificavam localmente as diretrizes reformadoras, enquanto as visitas pastorais atuavam como instrumentos contínuos de inspeção dos costumes e fiscalização da vida cotidiana (FERNANDES, 1995, p. 205). O Catecismo Romano (1926, p. 294) consolidava o ideal da família cristã ao atribuir aos pais a responsabilidade de criar os filhos conforme a doutrina católica. Embora o Concílio de Trento não tivesse sido concebido prioritariamente para a missão ultramarina, suas diretrizes foram progressivamente transplantadas para os domínios coloniais portugueses. Conforme destacam Paiva (2014, p. 37) e Schwartz (2009, p. 271), apesar das dificuldades logísticas e da escassez de clero, o projeto de disciplinamento moral estendeu-se às possessões por meio da atuação missionária, sobretudo jesuítica. Nesse processo, buscava-se “cristianizar fiéis imperfeitos do Velho Mundo,

⁵¹⁵ "[...] como esteve com as promesas da dita Sua Senhora eo dito Reverendo / Padre Vigario o precuadiçe ajurar tudo quanto lhe perguntou dizendolhe que elle hera ne/gro escravo e q não tinha culpa [...] o q elle Supplicante temeroso da persuazaõ q lhe fizeraõ e das grandes ameassas / com q o perguntaraõ [...] disse q era / asim tudo quanto lhe perguntavaõ" ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 179.

evangelizando pagãos do mundo descoberto, uns e outros estigmatizados por seu apego à luxúria” (VAINFAS, 1997, p. 13).

Assim, ao articular sacramento, disciplina doméstica, vigilância das consciências e moralização da sexualidade, o projeto tridentino redefiniu profundamente os parâmetros da ortodoxia católica portuguesa. Foi nesse horizonte que matrimônio, honra, governo da casa e controle dos corpos passaram a integrar uma mesma economia moral da salvação, posteriormente transplantada para os espaços ultramarinos. As tensões observadas em torno de Francisco Coelho ganhavam sentido dentro dessa gramática disciplinar que vinculava reputação, ortodoxia e estabilidade social. As acusações envolvendo práticas sexuais não procriativas no interior do casamento, relações com escravizados, embriaguez recorrente, violência contra dependentes e a circulação pública de declarações consideradas escandalosas somente adquiriam sentido porque eram interpretadas através das categorias morais consolidadas pelo catolicismo pós-tridentino.

Mais do que desvios individuais, tais comportamentos eram percebidos como ameaças à família cristã, ao governo da casa e à própria ordem da comunidade, justificando sua transformação em matéria de vigilância, denúncia e repressão. Contudo, a difusão dessa moralidade não dependia exclusivamente da pedagogia religiosa ou da atuação pastoral da Igreja. Para que essas categorias operassem efetivamente como mecanismos de repressão e enquadramento social, era necessário incorporá-las ao universo jurídico da monarquia portuguesa, transformando desvios morais em práticas classificáveis, reguladas e puníveis no campo das Ordenações do Reino.

3.1.3 Corpo, pecado e criminalização sexual nas Ordenações do Reino

O caso de Francisco Coelho suscita uma questão fundamental: como práticas ocorridas no interior da casa, narradas por testemunhas de estatuto social desigual e difundidas por meio da fama pública, puderam adquirir gravidade suficiente para mobilizar os instrumentos mais severos da justiça portuguesa? A resposta envolve a progressiva incorporação da moral católica ao universo jurídico da monarquia. Entre os séculos XV e XVII, o reino português construiu um sistema normativo que converteu determinados pecados em crimes e transformou a sexualidade em um campo estratégico de intervenção régia. Nesse contexto, acusações envolvendo sodomia, governo da casa, autoridade masculina e reprodução legítima passaram a ser interpretadas como ameaças à ordem cristã e à estabilidade política. O percurso judicial de

Francisco Coelho evidencia os efeitos concretos desse processo, por meio do qual condutas moralmente condenáveis podiam ser enquadradas como delitos passíveis de infâmia, confisco patrimonial e até mesmo da pena capital.

Nesse contexto, em um longo processo de codificação da moral cristã em lei, já perceptível nas Ordenações Afonsinas (1445) e Manuelinas (1521), o reino português traduziu a ortodoxia religiosa em normatividade jurídica, culminando na assimilação das diretrizes de disciplinamento sexual consolidadas pelo Concílio de Trento (1545-1563). As Ordenações Afonsinas, Manuelinas e Filipinas, sucessivas codificações do direito régio, converteram o controle espiritual em prática política, fazendo do desvio um delito e da penitência uma punição pública. Essas compilações jurídicas integravam o esforço de consolidação de uma soberania que vinculava ordem moral e estabilidade social, permitindo à monarquia transformar princípios teológicos em mecanismos concretos de regulação cotidiana. Ao absorver os valores do catolicismo reformado, a norma régia consolidou o arcabouço jurídico da repressão aos chamados “delitos morais” (LIMA, 2016, p. 20), articulando direito, religião e controle social em uma mesma economia política da obediência.

A linguagem do *nefando*, presente nas denúncias coloniais e nos testemunhos inquisitoriais, articulava-se a uma longa elaboração teológica e jurídica desenvolvida no mundo ibérico ao longo da Idade Média. Como observa Geremek (1989, p. 245), a especificidade do delito de sodomia em relação a crimes de assalto ou violência residia precisamente em sua dimensão espiritual: a carne era punida por um mal atribuído à alma. A própria designação do ato como *nefando*, derivada do latim *nefandus*, “coisa indigna de se exprimir com palavras” (BLUTEAU, 1716, v. 5, p. 698), traduzia a força operante do interdito, produzindo um discurso de poder que se fortalecia justamente ao estabelecer aquilo que deveria permanecer inominável. Lopes (2019, p. 32) recorda que a criminalização secular da sodomia foi antecedida por uma extensa elaboração teológica que reinterpretou a narrativa bíblica de Sodoma como paradigma da corrupção moral e da desordem social.

Ainda nessa direção, a exegese medieval ampliou progressivamente a condenação dos atos homoeróticos, alcançando no século XI uma formulação particularmente radical com o Cardeal Pedro Damião. O *Liber Gomorrhianus* (Livro de Gomorra) instituiu uma retórica de repulsa visceral que associava a sodomia à dissolução simultânea do corpo social e da ordem divina. Segundo Damião:

[...] ultrapassa a sordidez de todos os vícios. É a morte dos corpos, a destruição das almas. Este vício possui a carne, extingue a luz da mente. Expulsa o Espírito Santo do templo do coração humano, introduz o Diabo [...] abre o inferno, fecha a porta do paraíso; converte o cidadão da Jerusalém celestial em um herdeiro da Babilônia infernal [...] (DAMIÃO *apud* PINTO, 2015, p. 75-76).

Ao transformar o desvio sexual em ameaça espiritual totalizante, essa linguagem contribuiu para fixar uma percepção segundo a qual determinadas práticas atentavam simultaneamente contra Deus, contra a ordem política e contra a estabilidade das hierarquias sociais. Nas sociedades coloniais portuguesas, onde honra, autoridade doméstica e reputação pública encontravam-se profundamente entrelaçadas, tal gramática moral fornecia instrumentos fundamentais para interpretar suspeitas, produzir acusações e legitimar formas de vigilância cotidiana. No universo social em que viveu Francisco Coelho, a conduta sexual não dizia respeito apenas à esfera particular, constituindo um critério relevante de avaliação da honra, da autoridade masculina e da legitimidade do mando senhorial.

No século XIII, a doutrina de Santo Tomás de Aquino sistematizou o conceito de contra naturam, elevando a sodomia à condição do mais grave dos desvios por “ofender a ordem da criação” e comprometer a própria harmonia cósmica. A partir dessa formulação, a teologia jurídica passou a concentrar o foco punitivo no ato da cópula, buscando demonstrar a culpa na carne e em seus gestos. Pinto (2015, p. 73; 139) explica que, embora a teologia medieval classificasse um amplo conjunto de práticas contra a natureza, a legislação régia e o tribunal inquisitorial concentraram sua repressão na chamada “sodomia perfeita”, isto é, no coito *intra vas* com emissão de sêmen. Essa redução da transgressão a uma anatomia moral do corpo expressava o deslocamento da teologia para o direito. A norma régia absorvia a linguagem da Igreja e a reinscrevia sob o selo da autoridade soberana, transformando o indivíduo em prova jurídica e convertendo o gesto cotidiano em indício potencial do delito.

A partir dessa lógica, o desperdício seminal passou a ser interpretado como atentado contra a criação e a reprodução da vida, instaurando uma moralidade de base biológica que estruturava a linguagem jurídica do corpo em torno da ideia de “dispersão”. Essa “anatomia” política da carne (FOUCAULT, 1987, Parte I, cap. 1) organizava uma taxonomia precisa das práticas sexuais, classificando-as segundo sua proximidade com a ordem natural concebida pela teologia cristã. A “sodomia perfeita” era punida com a fogueira, enquanto a molície,

correspondente aos atos homoeróticos sem penetração, recebia penas consideradas inferiores, como degredo ou açoite⁵¹⁶ (LIMA, 2016, p. 111-114).

Ao classificar desejos, gestos e condutas, o discurso jurídico produzia categorias de desvio que incidiam de maneira desigual sobre corpos submetidos a relações hierárquicas de dependência, especialmente escravizados, indígenas e sujeitos socialmente vulneráveis no espaço colonial. Essa assimetria encontra expressão concreta na própria estratégia defensiva de Francisco Coelho, que procurou invalidar os testemunhos indígenas mobilizando categorias jurídicas de incapacidade e infâmia. Em sua Justificação, afirmou que os *tapuias* eram "brutos Infames Inca/pazes de credito", acrescentando que não possuíam "fe nem / Ley nem [Reis]"⁵¹⁷. Mais do que um expediente retórico individual, tal argumento refletia uma cultura jurídica que atribuía valor desigual à palavra dos sujeitos conforme sua posição na ordem colonial, restringindo a legitimidade daqueles considerados incapazes de produzir verdade perante a justiça.

Além disso, essa linguagem do pecado rapidamente se converteu em linguagem jurídica da carne. As *Ordenações Afonsinas*, promulgadas em 1445, inscreveram a sodomia no interior do direito português e a definiram como o ato "mais torpe, sujo e desonesto", estabelecendo a morte na fogueira como punição exemplar (PINTO, 2015, p. 105, 113). O castigo evocava diretamente o destino bíblico de Sodoma e Gomorra e buscava produzir uma purificação simultaneamente corporal, moral e política:

Sobre todollos peccados bem parece fer mais torpe, fujo, e deshonesto o peccado da Sodomia [...] nom tam soamente por elle he feita offensa ao Creador da natureza, que he Deos, mais ainda fe pode dizer, que toda natura criada [...] he grandemente offendida [...] Mandamos, e poemos por Ley geeral, que todo homem, que tal peccado fizer, per qualquer figura que feer pollã, seja queimado, e feito poer fogo em poço, por tal que já nunca de seu corpo, e sepultura pollã feer ouvida memoria.⁵¹⁸ (ORDENAÇÕES AFONSINAS, 1786, Livro V, Tít. XVII, p. 53-54).

Nesse regime de punição, a fogueira não possuía apenas função executória. O suplicio ritualizado convertia o corpo do condenado em espetáculo político destinado à reafirmação

⁵¹⁶ A repressão feminina, entretanto, revelou o limite do paradigma falocêntrico. Embora as Ordenações previssem a pena de morte para a sodomia *foeminarum* (sodomia feminina ou "imperfeita"), a falta de critérios "anatômicos" claros gerou perplexidade nos inquisidores. Bellini (1989, p. 55) observa que essa ambiguidade jurídica traduzia a desvalorização do corpo feminino, visto como incapaz de verdadeira transgressão moral.

⁵¹⁷ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 194.

⁵¹⁸ Em português moderno: "Entre todos os pecados, parece ser o mais torpe, sujo e desonesto o pecado da sodomia [...], pois, por meio dele, não apenas se ofende o Criador da natureza, que é Deus, mas também se pode dizer que toda a natureza criada [...] é gravemente ofendida [...]. Determinamos e estabelecemos como lei geral que todo homem que cometer tal pecado, sob qualquer forma que seja, seja queimado e lançado ao fogo, de modo que jamais reste memória de seu corpo ou de sua sepultura."

pública da autoridade soberana. A destruição da memória do réu, explicitamente prevista na legislação, integrava uma pedagogia do terror que vinculava purificação moral e demonstração de poder. Conforme Foucault (1987, Parte I, cap. 1), o suplício constituía um ritual político de marcação da soberania sobre os corpos. A aniquilação física e simbólica do condenado permitia reafirmar a capacidade régia de proteger a ordem cristã e restaurar a estabilidade social ameaçada pelo desvio. Era precisamente essa transformação do gesto cotidiano em indício jurídico que permitia converter cenas domésticas, rumores e acusações conjugais, como aquelas presentes no caso de Francisco Coelho, em matéria legítima de intervenção inquisitorial.

Posteriormente, o endurecimento normativo intensificou-se sob D. Manuel I (1512–1521). As *Ordenações Manuelinas* mantiveram a pena de morte pela fogueira e introduziram um elemento político decisivo ao equiparar a sodomia ao crime de lesa-majestade (PINTO, 2015, p. 105-106). Essa assimilação transformava o delito sexual em ameaça direta ao soberano e à estabilidade do reino, convertendo o acusado em inimigo simultâneo da ordem divina e da ordem política. A legislação também ampliou o alcance repressivo ao criminalizar mulheres que mantivessem relações homoeróticas e indivíduos que utilizassem vestimentas associadas ao sexo oposto⁵¹⁹ (LOPES, 2019, p. 33). Essas formulações jurídicas não permaneceram restritas ao reino português. Elas forneceram a gramática normativa posteriormente acionada nos espaços ultramarinos para interpretar comportamentos, produzir escândalos públicos e justificar formas de intervenção moral nas sociedades coloniais.

O impacto político dessa equiparação torna-se particularmente evidente quando observado à luz da economia do castigo no Antigo Regime. Como analisa Lima (2016, p. 123), o suplício e os variados tipos de morte serviam para demonstrar, por meio do corpo do condenado, o poder do Rei que fora violado e necessitava ser restaurado. O castigo funcionava como uma simbologia da soberania real, transformando a execução em um instrumento de exemplaridade e provimento do bem comum.. A traição política, assim como a sodomia, era interpretada como forma de corrupção contagiosa que ameaçava a integridade do corpo social. As próprias *Ordenações Filipinas* comparavam a lesa-majestade à lepra, enfermidade que

⁵¹⁹ “Defendemos, que nenhum homem se vista, nem ande em trajos de molher, nem molher em trajos de homem. Nem illo mefmo andem com mafcaras, faluo se for pera algũas feftas, ou jogos; e quem o contrario de cada hũa das ditas coufãs fizer, se for piam feja açoitado publicamente, e se for Escudeiro, e dahi pera cima, ferá degradado dous annos pera Alem, e mais cada hũa, a que cada hũa das ditas coufãs for prouado, paguará dous mil reaes pera quem o accufar.” ORDENAÇÕES MANUELINAS, 1797, Livro V, tit. XXXI, p. 90.

“enche todo o corpo... e empece ainda aos descendentes” (ORDENAÇÕES FILIPINAS, 1870, v. 5, p. 1153).

Nesse horizonte, o confisco de bens e a infâmia hereditária operavam como mecanismos de purgação simbólica que atingiam simultaneamente patrimônio, linhagem e memória familiar. A própria acusação dirigida contra Francisco Coelho evidencia a dimensão material dessa política punitiva. Nos autos, requeria-se que fosse declarado convicto no "horrendo / e abominável crime de sodomia contra natu/ram", incorrendo nas "penas de infâmia / e confiscação de todos seos bens para ofisco / e Camara Real"⁵²⁰. O posterior inventário de seus bens, incluindo a roça da Mayoba e os cativos sob seu domínio, demonstra que a repressão ao *nefando* não só visava ao corpo do condenado, como também seu patrimônio, sua descendência e sua posição social, reproduzindo a lógica prevista pelas Ordenações para os delitos equiparados à lesa-majestade.

Nesse contexto, os chamados delitos sexuais integravam diretamente os mecanismos de governo das famílias, das hierarquias e das relações de autoridade. Moralidade, honra, patrimônio e soberania articulavam-se em uma mesma lógica de administração social na qual o íntimo constituía matéria permanente de interesse público. No Maranhão seiscentista, onde relações de vizinhança, escravidão, dependência e autoridade doméstica se entrelaçavam continuamente, essa indistinção entre a vida familiar e a ordem pública assumia intensidade particular. Os conflitos observados em Francisco Coelho revelam precisamente como comportamentos interpretados como desviantes podiam comprometer simultaneamente reputações, alianças familiares e formas locais de autoridade. A sexualidade, nesse universo, participava da própria linguagem política da honra e da estabilidade comunitária, permitindo que rumores e acusações circulassem como instrumentos de regulação moral no interior da sociedade colonial.

Para garantir a efetividade desse regime de linguagem e poder, as *Ordenações Manuelinas* instituíram recompensas aos delatores, oferecendo ao denunciante parte dos bens confiscados do condenado⁵²¹. As *Ordenações Filipinas* aprofundaram esse mecanismo ao ampliar a recompensa para metade dos bens e ao prever punições para aqueles que soubessem

⁵²⁰ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 125v.

⁵²¹ Caso o culpado não possuísse bens, a Coroa garantiria cem cruzados ao denunciante. Cf. PINTO, 2015, p. 108-109.

do crime e o ocultassem⁵²² (LOPES, 2019, p. 33-34). Esses dispositivos não criaram a dimensão coletiva da vigilância, já constitutiva de uma sociedade organizada pela honra e pela reputação, embora tenham reforçado e instrumentalizado juridicamente tais práticas, articulando interesses materiais à obrigação moral da denúncia. Como observou Foucault (1987, Parte II, cap. 1), tratava-se de um poder relacional sustentado pela circulação contínua dos olhares disciplinadores. A centralidade da denúncia ajuda a compreender por que a fama pública ocupava posição decisiva nas acusações examinadas anteriormente, operando como mecanismo de tradução entre suspeita social e possibilidade jurídica de perseguição.

Nesse processo, Vainfas (1997, p. 160) afirma que, sem esses incentivos performativos, a própria “engrenagem punitiva ficaria sem réus”. O *Código Filipino*⁵²³ consolidou esse paradigma repressivo ao reafirmar as disposições anteriores e conferir maior centralidade ao discurso persecutório. Embora funcionasse como atualização das *Ordenações Manuelinas*, a nova compilação incorporou explicitamente a molície ao universo das práticas puníveis, sujeitando-a ao degredo às galés e a outras penalidades (BUTTURI JÚNIOR, 2013, p. 147). A legislação reiterava igualmente o vínculo entre desvio sexual e ameaça política:

Toda a pessoa, de qualquer qualidade que seja, que peccado de sodomia per qualquer maneira commetter, seja queimado, e feito por fogo em pó, para que nunca de seu corpo e sepultura possa haver memoria, e todos os seus bens sejam confiscados para a Corôa de nossos Reinos, postoque tenha descendentes; pelo mesmo caso seus filhos e netos ficarão inhabiles e infames, assi como os daquelles que commetem crime de Lesa Magestade (ORDENAÇÕES FILIPINAS, 1870, Livro V, tit. XIII, v. 5, p. 1162).

Ao reafirmar a associação entre sodomia e lesa-majestade, as *Ordenações Filipinas* consolidavam um modelo jurídico no qual sexualidade, soberania e disciplina social tornavam-se dimensões inseparáveis. Sua vigência prolongada, “com eficácia quase plena por quase 315 anos” (ANDRÉ, 2007, cap. 5), contribuiu para sedimentar um imaginário político da corrupção moral como ameaça à estabilidade do corpo social. Contudo, como adverte Costa (1979, p. 40-41), a aplicação dessas normas encontrava limites concretos no espaço colonial, marcado pela

⁵²² Pinto (2015, p. 109) observa que as Ordenações Manuelinas e Filipinas estabeleciam que o sodomita que buscasse as autoridades para confessar e delatar seus cúmplices receberia a indulgência da Coroa e seria absolvido de “toda pena cível e crime contido nessa Ordenação”. Isso indica que a delação era considerada mais vantajosa do que a punição individual do crime, desde que contribuísse para o funcionamento do sistema punitivo.

⁵²³ O Livro V, Título XIII das *Ordenações Filipinas* disciplina o “pecado de sodomia”, equiparando-o em gravidade ao crime de lesa-majestade divina e humana. A lei civil portuguesa era ainda mais severa que a canônica ao prescrever punições extremas como a pena de morte na fogueira (“feito por fogo em pó”), o confisco total de bens para a Coroa e a infâmia dos descendentes, que se tornavam inábeis para cargos e honrarias públicas. Tais medidas visavam ao extermínio absoluto da memória do réu, penalizando sua linhagem por gerações. Esse arcabouço jurídico justifica por que o processo de Francisco Coelho em São Luís era tão aterrador, pois uma eventual condenação significava o suplício físico brutal, bem como a ruína econômica e a morte social de toda a sua parentela sob o estigma do pecado *nefando*. Cf. BUTTURI JÚNIOR, 2013, p. 147; BELLINI, 1989, p. 77.

dispersão territorial, pela autoridade patriarcal e por práticas frequentemente toleradas no cotidiano. A própria dinâmica judicial revela que a repressão incidia de forma seletiva, concentrando-se sobretudo em situações que extrapolavam os circuitos íntimos, produziam escândalo público ou se vinculavam a disputas locais envolvendo autoridade, patrimônio e reputação.

A historiografia sugere, assim, menos uma simples ineficácia da legislação do que sua aplicação diferencial segundo as hierarquias e interesses presentes nas sociedades coloniais. A defesa de Francisco Coelho procurou justamente explorar essas distinções estatutárias ao afirmar que ele e seu irmão "sempre viveram, e se tra/taram como nobres e a lei de nobre/za"⁵²⁴, recordando ainda os serviços prestados à Coroa e a ocupação do posto de alferes. Tal alegação não se limitava à proteção da honra familiar. No universo jurídico filipino, a condição de nobre implicava prerrogativas processuais específicas e o afastamento de determinadas penas consideradas vis, evidenciando que a aplicação concreta da justiça variava de acordo com a posição ocupada pelos indivíduos na hierarquia social do Império.

Essa diferenciação estamental materializava-se com rigor na própria espacialidade do cárcere em São Luís, local onde o estatuto social determinava o grau de sujeição do corpo. Amparado por sua qualidade de *nobre da terra*, Francisco Coelho permaneceu em "sala livre" durante sua prisão na cadeia pública. Essa condição permitia ao réu transitar "fora de dia e de noite" e visitar sua roça na Mayoba tendo por única guarda sua própria "obediência"⁵²⁵. O tratamento dispensado ao escravizado Pascoal seguia a lógica do suplício destinada aos indivíduos desprovidos de crédito jurídico. O mandado de prisão do cativo determinava que fosse recolhido à enxovia e mantido "abom Recado metido em ferros"⁵²⁶. A petição do próprio indígena confirma essa assimetria punitiva ao descrever sua custódia sob a pressão de "hum grilhaõ"⁵²⁷. A "sala livre" funcionava como uma extensão dos privilégios da elite e os ferros da enxovia demarcavam a exclusão jurídica inerente à condição servil.

As diferenças observadas no tratamento jurídico de Francisco Coelho e de Pascoal evidenciam que a justiça colonial estava longe de operar segundo critérios homogêneos. Todavia, a seletividade da repressão não se limitava ao estatuto social dos acusados. Ela

⁵²⁴ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 191.

⁵²⁵ *Ibid.*, fl. 200.

⁵²⁶ *Ibid.*, fl. 37.

⁵²⁷ *Ibid.*, fl. 179.

também se manifestava na própria definição das situações que efetivamente se convertiam em matéria de perseguição. É nesse sentido que Ronaldo Vainfas (1997, p. 181) observa que "nada havia de contestatório ou inovador nas relações na maioria de nossos fanchonos". Em numerosas situações, tratava-se de práticas inseridas em relações profundamente desiguais envolvendo escravizados, indígenas e pobres, articuladas à sexualidade compulsória característica do Antigo Regime. Esses comportamentos frequentemente permaneciam tolerados enquanto circunscritos ao interior das relações senhoriais e da casa, convertendo-se em matéria de perseguição quando rompiam pactos locais de silêncio ou ameaçavam a ordem pública das reputações. No Maranhão seiscentista, onde honra doméstica, mando patriarcal e vigilância comunitária encontravam-se intimamente conectados, a fama pública desempenhava papel decisivo na transformação de conflitos íntimos em escândalos juridicamente compreensíveis.

Como observa Lima (2016, p. 114), as Ordenações cristalizaram a taxonomia do ato *nefando* e legitimaram a pena de fogo como forma suprema de purificação moral. Ainda que sua aplicação variasse conforme circunstâncias locais, o sistema normativo português consolidou um imaginário duradouro da carne como território da culpa, da vigilância e da obediência. Entre o altar e o trono, a lei erguia-se como sistema de enunciação capaz de conferir legitimidade ao poder de punir e projetar seus efeitos para além da infração consumada, alcançando aquilo que os sujeitos “são, serão ou possam ser” (FOUCAULT, 1987, Parte II, cap. 1). Nas sociedades coloniais, essa capacidade de antecipar perigos e interpretar comportamentos transformava rumores, gestos e suspeitas em elementos fundamentais para o exercício do disciplinamento moral. O Quadro 10 abaixo sintetiza a evolução coercitiva ao *nefando* nas Ordenações do Reino:

Quadro 10 - Evolução da repressão à sodomia nas Ordenações do Reino (sécs. XV–XVII)

Ordenação (Ano)	Definição de Sodomia Perfeita	Pena Padrão (Foco)	Equiparação Central	Consequência Política e Social
Ordenações Afonsinas (1445)	Pecado indigno de ser nomeado	Morte na fogueira (Aniquilamento da Memória)	Nenhuma equiparação política direta explícita	Punição Teológica (Purgação do pecado)
Ordenações Manuelinas (1521)	Pecado <i>nefando</i> sensual	Morte na fogueira	Assimilação ao Crime de Lesa- Majestade	Confisco de bens, Infâmia da descendência

Ordenações Filipinas (1603)	Coito <i>intra vas</i> e Emissão de Sêmen	Morte na fogueira (para sodomia perfeita)	Manutenção da equiparação a Lesa-Majestade	<i>Mixti Fori</i> (Secular e Inquisitorial por "suspeita de heresia")

Fonte: Elaboração do autor (2026) com base em Pinto (2015); Silva (2018); e Lopes (2019).

Em sua longa duração, as Ordenações moldaram um imaginário jurídico coerente com a teologia do medo, da purificação e da defesa da ordem cristã. A continuidade entre Afonsinas, Manuelinas e Filipinas evidencia o deslocamento progressivo do discurso religioso para o jurídico, fixando o corpo e o sujeito como territórios privilegiados da culpa e da punição. A evolução dessas codificações demonstra que a repressão sexual no Império português dependia da articulação entre teologia, direito régio e mecanismos locais de vigilância. No Maranhão seiscentista, onde autoridade doméstica, justiça e moralidade eram continuamente negociadas, tais categorias jurídicas forneciam os instrumentos através dos quais conflitos cotidianos podiam adquirir dimensão criminal e inquisitorial.

A força dessas representações ultrapassava os tratados teológicos e os dispositivos normativos, manifestando-se também nas formas cotidianas de produção da reputação. Na própria Justificação apresentada pelo réu em 1672, a centralidade da fama pública aparece de forma explícita quando Coelho alegou que, por se tratar São Luís de uma "terra pequena", qualquer suspeita rapidamente se disseminava pela comunidade, sendo repetida como verdade incontestável. Conforme sustentou sua defesa, "quoalquer Couza que se levanta a huã / pessoa se espalha por muita, e todos / contam, e o afirmaõ por serto"⁵²⁸. O argumento revela como a circulação de rumores constituía um elemento decisivo na produção social da culpa, permitindo que murmurações e conflitos locais fossem convertidos em matéria juridicamente absorvível.

Diante disso, as Ordenações do Reino constituíram o elo entre o dogma tridentino e a ação punitiva da monarquia portuguesa. Ao converter a transgressão moral em infração penal, instituíram uma arquitetura jurídica destinada à regulação dos corpos e ao disciplinamento das consciências, funcionando simultaneamente como pedagogia política e instrumento de soberania. Contudo, a existência desse repertório normativo não explica, por si só, como determinadas práticas se convertiam efetivamente em denúncia, perseguição e processo no cotidiano colonial. Entre a formulação jurídica da culpa e sua aplicação concreta operava uma

⁵²⁸ *Ibid.*, fl. 194.

rede de mediações institucionais, eclesiásticas e inquisitoriais responsável pela circulação dessas categorias através do Império.

O percurso judicial de Francisco Coelho ilustra concretamente essa dinâmica. As acusações formuladas contra ele mobilizaram categorias jurídicas consolidadas pelas Ordenações, enquanto sua defesa buscou invalidar testemunhos indígenas considerados como sujeitos incapazes de crédito, reivindicou privilégios associados à condição de nobre e procurou neutralizar os efeitos da fama pública que circulava em São Luís. Paralelamente, a possibilidade de infâmia e de confisco patrimonial revelava que a punição do *nefando* ultrapassava a esfera da sexualidade, alcançando honra, patrimônio e posição social. O caso evidencia, assim, como dispositivos normativos produzidos no contexto da Reforma Católica e da monarquia portuguesa eram operacionalizados no cotidiano colonial por meio da articulação entre Coroa, Igreja e Santo Ofício.

3.2 Inquisição, sodomia e disciplinamento dos corpos

3.2.1 O Regimento de 1613 e a consolidação da jurisdição inquisitorial

As tensões que atravessaram a trajetória de Francisco Coelho evidenciam que a repressão ao *nefando* dependia de mecanismos capazes de converter experiências vividas no interior das casas em matéria de governo espiritual e jurídico. Conforme analisado nos capítulos anteriores, a ruptura do matrimônio com Maria Soares, a fuga da esposa, a intervenção do Vigário-Geral e a posterior incorporação das denúncias pelo Santo Ofício demonstram que acontecimentos inicialmente inscritos no âmbito doméstico podiam adquirir dimensões muito mais amplas. A passagem do conflito familiar para a esfera institucional revela a existência de conexões que articulavam autoridades locais e instâncias imperiais em torno da disciplina moral. A análise dessas conexões permite observar como práticas e acusações formuladas em São Luís do Maranhão foram progressivamente reinterpretadas segundo categorias jurídicas compartilhadas em diferentes partes do Império português.

Nesse contexto, as fronteiras entre poder civil e poder eclesiástico revelavam-se particularmente permeáveis. Nos séculos XVI e XVII, a justiça portuguesa apoiava-se numa concepção segundo a qual a ordem política e a ordem religiosa participavam de uma mesma estrutura de autoridade. Como observa Bellini (1989, p. 72), essa interpenetração possibilitava que delitos de natureza espiritual e corporal fossem submetidos a jurisdições sobrepostas. Segundo Lima (2016, p. 15), a própria função régia era concebida como expressão da vontade

divina, atribuindo ao monarca a responsabilidade pela preservação simultânea da fé e da ordem social. As *Ordenações Filipinas*, promulgadas em 1603, reforçavam essa lógica ao classificar diversos delitos sexuais sob a linguagem do pecado, evidenciando a permanência de categorias teológicas na cultura jurídica portuguesa (BELLINI, 1989, p. 72).

Foi justamente essa configuração que permitiu que a crise conjugal entre Francisco Coelho e Maria Soares extrapolasse os limites da administração doméstica. O conflito, que inicialmente envolvia acusações recíprocas, disputas patrimoniais e a separação do casal, passou a mobilizar autoridades eclesiásticas e, posteriormente, o próprio Santo Ofício. A trajetória do caso evidencia a coexistência de três esferas principais de justiça no mundo português: a justiça secular, a justiça eclesiástica ordinária exercida pelos bispos e a justiça especial do Tribunal da Inquisição (PAIVA, 2011, p. 324). Em vez de atuarem isoladamente, essas instâncias compunham uma rede de competências frequentemente complementares.

Essa engrenagem institucional tornava-se especialmente visível nos delitos de *mixti fori*, pertencentes simultaneamente ao foro secular e ao eclesiástico. O dicionário jurídico de Pereira e Sousa (1827, p. 7) definia esses crimes como aqueles que pertenciam “promiscuamente ao Foro Eclesiástico e Secular”. O Livro II das *Ordenações Filipinas* incluía entre eles “públicos adúlteros, barregueiros, concubinários, alcoviteiros, incestuosos, feiticeiros, benzedeiros, sacrílegos, blasfemos, perjuros, onzeneiros, simoníacos” (ORDENAÇÕES FILIPINAS, 1870, v. 2, p. 505). A amplitude dessa categoria revela que a disciplina dos costumes constituía um campo de interesse compartilhado por diferentes autoridades.

Embora a sodomia não aparecesse expressamente nessa listagem, a doutrina jurídica reconhecia-a como delito de foro misto em razão da gravidade espiritual atribuída ao “pecado nefando”. Essa classificação ajuda a compreender a trajetória do próprio Francisco Coelho. A separação entre ele e Maria Soares desencadeou uma série de intervenções que ultrapassaram a esfera íntima. A fuga da esposa para São Luís, o recurso às autoridades eclesiásticas e a incorporação das denúncias pelo Santo Ofício mostram como a linguagem do desvio sexual era capaz de conectar escalas distintas de poder. Situações inicialmente associadas à administração do matrimônio passavam a integrar uma gramática mais ampla de vigilância moral.

Quando Maria Soares surpreendeu o marido tentando persuadir o indígena Hiaçinto a deitar-se em sua própria cama, a cena foi inicialmente percebida como violação da ordem doméstica e do próprio matrimônio. Uma vez absorvida pelos mecanismos inquisitoriais, contudo, essa experiência deixou de constituir apenas um escândalo familiar para ser

reinterpretada segundo a categoria do “pecado nefando”, reconhecida pela linguagem jurídica do Santo Ofício. O episódio evidencia que a circulação da moralidade sexual pelo Império português dependia da capacidade de traduzir experiências locais em categorias inteligíveis para a cultura jurídica inquisitorial.

Foi nesse ambiente de competências compartilhadas que o Santo Ofício ampliou progressivamente sua atuação sobre os chamados crimes morais, convertendo-se em um dos principais instrumentos de repressão das condutas consideradas desviantes (BELLINI, 1989, p. 14). Entre elas, a sodomia ocupava posição singular em razão de sua associação com a apostasia e com a corrupção da fé. Breves apostólicos e provisões régias garantiram ao Tribunal competência para proceder contra culpados “de qualquer grau ou qualidade” (REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO, 1613, p. 659). Bellini (1989, p. 65) observa, contudo, que essa jurisdição concentrava-se na chamada sodomia perfeita, definida pela penetração acompanhada de derramamento de sêmen *intra vas*. A própria delimitação do delito revela o esforço de converter determinadas práticas sexuais em categorias jurídicas rigorosamente estabelecidas.

Enquanto a Inquisição consolidava sua autoridade sobre os delitos relacionados à fé, os bispos preservavam jurisdição ordinária sobre outras transgressões morais, como concubinato e feitiçaria (MUNIZ, MATTOS, 2014, p. 294). A justiça secular, por sua vez, mantinha competência sobre a execução das penas temporais previstas pelas *Ordenações Filipinas*, que estabeleciam a pena capital e o confisco de bens para os condenados por sodomia (ORDENAÇÕES FILIPINAS, 1613, tv 5, p. 1160). Conforme destaca Lima (2016, p. 22; 80), cabia ao Santo Ofício julgar e à Coroa executar as sanções corporais determinadas pela sentença. Essa cooperação institucional permitia que acusações formuladas em espaços ultramarinos fossem absorvidas por uma maquinaria jurídica que conectava autoridades locais, tribunais metropolitanos e soberania régia.

No interior dessa engrenagem, prevaleceu em Portugal uma lógica de cooperação entre Igreja e Estado. Paiva (2011, p. 267; 311) identifica uma convergência de interesses que resultou numa divisão funcional das competências: à Inquisição cabia perseguir heresias e desvios associados à fé, enquanto os bispos exerciam vigilância permanente sobre os costumes cotidianos. Essa articulação permitia que o mesmo indivíduo fosse simultaneamente súdito da Coroa e penitente da Igreja. Conforme observam Muniz e Mattos (2014, p. 295), o controle dos corpos convertia-se, assim, em exercício de soberania espiritual e política, alcançando igualmente os territórios ultramarinos.

A experiência de Francisco Coelho permite observar concretamente essa articulação entre diferentes jurisdições. A separação do casal produziu disputas relativas à administração dos bens, ao controle dos escravizados e à autoridade do marido enquanto cabeça do casal. Em sua defesa, Coelho sustentou que as acusações de sodomia haviam sido “hurdividas, armadas e trassadas”⁵²⁹ por Maria Soares e seus familiares, interessados em afastá-lo da gestão do patrimônio. O réu alegava que a esposa lhe fugira levando escravos e diversos bens da fazenda, utilizando posteriormente a denúncia como instrumento para consolidar a ruptura e assegurar vantagens materiais. Independentemente da veracidade dessas alegações, o episódio evidencia que a circulação das categorias inquisitoriais pelo espaço colonial ocorria através de mediações sociais concretas, nas quais conflitos familiares, interesses econômicos e disputas de autoridade se entrelaçavam.

A gravidade atribuída ao *nefando* conferia especial importância a essas acusações. A condenação por sodomia implicava a confiscação dos bens do réu e sua incorporação ao fisco régio, circunstância que transformava o processo inquisitorial em questão capaz de afetar profundamente as relações patrimoniais e familiares. A própria absolvição de Francisco Coelho, em 1682, determinaria posteriormente o levantamento do sequestro de seus bens, evidenciando a estreita relação entre moralidade sexual, administração da justiça e interesses materiais. O caso revela que a tradução colonial da linguagem inquisitorial mobilizava simultaneamente honra, patrimônio, relações de parentesco e autoridade doméstica.

Em consonância com essa articulação entre soberania régia e autoridade eclesiástica, o Regimento do Santo Ofício de 1613, compilado por D. Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor-Geral e Vice-Rei dos Reinos de Portugal, representou a segunda grande codificação normativa do Tribunal. Sua elaboração buscava uniformizar práticas anteriormente dispersas, consolidando procedimentos destinados a operar de forma relativamente padronizada em toda a extensão do Império português. O documento atualizou o Regimento de 1552 e incorporou Visitações, Instruções e Provisões que vinham modificando a prática inquisitorial ao longo das décadas anteriores (REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO, 1613, p. 615, 687). Segundo Faria (2016, p. 21; 86), a intenção explícita consistia em reforçar a autonomia funcional do Tribunal, ainda que D. Pedro de Castilho declarasse agir em consonância com a vontade régia.

Além de reorganizar os procedimentos internos, o Regimento pretendia assegurar que suas determinações fossem “guardadas e praticadas uniformemente” em todas as instâncias

⁵²⁹ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 193.

inquisitoriais (REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO, 1613, p. 691). Essa pretensão possuía implicações decisivas para os espaços ultramarinos. Através dela, acontecimentos observados em comunidades periféricas poderiam ser reinterpretados segundo categorias jurídicas compartilhadas em todo o mundo português. No caso de Francisco Coelho, a transformação de disputas conjugais, conflitos patrimoniais e acusações formuladas em São Luís em matéria inquisitorial dependia precisamente dessa capacidade de enquadramento institucional. A circulação da moralidade sexual pelo Império português realizava-se por meio de dispositivos que permitiam converter experiências específicas em objetos reconhecíveis pela linguagem jurídica do Santo Ofício.

Entretanto, a circulação da autoridade inquisitorial pelo mundo português não dependia exclusivamente dos regimentos destinados aos ministros do Tribunal. A difusão das categorias morais do Santo Ofício era continuamente reforçada por Editais da Fé, Monitórios Gerais, sermões e cerimônias públicas de publicação. Como observa Feitler (2007, p. 208-209), esses instrumentos funcionavam como mecanismos de tradução das linguagens jurídicas da Inquisição para o cotidiano das populações. Nas vilas e cidades do Império, a leitura solene dos documentos, acompanhada pelo juramento das autoridades locais e pela afixação dos textos nas igrejas, convertia a repressão inquisitorial em experiência coletiva visível e reiterada.

O chamado Tempo da Graça, estudado por Siqueira (1978, p. 207), desempenhava papel fundamental nesse processo. Durante esse período, os fiéis eram convocados à autodenúncia e à delação, recebendo em troca benefícios espirituais e atenuação das penas. Conforme registrado na Carta Monitória de D. Diogo da Silva, transcrita por Sônia Siqueira, o Santo Ofício ordenava:

Mandamos uma, duas e três vêzes, a todos e quaisquer dos sobreditos vizinhos e moradores desta cidade e que em ela e em seus termos estão que cometeram ou perpetuaram os ditos delitos e crimes de heresia e apostasia [...] que do dia que lhe esta nossa carta for lida e publicada e de qualquer maneira que a sua notícia vier ou dela souberem [...] apareçam perante nós em nossas pousadas nesta cidade [...] a confessar e declarar todos e quaisquer erros e delitos que tenham feito e cometido de heresia e apostasia da fê ou aconselhado, feito, obrado, consentido e visto fazer e obrar a outras quaisquer pessoas [...]. (CARTA MONITÓRIA DE D. DIOGO DA SILVA *apud* SIQUEIRA, 1978, p. 236).

A própria Carta do Édito do Tempo da Graça ampliava o alcance dessa convocação ao incluir "homens e mulheres clérigos e religiosos, isentos e não isentos de qualquer estado, condição, dignidade e preeminência", bem como pais, mães, consortes, parentes e demais participantes dos delitos (SIQUEIRA, 1978, p. 237). A linguagem dos éditos transformava a

observação cotidiana em dever religioso, reforçando a responsabilidade coletiva pela preservação da ortodoxia.

Nesse ambiente cultural, os acontecimentos que cercaram Francisco Coelho tornavam-se compreensíveis através de uma gramática moral já amplamente difundida. As acusações formuladas por Maria Soares, os comentários da sogra Maria de Freitas e os testemunhos produzidos no interior da fazenda da Mayoba não dependiam exclusivamente da intervenção posterior do Tribunal para adquirir significado. A pedagogia pública da Inquisição fornecia referências capazes de identificar determinadas condutas como indícios de corrupção moral. Em comunidades coloniais marcadas pela proximidade cotidiana e pela intensa circulação de informações, categorias produzidas no centro do Império eram continuamente reinterpretadas e apropriadas pelas populações locais.

Foi nesse universo de circulação de linguagens que a incorporação da sodomia à jurisdição inquisitorial adquiriu importância singular. Conforme observa Pinto (2015, p. 114), a consolidação dessa competência resultou de um processo iniciado em meados do século XVI, mediante provisões régias e cardinalícias expedidas entre 1553 e 1555. Bellini (1989, p. 74) documenta a atuação do Santo Ofício contra acusados de sodomia desde 1547, enquanto Vainfas (1997, p. 211) destaca que sucessivos diplomas jurídicos foram aperfeiçoando os procedimentos e ampliando a chamada missão antissodomítica do Tribunal.

A gravidade atribuída ao delito aparece expressa nos próprios escritos inquisitoriais. Em passagem reproduzida por Vainfas (1997, p. 211), o *Tribunale Perfectum* associava a sodomia à corrupção espiritual dos reinos:

[...] porque o crime de sodomia é gravíssimo e de tal qualidade que houve quem afirmasse com grande fundamento que quem o cometia era suspeito na Fé [...]; e tão contagioso que mostra a experiência, pois em breve tempo infecciona não só as casas, lugares, vilas e cidades, mas ainda Reinos inteiros [...] (TRIBUNALE PERFECTUM *apud* VAINFAS, 1997, p. 211).

Essa linguagem da contaminação coletiva ajuda a compreender a dimensão assumida pelas acusações dirigidas a Francisco Coelho. A frase atribuída ao réu por sua sogra, segundo a qual “mais valia o tra/zeiro dos homens que quantas diantei/ras de mulher avia”⁵³⁰, ultrapassava o âmbito do escândalo familiar e adquiria significado dentro de uma cultura que associava o desvio sexual à ameaça contra a própria comunidade cristã. A circulação dessa afirmação entre parentes, agregados e autoridades locais contribuiu para inserir a experiência

⁵³⁰ *Ibid.*, fl. 25.

particular da família Coelho numa gramática moral compartilhada em diferentes partes do Império.

A consolidação jurídica dessa competência alcançou expressão decisiva no Regimento do Santo Ofício de 1613. O documento estabelecia:

Os Inquisidores conhecerão do pecado *nefando* de sodomia e procederão contra culpados de qualquer grau, preeminência e qualidade que sejam, posto que exemplos, ou Religiosos, no modo e na forma como se procede no crime de heresia e apostasia, despachando-os com os Deputados e condenando-os nas penas que lhes parecer, e ainda nas que, pela ordenação deste Reino, estão contra os semelhantes estabelecidas, até serem entregues à Justiça Secular, conforme ao Breve de Sua Santidade e Provisão do Cardeal Dom Henrique que sobre este caso passou e se ratificarão as testemunhas em forma, fazendo-se publicação delas, calados os nomes. E para tais casos será chamado o Ordinário, e os culpados irão ao Auto da Fé, salvo quando parecer ao Inquisidor-Geral que convém dar nisto outra ordem, conformando-se com o que Sua Santidade tem ordenado (REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO, 1613, p. 659).

A passagem evidencia alguns dos principais elementos da arquitetura inquisitorial. A competência do Tribunal alcançava indivíduos de qualquer condição social, previa a participação do Ordinário e determinava a observância dos mesmos procedimentos empregados nos crimes de heresia. Ao mesmo tempo, preservava a cooperação com a justiça secular, responsável pela execução das penas temporais. A consolidação jurisdicional do *nefando* resultava, portanto, da articulação entre direito régio, autoridade episcopal e prerrogativas inquisitoriais.

Apesar da pretensão de uniformidade expressa pelo Regimento, a aplicação prática dessas normas estava sujeita a múltiplas mediações. Como observam Marcocci e Paiva (2013, p. 199, 272), a confissão e sua exposição pública ultrapassavam a função estritamente probatória, convertendo-se em instrumentos de correção moral e reafirmação da fé. O julgamento inquisitorial possuía dimensão pedagógica e buscava reafirmar coletivamente os limites da ortodoxia.

Essa tensão entre norma e experiência concreta torna-se particularmente visível no caso de Francisco Coelho através da trajetória do escravizado Pascoal. Segundo os depoimentos produzidos nos autos, Coelho procurava persuadi-lo a aceitar relações sexuais mediante "afagos, e promessas", oferecendo-lhe bens e a própria liberdade em troca do consentimento para que "odormisse por / detras"⁵³¹. A promessa de alforria transformava-se, assim, em instrumento de negociação inscrito nas hierarquias senhoriais do Maranhão seiscentista.

⁵³¹ *Ibid.*, fl. 13v.

O relato de Maria Soares fornece um dos testemunhos mais expressivos dessa dinâmica. Ao surpreender o marido e o escravizado numa capoeira próxima à residência, a esposa afirmou ter ouvido Francisco Coelho prometer a Pascoal “o forrar” caso aceitasse “comu/nicar com elle”. A resposta do cativo, recordando ao senhor que possuía esposa legítima e que ele próprio também era homem, evidencia a presença de referências morais compartilhadas no interior da própria escravaria. Diante da recusa, Coelho teria declarado que “com mulheres não matava seu / apetite”⁵³², insistindo em sua proposta.

A centralidade da liberdade como objeto de negociação reapareceu posteriormente sob outra forma. Em petição apresentada ao Vigário-Geral, o próprio Pascoal afirmaria que Maria Soares e outras autoridades locais lhe haviam prometido a alforria caso confirmasse determinadas acusações contra o senhor. Segundo o escravizado, teria sido convencido a jurar “tudo quanto lhe perguntaçem”⁵³³, sob a expectativa de tornar-se homem livre. A promessa de liberdade surgia, dessa maneira, em ambos os lados do conflito. Para Francisco Coelho, ela constituía instrumento de persuasão sexual associado à autoridade senhorial. Para os acusadores, transformava-se em recurso destinado a romper o silêncio doméstico e fortalecer a acusação.

A análise desse episódio revela que a circulação da linguagem inquisitorial pelo espaço colonial era mediada por relações sociais profundamente desiguais. As categorias jurídicas produzidas pelo centro do Império eram reinterpretadas no interior de uma sociedade escravista, onde honra, dependência pessoal, autoridade doméstica e expectativa de liberdade se entrelaçavam continuamente. O caso de Pascoal evidencia que a tradução colonial da moralidade sexual passava necessariamente pelas estruturas específicas que organizavam a vida social do Maranhão seiscentista.

Entretanto, a incorporação da sodomia à competência inquisitorial não produziu uniformidade absoluta na aplicação das penas. Diferenças hierárquicas, consultas ao Conselho Geral em processos envolvendo eclesiásticos ou indivíduos de elevada posição social e a própria avaliação moral das testemunhas interferiam diretamente nos desfechos processuais⁵³⁴

⁵³² *Ibid.*, fl. 8.

⁵³³ *Ibid.*, fl. 179.

⁵³⁴ No Regimento do Santo Ofício de 1613 (tít. IX, §54, p. 649), lê-se: “E em todos os processos das pessoas, que pelo Regimento do Conselho, se não podem prender, sem consultar o Inquisidor-Geral, ou o mesmo Conselho, que os clérigos, religiosos de qualquer ordem, Fidalgos, pessoas de qualidade, mercadores muito ricos, e notáveis e em todos os ditos casos serão enviados os ditos processos ao Conselho Geral, com o assento que neles se tomar, e fundamentos e razões dos votos.”

(REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO, 1613, p. 628, 649). O ideal de justiça proclamado pelo Regimento coexistia com margens de interpretação determinadas pelas circunstâncias concretas de cada processo. Em sociedades coloniais profundamente hierarquizadas, como São Luís do Maranhão, a distribuição desigual do crédito social atribuía pesos distintos às vozes que chegavam aos tribunais.

Para operacionalizar sua atuação, o Santo Ofício estabeleceu critérios minuciosos de classificação dos delitos. Considerava-se sodomia perfeita a penetração anal acompanhada de derramamento de sêmen *intra vas*, ato interpretado como violação da ordem natural e assimilado aos crimes de fé (BELLINI, 1989, p. 65). Segundo Bellini (1989, p. 46) e Butturi Júnior (2013, p. 149), essa definição expressava a preocupação com a finalidade reprodutiva da sexualidade e com a inversão simbólica dos papéis de gênero. Em contrapartida, práticas classificadas como molícies permaneciam fora da competência direta do Tribunal, sendo encaminhadas aos confessores e às jurisdições episcopais ordinárias (LIMA, 2016, p. 113-114).

O próprio Regimento delimitava claramente essas fronteiras:

E mandamos aos Inquisidores e Visitadores do Santo Ofício, que por nenhum caso aceitem denúncia contra pessoa alguma, que haja cometido pecado bestial, ou de molícies, salvo quando tratando do pecado *nefando*, incidentemente lhes for denunciado tais delitos, nem do clérigo que dormir com sua filha espiritual, fora dois termos do Breve sobre os solicitantes, do que no capítulo adiante se fará menção. (REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO, 1613, Livro V, tit. VIII, v. 5, p. 659).

Essa precisão normativa revela o esforço do Tribunal em definir quais práticas poderiam ser absorvidas pela sua maquinaria processual e quais permaneceriam submetidas a outras autoridades. Conforme observa Rocha (2021, p. 179), a delimitação rigorosa das competências fortalecia a autoridade inquisitorial ao distinguir claramente seu campo de ação da jurisdição episcopal ordinária.

Todavia, a aplicação dessas categorias dependia da dinâmica concreta da prova. O Regimento insistia na necessidade de cautela e de suficiente fundamentação antes da adoção de medidas coercitivas. Segundo suas próprias prescrições, nenhuma diligência deveria iniciar-se sem "prova bastante para se haver de proceder", sendo a prisão considerada matéria de "tanta importância" que exigia "muito aviso e tento" (REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO, 1613, p. 622, 628). Conforme destaca Faria (2016, p. 64), a prudência constituía um dos princípios centrais do discurso jurídico inquisitorial.

Na prática colonial, contudo, a distância em relação aos centros metropolitanos ampliava as possibilidades de interpretação local dessas normas. Como sugere Levi (1992, p. 135), os sistemas de poder revelam-se precisamente nas práticas cotidianas e nos mecanismos pelos quais os indivíduos atribuem sentido às instituições. O caso de Francisco Coelho permite observar essa dimensão concreta do funcionamento inquisitorial. As acusações formuladas em São Luís foram produzidas em um ambiente marcado por relações familiares tensas, interesses patrimoniais conflitantes e hierarquias próprias da sociedade escravista do Maranhão.

Além disso, a credibilidade das testemunhas ocupava posição central na construção da verdade processual. Bethencourt (2000, p. 50) observa que a qualidade moral e social dos depoentes constituía elemento fundamental para a avaliação das provas. Em consequência, sujeitos socialmente prestigiados tendiam a desfrutar de maior crédito, enquanto mulheres, indígenas e escravizados frequentemente viam seus testemunhos submetidos a suspeitas adicionais. Mendonça (2011, p. 114) ressalta que essa hierarquização reproduzia desigualdades estruturais sob a aparência de racionalidade jurídica.

As próprias contraditas apresentadas por Francisco Coelho revelam a importância dessas disputas em torno da credibilidade. O réu procurou desqualificar Maria de Freitas, sua sogra, descrevendo-a como pessoa movida pelo interesse de apropriar-se de sua fazenda. Da mesma forma, lançou suspeitas sobre os depoimentos dos escravizados ligados à família da esposa, argumentando que teriam sido influenciados por promessas de benefícios materiais e de liberdade. A construção da verdade processual dependia, portanto, da disputa entre narrativas concorrentes e da capacidade de cada parte em atribuir legitimidade às suas testemunhas.

Essa tensão manifesta-se com especial clareza na trajetória de Pascoal. Embora ocupasse posição estratégica na estrutura acusatória, suas declarações jamais chegaram a adquirir plena validade jurídica. Ao examinar os autos em 27 de abril de 1682, a Mesa observou que o escravizado havia falecido antes de realizar a ratificação formal exigida pelo procedimento inquisitorial:

E [pansseo] á todos os auttos q elle devia / ser absoluto da instancia do juízo; perq de haver / comettido culpas de Sodomia formas pella qual foi prezo / E accusado não [depoim] mais, q seu escravo Paschoal / fl. 7 vs; o qual he defunto, E não foi ratificado; antes / consta da petição q anda no appenso da 2ª parti fl. 27 / q elle fez ao Vigario Geral da quella Cidade q se / queria ruogar⁵³⁵; declarando a cauza q tivera para / dizer falsamente do Reo. (ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 149).

⁵³⁵ Analiticamente, os Inquisidores observaram que, além da ausência de ratificação decorrente do falecimento, o próprio Pascoal havia peticionado para se retratar ("ruogar"), alegando que seu testemunho inicial fora fruto de

A decisão evidencia que a força probatória de um testemunho dependia da observância das formalidades prescritas pelo próprio Tribunal⁵³⁶. A morte de Pascoal não significou apenas a perda da principal testemunha da acusação. Produziu a desarticulação de um dos pilares sobre os quais se sustentava a construção jurídica da culpa. O conteúdo das declarações mostrava-se insuficiente quando desacompanhado das exigências rituais que autorizavam sua utilização como prova legítima.

Nesse sentido, a absolvição de Francisco Coelho revela o contraste permanente entre norma e prática. As categorias universais produzidas pelo Santo Ofício exigiam adaptações constantes diante das especificidades dos contextos coloniais. Interesses patrimoniais, relações senhoriais, promessas de alforria, conflitos conjugais e disputas de autoridade interferiam diretamente na produção da verdade processual. A coerência formal do sistema convivia com interpretações situadas e com negociações produzidas pelos próprios atores envolvidos.

Como observa Vainfas (1997, p. 13, 197), o Santo Ofício operava simultaneamente como tribunal e instrumento de pedagogia moral. Sua atuação projetava sobre toda a comunidade a possibilidade permanente da suspeição e do castigo, reforçando a articulação entre ortodoxia católica e autoridade régia. Nos territórios ultramarinos, essa gramática institucional permitia conectar experiências locais a uma linguagem jurídica compartilhada em diferentes partes do Império português.

Desse modo, o Regimento de 1613 consolidou uma estrutura normativa destinada a uniformizar procedimentos e afirmar a autoridade inquisitorial sobre o “pecado nefando”. A experiência de Francisco Coelho demonstra, entretanto, que a circulação dessa moralidade pelo espaço colonial não ocorreu por simples reprodução das normas metropolitanas. Em São Luís do Maranhão, categorias produzidas no centro do Império foram apropriadas, reinterpretadas e mobilizadas por diferentes atores sociais, permitindo que disputas familiares, interesses

indução e falsas promessas de alforria feitas por Maria Soares, esposa do réu. Esse conjunto de fatores — o óbito do co-réu e a petição de “desdizer” — esvaziou a carga acusatória do Libelo, levando a Mesa a concluir que as demais provas, como os rumores e depoimentos de outros indígenas e escravizados, careciam de verossimilhança e rigor técnico.

⁵³⁶ No Regimento do Santo Ofício de 1640 (Livro II, tit. IX, §6, p. 107), no que versa sobre a publicação da prova de justiça, lê-se: “‘Não se fará publicação ao Reo das testemunhas da justiça, senão depois de estarem ratificadas, & se hauer deferido à sua defesa; saluo se algumas forem mortas, ou não se poderem ratificar por estarem auzentes, porque nestes cazos se fará publicação, ainda que não sejam ratificadas, & nellas se dirá sómente, hũa testemunha da justiça jurada na fôrma de direito; nem outro si se dará publicação de testemunhas, que vagamente testemunharem de ouuida; porem se forem de fama publica, ou seja de algũa heresia, ou de algum outro delicto, ou de algum acto especial, & ella estiver prouada com as qualidades, que de direito se requerem, sendo as testemunhas ratificadas, se fará publicação dellas.”

econômicos, relações senhoriais e tensões domésticas fossem traduzidos para a linguagem jurídica do Santo Ofício. O caso evidencia, assim, que a consolidação jurisdicional promovida pelo Regimento de 1613 realizou-se através de processos de mediação e adaptação que conectavam a periferia colonial às malhas normativas imperiais da Monarquia portuguesa.

3.2.2 A função disciplinar das penas e a exemplaridade do castigo

As denúncias, rumores e formas de vigilância que atravessavam o caso de Francisco Coelho não operavam de maneira isolada no interior da sociedade do Maranhão. Seu significado ultrapassava o âmbito das relações locais porque se vinculava a mecanismos mais abrangentes de classificação moral e perseguição do desvio existentes no Império português. Fama pública, escândalo e suspeição podiam ser traduzidos em categorias reconhecíveis pelas instituições de justiça eclesiástica, conectando conflitos cotidianos ocorridos em São Luís a linguagens jurídicas e religiosas que circulavam em escala atlântica. O problema desloca-se, assim, das interpelações locais dirigidas ao acusado para os dispositivos imperiais que transformavam determinadas condutas em matéria de vigilância, julgamento e disciplinamento das consciências.

Nesse horizonte, o poder inquisitorial sobre a moralidade sexual não se inaugurava no cadafalso, construindo-se nas próprias engrenagens do processo. Antes mesmo da aplicação das penas, o aparato do Santo Ofício já constituía uma tecnologia de autoridade, atuando como enunciado performativo que produzia o sujeito do desvio antes de formalmente julgá-lo. A sociedade sabia que o tribunal observava e julgava, e o acusado, por sua vez, tinha consciência de que poderia ser denunciado, investigado e submetido a longos procedimentos inquisitoriais. Assim, nesse entremeio processual regido pela incerteza, pela exposição pública e pela expectativa do castigo, moldava-se a moral sexual e consolidava-se uma lógica de visibilidade e obediência. O Santo Ofício instaurava, desse modo, uma gramática de controle que atravessava corpo e alma, transformando o temor da punição em recurso de disciplina cotidiana.

Entretanto, a eficácia dessa gramática encontrava limites importantes. A capacidade de intervenção do Santo Ofício dependia da circulação das denúncias, do engajamento dos denunciantes, da disposição das testemunhas em depor e da articulação entre autoridades locais e instâncias inquisitoriais. Muitos comportamentos considerados desviantes jamais chegaram aos tribunais, enquanto outros permaneceram por décadas restritos ao âmbito dos rumores locais. A exemplaridade do castigo constituía um projeto institucional continuamente

reafirmado, cuja concretização dependia de mediações sociais e políticas específicas. A própria trajetória de Francisco Coelho evidencia essas tensões. Embora cercado por acusações persistentes, interpelações públicas e uma reputação amplamente deteriorada, ele continuou a exercer atividades econômicas, mobilizar relações pessoais e disputar versões sobre sua própria conduta durante anos. A distância entre intenção disciplinadora e resultados concretos integrava o próprio funcionamento do sistema.

Para sujeitos cuja culpa dependia profundamente da fama pública e da exemplaridade moral, como ocorria nas acusações dirigidas a Francisco Coelho, a punição inquisitorial precisava ultrapassar a esfera jurídica e tornar-se visível perante a coletividade. Nesse contexto, os autos de fé configuravam-se como o ápice ritualístico da autoridade eclesiástica, ritos públicos e grandiosos que operavam como dispositivos performativos destinados a encenar a moral religiosa e dramatizar a ortodoxia. No teatro do poder inquisitorial, a presença do rei, dos inquisidores e do alto clero, em meio à multidão, reforçava o caráter exemplar do castigo, compreendido como instrumento de coerção moral e política (BENNASSAR, 1984, p. 125). O espetáculo constituía uma pedagogia da obediência. Embora a celebração coletiva pudesse remeter, em aparência, às festas populares, sua estética distinguia-se pela solenidade severa, como observa Bakhtin (1987, p. 8).

Essa necessidade de tornar o desvio socialmente identificável ajuda a perceber a relevância assumida pela fama pública no caso de Francisco Coelho. Diversas testemunhas não relatavam propriamente o flagrante de relações sexuais, e sim a circulação de falas, gestos, propostas e comportamentos interpretados como incompatíveis com a moral cristã. Em determinado momento, por exemplo, atribuiu-se a Coelho a afirmação de que “mais afeiçoado as partes trazeira, e dos / machos, que das femeas”⁵³⁷. Independentemente da literalidade da frase, sua força residia na capacidade de condensar numa fórmula facilmente memorizável uma inversão da ordem sexual considerada legítima. A repetição desse enunciado por diferentes depoentes contribuía para transformar o acusado numa referência pública do desvio, permitindo que sua reputação circulasse muito além dos episódios concretos aos quais a acusação originalmente se vinculava.

Desse modo, o auto de fé transformava-se em máquina interpeladora e mecanismo de sujeição, projetando a ortodoxia e cultivando a pedagogia do medo, como destaca Rocha (2021,

⁵³⁷ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 32.

p. 74). Ainda assim, esses rituais devem ser compreendidos como representações de uma posição de poder idealizada, cuja eficácia dependia da contínua dramatização da autoridade inquisitorial perante o corpo social. A força do espetáculo residia justamente na capacidade de tornar pública a repressão e converter a punição em linguagem política inteligível aos súditos do Império. Em sociedades coloniais marcadas pela circulação constante de rumores e pela fragilidade dos mecanismos administrativos, como o Maranhão seiscentista, a visibilidade do castigo reforçava a articulação entre moralidade, hierarquia e vigilância cotidiana, permitindo que acusações locais fossem reinterpretadas à luz da ortodoxia imperial.

Ao mesmo tempo, a necessidade permanente de reafirmação pública da autoridade revela que sua eficácia estava longe de ser automática. O próprio peso atribuído aos rumores demonstra que a produção da culpa dependia de processos coletivos de interpretação e reconhecimento. A fama pública não correspondia a um simples reflexo das normas inquisitoriais. Ela era construída em tavernas, ruas, roças, casas e aldeias, por meio de conflitos, rivalidades e memórias compartilhadas. Em São Luís, a transformação de Francisco Coelho em personagem recorrente das narrativas sobre o *nefando* decorreu precisamente dessa dinâmica. A circulação da acusação precedeu sua incorporação pelos tribunais e continuou a produzir efeitos independentemente da existência de uma condenação definitiva.

Conforme observam Marcocci e Paiva, o *mise-en-scène* da punição transformava o corpo do condenado em suporte público da verdade do crime:

[...] iam descalços, com uma vela na mão, vestidos com casacos negros sem mangas. As roupas, dos que as tinham em bom estado, ficavam para os presos pobres ou eram vendidas. Sobre os casacos endossavam os sambenitos de linho amarelo, nos quais, dependendo do estatuto de cada um, podia haver cruzeiros pintados a vermelho (simbolizando o sangue derramado por Cristo para remir os pecados da humanidade), diabos, chamas de fogo e, nos dos relaxados, a sua própria imagem, mandada executar por pintores dias antes do auto, tarefa que em 1646 foi paga a 300 réis o retrato. Se havia eclesiásticos, iam vestidos com os hábitos da respectiva religião (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 268).

Nessa direção, Rocha (2021, p. 385) salienta que o Santo Ofício instaurava um regime de visibilidade ao organizar o auto de fé, configurando a cerimônia como ato de comunicação performativa e pedagógica, imbuído de discurso e signos legíveis, em que os inquisidores manipulavam a exposição pública dos condenados para transformá-los em sujeitos performativos. Nesse contexto, o sambenito emergia como insígnia central dessa visibilidade. O hábito penitencial, obrigatório após a leitura da sentença, funcionava como marca cifrada da vergonha, adaptando antigas iconografias medievais (REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO,

1613, p. 655). Segundo Bethencourt (2000, p. 240), o tecido cru tingido de amarelo, a cruz vermelha de Santo André para reconciliados e as pinturas de grifos e chamas nos sambenitos dos relaxados simbolizavam, respectivamente, a traição, o sangue redentor de Cristo e o fogo da danação.

Em escala local, mecanismos correlatos de identificação moral podiam operar mesmo sem a intervenção direta do tribunal. A reputação atribuída a Francisco Coelho funcionava como uma marca social continuamente reativada pelos depoimentos e pelas conversas cotidianas. Certos qualificativos repetiam-se de forma insistente, convertendo suspeitas específicas em atributos permanentes da pessoa acusada. Nesse sentido, a fama pública atuava como dispositivo de classificação social, estabelecendo um paralelo, ainda que assimétrico, com a lógica infamante que os sambenitos institucionalizariam após a sentença. A diferença fundamental residia no fato de que, em São Luís, essa rotulação era produzida por uma multiplicidade de agentes locais e permanecia sujeita a disputas, resistências e reinterpretações constantes.

Sob essa lógica, o sambenito pode ser contextualizado, em diálogo com Michel Foucault (1987, parte I, cap. 2), como uma “tecnologia de inscrição do corpo” típica da economia penal do suplício, pois visava a tornar infame o condenado através de sinais ostensivos gravados sobre sua pessoa e, simbolicamente, sobre a memória social. O corpo do réu convertia-se, assim, na superfície em que o poder inquisitorial performatizava e manufaturava a subjetividade do pecador, encenando a luta entre Deus e o Demônio (ROCHA, 2021, p. 680-681).

Essa ritualização da vergonha confere novo significado à insistência com que determinadas testemunhas procuravam definir Francisco Coelho através de atributos morais duradouros. Ao longo dos depoimentos, o acusado aparece reiteradamente associado à devassidão, ao escândalo e à incapacidade de reger adequadamente sua própria casa. Tais qualificações não constituíam descrições neutras de comportamento. Elas funcionavam como categorias morais que permitiam interpretar episódios diversos sob uma mesma chave explicativa, convertendo acontecimentos dispersos em indícios acumulativos de uma identidade considerada desviada. A fama pública, portanto, não operava apenas como consequência das acusações. Ela participava ativamente da sua produção.

Além de sua função no auto de fé, a exposição contínua desses hábitos nas igrejas assegurava a permanência da memória infamante do indivíduo, com o sambenito funcionando

como seu “duplo” *post-mortem*. A transposição da exibição individual para a coletivização dos sambenitos nos espaços eclesiásticos induziu uma dimensão abstrata de vigilância e controle moral (BETHENCOURT, 2000, p. 260). Essa dinâmica aproxima-se, embora com especificidades próprias, das análises de Michel Foucault sobre as técnicas disciplinares. A Inquisição, enquanto poder do Antigo Regime, utilizava a pedagogia do medo e do espetáculo público, concentrando-se na expiação do ato criminoso e na infâmia familiar (BENNASSAR, 1984, p. 95-96).

Além disso, a equiparação discursiva e jurídica entre o crime de sodomia e o de lesa-majestade intensificava a severidade das punições, produzindo uma infâmia persistente que atingia o indivíduo e sua linhagem, já que os descendentes do condenado permaneciam inabilitados para cargos públicos (BUTTURI JÚNIOR, 2013, p. 147). O sambenito operava, portanto, como tecnologia jurídico-ritualística de interpelação pública, conferindo à desonra um caráter hereditário e visível. O Santo Ofício determinava que esses hábitos, especialmente os dos relaxados, fossem conservados e expostos nas igrejas com a identificação nominal do réu e do crime, assegurando que o estigma persistisse como advertência coletiva, conforme Schwartz (2009, p. 53). A punição convertia-se, assim, em arquivo público da vergonha, perpetuando a memória do castigo e reforçando a pedagogia moral que sustentava a ordem cristã imperial.

Prosseguindo na sequência ritual do auto de fé, após a procissão e a leitura das sentenças, realizava-se a missa. Durante a liturgia, havia um intervalo solene destinado ao sermão de fé, momento que Rocha (2021, p. 681) define como núcleo comunicativo, pedagógico e disciplinar de todo o evento. Nesse cenário, a palavra pública assumia função decisiva dentro da pedagogia inquisitorial, reforçando os marcos morais e as condutas esperadas da comunidade cristã. Por meio da pregação, consolidava-se a associação entre fé, obediência e temor, transformando o púlpito em tribuna da autoridade inquisitorial e o sermão em recurso de persuasão coletiva. Em sociedades coloniais atravessadas pela oralidade e pela circulação difusa de rumores, como São Luís do Maranhão, a força disciplinadora da palavra pública assumia relevância ainda maior na construção social da suspeição.

Nesse cenário, o sermão de fé constituía o ápice discursivo da autoridade inquisitorial, funcionando como principal instrumento comunicativo e disciplinador do rito. Sua solenidade cuidadosamente construída convertia o discurso religioso em espetáculo político e pedagógico, cujo propósito era reafirmar a legitimidade do Tribunal do Santo Ofício (ROCHA, 2021, p. 681). Frequentemente, o pregador, escolhido entre teólogos prestigiados, utilizava o púlpito

para reforçar a superioridade da instituição sobre autoridades civis e eclesiásticas, sublinhando sua condição de tribunal máximo da fé (BETHENCOURT, 2000, p. 245-246). A encenação discursiva reafirmava, desse modo, as hierarquias religiosas e a fidelidade à Coroa portuguesa. O castigo projetava-se como linguagem de soberania, articulando punição, ortodoxia e autoridade política no interior do Império confessional.

Paralelamente, o sermão integrava o processo de confessionalização dos reinos ibéricos ao buscar disciplinar o “rebanho cristão” e moldar a moralidade coletiva. O discurso modelava comportamentos e produzia reconhecimento subjetivo numa cena contínua de sujeição e interpelação (ROCHA, 2021, p. 25). Simultaneamente, estimulava a denúncia dos culpados, já que o próprio Regimento do Santo Ofício (1613, p. 619) recomendava declarar “o zelo e a claridade com que as pessoas hão de denunciar verdadeiramente o que souberem contra os culpados no dito crime”. A retórica do dever cristão convertia a delação em prática devocional e instrumento de vigilância coletiva.

Nesse contexto, a pregação também atuava como espaço estratégico de formulação das categorias morais utilizadas para identificar e qualificar os desvios. Segundo Rocha (2021, p. 74), os sermões incitavam o temor do castigo e da calamidade divina, reforçando a associação entre fé, obediência e ortodoxia. No caso da sodomia, o discurso inquisitorial transformava o sodomita em fronteira simbólica da ordem cristã, justamente porque o ato era classificado como “coisa indigna de se exprimir com palavras”. Essa inominabilidade funcionava como mecanismo de abjeção, delimitando pureza e impureza ao posicionar o acusado como sujeito máximo da infâmia (BLUTEAU, 1716, v. 5, p. 698; ROCHA, 2021, p. 213-218).

Nesse enquadramento discursivo, o pregador consolidava a exclusão simbólica do “outro” ao associar a prática nefanda à irracionalidade e ao “contrário à natureza”. A sodomia aparecia como a mais grave transgressão da carne, uma “pestilência” que ameaçava a integridade religiosa da comunidade cristã e simbolizava dissolução moral e desordem social (GEREMEK, 1989, p. 247; ROCHA, 2021, p. 166-213).

Uma das expressões mais eloquentes dessa construção discursiva encontra-se no sermão proferido pelo jesuíta Padre André Gomes no auto de fé de 1621 em Lisboa. Ao assimilar simbolicamente a sodomia à heresia, o pregador ampliava o peso teológico e jurídico da transgressão. Gomes mobilizou uma passagem do profeta Isaías para fundamentar sua retórica:

Com efeito, Jerusalém tropeçou, Judá caiu,

porque suas palavras e seus atos são contra *Iahweh*,
insultam seu olhar majestoso.
A expressão do seu olhar testifica contra eles,
ostentam seu pecado como Sodoma;
não o dissimulam (ISAÍAS 3, 8-9).

Posteriormente, o pregador traduziu o trecho e sentenciou que os “peccados como os de Sodoma foraõ castigados” (GOMES, 1621, fl. 13v). A intenção, contudo, não consistia em descrever práticas homoeróticas, mas em enquadrar erotismo e “perfidia judaica” em categorias jurídicas e morais assimiláveis, enfatiza Rocha (2021, p. 391). O sermão, ao associar devassidão sexual e apostasia, transformava o sodomita em inimigo simultâneo da fé, da moralidade e da ordem política cristã.

Além disso, a retórica sermonal operacionalizava analogias entre doença e contágio, intensificando a desumanização do acusado e legitimando a severidade da punição. O Padre André Gomes argumentava que, diante da “podridão” causada pela “peste” do pecado *nefando*, era “necessária a cauterização pelo fogo, para que o podre não corrompa o são” (GOMES, 1621, fl. 13v). A linguagem da infecção moral deslocava o castigo físico para o campo da purificação espiritual, transformando o fogo em remédio regenerador da comunidade cristã.

As imagens da sujeira, da corrupção e do contágio moral ultrapassavam os limites dos autos de fé e dos círculos letrados. Sermões, catequeses, confissões e práticas cotidianas de sociabilidade religiosa contribuía para difundir repertórios por meio dos quais diferentes grupos interpretavam comportamentos considerados desviantes. O caso de Francisco Coelho oferece um indício particularmente revelador desse processo. Em uma das narrativas incorporadas aos autos, o indígena forro Duarte, da Aldeia dos Pernambucanos, relatou que um indígena anônimo teria sido abordado por Coelho, que o segurou pelo braço e lhe pediu que “se nam morasse delle”. A resposta foi imediata: o homem recusou a proposta afirmando “que o nam quizesse sujar”⁵³⁸.

A relevância do episódio reside menos na possível influência direta de discursos inquisitoriais específicos do que na apropriação local de uma gramática moral amplamente difundida no universo cristão. Ao justificar sua recusa por meio da ideia de sujeira, o indígena associava a prática proposta à contaminação simbólica e à degradação moral. Sua fala ecoa, em escala cotidiana, a mesma lógica que permitia aos pregadores representar a sodomia como “podridão”, “peste” e ameaça ao corpo social cristão. O episódio evidencia que a produção da

⁵³⁸ *Ibid.*, fl. 31v.

moralidade sexual no Maranhão seiscentista dependia também da circulação, tradução e reelaboração dessas categorias por indígenas, escravizados, forros e moradores comuns. A força disciplinadora da linguagem do *nefando* residia precisamente em sua capacidade de ultrapassar os espaços formais da repressão e adquirir sentido nas interações ordinárias da vida colonial. Era essa gramática moral que permitia converter acusações locais, como aquelas dirigidas a Francisco Coelho em São Luís do Maranhão, em matéria legítima de perseguição inquisitorial no interior do Império português.

Depois das pregações, ocorriam os juramentos coletivos, nos quais a multidão reafirmava publicamente sua fidelidade à fé e ao Santo Ofício. Em seguida, realizava-se a leitura pública das sentenças, momento em que os penitenciados tomavam conhecimento de seu destino ao fim da cerimônia, exceto os relaxados, avisados alguns dias antes (BETHENCOURT, 2000, p. 212; 248). A incerteza quanto à pena, fosse açoite, cárcere ou degredo, reforçava o efeito disciplinador do ritual, pois o temor do desconhecido operava como mecanismo de coerção psicológica. O auto de fé convertia-se, assim, em rito total de poder, reunindo espetáculo, pregação, julgamento e punição num mesmo circuito simbólico de autoridade. Em sociedades coloniais marcadas pela dispersão dos mecanismos formais de autoridade e pela centralidade da honra pública, a circulação dessas narrativas punitivas fortalecia a vigilância cotidiana e ampliava a capacidade de disciplinamento moral.

As reações públicas variavam entre arrependimento, temor e revolta. Vainfas (1997, p. 310) descreve que havia “homens que podiam gritar seu arrependimento e ameaçar a multidão como se fossem gendarmes do tribunal”. Ao término do auto, conforme Bethencourt (2000, p. 250), os relaxados eram entregues à justiça secular, enquanto os reconciliados abjuravam suas culpas em gesto que encenava o triunfo cristão sobre o “outro”. Ainda assim, a aplicação da abjuração aos casos de sodomia gerava divergências entre os inquisidores, pois o caráter herético do *nefando* permanecia objeto de disputa (VAINFAS, 1997, p. 309). Essa oscilação revela que a assimilação entre sodomia e heresia respondia também a necessidades institucionais do Santo Ofício, interessado em legitimar sua competência sobre delitos que transitavam entre as jurisdições civil, episcopal e inquisitorial.

Essa assimilação entre sodomia e heresia relacionava-se diretamente à necessidade institucional de o Santo Ofício consolidar sua autoridade num campo jurisdicional marcado por disputas de competência. Como tribunal de fé, a Inquisição precisava vincular crimes morais à heresia para exercer legitimamente sua jurisdição sobre delitos de *mixti fori*, também

submetidos às justiças civil e episcopal (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 16). Procedimentalmente, a sodomia foi equiparada à heresia nos Regimentos e provisões régias, permitindo a aplicação de penas severas, como confisco de bens e relaxamento ao braço secular, conforme observa Pinto (2015, p. 117). Segundo Cássio Rocha (2021, p. 244), essa prática ampliava o conceito de heresia a partir da noção de fato herético, incorporando comportamentos considerados ameaçadores à ordem moral e política cristã. A repressão sexual integrava, assim, os mecanismos imperiais de homogeneização religiosa e disciplinamento social.

Nesse contexto, a própria historiografia nacional produziu intenso debate sobre a natureza dessa perseguição. Para Ronaldo Vainfas (1997, p. 261), a sodomia era assimilada à heresia, sendo a perseguição legitimada pela presunção de erro em matéria de fé, circunstância que autorizava o Santo Ofício a punir atos considerados ofensivos à moralidade cristã e aos sacramentos da Igreja. Luiz Mott (2006b, p. 263-266), em direção diversa, sustenta que a sodomia não constituía heresia, mas dissidência contracultural temida por ameaçar a família e a hegemonia masculina. Ainda assim, autores como Pinto (2015, p. 144) observam que tais interpretações não se anulam mutuamente, já que jamais houve identificação plena entre sodomia e heresia. A assimilação funcionava sobretudo como recurso discursivo e jurídico destinado a reforçar o papel da Inquisição como principal agência de disciplinamento moral do Império português.

Nesse ponto, alcançava-se a pena máxima. Os relaxamentos, lidos publicamente após as sentenças dos reconciliados, eram acompanhados da fórmula retórica que solicitava às autoridades seculares que procedessem “benigna e piedosamente, e não proceda a pena de morte, nem efusão de sangue” (MUNIZ, MATTOS, 2014, p. 315). Essa súplica teatral deslocava simbolicamente a responsabilidade do derramamento de sangue ao poder régio, preservando a imagem espiritual da Igreja. Bethencourt (2000, p. 254) evidencia que o gesto do alcaide, ao tocar o peito do condenado, selava sua passagem ao braço secular e encerrava a atuação direta do tribunal. Em Portugal, como lembra Bellini (1989, p. 73), um Alvará de Filipe III, em 1614, determinava que os ministros seculares executassem as sentenças inquisitoriais sem necessidade de rever o processo, consolidando os privilégios jurisdicionais do Santo Ofício.

Por conseguinte, compreender a severidade dessa punição exige reconhecer que a condenação por sodomia baseava-se na ideia de um pecado “horrendo e abominável”, capaz de provocar a ira divina e justificar exemplarmente a destruição de Sodoma e Gomorra (ROCHA,

2021, p. 144-145). Dentro desse arcabouço simbólico, o fogo surgia como destino legítimo e necessário: “todo homem que tal pecado fizer” deveria ser “queimado e feito por fogo em pó, por tal que já nunca de seu corpo e sepultura possa ser ouvida memória” (ORDENAÇÕES FILIPINAS, 1870, v. 5, p. 1162). A punição buscava, portanto, erradicar corpo, memória e honra, convertendo o condenado em ausência moral dentro da comunidade cristã. O suplicio tornava inteligível a própria ideia de purificação social, permitindo que o castigo funcionasse simultaneamente como justiça, expiação e pedagogia coletiva.

O relaxamento ao braço secular representava, assim, o ápice do sistema punitivo inquisitorial e recaía sobretudo sobre sodomitas considerados “incorrigíveis”, categoria descrita no Regimento de 1640 como composta por réus convictos e exercentes, reincidentes ou indivíduos classificados como “devassos e escandalosos publicamente”, cuja conduta afrontava a moral cristã e a ordem social (LOPES, 2019, p. 41). A devassidão configurava agravante decisivo porque o castigo público deveria responder proporcionalmente ao escândalo produzido, transformando a infâmia em instrumento disciplinador.

Nessa perspectiva, torna-se mais nítido o esforço de diversas testemunhas para caracterizar Francisco Coelho como sujeito publicamente perigoso. Os depoimentos procuravam demonstrar que o acusado não representava um desvio doméstico ou episódico, mas um foco contínuo de perturbação moral. A insistência em qualificá-lo como homem “devasso” revelava menos uma descrição objetiva de comportamentos específicos do que uma estratégia de classificação moral compatível com as categorias jurídicas utilizadas pelo próprio Santo Ofício. A fama pública funcionava, assim, como ponte entre experiências locais e critérios institucionais de perseguição.

Contudo, a distância entre a letra dos Regimentos e sua aplicação concreta gerou controvérsias entre os historiadores. O debate sobre a pena de morte por sodomia como “letra morta” evidencia as tensões entre rigor normativo e seletividade punitiva. Luiz Mott formulou de maneira mais sistemática essa hipótese ao comparar o enquadramento jurídico português com o espanhol, em que a justiça civil executou centenas de sodomitas⁵³⁹. No caso lusitano, Mott (1992, p. 704, 709) demonstrou que, entre 447 processos instaurados entre 1547 e 1768, apenas 30 resultaram em morte na fogueira, cerca de 8% do total. A maioria culminava em degredos temporários ou perpétuos para colônias ultramarinas, como Angola, Goa ou

⁵³⁹ O autor ainda levanta a hipótese de que os documentos cabais da severidade punitiva podem ter sido queimados junto aos condenados e sua memória infame, prática comum em outros países.

Maranhão, argumenta Rocha (2021, p. 69). O fogo funcionava, portanto, como horizonte simbólico de coerção e ameaça permanente no interior da cultura inquisitorial.

Esse descompasso entre previsão normativa e aplicação efetiva torna-se ainda mais evidente quando se observa a repressão à sodomia feminina⁵⁴⁰. Bellini (1989, p. 74; 88) observa que, embora as Ordenações Manuelinas e Filipinas previssem a fogueira para homens e mulheres, “tais dispositivos não incidiram sobre nenhum sodomita, seja homem ou mulher”. Nos Regimentos inquisitoriais, a sodomia feminina recebia penas atenuadas, como açoites e degredo, jamais a morte na fogueira. A discrepância reforça a necessidade de distinguir entre a retórica jurídica do castigo e suas modalidades concretas de aplicação, evidenciando que o rigor das normas coexistia com práticas seletivas de punição.

Esses números sugerem cautela diante de interpretações que atribuam ao sistema repressivo eficácia absoluta. A severidade das normas coexistia com obstáculos que frequentemente restringiam sua aplicação efetiva. Suspeitas persistentes nem sempre produziam provas suficientes, depoimentos podiam revelar inconsistências e os próprios procedimentos inquisitoriais abriam espaço para negociações, revisões e absolvições. Muitos indivíduos jamais foram denunciados. Outros conseguiram evitar condenações severas. Em numerosos casos, a fama pública circulou por anos sem resultar imediatamente em punição formal. A própria necessidade de reiterar continuamente a ameaça do castigo revela que a disciplina dependia de reconhecimento social e encontrava resistências concretas no cotidiano do Império.

Em termos discursivos, a força persuasiva do Santo Ofício residia justamente na capacidade de perpetuar o medo. A gravidade das penas produzia advertência coletiva e operava como pedagogia contínua da obediência. Nesse sentido, o terror inquisitorial possuía dimensão profundamente simbólica, pois dependia da difusão da ideia de que o castigo poderia atingir qualquer cristão suspeito de desvio (BELLINI, 1989, p. 16). Casos como o do padre Bartolomeu de Góis, condenado em 1621, demonstram que a mera expectativa da fogueira bastava para produzir contrição e arrancar confissões (ROCHA, 2021, p. 263). A própria jurisprudência inquisitorial, conforme Bethencourt (2000, p. 288) e Faria (2016, p. 117), valorizava o

⁵⁴⁰ Conforme Pinto (2015, p. 132-133), dos 329 processos por sodomia registrados no tribunal de Lisboa durante o século XVII, apenas em 3% (9 casos) mulheres foram réis, tendência observada nos demais tribunais, onde nenhuma mulher protagonizou tais processos. Diante da imprecisão do tribunal em julgar a sodomia feminina fora de seus moldes falocêntricos (sodomia perfeita), sua competência foi excluída da alçada da Inquisição portuguesa em 1646. Cf. BELLINI, 1989, p. 87.

arrependimento e frequentemente substituía o suplício extremo por penas infamantes, como açoites públicos, confisco de bens e degredos prolongados. Os nobres eram isentos de açoites e galés, sendo submetidos, ainda assim, à pena do degredo⁵⁴¹. A fogueira mantinha força exemplificadora mesmo quando raramente executada, funcionando como espectro imaginário da punição e instrumento permanente de vigilância moral.

Assim, o sistema inquisitorial articulava espetáculo, ritual e ameaça contínua. Autos de fé públicos, penas espirituais, confisco de bens e infâmia social sustentavam uma cultura do medo fundada na visibilidade do castigo e na circulação incessante de sua memória. A intimidação coexistia com o suplício e reforçava uma pedagogia política e religiosa voltada à preservação da ortodoxia cristã e da honra coletiva.

Paralelamente, o degredo assumia papel central dentro da pedagogia da punição, afastando o pecador do convívio social e reinscrevendo seu corpo na geografia moral do Império. Rocha (2021, p. 69) ressalta que o exílio, temporário ou perpétuo, buscava eliminar o “mau exemplo” e preservar os “bons cristãos” do contágio moral. O degredo conectava diretamente repressão sexual e circulação atlântica, deslocando sujeitos considerados perigosos através dos territórios ultramarinos portugueses e incorporando o castigo às próprias engrenagens imperiais de ocupação, trabalho compulsório e disciplinamento colonial. Frequentemente acompanhado de condenação às galés, o exílio era descrito pelos inquisidores como pena particularmente severa (MOTT, 1992, p. 710). Pinto (2015, p. 137) identificou que, no Tribunal de Lisboa, o degredo correspondia a 26% das condenações, seguido da combinação entre açoites e galés, com 21%⁵⁴².

De modo revelador, a análise quantitativa confirma a centralidade da utilidade política na economia da punição. Mott (1992, p. 723) identificou que 42% dos réus foram condenados a remar nas galés do rei, sem soldo, castigo considerado o mais cruel depois da morte.

⁵⁴¹ A jurisprudência inquisitorial de 1640 (Livro III, tit. XII, §4, p. 175-176) estabelecia que “[...] sendo pessoa nobre, & honesta, abjurará na mesma forma no lugar publico, que parecer aos Inquisidores, & em lugar da pena de açoites, & galês, será códenada em pena pecuniaria, & em outro degredo, confórme sua qualidade, bens, que possuir, circunstancias da culpa, & escandalo, que có ella deu, & a todos se imporão as penitencias espirituales, que parecer que conuem.”

⁵⁴² Em seu estudo, Pinto (2015, p. 133) identifica ainda que 65% dos processados por sodomia em Lisboa no século XVII eram rapazes solteiros, seguidos dos casados (22%), os que não tiveram o estado civil identificado ou informado (9%), os viúvos (4%) e um único divorciado (0,03%). Apesar da prevalência de homens que não haviam contraído núpcias, a presunção de que seriam majoritariamente jovens não foi constatada, nem mesmo ao considerar parâmetros de faixa etária. Segundo o autor, a Inquisição “não fazia muito distinção entre os mais ou menos velhos, sendo irrelevante a idade do réu para se instaurar o processo”. Dessa forma, as idades variaram entre 14 e 86 anos, com média de 30 anos de idade.

Disciplina, desonra e utilidade articulavam-se, assim, dentro de uma economia imperial da punição que integrava moralidade sexual, trabalho coercitivo e administração colonial.

Convém distinguir, contudo, a prisão cautelar utilizada durante a instrução processual das penas formalmente aplicadas após sentença. Os cárceres secretos inquisitoriais destinavam-se primordialmente à custódia dos acusados e à condução das investigações. Embora produzissem efeitos disciplinares profundos, não constituíam, em sentido jurídico estrito, uma pena. Embora parte desses cárceres tivesse função processual e cautelar, sua experiência concreta produzia efeitos que extrapolavam a simples custódia. As prisões do Santo Ofício, especialmente as do Paço dos Estaus em Lisboa, funcionavam como dispositivos voltados à submissão do corpo e à reforma da alma. Divididas entre cárceres secretos, destinados à investigação, e cárceres da penitência, reservados aos reconciliados, as celas eram “pequenas, úmidas e escuras”, projetadas para o isolamento e a introspecção compulsória (SILVA, 2018, p. 47, 74). O segredo e a clausura convertiam-se em mecanismos de produção da confissão. Faria (2016a, p. 63) observa que apenas a confissão plena possibilitava abrandamento da pena, circunstância que transformava o cárcere em dispositivo de culpabilização contínua.

No crime de sodomia, essa experiência assumia relevância ainda maior porque a obtenção da prova dependia amplamente das confissões e dos testemunhos. O caso de Francisco Coelho ilustra com clareza essa dinâmica. Após cerca de uma década de encarceramento preventivo durante a tramitação processual, acabou absolvido porque a Mesa considerou que ele “[...] das quais se achava bastante castigado com / a larga prizaõ q tem padecido; [...]”⁵⁴³. O episódio evidencia simultaneamente a força e os limites da repressão inquisitorial. Por um lado, o longo período de encarceramento produziu desgaste físico, psicológico e social considerável. Por outro, a ausência de condenação definitiva demonstra que a perseguição dependia de critérios probatórios e decisões processuais que nem sempre conduziam ao desfecho pretendido pelos denunciante.

A trajetória de Coelho permite observar uma realidade frequentemente obscurecida pela dramaticidade dos autos de fé e das penas extremas. Embora cercado por rumores, insultos, acusações reiteradas e episódios de exposição pública, ele continuou durante anos negociando posições sociais, acionando relações pessoais e disputando interpretações sobre sua própria conduta. Sua história revela que a moralidade sexual era produzida através de conflitos,

⁵⁴³ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 149.

mediações e disputas permanentes. A repressão existia e produzia efeitos concretos. Sua eficácia, contudo, permanecia condicionada às circunstâncias específicas de cada caso e aos limites práticos da administração inquisitorial.

Essa seletividade possuía igualmente uma dimensão de gênero. O foco repressivo recaía prioritariamente sobre o universo masculino⁵⁴⁴, onde o *nefando* era interpretado como inversão dos papéis sociais e ameaça às hierarquias que estruturavam a ordem cristã. Essa assimetria possuía forte dimensão simbólica, já que o controle incidia sobretudo sobre homens adultos cuja conduta podia ser apresentada como escândalo público e exemplo negativo para a coletividade. A preocupação inquisitorial concentrava-se menos na frequência efetiva das práticas do que em sua capacidade de produzir desordem moral visível.

Dessa maneira, as práticas inquisitoriais configuravam uma pedagogia do medo e da sujeição, na qual clemência e punição coexistiam no interior de um mesmo regime disciplinar. O Santo Ofício investigava comportamentos, afetos e formas de sociabilidade, utilizando denúncia, confissão, segredo e vigilância para produzir categorias de suspeição moral. As penas ultrapassavam a materialidade das chamas, dos cárceres e dos grilhões. Elas construíam um discurso sobre o corpo e inscreviam nele a moralidade prescrita pela ortodoxia cristã.

A visibilidade do auto de fé, o sambenito infamante, o degredo e a circulação pública da vergonha convertiam o castigo em linguagem política e instrumento de atribuição de significados morais. O poder de punir articulava-se à capacidade de nomear desvios, produzir classificações sociais e definir fronteiras simbólicas da cristandade imperial. A capacidade de disciplinamento do Santo Ofício dependia, portanto, da elaboração de uma gramática moral capaz de associar sodomia, desordem, heresia e corrupção social numa mesma cadeia discursiva.

Essa constatação conduz diretamente a um problema complementar. Se a punição dependia da capacidade de tornar determinados comportamentos reconhecíveis como ameaça coletiva, torna-se necessário compreender de que modo essa legibilidade era produzida. Em

⁵⁴⁴ Em seu estudo, Pinto (2015, p. 133) identifica ainda que 65% dos processados em Lisboa no século XVII eram rapazes solteiros, seguidos dos casados (22%), os que não tiveram o estado civil identificado ou informado (9%), os viúvos (4%) e um único divorciado (0,03%). Apesar da prevalência de homens que não haviam contraído núpcias, a presunção de que seriam majoritariamente jovens não foi constatada, nem mesmo ao considerar parâmetros de faixa etária. Segundo o autor, a Inquisição “não fazia muito distinção entre os mais ou menos velhos, sendo irrelevante a idade do réu para se instaurar o processo”. Dessa forma, as idades variaram entre 14 e 86 anos, com média de 30 anos de idade.

outras palavras, importa investigar as linguagens, categorias e formulações discursivas que permitiam nomear o *nefando*, descrever seus praticantes e atribuir significados sociais ao desvio sexual. A análise desloca-se, portanto, dos mecanismos do castigo para os vocabulários que tornavam o castigo possível. É precisamente esse universo de representações, classificações e construções discursivas da sodomia que será examinado na subseção seguinte.

3.2.3 Linguagens do “nefando” e formulações discursivas da sodomia

As acusações dirigidas contra Francisco Coelho, examinadas nos capítulos anteriores, evidenciam que a sodomia operava como uma linguagem capaz de reorganizar honra, masculinidade, autoridade doméstica e hierarquia social. A recorrência de expressões como *nefando*, *somítico* e *tibiro*, somada à insistência processual em distinguir “agentes” e “pacientes”, revela que a inteligibilidade dessas acusações ultrapassava o espaço imediato da devassa local. A fama pública construída em torno do réu articulava categorias morais que circulavam pelo universo ibérico e encontravam, no Maranhão, formas particulares de tradução social.

Nesse horizonte, a repressão inquisitorial à sodomia exige ser analisada para além do plano estritamente normativo. O Santo Ofício atuava mediante a produção de categorias, descrições e formas de nomeação capazes de conferir inteligibilidade ao pecado e de organizar sua perseguição. Conforme observa Michel Foucault (1987, Parte I, cap. 1), o exercício do poder disciplinar dependia igualmente da produção de saberes sobre os corpos e da classificação das condutas. A construção da culpa passava, portanto, pela capacidade de identificar, registrar e estabilizar linguagens do desvio.

A própria etimologia do termo *nefando* revela o paradoxo dessa operação. Derivado do latim *nefandus*, isto é, “aquilo que não pode ser dito”, o religioso e lexicógrafo Rafael Bluteau (1716, v. 5, p. 698) definiu-o como “coisa indigna de se exprimir com palavras”. O caráter indizível do pecado exigia, contudo, sua descrição minuciosa. Como observa Lopes (2019, p. 55), a perseguição ao “pecado inominável” pressupunha justamente sua transformação em objeto de linguagem. Ao converter o indizível em categorias e fórmulas reconhecíveis, a Inquisição estabelecia mecanismos de classificação moral que incidiam sobre gestos, práticas e reputações (ROCHA, 2021, p. 25).

Ao mesmo tempo, a leitura dessas fontes requer atenção diante de possíveis anacronismos. Bellini (1989, p. 32) sustenta que o termo “sodomia” constituía, nos séculos

anteriores ao XIX, a categoria mais próxima daquilo que atualmente se associa à homossexualidade, embora inexistisse qualquer identidade sexual nos moldes contemporâneos. Arthur Gilbert (1981, p. 57-68) demonstrou que os vocábulos “sodomia” e “sodomita” possuíam amplitude semântica muito superior à atual. Na tradição tomista⁵⁴⁵, os vícios *contra naturam* englobavam práticas diversas, incluindo bestialidade, onanismo e relações entre pessoas do mesmo sexo, sendo a penetração anal o paradigma máximo do pecado (BELLINI, 1989, p. 64). A preocupação inquisitorial incidia, assim, sobre comportamentos entendidos como inversão da ordem moral da cristandade.

Nesse processo, a Inquisição ampliou progressivamente sua jurisdição moral ao incorporar a molície ao conjunto dos pecados da carne. Embora não fosse equiparada à “sodomia perfeita”, a prática integrava a categoria mais ampla do “pecado nefando sensual” (LIMA, 2016, p. 114). Segundo Bellini (1989, p. 68), a molície designava atos considerados “contra a natureza” que dispensavam a cópula anal, incluindo abraços, beijos, masturbação mútua e outros “tocamentos desonestos e torpes”. Esses registros funcionavam como indícios relevantes para a abertura de investigações e ampliavam a capacidade do Tribunal de intervir sobre esferas cada vez mais íntimas da vida cotidiana (LOPES, 2019, p. 34).

Essa lógica ajuda a compreender alguns testemunhos produzidos no processo de Francisco Coelho. O depoimento de Pedro de Villas Boas, feitor da roça da Mayoba, registra que, desconfiado de ambos, resolveu vigiá-los e acabou surpreendendo uma cena de intimidade física entre o réu e um de seus parceiros: “[...] e como tin/há Ruim suspeita de que commetiaõ / ambos o peccado nefando de sodo/mia os foi vigiar e os achoou deita/dos hum com o outro abrassandose / e beijandosse [...]”⁵⁴⁶. A descrição dos abraços e beijos, ainda que insuficiente para demonstrar a materialidade da sodomia perfeita, inscrevia-se no universo das práticas classificáveis como molície. A suspeita antecedia a comprovação do delito, e a observação dos gestos corporais assumia valor acusatório.

Situação semelhante aparece no testemunho de Maria Soares. Referindo-se a um episódio ocorrido cerca de quatro anos antes, na véspera de Santo Antônio, a esposa de Francisco Coelho declarou ter se ocultado em uma “câmara escondida” para vigiar os

⁵⁴⁵ Na *Summa Theologica*, Santo Tomás de Aquino sistematizou os vícios *contra naturam* em quatro categorias: molície (masturbação), bestialidade, sodomia (relação entre o mesmo sexo) e modos não naturais de coito. Tais práticas eram consideradas o grau máximo da luxúria por impedirem a procriação e violarem a ordem natural divina. Cf. BELLINI, 1989, p. 64; LOPES, 2019, p. 25.

⁵⁴⁶ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 98.

movimentos do marido, que se recolhera com o escravizado Hiacinto. Segundo a testemunha, era possível ouvir claramente as palavras e carícias trocadas entre ambos: "[...] ouvindo ella testemunha / na parte onde estava todas as Rezões, e afagos q odito seu marido / fazia ao negro para effeito de ocomunicar [...]"⁵⁴⁷. Também nesse caso, os “afagos” e as tentativas de persuasão surgem como elementos capazes de alimentar suspeitas e consolidar a fama pública. Antes mesmo da consumação do ato, os sinais do desejo eram convertidos em matéria de vigilância.

Essa ampliação do escopo repressivo estava associada a uma lógica preventiva. O objetivo consistia em impedir a propagação do pecado desde seus primeiros indícios, transformando aproximações corporais, rumores e comportamentos ambíguos em objetos legítimos de investigação. A fama pública funcionava, nesse contexto, como extensão social da vigilância institucional, convertendo suspeitas reiteradas em verdades coletivamente compartilhadas.

A intensidade adquirida por essas acusações no Maranhão relacionava-se ao recrudescimento do regime persecutório inquisitorial durante o século XVII. Marcocci e Paiva (2013, p. 174) identificam entre 1620 e 1674 o período de maior violência inquisitorial, coincidindo com o fortalecimento da Reforma Católica e com a consolidação da repressão ao pecado *nefando*. A inclusão explícita da sodomia no Edital da Fé de 1611⁵⁴⁸ e sua previsão nas *Ordenações Filipinas*, promulgadas em 1603, reforçaram a centralidade jurídica do delito no interior da cultura política portuguesa.

Ao mesmo tempo, a expansão ultramarina da Inquisição transformou o Santo Ofício em um verdadeiro “tribunal para o mundo” (MARCOCCI, PAIVA, 2013, p. 121, 125). As categorias produzidas na metrópole circularam pelos diferentes domínios do Império, alcançando regiões distantes por intermédio de visitas pastorais, devassas e redes locais de denúncia. A linguagem do *nefando* adquiriu, desse modo, caráter transatlântico.

Essa circulação aproxima-se da perspectiva da História Conectada formulada por Sanjay Subrahmanyam. Segundo o autor:

⁵⁴⁷ *Ibid.*, fl. 7v.

⁵⁴⁸ Publicado em julho de 1611, este Edital da Fé representou um marco ao incluir explicitamente a sodomia no rol de delitos e desejos sexuais sujeitos à denúncia obrigatória ao Santo Ofício. Tal medida, reforçada pelo apoio régio de Filipe III, intensificou a perseguição aos atos *nefandos* e consolidou a centralidade jurídica desse crime na cultura política portuguesa do século XVII. Cf. LIMA, MOTT, 2024, p. 2; SILVA, 2018, p. 32.

[...] o carácter da empresa comercial e imperial portuguesa no Oriente se modificou consideravelmente entre 1500 e 1700, e que esta evolução resultara da interacção de mudanças, não apenas na metrópole mas noutras paragens — no Extremo Oriente, em África ou na América do Sul. (SUBRAHMANYAM, 1993, p. 391).

Nesse quadro, os vocabulários ligados à sodomia circularam entre diferentes espaços do Império e sofreram adaptações conforme as realidades locais. A moral sexual da cristandade ibérica adquiriu, assim, dimensão transatlântica, articulando categorias metropolitanas a contextos coloniais marcados pela escravidão, pela diversidade étnica, pelas experiências de fronteira e pela coexistência de distintas tradições culturais.

Por essa razão, os mecanismos de vigilância observados em São Luís não constituíam um fenômeno isolado. A preocupação em identificar os espaços da transgressão, registrar circunstâncias e mapear relações de proximidade fazia parte do próprio funcionamento da justiça inquisitorial. Os notários buscavam reconstruir os acontecimentos com precisão, registrando falas, lugares e condições em que os fatos teriam ocorrido (LIMA, 2016, p. 18). O inquérito, conforme assinala Bellini (1989, p. 83), constituía uma técnica de produção da verdade baseada na reunião e ordenação dos testemunhos.

Essa lógica explica a centralidade que os espaços domésticos assumiram nas acusações contra Francisco Coelho. O leito, as câmaras da casa, os ambientes das roças da Mayoba e as relações cotidianas estabelecidas entre senhores, familiares, feitores, vizinhos e pessoas submetidas ao trabalho compulsório converteram-se em núcleos estratégicos de observação moral. Em vez de uma geografia urbana semelhante àquela identificada em Lisboa, a experiência do Maranhão produziu uma geografia própria da suspeição, estruturada em torno da casa senhorial, das roças e das redes de convivência que conectavam São Luís ao seu entorno rural. Nesses espaços, a fama pública alimentava-se da sobreposição entre aquilo que era visto, aquilo que era ouvido e aquilo que se comentava. A vigilância cotidiana, favorecida pela própria configuração da casa colonial e pela proximidade entre seus diversos habitantes, desempenhou papel decisivo na transformação das suspeitas em acusações formalizadas perante as autoridades, sustentando a construção coletiva do escândalo moral.

Ao mesmo tempo, os significados atribuídos à sodomia e à passividade masculina não eram exclusivos do universo cristão português. As categorias mobilizadas no Maranhão integravam uma tradição mais ampla de representações sobre honra, gênero e hierarquia sexual, compartilhada por diferentes sociedades mediterrâneas. Essa circulação de referências ajuda a situar os vocabulários coloniais do *nefando* em um horizonte cultural mais vasto.

Essa lógica binária, que correlacionava atividade à dominação e passividade à submissão, possuía raízes na tradição greco-romana (ROCHA, 2021, p. 167), encontrando no vocabulário árabe de Al-Andalus uma de suas expressões mais significativas. Serena Tolino (2020, p. 33) demonstra que o léxico islâmico pré-moderno não se estruturava sobre o binário moderno homo/heterossexual, mas sobre a lógica ativo/passivo. O *lūṭī*, parceiro insertivo, era associado à virilidade (*fuhuuliyyuh*), enquanto o *ma'būn*, sujeito receptivo, era compreendido como enfermo ou afeminado. Ademais, a categoria de *mukhannath*, “aquele que é penetrado como uma mulher” (*manyu'ta ka-al-mar'ah*), condensava o temor social da inversão e da desfiguração simbólica da masculinidade (EL-ROUAYHEB, 2005, p. 22).

Essa herança mediterrânea permite vislumbrar por que, no Maranhão seiscentista, a imputação da passividade sexual implicava também erosão da honra senhorial e rebaixamento simbólico diante da ordem patriarcal, ainda que sua aplicação ao universo inquisitorial exija cautela. Embora a posição ocupada no coito produzisse diferentes efeitos na reputação dos indivíduos, a preocupação central do Santo Ofício não residia na proteção da honra masculina, mas na comprovação jurídica do pecado *nefando*. Por essa razão, a distinção entre “agente” e “paciente” aparecia nos autos sobretudo como instrumento de descrição da prática sexual e de demonstração da materialidade do crime.

Essa diferença torna-se particularmente visível na documentação relativa a Francisco Coelho. O libelo acusatório insiste em qualificá-lo como agente, identificando seus parceiros como pacientes em praticamente todos os episódios descritos. A fórmula não constituía mera escolha vocabular. Ela permitia reconstruir a mecânica do ato e enquadrá-lo nos parâmetros jurídicos da sodomia perfeita. Como observou Ronaldo Vainfas:

Nos processos de sodomia masculina, não obstante contenham relatos riquíssimos em vários sentidos, prevalece, no tocante às relações sexuais, narrativas fortemente apegadas ao número de cópulas e de parceiros, à genitalidade e à ocorrência ou não da ejaculação. À razão disso é simples e radica-se nos interesses da Inquisição que, para provar a culpa convicta de um sodomita, precisava saber quão *habitué* era o acusado em tais práticas e, sobretudo, se havia penetração anal com emissão de sêmen — ato que, conforme rezava à moral escolástica, caracterizava a sodomia perfeitíssima, (VAINFAS, 2012, p. 243).

Além disso, a própria linguagem utilizada pelas testemunhas revela a preocupação em descrever espacialmente os corpos, elemento indispensável para a caracterização jurídica da sodomia perfeita. Diversos depoimentos recorrem às expressões “em cima” e “por detrás”, fórmulas que permitiam indicar a posição ocupada por Francisco Coelho durante o ato. Amaro de Matos, ao relatar um episódio ocorrido na fazenda de Simão de Ornellas, afirmou ter visto o

réu em uma rede com o escravizado Rodrigo, encontrando-se "odito Francisco Coelho em Sima delle"⁵⁴⁹. De maneira semelhante, a escravizada Domingas declarou ter observado, através de um orifício aberto na parede de pindoba, que Coelho estava "em sima, e o negro debaixo"⁵⁵⁰. A disposição dos corpos assumia valor de prova, pois permitia aos notários reconstruir a mecânica da cópula e identificar o acusado como agente da prática.

Do mesmo modo, a expressão "por detrás" aparece reiteradamente para designar a própria natureza da comunicação carnal imputada ao réu. O indígena Pascoal declarou que, após embriagá-lo com aguardente, Francisco Coelho "Comonicandoo por detras"⁵⁵¹ obtivera dele o que desejava. Em outro episódio, o indígena João recordou que seu senhor o havia instado a "dormir / com elle por de tras"⁵⁵² durante o trajeto para a roça. Tais referências evidenciam que a documentação atribuía de maneira consistente a Coelho a posição ativa no coito, aspecto fundamental para a demonstração da materialidade do delito. A insistência nessas fórmulas confirma que a distinção entre agente e paciente possuía função eminentemente processual, voltada para a comprovação da sodomia contra naturam segundo os parâmetros jurídicos do Santo Ofício.

Essas descrições evidenciam a centralidade que a reconstrução das circunstâncias da prática sexual assumia na economia probatória inquisitorial. Os artigos do libelo procuram demonstrar a repetição das culpas, enumerando parceiros, circunstâncias e ocasiões em que o réu teria praticado o ato em episódios sucessivos. A preocupação central era caracterizar um comportamento reiterado e enquadrá-lo na categoria jurídica da sodomia perfeita. Nessa lógica, a posição de agente assumida por Coelho não atenuava a gravidade da acusação. Como destaca Verônica Gomes (2019, p. 21), embora a cultura da época atribísse maior desonra ao paciente, o penetrador continuava responsável por um crime considerado "horrendo" e contrário à ordem divina.

Além dos episódios de penetração descritos no processo, os testemunhos preservaram referências a práticas que podiam ser enquadradas na categoria da molície. Pedro de Villas Boas, feitor da roça da Mayoba, declarou que, desconfiado das relações entre Francisco Coelho e o índio Rodrigo, decidiu observá-los às escondidas. Segundo seu depoimento, encontrou

⁵⁴⁹ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 13v.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, fl. 20v.

⁵⁵¹ *Ibid.*, fl. 13v.

⁵⁵² *Ibid.*, fl. 16.

ambos “[...] deitados hum com o outro abrassandose e beijandosse [...]”⁵⁵³. O testemunho evidencia que abraços e beijos entre homens eram percebidos como sinais suficientemente expressivos para justificar a vigilância e reforçar suspeitas já existentes.

Também Maria Soares relatou que, na véspera de Santo Antônio, escondeu-se em uma câmara da casa para observar o marido, que havia se recolhido com o escravizado Hiaçinto. A testemunha declarou ter ouvido “todas as Rezões, e afagos q odito seu marido / fazia ao negro para effeito de ocomunicar”⁵⁵⁴. Assim como no caso descrito por Pedro de Villas Boas, a narrativa registra carícias, aproximações e formas de persuasão que ultrapassavam a mera consumação do ato sexual. À luz do vocabulário inquisitorial, tais práticas podiam ser interpretadas como “tocamentos desonestos e torpes”, aproximando-se daquilo que Bellini (1989, p. 68) identifica como molície.

Esses registros revelam que a construção da fama pública de Francisco Coelho se apoiava tanto na materialidade da sodomia perfeita quanto em comportamentos considerados preparatórios ou indícios do vício. Gestos afetivos, formas de tratamento e demonstrações de intimidade adquiriam valor acusatório em uma sociedade na qual a suspeita precedia frequentemente a prova.

Essa dinâmica aproxima-se do que Matheus Pinto identifica como a existência de um repertório popular mais amplo para nomear e interpretar a sodomia. Segundo o autor:

[...] uma série de outros fatores determinavam os epítetos pelos quais o restante da população chamava os indivíduos homossexuais: seja a presumida posição passiva no coito (*cabalgados*, *fodidincu*), determinadas práticas eróticas específicas [...] a efeminação (*fanchono*, *maricas*, *mariquitas*, *mulherigo*) e, por que não, o próprio ato sexual (*velhaco*, *sométigo* e etc). Além disso, há, também, os incontáveis apelidos [...] Todos elementos pertencentes a um certo modo de ser específico, uma subcultura sodomita (homossexual, por que não?) que vicejou muito tempo antes do surgimento do personagem homossexual do século XIX. (grifos nossos, PINTO, 2015, p. 177-178).

No Maranhão seiscentista, essa pluralidade de significados aparece condensada em termos como *somítico*, *fanchono* e, particularmente, *tibiro*. Como as discussões relativas ao termo de origem tupi e aos debates sobre seu significado já foram desenvolvidas em seção anterior desta Dissertação, interessa aqui enfatizá-lo sobretudo enquanto prática discursiva efetivamente mobilizada pelos atores coloniais. Sua circulação demonstra que os léxicos do

⁵⁵³ *Ibid.*, fl. 98.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, fl. 7v.

nefando eram construídos por meio de sucessivas traduções culturais, nas quais categorias indígenas e referências ibéricas passavam a integrar uma mesma gramática de acusação.

O caso de Francisco Coelho evidencia precisamente esse deslocamento. O libelo precisava descrevê-lo como agente para sustentar juridicamente a acusação. A fama pública, contudo, não se orientava pelos mesmos critérios. O que se consolidou nas redes locais foi a imagem de um homem identificado ao universo da sodomia, cercado por rumores, apelidos e narrativas que o inseriam em uma gramática mais sistêmica de infâmia. A posição ativa registrada nos autos não impediu que lhe fossem atribuídos significados tradicionalmente associados à efeminação. Ao contrário, a documentação sugere que, uma vez reconhecido como sodomita, o acusado passava a carregar um conjunto de atributos morais que já não dependiam da posição física efetivamente desempenhada no ato sexual. É nesse sentido que a trajetória de Coelho revela os limites da dicotomia agente/paciente para explicar a construção social do desvio sexual no Maranhão seiscentista.

Mesmo quando os notários eram obrigados a transcrever perguntas e respostas “à letra e formalmente”⁵⁵⁵, segundo o Regimento do Santo Ofício (1613, p. 673), a incorporação de expressões populares permanecia filtrada. Ainda assim, fragmentos da oralidade sobreviveram nos autos. Entre eles figuram o termo indígena *tibiro* e outras expressões coloquiais preservadas nos testemunhos, indícios de que as categorias jurídicas do Tribunal conviviam com formas locais de nomear e interpretar o desvio sexual (ROCHA, 2021, p. 356, 366).

Esses vestígios revelam circularidades entre cultura erudita e cultura popular. Conforme observou Carlo Ginzburg (2006, p. 18), os documentos judiciais permitem captar pontos de contato entre universos culturais distintos, preservando vozes que sobreviveram de maneira fragmentária. No caso de Francisco Coelho, tais frestas documentais tornam visíveis os modos pelos quais a comunidade do Maranhão elaborou suas próprias linguagens para significar o pecado, reinterpretando categorias metropolitanas em uma sociedade marcada pela escravidão, pela mestiçagem e pela convivência entre diferentes tradições culturais.

Desse modo, a linguagem do *nefando* assumiu no Maranhão uma configuração particular. Os vocabulários inquisitoriais chegaram ao ultramar por meio das estruturas

⁵⁵⁵No Regimento do Santo Ofício de 1613, em seu Título VIII, *Dos Notarios do Santo Ofício da Inquisição*, afirma em seu parágrafo terceiro que “Os Notários escreverão, a letra e formalmente, as perguntas feitas e propostas pelos inquisidores e não se contentarão com dizer: <e perguntando e respondendo etc>> e da mesma maneira escreverão tudo o que o réu responder, o que se guardará inteiramente, assim no exame do réu como no das testemunhas, como está dito no Título dos Inquisidores, Cap. XIII”.

imperiais portuguesas, porém foram apropriados e ressignificados em contextos locais específicos. O resultado foi a formação de uma gramática colonial da sodomia, na qual termos indígenas, categorias jurídicas e experiências cotidianas se combinaram na produção de reputações e estigmas duradouros.

A circulação das categorias inquisitoriais pelo ultramar português não implicou mera reprodução dos significados metropolitanos. Ao serem incorporadas em uma sociedade escravista, marcada pela diversidade étnica e pelas condições particulares da fronteira amazônica, as linguagens do pecado passaram por processos de adaptação e reinterpretação. O caso de Francisco Coelho evidencia precisamente essa dinâmica. Embora o vocabulário empregado nos autos fosse herdeiro da tradição jurídica portuguesa, os sujeitos envolvidos nas denúncias pertenciam a uma realidade colonial profundamente estruturada pelas relações de mando senhorial e pela desigualdade entre livres, indígenas e pessoas escravizadas. Ao longo do processo surgem personagens como Pantaleão, Rodrigo, Pascoal, Hiaçinto, Bento, João Taipu, Antônio e o indígena anônimo mencionado por Duarte. Em sua maioria, tratava-se de indivíduos inseridos em posições subalternas na hierarquia colonial.

Lopes (2019, p. 131) observa que, em diferentes regiões da América portuguesa, era frequente a presença de homens livres e proprietários entre os acusados, enquanto seus parceiros pertenciam a segmentos socialmente vulneráveis. A documentação do Maranhão confirma essa tendência. Contudo, a especificidade do caso reside em mostrar como a linguagem do *nefando* foi ressignificada em uma sociedade escravista. As práticas atribuídas ao réu envolviam corpos submetidos às relações de dependência próprias do universo colonial, de modo que sexualidade, autoridade senhorial e subordinação corporal apareciam profundamente imbricadas. O escândalo produzido pelas acusações decorria do caráter *contra naturam* do ato, mas também do fato de mobilizar relações de mando consideradas incompatíveis com os deveres esperados de um chefe de família cristão.

Nesse contexto, a gravidade das acusações dirigidas a Francisco Coelho ultrapassava a esfera estritamente sexual e alcançava os próprios fundamentos da autoridade patriarcal. Na cultura política e moral do Maranhão seiscentista, a legitimidade masculina dependia da capacidade de governar simultaneamente a casa, a esposa, os dependentes e a própria carne. O domínio de si constituía requisito indispensável para o exercício legítimo do domínio sobre os outros. (HESPANHA, 2005, p. 347-348) As narrativas construídas em torno do réu apresentavam precisamente o oposto desse ideal. Ao ser descrito como homem incapaz de

controlar seus apetites, Francisco Coelho surgia como figura moralmente desordenada, convertendo a desregulação sexual em sinal de inadequação para o governo doméstico. O vício deixava de ser percebido como questão íntima e passava a comprometer simbolicamente a posição social do senhor.

A acusação de sodomia assumia, assim, dimensão política em escala doméstica, corroendo os fundamentos do patriarcado ao atingir o casamento, a reprodução e a própria imagem do chefe de família. A documentação permite perceber que essa erosão da autoridade era reforçada pela atuação das mulheres de seu círculo familiar. Maria Soares e Maria de Freitas figuram entre as principais responsáveis pela consolidação dos rumores em torno do comportamento do acusado. O espaço doméstico transformava-se, dessa forma, em ambiente de observação permanente, no qual a defesa da honra familiar podia converter esposas, sogras e outros parentes em agentes ativos da vigilância moral.

A importância dessas tensões aparece condensada em uma das frases mais expressivas preservadas pelos autos. A afirmação do réu, registrada no depoimento da esposa, de que “com mulheres não matava seu / apetite ainda que comunicasse quantas avia no mundo”⁵⁵⁶ funciona como uma síntese transgressora que subverte as bases da ordem moral e social do Maranhão seiscentista. Na lógica eclesiástica e social da Colônia, o matrimônio constituía o espaço legítimo da reprodução e do remédio contra a luxúria. A recusa em privilegiar o corpo feminino deslocava o desejo para fora da diferença sexual considerada natural e esvaziava simbolicamente a finalidade procriativa do casamento.

A declaração atribuída ao réu estabelecia uma hierarquia do desejo incompatível com a masculinidade cristã esperada para um marido e senhor, pois o problema não consistia apenas em desejar homens, mas em afirmar publicamente a superioridade do corpo masculino como objeto de prazer, conforme Hespanha (2005, p. 154). Ao transformar uma prática condenada em princípio de preferência, a frase convertia a transgressão em linguagem e contribuía para alimentar a fama pública. A própria rusticidade das expressões utilizadas revela a presença de registros coloquiais característicos das sociabilidades coloniais. O escândalo deixava de existir apenas no segredo da alcova e passava a circular pela palavra, reforçando a sobreposição entre aquilo que era visto, aquilo que era ouvido e aquilo que se comentava. Essa publicidade desempenhava papel decisivo na consolidação da imagem de um indivíduo persistente no vício, sobretudo porque as testemunhas atribuíam ao réu a convicção de que morreria com aquele

⁵⁵⁶ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 8.

costume, apresentando-o como sujeito refratário à correção moral e, portanto, particularmente perigoso para a ordem cristã.

Desse modo, o regime discursivo do *nefandus* estruturava uma gramática de poder capaz de classificar sujeitos, hierarquizar corpos e produzir estigmas duradouros, articulando teologia moral, honra e disciplina social em um mesmo campo normativo. A sodomia convertia-se, assim, em categoria organizadora da diferença e instrumento de leitura da desordem. Contudo, a circulação dessas categorias pelo Império português não implicou simples reprodução mecânica dos códigos metropolitanos. Ao atravessarem espaços coloniais marcados pela escravidão, pela mestiçagem, pelas mediações linguísticas e pelas especificidades institucionais do ultramar, esses dispositivos foram reinterpretados, tensionados e ressignificados localmente. É nesse processo de tradução ultramarina da moralidade sexual que se torna possível compreender a especificidade das acusações, dos vocabulários e das formas de vigilância observadas no Maranhão seiscentista, questão que orienta a análise da seção seguinte.

3.3 Traduções coloniais da moralidade sexual

3.3.1 A transferência dos dispositivos normativos para o espaço colonial

As categorias que estruturavam o discurso inquisitorial sobre o *nefando*, relativamente estabilizadas no plano normativo português, adquiriam novas inflexões ao atravessarem os espaços coloniais. Essa circulação não pressupõe, todavia, um desregramento moral inerente ao ultramar, mas a expansão de um projeto de disciplinamento que buscava tornar reconhecíveis, classificáveis e governáveis comportamentos considerados desviantes em diferentes partes do Império. A experiência observada no processo de Francisco Coelho evidencia precisamente essa dinâmica, pois os vocabulários morais metropolitanos eram apropriados, reinterpretados e reinscritos em contextos sociais marcados pela escravidão, pela dispersão institucional e pelas hierarquias locais de poder.

Como demonstrado anteriormente na análise das sociabilidades coloniais e da fama pública em São Luís, as acusações de sodomia não emergiam da simples reprodução de categorias jurídicas formuladas no Reino. Sua eficácia dependia da incorporação dessas linguagens aos conflitos cotidianos, às relações senhoriais, às disputas domésticas e aos mecanismos locais de vigilância moral. Era nesse terreno social específico que os dispositivos metropolitanos adquiriam eficácia prática.

Nesse sentido, o processo de transferência normativa deve ser compreendido sob a ótica do disciplinamento social, conceito que descreve a interação complexa entre instituições e sociedade na formação de modelos de comportamento. Conforme observa Paolo Prodi (1994, p. 10), o disciplinamento envolve um "conjunto dos complexos processos de interação entre instituições e sociedade", em que os padrões individuais e coletivos são moldados por uma rede de controles que atravessa todo o mundo cristão. A moralidade no Maranhão seiscentista integrava esse esforço de consolidação da ordem católica e monárquica. Tal projeto não visava à uniformização administrativa centralizada, mas à preservação do equilíbrio entre os corpos sociais sob a égide da justiça conservadora (HESPANHA, 2008, p. 29). O poder régio apresentava-se sobretudo como instância de arbitragem, responsável por assegurar a harmonia de uma sociedade concebida como corpo político hierarquizado.

Contudo, a incorporação colonial dessas categorias ocorria através de mediações concretas que revelam a distância entre a formulação normativa e sua aplicação cotidiana. Um dos episódios mais elucidativos do processo de Francisco Coelho envolve João Índio, escravizado pertencente ao réu. Segundo declarou Andreza de Oliveira:

[...] estando ella testemunha / na Rossa do dito **Francisco Coelho**, e fican/do só em sua Companhia por quanto sua / mulher estava nesta Cidade naquelle tem/po **tomara hum dia a hum seu escravo / por nome Joam indio da terra, e o Recolhe/ra para dentro de Caza, elhe mandara que / despisse as siroulas, e que o negro nam / quizer, e o ditto seu senhor o persuadio por / algumas vezes, digo o persuadido com afagos dizendolhe // Dizendolhe que lhe avia de querer bem / dali por diante, e que lhe nam avia de dar / se de lhe Consentisse que o Comunicasse, e que / ouvindo ella testemunha as palavras que / o ditto Francisco Coelho dizia ao negro lhe / dissera da banda de fora que deixasse o ne/gro se nam que o avia de vir, acuzar ao que / elle lhe respondera que andasse que devia / de estar ardida e que ninguem o avia de / acuzar, nem prender nem ley, nem toque / nem outra pessoa por quanto o Diabo era / de sua banda [...].⁵⁵⁷ (grifos nossos, ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 22v-23).**

A cena é particularmente reveladora porque permite observar a tradução prática dos dispositivos normativos no interior da sociedade escravista do Maranhão. A categoria do *nefando*, formulada nos tratados morais e nos regimentos inquisitoriais como ofensa à ordem

⁵⁵⁷ Em português moderno: "[...] estando a testemunha na roça de Francisco Coelho e permanecendo sozinha em sua companhia, uma vez que a esposa dele se encontrava naquela ocasião nesta cidade, viu que, certo dia, Francisco Coelho tomou um de seus escravizados, um indígena da terra chamado João, recolhendo-o para dentro de casa e ordenando-lhe que retirasse as ceroulas. O referido escravizado, porém, não quis obedecer, e seu senhor procurou convencê-lo por diversas vezes, fazendo-lhe afagos e dizendo-lhe que, dali em diante, lhe teria estima e deixaria de castigá-lo caso consentisse em manter relações com ele. Ouvindo as palavras que Francisco Coelho dirigia ao escravizado, a testemunha lhe disse, do lado de fora da casa, que deixasse o rapaz, caso contrário ela o denunciaria. Ao que ele respondeu que ela se retirasse, pois devia estar irritada, e que ninguém haveria de acusá-lo, prendê-lo ou aplicar-lhe qualquer punição, nem a lei, nem o toque, nem qualquer outra pessoa, porque o Diabo estava do seu lado [...]."

divina, aparecia inserida em relações concretas de mando e dependência, nas quais a autoridade senhorial constituía instrumento fundamental de negociação e coerção. A circulação da norma passava, portanto, pela capacidade de adaptação dos seus significados às estruturas sociais locais.

A declaração de que “o Diabo era de sua banda” acrescenta outra dimensão ao episódio, pois projeta a transgressão para além do âmbito da moral sexual. Em uma sociedade que fundamentava a autoridade política e jurídica na soberania divina, afirmar publicamente a proteção do Demônio significava reivindicar uma fonte alternativa de poder e amparo. A frase adquire ainda maior relevância porque foi proferida quando Andreza ameaçava denunciá-lo “da banda de fora”, isto é, romper o espaço doméstico da roça e acionar mecanismos externos de controle. Ao responder que ninguém o prenderia, “nem ley, nem toque”⁵⁵⁸, Coelho colocava sob suspeita a própria capacidade de intervenção das autoridades civis e inquisitoriais. Sob a ótica dos inquisidores, tal postura reforçava a imagem de um réu obstinado e impenitente, alguém que persistia no pecado sem demonstrar temor diante da Majestade Divina. A referência ao favor diabólico funcionava, assim, como sinal de rebeldia espiritual e agravava simbolicamente a distância entre o acusado e a ordem cristã que sustentava a legitimidade do Império.

Essa adaptação tornava-se ainda mais evidente porque os próprios escravizados participavam da circulação dessas categorias. A transferência dos dispositivos normativos para o espaço colonial não operava exclusivamente através dos representantes da Igreja ou das autoridades régias. Ela dependia igualmente da incorporação desses vocabulários pelos diversos grupos que compunham a sociedade do Maranhão. O testemunho de Manoel da Silva de Andrade oferece um exemplo expressivo desse fenômeno. Segundo declarou, seu escravo Bento relatara ter encontrado Francisco Coelho “em hum caminho / da Rossa Sentado Com hum negro Seu escravo Com as suas vergonhas / defora”, enquanto Pantalião permanecia “Com ellas nas mãos”. O mesmo depoente acrescentava ter ouvido de “amuitos negros, e a alguns

⁵⁵⁸ A frase também denota um desprezo absoluto pelas leis do Reino e pelo “toque” do Santo Ofício. O “toque” refere-se à jurisdição inquisitorial e à capacidade do tribunal de intervir na vida dos súditos; ao negá-lo, Coelho desafiava a estrutura de poder que ligava o Maranhão a Lisboa. Essa retórica de resistência manifestava-se em um contexto de assédio sexual contra o indígena Joam, onde o réu utilizava a autoridade de senhor de escravos para garantir que o “segredo” da casa não fosse rompido por denúncias externas.

brancos" que Coelho "uzava do dito / peccado", contexto considerado "notorio assim nesta Cidade Como pellas Rossas"⁵⁵⁹.

A relevância histórica desse testemunho ultrapassa a descrição do episódio em si. O que chama atenção é a amplitude social da circulação da acusação. O conhecimento acerca do suposto desvio não permanecia restrito ao espaço doméstico nem aos circuitos formais de justiça. Ele transitava entre roças, caminhos, residências e locais de trabalho, envolvendo indivíduos submetidos a condições sociais distintas. A própria formulação empregada pela testemunha sugere que a acusação já havia ultrapassado a condição de rumor isolado para adquirir o estatuto de saber compartilhado. Nesse processo, a categoria *nefando* deixava de pertencer exclusivamente ao vocabulário jurídico-teológico da Inquisição para converter-se em instrumento de interpretação da realidade cotidiana. A norma metropolitana passava a operar como linguagem socialmente compreensível nas periferias do Império.

Sob tal perspectiva, a circulação ultramarina dos dispositivos jurídicos e religiosos operou de forma heterogênea, envolvendo aquilo que Bartomeu Melià (1997, p. 97) definiu como uma "redução gramatical" da alteridade. As categorias metropolitanas precisavam enquadrar experiências sociais profundamente distintas daquelas que lhes deram origem. Tal dinâmica não transforma a Colônia em um território de excepcionalidade moral. Como adverte Jaime Gouveia (2015, p. 528), as preocupações com a disciplina dos costumes atravessavam todo o Império português. A questão central reside nos mecanismos pelos quais essas preocupações eram traduzidas e operacionalizadas em contextos específicos.

O Maranhão constituía precisamente um desses espaços de adaptação. As acusações dirigidas contra Francisco Coelho demonstram que a repressão moral dependia da incorporação das hierarquias locais ao funcionamento dos dispositivos normativos. A própria linguagem da mercê, elemento central da cultura política portuguesa, podia ser mobilizada nesse processo. A promessa de alforria oferecida a Pascoal, já discutida anteriormente, evidencia como categorias associadas à graça senhorial e à recompensa por serviços eram deslocadas para o interior das relações de dependência pessoal que estruturavam a escravidão colonial. A liberdade convertia-se em instrumento de negociação inserido numa economia de poder profundamente assimétrica. Nesse contexto, os dispositivos normativos metropolitanos eram reinterpretados através das

⁵⁵⁹ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 13.

estruturas sociais específicas da Colônia, adquirindo sentidos que somente podem ser plenamente compreendidos quando observados em sua realização concreta.

Por conseguinte, a circulação da categoria *nefando* dependia da capacidade de adaptação dos enunciados metropolitanos às formas locais de sociabilidade. O Maranhão tornava-se, desse modo, espaço de consolidação do "arcaísmo como projeto", conforme descrevem Fragoso e Florentino (1993, p. 108), onde a definição dos desvios morais servia para reforçar a autoridade régia e eclesiástica através da classificação dos sujeitos. O caso de Francisco Coelho evidencia que essa classificação não era imposta exclusivamente pelas instituições. Ela era continuamente reproduzida por escravizados, parentes, agregados, vizinhos e moradores que incorporavam ao cotidiano colonial os vocabulários da ortodoxia e da suspeição. A transferência dos dispositivos normativos para São Luís dependia justamente dessa capacidade de transformar categorias produzidas no centro do Império em instrumentos socialmente inteligíveis nas fronteiras da América portuguesa.

Nesse contexto, a atuação missionária da Companhia de Jesus operou por meio de uma estratégia de "polícia" e "civilização" que buscava o aprimoramento dos costumes sob o paradigma da cultura portuguesa, segundo Mattos (2009, p. 25). Ronaldo Vainfas (2022, Parte I, cap. 2) demonstra essa dinâmica ao analisar a apropriação de vocábulos indígenas e a reelaboração de referências religiosas locais para consolidar a autoridade da Igreja⁵⁶⁰. O interesse desse processo para a compreensão do caso de Francisco Coelho reside precisamente na forma como categorias produzidas em contextos distintos eram deslocadas para o interior da experiência colonial, adquirindo novos sentidos sem perder sua função disciplinadora. A acusação do *nefando*, ao circular entre escravizados indígenas, africanos, moradores livres e autoridades eclesiásticas, revela o funcionamento concreto dessas traduções normativas no Maranhão seiscentista. Ela evidencia que a universalidade pretendida pela moral católica dependia, em larga medida, da capacidade de adaptação de seus códigos às realidades sociais encontradas no ultramar.

⁵⁶⁰ Em 1552, revelou-se uma disputa simbólica pelo controle da fé em que a "verdadeira santidade" foi reivindicada como monopólio da Igreja. Manuel da Nóbrega percebeu que a influência dos *caraibas* e as "festas das santidades" exigiam o sequestro de termos sagrados tupi para legitimar a autoridade episcopal perante os autóctones. No entanto, essa tradução forçada gerou um efeito rebote, pois a circularidade cultural permitiu que os insurgentes utilizassem a linguagem da dominação para fundamentar suas próprias insurreições. O caso da Santidade de Jaguaripe demonstra essa inversão: se o Bispo da Bahia fora apresentado e nomeado *Pajé-Guaçu* (traduzido como "Papa Grande") pelos padres, o líder indígena Antônio passou a intitular-se o "verdadeiro Papa". Cf. VAINFAS, 2022, Parte I, cap. 2.

Se a circulação dos dispositivos normativos dependia de sua adaptação às estruturas sociais locais, ela exigia igualmente mecanismos capazes de reproduzir essas categorias para além das instâncias formais de poder. Nesse aspecto, a fama pública desempenhava papel decisivo. No Maranhão seiscentista, a vigilância dos costumes não se limitava à atuação episódica do Santo Ofício, dos visitantes ou das autoridades episcopais. Ela era continuamente exercida pelas próprias comunidades através da observação cotidiana, da circulação de rumores e da construção coletiva de reputações. O processo de Francisco Coelho demonstra que a transferência da categoria *nefando* para o espaço colonial só se tornou efetiva porque passou a integrar o repertório interpretativo dos próprios moradores.

Essa dinâmica pode ser observada em diversos testemunhos da devassa de 1672. Sebastião Martins declarou que Francisco Coelho era homem “que tinham todos / delle mao conseito por ser ja tam em/famado no peccado nefando”, acrescentando que sabia de certo que o réu “a/via estado prezo largo tempo a al/guns annos a esta parte, por este mes/mo peccado”⁵⁶¹. A formulação é particularmente significativa porque revela que a acusação não dependia exclusivamente da observação direta dos fatos. O que conferia legitimidade ao discurso era justamente sua permanência no tempo e sua ampla circulação social. A fama pública funcionava como mecanismo de validação coletiva, convertendo suspeitas acumuladas em conhecimento socialmente reconhecido.

Nessa perspectiva, o disciplinamento social descrito por Prodi (1994) não operava apenas através de instituições especializadas, mas por intermédio de uma multiplicidade de agentes que reproduziam e difundiam os critérios morais da ortodoxia. A eficácia da norma dependia de sua incorporação pelos próprios indivíduos submetidos a ela. O caso de Francisco Coelho demonstra precisamente esse fenômeno. As testemunhas frequentemente fundamentavam suas declarações em informações recebidas de terceiros, em conversas mantidas nas roças, em relatos transmitidos por escravizados ou em memórias compartilhadas pela comunidade. A circulação da acusação constituía parte fundamental do próprio funcionamento do sistema de vigilância moral.

O excerto do depoimento de Bernardo Rodrigues detalha o momento em que a pretensa necessidade física de Francisco Coelho, a sede, mascara o “apetite” *nefando*, sendo interrompido pela autoridade de outro patriarca:

⁵⁶¹ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 32v.

[...] indo Fran/cisco Coelho a Caza do Pay delle testemu/nha hum dia a tarde na sua Rossa vin/do de Caza de Joam Gomes **multo beba/do e pedindo agoa por nam aver em Ca/za** quem lho desse fora elle teste/munha a levarlhe agoa, e **levandolhe / lhe dissera o ditto Francisco Coelho, que / lhe puzesse o pucaro na boca, elhe desse de beber // De beber, e indo elle testemunha para o fa/zer assim Lançara o ditto Francisco Coe/lho as mãos para pegar delle testemu/nha ao que logo acodio seu Pay Manoel / Rodrigues, e lhe dissera que se fosse dali e / ao ditto Francisco Coelho deitou logo pella / porta fora, e que logo o botou fora de sua / Caza [...].**⁵⁶² (ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 27v-28).

A interpretação desse episódio revela que o comportamento de Francisco Coelho não se restringia ao espaço íntimo de sua própria roça ou ao domínio sobre seus escravizados, mas transbordava para o interior das residências vizinhas sob o signo da desordem alcoólica. O uso do "pucaro" como pretexto para o contato físico e a tentativa de "pegar" o jovem Bernardo evidenciam uma agência sexual que ignorava as hierarquias de respeito devidas aos lares alheios. A intervenção imediata de Manoel Rodrigues, que "deitou logo pela porta fora" o invasor, demonstra que a comunidade não era apenas observadora passiva da "má fama" de Coelho, mas exercia uma justiça doméstica imediata quando o desvio ameaçava a integridade de seus núcleos familiares. Esse tipo de registro fortalece a tese de que o escândalo moral em torno do réu era alimentado por uma sucessão de conflitos concretos e expulsões físicas, que sedimentavam na memória local a imagem de um indivíduo cuja presença era incompatível com a paz e a ortodoxia das famílias moradoras no termo de São Luís

Além disso, essa circulação possuía uma dimensão temporal particularmente relevante. A memória das intervenções repressivas anteriores desempenhava papel importante na consolidação da reputação de Francisco Coelho. O caso de Rodrigo, escravizado envolvido na prisão anterior do réu, permaneceu vivo nas recordações e narrativas que circulavam entre os moradores e, sobretudo, entre a população escravizada. Matheus mobilizou explicitamente essa lembrança ao aconselhar Pascoal a denunciar o senhor, advertindo que "tomasse exemplo / do negro Rodrigo que morrera na ca/deia da outra ves que seu senhor estivera por prezo// Prezo por comunicar com elle"⁵⁶³. De modo semelhante, Antônio Ribeiro declarou saber "de Certo"

⁵⁶² Em português moderno: "[...] indo Francisco Coelho à casa do pai da testemunha, certa tarde, em sua roça, vindo da casa de João Gomes em estado de embriaguez, pediu água. Como não havia ninguém na casa para servi-lo, a testemunha foi levar-lhe água. Ao fazê-lo, Francisco Coelho lhe disse que aproximasse o cântaro de sua boca e lhe desse de beber. Quando a testemunha se aproximou para atender ao pedido, Francisco Coelho estendeu as mãos para agarrá-la. Imediatamente, seu pai, Manuel Rodrigues, acudiu e ordenou que a testemunha se afastasse, expulsando em seguida Francisco Coelho pela porta e retirando-o de sua casa [...]."

⁵⁶³ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 34-34v.

que Francisco Coelho mantivera relações “Com hum negro escravo de seu Pay por / nome Rodrigo”⁵⁶⁴, cuja morte no cárcere permanecia associada à reputação do réu.

O interesse analítico desses testemunhos não reside apenas na reconstrução factual dos acontecimentos pretéritos, mas na forma como essa memória era mobilizada para interpretar novas suspeitas e novos episódios de violência sexual. A morte de Rodrigo convertia-se em um marco narrativo compartilhado, funcionando simultaneamente como advertência, prova de reincidência e elemento legitimador da fama pública. Cada nova acusação encontrava respaldo em lembranças já sedimentadas, fortalecendo a associação entre Francisco Coelho e a condição de homem “uzeiro e vizeiro” no pecado *nefando*.

Desse modo, a circulação da norma ultrapassava os limites da legislação escrita e dos procedimentos judiciais. Ela passava a operar através da própria memória coletiva. Como observa Wolfgang Reinhard (1994, p. 118), os processos de confessionalização dependiam da interiorização gradual dos critérios morais definidos pelas instituições religiosas e políticas. No Maranhão, essa interiorização assumia formas específicas, mediadas pelas condições locais de sociabilidade. A fama pública transformava-se em instrumento de disciplinamento porque permitia que os próprios moradores reproduzissem espontaneamente os mecanismos de classificação moral.

O depoimento de Amaro de Matos oferece outra perspectiva sobre esse processo.

[...] e por Semurmurar q Francisco Coelho uzava / do peccado nefando, e perguntado Manoel da Silva aos negros que serra/vaõ se era verdade q seu senhor uzava do dito peccado Respondera hum / negro escravo do dito Francisco Coelho aque chamavaõ Crioulo, q Serrava / de Sima que Rodrigo era sua mulher [...].⁵⁶⁵ (ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 13).

A relevância desse trecho reside na horizontalidade da circulação do escândalo moral. Amaro de Matos descreve uma cena de trabalho coletivo, a serragem de madeira, onde Manoel da Silva, um homem branco e proprietário, questiona abertamente os escravizados sobre a veracidade das práticas de Francisco Coelho. A resposta do escravizado identificado como “Crioulo” é particularmente significativa: ao afirmar que o indígena “Rodrigo era sua mulher”,

⁵⁶⁴ *Ibid.*, fl. 17v.

⁵⁶⁵ Em português moderno: “[...] e, em razão dos rumores de que Francisco Coelho praticava o pecado *nefando*, Manoel da Silva perguntou aos escravizados que serravam madeira se era verdade que seu senhor cometia o referido pecado. Em resposta, um escravizado de Francisco Coelho, chamado Crioulo, que trabalhava na parte superior da serra, afirmou que Rodrigo era a sua mulher [...]”

o cativo utiliza uma metáfora de subversão doméstica para tornar o desvio do senhor socialmente inteligível para os seus pares e para os homens livres.

Ao relatar aquilo que ouvira acerca de Francisco Coelho, o testemunho evidencia que as acusações circulavam simultaneamente entre diferentes segmentos sociais, atravessando fronteiras de condição jurídica, origem étnica e posição econômica. O interesse historiográfico desse fenômeno reside justamente em sua capacidade de revelar a difusão capilar dos dispositivos normativos. A categoria *nefando* não permanecia restrita aos ambientes eclesiásticos ou judiciais. Ela operava através de uma rede de informações que conectava a elite senhorial à senzala, tornando-se parte integrante das linguagens utilizadas para interpretar comportamentos e estabelecer reputações.

Essa apropriação social das categorias inquisitoriais ajuda a compreender por que a repressão moral podia operar mesmo em contextos marcados pela fragilidade institucional. Segundo Ronaldo Vainfas (1997, p. 120), a difusão da moral tridentina na América portuguesa dependia de uma combinação entre estruturas formais de autoridade e mecanismos informais de controle. A experiência de Francisco Coelho confirma essa interpretação. Em uma região distante dos centros decisórios do Império, a vigilância dos costumes era sustentada por uma rede de observação comunitária que permitia a circulação contínua dos critérios morais produzidos pela ortodoxia católica.

Por essa razão, a transferência dos dispositivos normativos para o espaço colonial não deve ser compreendida exclusivamente como movimento vertical, partindo da metrópole em direção às periferias do Império. O caso analisado sugere uma dinâmica mais complexa. As categorias metropolitanas eram apropriadas localmente, reinterpretadas pelos atores coloniais e reinseridas nas disputas cotidianas através dos mecanismos da fama pública. O resultado era a formação de uma cultura de vigilância capaz de reproduzir os objetivos disciplinares da Igreja e da Coroa mesmo na ausência de fiscalização permanente.

Nesse contexto, a atuação missionária e episcopal assumia importância estratégica. Conforme destaca Lana Lage Lima (2011, p. 147-148), a implantação das reformas tridentinas no mundo português ocorreu de maneira gradual e desigual, exigindo adaptações contínuas às realidades locais. No Maranhão, onde a presença institucional era limitada, essa tarefa dependia amplamente da capacidade de mobilizar agentes intermediários e de incorporar as comunidades ao funcionamento dos mecanismos disciplinares. A fama pública, as devassas e as denúncias

constituíam precisamente alguns dos instrumentos que permitiam essa articulação entre os projetos universalizantes da ortodoxia e as condições concretas da vida colonial.

Assim, a experiência observada no processo de Francisco Coelho revela que a transferência dos dispositivos normativos para o ultramar não consistia apenas na circulação de textos legais, regimentos ou prescrições teológicas. Ela envolvia igualmente a circulação de narrativas, memórias e reputações. O *nefando* transformava-se em categoria socialmente operativa porque passava a integrar as formas pelas quais os moradores interpretavam o mundo ao seu redor. A norma adquiria eficácia quando deixava de pertencer exclusivamente às instituições e passava a ser reproduzida pelas próprias comunidades. É precisamente nessa zona de contato entre ortodoxia, sociabilidade e memória em que se pode apreender o funcionamento concreto da moralidade sexual no Maranhão seiscentista.

Por conseguinte, a circulação das normas morais pelo ultramar representava também um processo de construção de hegemonia, no qual o ideal universalizante da monarquia portuguesa legitimava hierarquias entre centro e periferia. A experiência colonial, contudo, evidenciava continuamente os limites dessa pretensão normativa. Costumes locais, interesses particulares e acomodações práticas frequentemente se sobrepunham aos princípios oficiais, dificultando a aplicação uniforme do disciplinamento moral (CORRÊA, 2011, p. 158). A colonização do Antigo Regime produziu formas sociais marcadas por tensões permanentes entre ortodoxia e pragmatismo cotidiano, situação particularmente visível em regiões periféricas e de ocupação incipiente. No Maranhão, onde a dispersão institucional se combinava à ampla autonomia das elites locais, a moralidade sexual passava a operar através de negociações constantes entre os dispositivos metropolitanos e as contingências da vida colonial.

O processo de Francisco Coelho permite entrever essas tensões em sua forma prática de funcionamento. A documentação revela que a linguagem inquisitorial havia sido plenamente incorporada pelos agentes locais, que passaram a mobilizar categorias como pecado *nefando*, sodomia *contra naturam* e corrupção dos costumes para interpretar e intervir em conflitos concretos. A acusação formulada contra o réu não se desenvolveu em um vazio social. Ela emergiu no interior de uma complexa rede de disputas domésticas, rivalidades familiares e interesses patrimoniais que encontraram na gramática moral da Inquisição um poderoso instrumento de legitimação.

Nesse contexto, sua esposa, Maria Soares, desempenhou papel central. Ao denunciar o marido perante as autoridades eclesiásticas, associou reiteradamente suas práticas sexuais à incapacidade de cumprir os deveres esperados de um chefe de família cristão. A acusação de que Francisco Coelho preferia o "vazo trazeiro" ao "vazo natural" não se restringia à descrição de um comportamento sexual considerado desviante. Ela acionava uma linguagem jurídica e religiosa capaz de converter conflitos matrimoniais em matéria de interesse público e jurisdicional. A intimidade doméstica era traduzida para o vocabulário do pecado, permitindo que disputas internas à casa ultrapassassem os limites da família e ingressassem no campo da justiça eclesiástica.

A própria participação de sua sogra, Maria de Freitas, reforça essa dinâmica. Os testemunhos atribuídos à sogra do réu demonstram como a circulação das categorias inquisitoriais possibilitava reinterpretar tensões familiares através da linguagem da ortodoxia⁵⁶⁶. O que inicialmente pertencia à esfera doméstica passava a ser apresentado como ameaça à ordem moral da comunidade. A transferência dos dispositivos normativos para o espaço colonial dependia precisamente dessa capacidade de converter experiências locais em infrações inteligíveis para as instituições do Império.

Entretanto, a documentação sugere que a mobilização dessas categorias estava profundamente entrelaçada a interesses materiais. Em diversos requerimentos apresentados durante sua defesa, Francisco Coelho sustentou que as acusações eram resultado de uma ação concertada entre sua esposa, sua sogra e outros familiares. Referia-se repetidamente à existência de uma "facção"⁵⁶⁷ formada por seus "Inimigos Capitais, e em cubertos"⁵⁶⁸, interessados em destruí-lo socialmente e assumir o controle de seus bens. Em outra passagem, qualificava todo o processo como uma "trassa"⁵⁶⁹, isto é, uma trama cuidadosamente construída para provocar sua ruína.

O significado histórico dessas alegações não reside necessariamente em sua veracidade integral, mas naquilo que revelam acerca da apropriação colonial dos dispositivos normativos.

⁵⁶⁶ Em seu depoimento, Maria de Freitas relata ter confrontado o genro sobre suas inclinações, recebendo uma resposta que sintetiza a inversão da ordem sexual por ele praticada: "[...] acodin/do ella testemunha, e sua filha a desvi/ar, a empedir que nam communicasse o ne/gro, nem com elle cometesse o peccado ne/fando peleijando muito com seu genro / elle lhe Respondera que mais valia o tra/zeiro dos homens que quantas dianteiras de mulher avia." *Ibid.*, fl. 26.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, fl. 127.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, fl. 181.

⁵⁶⁹ *Ibid.*

O próprio Coelho reconhecia, ainda que involuntariamente, a força social da linguagem inquisitorial. Ao atribuir a denúncia a uma conspiração familiar, admitia implicitamente que a acusação de sodomia possuía potencial suficiente para produzir consequências devastadoras sobre sua honra, sua posição social e seu patrimônio. A categoria *nefando* transformava-se, assim, em recurso mobilizável dentro das disputas locais de poder.

Essa dimensão patrimonial torna-se particularmente evidente quando se considera a posição ocupada por Francisco Coelho na sociedade do Maranhão. Como proprietário rural, chefe de casa e administrador de uma unidade produtiva baseada no trabalho escravo, exercia autoridade sobre pessoas, bens e recursos econômicos. Sua condição de "cabeça de casal" estava diretamente associada à capacidade de governar a família, administrar o patrimônio e preservar a honra doméstica. A acusação de sodomia atingia simultaneamente essas diferentes esferas. Não colocava em questão apenas a moralidade do indivíduo, mas sua aptidão para ocupar o lugar social que reivindicava.

Sob tal perspectiva, a circulação da categoria *nefando* pelo espaço colonial revela um aspecto fundamental do disciplinamento social. Conforme observa Prosperi (1994, p. 187; 203), o controle das consciências dependia da capacidade de transformar determinadas condutas em sinais visíveis de desordem moral. No Maranhão seiscentista, essa lógica era potencializada pelas condições específicas da sociedade escravista. A honra, a autoridade doméstica, a masculinidade e a capacidade de comando apareciam profundamente entrelaçadas. A acusação de sodomia possuía força justamente porque ameaçava desestabilizar esse conjunto de atributos que sustentavam a legitimidade social das elites locais.

Além disso, a própria tramitação do processo evidencia as formas descentralizadas através das quais o poder imperial operava no ultramar. Conforme demonstram Corrêa (2011, p. 95, 165-166) e Subrahmanyam (1995, p. 45-47), a monarquia portuguesa apoiava-se em uma estrutura policêntrica, caracterizada pela constante negociação entre autoridades centrais e poderes locais. A distância entre Lisboa e São Luís exigia que a aplicação das normas dependesse de distintas hierarquias, compostas por vigários, oficiais eclesiásticos, testemunhas, parentes e moradores. A repressão moral tornava-se, assim, produto de uma ampla rede de mediações que conectava o cotidiano colonial aos centros decisórios do Império.

Nesse sentido, o caso de Francisco Coelho demonstra que a transferência dos dispositivos normativos para o espaço colonial não consistia na simples exportação de regras

produzidas na metrópole. Tratava-se de um processo contínuo de adaptação, negociação e reinterpretação. As categorias inquisitoriais disseminavam-se por meio de redes familiares, hierarquias senhoriais, memórias coletivas, disputas econômicas e formas localizadas de vigilância. Sua eficácia dependia justamente da capacidade de adquirir significados específicos em cada contexto de aplicação.

Dessa forma, a experiência do Maranhão revela simultaneamente a força e os limites do projeto disciplinador da monarquia católica. Os vocabulários da ortodoxia logravam penetrar profundamente nas sociabilidades coloniais, fornecendo instrumentos para classificar comportamentos, construir reputações e legitimar intervenções sobre a vida cotidiana. Nos usos concretos do cotidiano colonial, esses dispositivos eram reorientados, deixando de operar apenas como instrumentos de normatização para integrar dinâmicas de conflito doméstico, competição patrimonial e hierarquização social.

Por fim, essa capacidade de adaptação ilumina a emergência de representações mais amplas acerca da moralidade colonial. A circulação cotidiana de acusações, rumores e narrativas sobre desvios sexuais contribuiu para alimentar imagens coletivas que associavam determinados territórios americanos à corrupção dos costumes e à fragilidade da disciplina cristã. A tradução local dos dispositivos normativos constituía, portanto, uma etapa fundamental de um processo discursivo mais amplo, no qual missionários, cronistas e agentes eclesiásticos passaram a representar partes do ultramar como espaços particularmente vulneráveis ao pecado. É justamente desse horizonte de interpretações, medos e construções retóricas que emerge a imagem da América portuguesa como uma possível "Nova Sodoma", tema que será examinado na subseção seguinte.

3.3.2 A retórica da “Nova Sodoma” e os discursos missionários

A expansão marítima e colonial da Monarquia portuguesa implicou a circulação de repertórios morais destinados a ordenar a vida cristã nos diferentes territórios do Império. Nesse processo, missionários, pregadores e autoridades eclesiásticas desempenharam papel relevante na difusão de linguagens voltadas para a regulação do corpo, da sexualidade e dos costumes. Embora conflitos entre ordens religiosas e divergências com o próprio Santo Ofício evidenciassem disputas por jurisdição e autoridade espiritual, tais agentes participavam de uma mesma engrenagem de sustentação da ordem católica imperial (COSTA, 1979, p. 23). A articulação entre vigilância espiritual, disciplina dos comportamentos e correção moral

favoreceu a circulação das retóricas da “Nova Sodoma” ao longo das conexões que integravam o mundo ultramarino português.

O interesse dessa discussão, contudo, não reside na reconstrução exaustiva das formulações doutrinárias acerca da sodomia nem na descrição geral da ação missionária no mundo português. O problema central consiste em compreender de que maneira essas linguagens morais foram reconhecidas, apropriadas e mobilizadas na sociedade do Maranhão do século XVII. Em vez de considerar o ultramar como simples espaço de recepção de modelos metropolitanos, busca-se examinar os processos de circulação, mediação e tradução que permitiram à retórica da “Nova Sodoma” adquirir eficácia social em São Luís do Maranhão. A trajetória de Francisco Coelho e as formas pelas quais sua conduta foi interpretada por diferentes agentes revelam que categorias produzidas no interior da cristandade ibérica eram continuamente reelaboradas nas condições específicas da fronteira amazônica, convertendo-se em instrumentos de classificação moral, construção da fama e interpretação dos conflitos cotidianos.

Atilio Butturini Junior (2013, p. 147) observa que a releitura cristã de Sodoma estabeleceu os alicerces de uma gramática moral que ultrapassava os limites do relato do Antigo Testamento. Durante a Patrística, o episódio bíblico foi ressignificado como a epítome do pecado contra a natureza, simbolizando a ruptura com a ordem divina. Segundo Jordan (1997, p. 29), o termo sodomia foi cunhado por Pedro Damiano para designar uma categoria de abjeção teológica associada à corrupção da carne e à perversão da criação divina. Dessa maneira, Sodoma deixou de representar apenas uma localidade histórica e passou a ocupar posição central no imaginário cristão como advertência permanente sobre as consequências da desobediência. Essa elaboração teológica consolidou o estatuto do *nefando* como elemento constitutivo do dispositivo da carne cristã e contribuiu para moldar a sensibilidade moral do Ocidente.

A atribuição de um caráter coletivo ao pecado *nefando* conferiu a essa categoria uma dimensão política particularmente sensível no mundo ibérico. Conforme Soyer (2012, p. 27-28), os habitantes de Portugal compartilhavam a percepção de que tais práticas representavam uma ameaça concreta à Igreja e ao Estado. O desvio individual era interpretado como um convite ao castigo divino sobre toda a comunidade, fortalecendo a convicção de que a tolerância ao vício poderia conduzir à ruína do reino. A chamada “pastoral do medo” vinculava comportamentos desviantes a calamidades coletivas, como pestes, secas e terremotos

(DELUMEAU, 1991, p. 113; 2009, p. 604). Nas *Ordenações Manuelinas*, o delito era classificado como crime de lesa-majestade, atingindo a linhagem familiar e legitimando punições exemplares em defesa da unidade espiritual da monarquia.

A difusão dessas representações dependia, em larga medida, da palavra pregada. Em uma sociedade marcada por elevados índices de analfabetismo, os sermões constituíam um instrumento estratégico de formação da consciência religiosa. Braga (2017, p. 231) esclarece que a parenética desempenhava função pedagógica essencial, recorrendo ao temor como mecanismo de correção espiritual. Mary del Priore (1990, p. 20) argumenta que o discurso normatizador se disseminava por toda a atividade religiosa, encontrando nos pregadores os agentes responsáveis por definir as fronteiras entre virtude e pecado. Nos autos da fé, os oradores especializavam-se em identificar inimigos internos e em associar desvios eróticos a ameaças contra a ordem cristã.

Nesse contexto, o sermão proferido pelo jesuíta André Gomes em 1621 em um auto-de-fé em Lisboa constitui um exemplo expressivo da linguagem da “Nova Sodoma”. Ao articular a condenação da sodomia com a ideia de decadência moral do reino, o pregador mobilizava imagens de forte impacto emocional:

Ora, eu não sei se o santo profeta, neste lugar, falou só da perfidia judaica ou se, porventura, lançando os olhos mais avante, veio dar com eles na desventura de nossos tempos, em que a Sodoma tanto tempo acabada, vemos reparada [...] e eu, em seu nome, digo: *Maledictus qui erexit Sodomis*; maldita seja a gente que, com os desaforamentos e devassidões de sua vida, torna a ressuscitar Sodoma, que Deus, pelos próprios anjos do céu, mandou castigar e abrasar. Não sei, senhores, com que palavras possa dizer e encarecer o grande sentimento que todos devemos mostrar e as lágrimas que devemos chorar, por vermos o nosso Reino de Portugal, que Deus, por mercê e graça, fez tão famoso e glorioso [...], pôr o vermos tão afrontado e desautorizado, que pode ser comparado aos arrabaldes de Sodoma⁵⁷⁰ (GOMES, 1621, p. 14).

A força desse discurso decorria da capacidade de transformar faltas individuais em perigos coletivos. A evocação de Sodoma operava como linguagem de advertência e reforçava a percepção de que a salvação da comunidade dependia da eliminação dos vícios que

⁵⁷⁰ "Ora eu não sey se o sancto Propheta neste lugar / falou só da perfidia Iudaica, ou se por ventura / lançando os olhos mais auante, veo dar com elles / na desaventura de nossos tempos, em que a Sodoma tan / to tempo ha acabada vemos reparada. [...] & eu em / seu nome digo: *Maledictus qui suscitauit Sodoma*; mal / dita seja a gente que com os desaforamentos, & deuaci / doês de sua vida, torna a resuscitar a Sodoma, que Deos / pellos proprios Anjos do Ceo mandou castigar, & abra- / sar. Não sey Senhores com que palauras possa dizer, / & encarecer, o grande sentimento que todos deuemos / mostrar, & as lagrimas que deuemos chorar, por ver / mos ao nosso Reino de Portugal que Deos por merce & / graça sua fez tam famoso, & tâ glorioso [...], pella vermos[...] // tam afrontada, & desautorizada, que pode ser compara- / da a arrabaldes de Sodoma". GOMES, 1621, p. 14.

ameaçavam a ordem cristã. Essa gramática moral, difundida por pregadores e missionários, encontrava ressonância em diferentes regiões do Império, inclusive no Maranhão seiscentista.

Em São Luís, o pecado *nefando* deixava de pertencer exclusivamente ao âmbito do recato e adquiria uma dimensão comunitária. O caso de Francisco Coelho evidencia como a fama de *somítico* ativava redes de murmuração capazes de produzir efeitos concretos sobre a reputação dos indivíduos. Ronaldo Vainfas (1997, p. 179) assinala que o mandonismo senhorial favorecia diversas formas de abuso, embora a exposição pública do vício comprometesse os equilíbrios da convivência cotidiana. Antônio de Siqueira declarou ter visto o réu no caminho do porto quando este "pegara de hum negro da terra seu escra/ vo, e pegandolhe pello cos das siroulas o su / gigou antre as pernas"⁵⁷¹, tentando despir o escravizado à força. Em sociedades tradicionais, o rumor desempenhava papel fundamental na identificação de ameaças e culpados através da vigilância cotidiana (DELUMEAU, 2009, p. 264). A eficácia desses discursos dependia da circulação da fama e do medo, elementos que convertiam determinados indivíduos em corpos moralmente suspeitos diante da coletividade.

A fama pública constituía uma categoria social decisiva para a administração das reputações no Antigo Regime. Como esclarece Hespanha (1992, p. 34), a honra possuía caráter relacional e dependia do reconhecimento coletivo de comportamentos compatíveis com a posição ocupada por cada pessoa. Em pequenas comunidades, a observação recíproca favorecia a rápida difusão das suspeitas. Delumeau (2009, p. 562) destaca que a “pastoral do medo” encontrava terreno particularmente propício em sociedades nas quais os indivíduos viviam permanentemente expostos ao olhar dos vizinhos. Em São Luís, essa rede de observação atribuía consistência social às acusações e permitia que rumores se transformassem em referências compartilhadas sobre a conduta dos moradores.

Nessas circunstâncias, a fama pública funcionava como uma instância informal de julgamento. A linguagem da “Nova Sodoma” fornecia categorias capazes de identificar comportamentos considerados perigosos e de enquadrá-los dentro de uma narrativa moral reconhecida pela coletividade. O escândalo cumpria, assim, uma função pedagógica voltada para a correção dos costumes e preparava o caminho para futuras intervenções das autoridades eclesiásticas. A circulação de testemunhos indiretos reforçava aquilo que a comunidade já reconhecia como verdade socialmente estabelecida.

⁵⁷¹ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 23v.

A própria substância da fama residia, muitas vezes, no “ouvi dizer”. Pedro Gonçalves Chimenos afirmou que "ouvira dizer publica mente por esta Cidade, e fora della"⁵⁷². Da mesma forma, Manoel da Silva de Andrada declarou que "ouvira dizer / amuitos negros, e a alguns brancos"⁵⁷³. Segundo Delumeau (2009, p. 27), os rumores expressavam angústias coletivas e permitiam identificar responsáveis pelos males que afligiam a comunidade. A repetição dessas narrativas conferia estabilidade às suspeitas e consolidava a má reputação dos acusados. Em São Luís, a voz comum produzia uma certeza social que dispensava a experiência direta dos acontecimentos. Dessa forma, a fama adquiria densidade suficiente para sustentar futuras investigações e alimentar a infâmia que cercava Francisco Coelho.

A força da fama pública no Maranhão seiscentista não se limitava aos acontecimentos recentes. As acusações podiam atravessar o tempo e sobreviver à morte dos envolvidos, preservando-se na memória coletiva como advertências permanentes. Viveiros de Castro (1986, p. 172) observa que o espaço social é profundamente marcado pela memória da morte, criando uma geografia moral na qual os nomes dos falecidos permanecem ativos na experiência dos vivos. Em comunidades de reduzidas dimensões, a lembrança dos mortos participava da construção das reputações e contribuía para a permanência dos estigmas. Nesse sentido, Laura de Mello e Souza (1986, p. 306) destaca que os inquisidores eram especialistas em recuperar infrações que a comunidade julgava antigas, reativando memórias e reorganizando narrativas dispersas em torno de uma mesma suspeita. O desaparecimento físico de vítimas ou cúmplices não significava o encerramento das acusações. Ao contrário, a antiguidade dos relatos frequentemente reforçava a ideia de contumácia e conferia maior gravidade ao comportamento atribuído ao réu.

O registro documental de 1672 conserva a memória de escravizados que, embora já falecidos, continuavam a aparecer nas declarações das testemunhas. Maria Soares recordou ter visto o marido com "hum / indio seu escravo do gentio da terra por nome Hiaçinto que já / morreu na Aldeia de Saõ Jozeph"⁵⁷⁴. Da mesma maneira, o escravizado Sebastião afirmou ser voz corrente entre indígenas e forros que Francisco Coelho "uzava do peccado nefando com hum indio seu escravo por nome Hiacinto / que ja morreo"⁵⁷⁵. Outro nome preservado pela memória coletiva foi o de Mandu. Felipe Parente registrou a existência de "hum escravo seu

⁵⁷² *Ibid.*, fl. 10.

⁵⁷³ *Ibid.*, fl. 13.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, fl. 7v.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, fl. 11.

por nome Mandu torto de um olho que já / he morto"⁵⁷⁶. Segundo seu depoimento, ao ouvir as queixas de Maria Soares sobre o comportamento do marido, Mandu respondera: "que se não espantase daquillo porque / o dito seu senhor era acostumado a uzar do peccado nefando"⁵⁷⁷. A permanência desses nomes na documentação revela como antigas experiências continuavam a alimentar a fama pública do acusado. Hiaçinto e Mandu permaneciam presentes na narrativa construída em torno de Francisco Coelho, funcionando como testemunhas indiretas de uma conduta considerada reiterada.

Essa associação entre memória e infâmia adquire contornos ainda mais expressivos no caso de Pantaleão. Filho do escravizado Marcos, o jovem vivia sob constante pressão das investidas do senhor. O depoimento do pai registra que o rapaz evitava permanecer sozinho com Francisco Coelho, pois este procurava persuadi-lo a ingerir aguardente para "o comunicar". A recusa sistemática em submeter-se aos desejos do senhor resultava em castigos e agressões frequentes. Conforme Vainfas (1997, p. 179), a visibilidade do vício comprometia os equilíbrios da convivência cotidiana e favorecia a circulação das denúncias.

A tensão entre senhor e escravizado culminou em um episódio que reforçou ainda mais a má reputação de Francisco Coelho. Depois de informar que um boi estava atolado, Pantaleão recebeu uma pancada tão violenta que caiu ao chão e faleceu dias depois em consequência dos ferimentos. O indígena Matheus declarou:

[...] que também Pantaliã Ra/paz uzava seu senhor delle mas que lhe dissera / pello ouvir dizer a muitos dos se/us companheiros, enam pello ver, eque / sabe de certo que o ditto Francisco Coe/lho dera no ditto Rapaz Pantaliã mui/tas pancadas, ecortes de que morrera, e / que isto da morte do Rapas o sabe pello mes/mo Rapaz assim o confessar estando pe/ra morrer, que morria porque seu se/nhor o matara com aquellas pancadas / por rezam de lhe nam fazer a vontade / todas as vezes que queria na comuni/caçam [...].⁵⁷⁸ (ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 34v).

Como assinala Delumeau (2009, p. 20), a preparação para a morte envolvia a necessidade de aliviar a consciência e conferia às últimas palavras um valor singular perante a comunidade cristã. A declaração atribuída a Pantaleão reforçava uma suspeita já difundida entre

⁵⁷⁶ *Ibid.*, fl. 12.

⁵⁷⁷ *Ibid.*

⁵⁷⁸ Em português moderno: "[...] declarou ainda que Pantaleão Rapaz também era utilizado por seu senhor, embora soubesse disso apenas por ter ouvido muitos de seus companheiros comentarem o assunto, e não por tê-lo presenciado. Afirmou, contudo, ter certeza de que Francisco Coelho havia desferido muitas pancadas e golpes contra o referido Pantaleão Rapaz, em consequência dos quais este veio a falecer. Disse saber disso porque o próprio Pantaleão, quando se encontrava à beira da morte, lhe confessara que estava morrendo porque seu senhor o havia agredido daquela forma, em razão de não atender aos seus desejos todas as vezes que este pretendia manter relações com ele [...]."

os moradores e contribuía para consolidar a imagem de Francisco Coelho como um senhor entregue ao pecado *nefando*.

Desse modo, a fama pública do acusado era continuamente atualizada pela comunidade de São Luís, que preservava lembranças, articulava relatos fragmentários e os integrava em uma narrativa coerente acerca da contumácia do réu. Mary del Priore (1990, p. 67) observa que cabia à própria comunidade o papel de "juíza implícita das querelas e narradora dos acontecimentos". Essa coletividade fornecia o substrato necessário para o funcionamento da justiça e para a produção da verdade processual. Se a fama pública permitia à vizinhança identificar e transmitir o vício, a moral sexual cristã também penetrava o interior da casa. A linguagem da "Nova Sodoma" alcançava o matrimônio e oferecia parâmetros para interpretar a vida conjugal e a sexualidade dos cônjuges.

No século XVII, o sacramento do matrimônio era concebido em torno da finalidade procriativa da união sexual. A tríade agostiniana formada por *proles*, *fides* e *sacramentum* estabelecia a geração dos filhos como fundamento legítimo da vida conjugal (DELUMEAU, 2003, p. 405). Em São Luís do Maranhão, essa concepção integrava a *oeconomia* doméstica e atribuía ao chefe da família a responsabilidade pela preservação da ordem moral do lar. Conforme Mary del Priore (1990, p. 27), a sexualidade era legitimada pela reprodução, cabendo à gestação purificar a dimensão carnal do ato conjugal.

Em consequência, a ausência de descendentes podia ser interpretada como sinal de desordem moral no interior da casa. Del Priore (1990, p. 28, 243) esclarece que a mulher considerada "oca" era percebida como incapaz de cumprir a função social atribuída ao casamento. A esterilidade assumia, assim, a condição de estigma. No caso de Francisco Coelho, a inexistência de herdeiros favoreceu a circulação de comentários que buscavam explicar o infortúnio do casal. Segundo Carvalho Júnior (2005, p. 302), os processos inquisitoriais registravam uma quantidade de detalhes incomum em relação a outros tipos documentais, permitindo observar a forma pela qual os moradores interpretavam os acontecimentos cotidianos. Em São Luís, a ausência de filhos passou a ser associada às práticas atribuídas ao réu.

Em 12 de janeiro de 1672, Maria Soares, então com cerca de trinta anos, apresentou um relato particularmente revelador sobre a dinâmica de seu casamento. Ela declarou que Francisco Coelho a enviava para a casa de sua mãe, Maria de Freitas, para permanecer sozinho com o

escravizado Hiacinto. Além disso, recordou ter confrontado o marido em razão de uma prisão anterior relacionada ao mesmo delito, apontando a persistência do comportamento que atribuía ao esposo.

Sob o ponto de vista da dinâmica processual, existe uma diferença importante entre aquilo que as testemunhas diziam ter ouvido de Maria Soares e o que ela própria afirmou em seu depoimento oficial. Ao ser interrogada, declarou que o marido a "cometera por tres vezes na cama que lhe concedesse ocomunica por detrás", acrescentando que jamais consentira e que respondera: "se elle estava no inferno, que ella o não queria consentir"⁵⁷⁹. Essa distinção possui relevância para compreender a construção da acusação. Enquanto a fama pública sugeria a consumação do ato, Maria Soares enfatizava sua resistência. Para a Inquisição, contudo, a existência do rumor, associada à ausência de "fruito" (filhos) no casamento, constituía um indício importante da condição de Francisco Coelho como *somitigo* contumaz.

A força dessas suspeitas pode ser observada em outros depoimentos recolhidos pela devassa. Em 14 de janeiro de 1672, Antônio Pereira Guimarães afirmou ter ouvido dizer

[...] á mulher de Luiz de Sou/za, eá Sua filha Cazada, e outras pessoas mais que Francisco Coelho estan/do fora de Seu Juizo de vinho, ou agoardente Comunicava Sua um/lher Maria Soares pelo trazeiro, eque quando estava em Seu juizo aComuni/cava pelo vazo natural, eoutra ves que ouvira dizer a muitas pessoas ve/zinhas do dito Francisco Coelho que praticando Com a dita Sua mulher // e perguntando lhe porque não emprenhava, eparia ella, lhe Responde/ra que enquanto fosse cazada Com o dito seu marido não avia de ter de/le fruto dando a entender que se Comunicava Comelle fora do vazo na/tural [...]⁵⁸⁰ (grifos nossos, ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 9-9v).

Antônio Ribeiro corroborou essa percepção ao afirmar que "ouvira dizer publica men/te que o dito Francisco Coelho nam queria / Comunicar com sua mulher Maria Soares / pello vazo natural, se nam por detras, e que / ainda a dita Maria Soares estava honrada / por diante"⁵⁸¹. A convergência dessas vozes retirava a intimidade do casal da esfera doméstica e a submetia ao

⁵⁷⁹ *Ibid.*, fl. 8.

⁵⁸⁰ Em português moderno: "[...] da esposa de Luiz de Souza, de sua filha casada e de outras pessoas que Francisco Coelho, quando se encontrava fora de si em razão do vinho ou da aguardente, mantinha relações com sua esposa, Maria Soares, pelo traseiro, ao passo que, quando estava em pleno juízo, mantinha relações pelo vaso natural. Declarou ainda ter ouvido de diversos vizinhos de Francisco Coelho que, em certa ocasião, ao perguntar à esposa por que ela não engravidava nem tinha filhos, ela teria respondido que, enquanto permanecesse casada com o referido marido, não teria dele descendência, dando a entender que mantinha relações com ele fora do vaso natural [...]."

⁵⁸¹ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 18.

escrutínio da coletividade. O leito conjugal transformava-se em objeto de discussão pública e passava a integrar a fama que cercava o cotidiano do acusado.

Para os moradores de São Luís, a esterilidade de Maria Soares podia ser percebida como sinal de uma corrupção interna da casa. Mary del Priore (1990, p. 13) argumenta que o corpo feminino era frequentemente utilizado como critério de avaliação moral. Um lar sem descendentes representava uma ameaça à continuidade das linhagens e aos ideais cristãos de povoamento. A recusa atribuída a Francisco Coelho em utilizar o vaso natural reforçava a associação entre pecado *nefando*, esterilidade e desordem doméstica. A retórica da “Nova Sodoma” alcançava, dessa maneira, as relações conjugais e integrava o cotidiano da família à gramática moral da cristandade.

O caso de Maria Soares evidencia como a linguagem moral da “Nova Sodoma” alcançava os níveis mais íntimos da vida doméstica no Maranhão seiscentista. Conforme observam Santos e Holanda (2020, p. 11721-11722), a crescente preocupação com a ordem familiar estimulava os fiéis a submeterem seus desejos ao exame constante da palavra confessional. A intimidade conjugal passava a ser objeto de vigilância moral e de avaliação pública. O escândalo em torno do matrimônio de Francisco Coelho reforçava a percepção de que o pecado *nefando* representava um perigo permanente para a salvação das almas e para a estabilidade da comunidade. Essas categorias normativas também alcançavam os espaços missionários do sertão, onde os esforços de evangelização procuravam ordenar as relações sociais segundo os princípios da cristandade.

As aldeias missionárias constituíam espaços de convergência entre diferentes grupos indígenas e desempenhavam papel relevante nos processos de mediação cultural. Cristina Pompa (2001, p. 90) destaca que a experiência missionária envolvia o encontro entre universos simbólicos distintos e a construção cotidiana de significados compartilhados. Esses aldeamentos articulavam as dinâmicas das fazendas particulares, os interesses urbanos e os circuitos da catequese. Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 20), as redes de comunicação integravam diferentes regiões da Amazônia, permitindo a circulação de pessoas, notícias e experiências. Essa fluidez favorecia igualmente a propagação dos rumores morais. O processo contra Francisco Coelho demonstra que as acusações relacionadas ao pecado *nefando* percorriam esses circuitos sociais e adquiriam operacionalidade jurídica através deles.

A trajetória do indígena Hiaçinto permite observar essa conexão entre espaços aparentemente distintos. Embora sua experiência de cativo e as investidas atribuídas a Francisco Coelho estivessem vinculadas ao cotidiano da Mayoba, seu posterior deslocamento para a Aldeia de São José evidencia a existência de vínculos permanentes entre a esfera senhorial e os ambientes missionários. Arenz (2014, p. 64) observa que os aldeamentos não constituíam unidades isoladas, pois integravam redes nas quais práticas e referências eram continuamente reelaboradas.

Esse trânsito favorecia a circulação das memórias relacionadas ao comportamento do senhor. Os sujeitos indígenas incorporados à ordem colonial exerciam funções de mediação e participavam ativamente da circulação das informações. Conforme Carvalho Júnior (2005, p. 183), os processos de conversão envolviam constantes rearticulações culturais e dependiam da participação dos próprios agentes locais. A trajetória de Hiaçinto conecta a violência experimentada no espaço doméstico aos circuitos da catequese e contribui para compreender a permanência de sua memória nas acusações dirigidas contra Francisco Coelho.

A Figura 6 apresenta uma reconstituição da Aldeia de São José, elaborada a partir das descrições analisadas por Fernandes (2022). A representação permite visualizar o tipo de organização espacial característico dos aldeamentos missionários que conectavam a esfera senhorial às redes de evangelização e circulação de informações na Amazônia portuguesa. Para uma visão integrada da posição da Aldeia de São José em relação aos demais espaços mobilizados no processo de Francisco Coelho, ver o Apêndice B.



Figura 6 – Reconstituição da Aldeia de São José no Maranhão seiscentista

Fonte: Elaborada pelo autor (2026), com base em FERNANDES (2022). Representação gráfica elaborada com auxílio de ferramenta de inteligência artificial, sob orientação e supervisão do autor, para fins exclusivamente ilustrativos.

A Aldeia de São José aparece, assim, como um espaço privilegiado de circulação oral. O testemunho de Sebastião Fernandes revela a existência dessas conexões ao declarar que

[...] **na Aldeia de Saõ Jozeph** ouvira elle testemunha dizer a Alguns negros / forros, e negras, q lhe não lembraõ o nome mas q só mente a **huã India / por nome Domingas** mulher de Luis abatiguera da aldeia de saõ / Jozeph, **q estando na Roça de Francisco Coelho fazendolhe farinha / lhe contara sua mulher Maria Soares q seu marido anão Comunicava / pelo vaso natural, Senão por detraz, eq porisso não paria** [...] ⁵⁸² (grifos nossos, ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 12).

O depoimento evidencia a presença de negros forros, mulheres indígenas e trabalhadores ligados às roças em uma mesma rede de sociabilidade. As confidências de Maria Soares ultrapassavam os limites da casa e alcançavam outros espaços da Colônia, transformando-se em assunto de interesse coletivo.

A circulação dessas narrativas demonstra que os aldeamentos desempenhavam funções que extrapolavam a catequese. Segundo Arenz (2014, p. 64), a vida cotidiana das missões

⁵⁸² Em português moderno: "[...] na Aldeia de São José, a testemunha declarou ter ouvido alguns negros e negras forros, cujos nomes não recordava, bem como uma indígena chamada Domingas, esposa de Luís Abatiguera, dizerem que, enquanto trabalhavam na roça de Francisco Coelho preparando farinha, Maria Soares lhes contara que o marido não mantinha relações com ela pelo vaso natural, mas por trás, e que, por essa razão, ela não tinha filhos [...]."

produzia efeitos inesperados e desencadeava formas particulares de sociabilidade. Vainfas (2022, parte II, cap. 6) assinala que padres e indígenas participavam de processos contínuos de circularidade cultural na fronteira. Ao compartilhar as informações recebidas de Maria Soares, Domingas recorria a categorias presentes na moral matrimonial cristã e as inseria em sua própria experiência social. O aldeamento assumia, dessa forma, a condição de espaço de negociação e de circulação de referências morais.

As atividades desenvolvidas nas roças da Mayoba contribuíam para fortalecer essas conexões. Em abril de 1672, o indígena forro Luís recordou o período em que ele e sua esposa permaneceram "estando fazendo farinha em ca / za de Francisco Coelho"⁵⁸³. Nesse ambiente de trabalho, as confidências de Maria Soares alcançaram Domingas e posteriormente circularam pela Aldeia de São José. Como destaca Pompa (2001, p. 129), o encontro colonial produzia leituras cruzadas e permitia a tradução de referências culturais diversas em termos familiares aos diferentes grupos envolvidos. O espaço da farinha convertia-se em local de troca de experiências e favorecia a circulação das notícias sobre a vida doméstica do senhor.

Posteriormente, o próprio Luís compareceu à devassa como "testemunha Referida"⁵⁸⁴, ocupando a 42ª posição do rol de depoentes. Sua presença demonstra que os aldeamentos participavam diretamente da produção da prova judicial. Conforme Faria (2016b, p. 1025), a ordem colonial apoiava-se em uma pedagogia da vigilância baseada no controle recíproco entre os moradores. Os relatos provenientes das redes indígenas conferiam densidade às acusações e reforçavam a fama pública do acusado. As aldeias missionárias atuavam, portanto, como pontos de circulação e retransmissão das categorias morais da cristandade.

A análise desse circuito social permite compreender de que maneira a retórica da “Nova Sodoma” adquiriu eficácia na fronteira amazônica. Atilio Butturi Junior (2013, p. 146) observa que a codificação dos comportamentos sexuais no interior das categorias das fornicções possibilitou uma descrição minuciosa das práticas consideradas desviantes. Em 1672, Maria Soares afirmou que "avia quatro annos pouco mais, ou menos / que suspeitava que seu marido Francisco Coelho uzava do peccado ne/fando"⁵⁸⁵. A declaração evidencia que o vocabulário teológico circulava entre os moradores e servia como instrumento de interpretação dos conflitos

⁵⁸³ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 28v.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, fl. 28.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, fl. 7v.

cotidianos. A linguagem do pecado oferecia referências para nomear comportamentos, formular suspeitas e produzir acusações.

Ao mesmo tempo, a manutenção da ordem em São Luís e nos aldeamentos dependia da articulação entre vigilância, fama e temor. Arenz (2014, p. 80) observa que a administração espiritual exigia o registro cuidadoso dos cristãos batizados, confessados e casados. A disciplina cotidiana procurava estimular a conformidade dos comportamentos aos ideais de honestidade e vida cristã. A eficácia dessas normas relacionava-se à interiorização do medo e à permanente observação entre vizinhos, elementos fundamentais para a estabilidade da comunidade.

Contudo, a circulação dessas categorias pelo Maranhão seiscentista não produziu uma reprodução automática dos códigos metropolitanos. Segundo Carvalho Júnior (2005, p. 13), a experiência colonial resultava de uma complexa dinâmica intercultural marcada por aproximações, conflitos e negociações. Os sujeitos envolvidos mobilizavam o vocabulário do *nefando* conforme as circunstâncias concretas de suas vidas. Essas categorias podiam ser empregadas na resolução de disputas, na defesa da honra, na construção da fama ou na formulação de denúncias. A linguagem moral adquiria usos diversos e era constantemente adaptada às necessidades locais.

A eficácia da retórica da “Nova Sodoma” dependia justamente dessa capacidade de ser apropriada pelos próprios moradores. O testemunho de Maria Soares demonstra que as mulheres podiam recorrer aos códigos da moral cristã para denunciar comportamentos considerados abusivos. Escravizados, indígenas e trabalhadores forros também participavam desses processos, acionando as referências disponíveis para interpretar suas experiências e transmitir informações. A moralidade sexual alcançava sua força prática através dessas apropriações cotidianas.

A trajetória de Francisco Coelho evidencia, portanto, que a retórica da “Nova Sodoma” ultrapassava os limites dos tratados teológicos e da ação dos missionários. Em São Luís do Maranhão, essas categorias circulavam pelas casas, pelas roças, pelos caminhos e pelas aldeias, integrando-se aos mecanismos de construção da fama e da verdade judicial. A produção da moralidade sexual na fronteira amazônica dependia da participação de múltiplos agentes e da constante reelaboração dos repertórios provenientes da cristandade ibérica. Foi nesse processo de circulação, tradução e apropriação que o pecado *nefando* adquiriu eficácia social e se converteu em instrumento de classificação moral no Maranhão seiscentista.

3.3.3 O Maranhão e a reconfiguração colonial do “nefando”

Quando as linguagens imperiais de corrupção moral alcançavam espaços coloniais como o Maranhão, deparavam-se com condições sociais, institucionais e culturais que dificultavam sua aplicação uniforme. A pretensão universalista da moralidade pós-tridentina, materializada nas *Ordenações Filipinas* e na tratadística sobre o pecado *contra naturam*, encontrava uma sociedade marcada por dispersão institucional, oralidade cotidiana e intensas mediações locais. A “razão de Estado cristã católica”, conforme observam Araújo e Valle (2019, p. 57), pressupunha graus de uniformidade ausentes em muitas regiões ultramarinas. Jaime Gouveia (2015, p. 240) destaca que a distância em relação aos tribunais de distrito e a escassez de comissários habilitados tornavam a vigilância da ortodoxia uma prática descontínua e frequentemente lacunar. Nesse contexto, a autoridade régia e eclesiástica permanecia presente na linguagem jurídica, embora sua efetividade dependesse das interpretações elaboradas pelas elites locais e das formas comunitárias de fiscalização dos costumes.

Em consequência, a operacionalização da justiça moral no Maranhão repousava fortemente na fama pública e no testemunho oral, elementos fundamentais para converter suspeitas cotidianas em matéria passível de intervenção religiosa. Conforme observa Gouveia (2015, p. 206), “a atividade de vigilância que um exercia sobre todos e que todos exerciam sobre cada um [...] era o efeito persecutório que a inculcação religiosa, imposta verticalmente, acarretava”. Murmurações, comentários domésticos e injúrias adquiriam relevância jurídica nas pequenas comunidades coloniais, permitindo que a norma imperial assumisse formas concretas no cotidiano da fronteira amazônica. Como evidenciado no caso de Francisco Coelho, analisado no Capítulo 1, a acusação só alcançou consistência processual porque circulou previamente entre vizinhos, parentes, mulheres da casa, dependentes, indígenas e escravizados. A justiça deixava de se apoiar exclusivamente na abstração normativa e passava a ser atravessada por disputas locais, redes de proteção e interesses senhoriais.

Desse modo, a eficácia da norma dependia de uma tradução social produzida por agentes eclesiásticos, moradores e autoridades locais que reinterpretavam o rigorismo tridentino segundo as circunstâncias da Amazônia portuguesa. A circulação atlântica da moralidade cristã resultava em sucessivas adaptações das categorias imperiais, conferindo ao *nefando* sentidos particulares na experiência colonial do Maranhão. O Maranhão constituiu-se como espaço de apropriação vocabular, no qual o léxico europeu sobre a sodomia se entrelaçou com classificações locais de gênero e alteridade. Conforme destaca Cássio Rocha (2021, p. 587), em

diálogo com Luiz Mott, ocorreu uma “redução da diversidade cultural e de gênero dos povos da costa⁵⁸⁶ [...] a uma categoria jurídica cristã de culpa e estigma”. A presença do termo *tibiro* nos testemunhos relativos a Francisco Coelho evidencia que a linguagem do desvio sexual sofria reelaborações constantes no contato entre moralidade cristã, hierarquias senhoriais e experiências indígenas da corporalidade.

Nessa dinâmica, a diversidade das práticas sexuais ameríndias confrontava os parâmetros da moralidade escolástica em um cenário marcado por profundas diferenças cosmológicas e linguísticas. A ausência de equivalências diretas para o conceito de sodomia nas línguas indígenas impunha obstáculos significativos aos esforços classificatórios europeus. Serge Gruzinski (2001, p. 198) argumenta que os contatos entre universos culturais distintos ocorreram mediante “mal-entendidos e deformações contínuas”, modificando profundamente os saberes indígenas. A imposição classificatória cristã subordinava a pluralidade das relações originárias a um esquema moral estranho àquelas sociedades. O risco do anacronismo reside precisamente na tentativa de interpretar sexualidades indígenas como categorias universais, ignorando que missionários e inquisidores empreenderam uma verdadeira aventura semântica para adequar o desconhecido aos parâmetros do pecado cristão (MELIÀ, 1997, p. 17-29).

Sob essas circunstâncias, a redução semântica promovida pelos agentes coloniais converteu termos como *tibiro* em índices específicos do pecado *nefando*. Categorias que poderiam possuir significados diversos em seus contextos originais passaram a ser reinscritas na linguagem inquisitorial, desvinculadas de referências anteriores. Baptista (2021, p. 2) destaca que tal operação procurava promover a “naturalização dos gêneros” dentro de uma matriz heterossexual produtora de corpos abjetos. O esvaziamento de experiências cosmológicas complexas favoreceu a construção de um objeto disciplinável e juridicamente reconhecível. No processo de Francisco Coelho, a circulação do termo *tibiro* nos depoimentos evidencia precisamente essa adaptação colonial da linguagem moral, convertendo ambiguidades culturais em categorias compatíveis com os mecanismos de repressão do Santo Ofício.

⁵⁸⁶ “Povos da costa” refere-se, no contexto da análise de Luiz Mott, às sociedades da África Ocidental descritas em relatos inquisitoriais e narrativas de viajantes europeus. A expressão é mobilizada aqui como chave comparativa para compreender processos coloniais de enquadramento moral de sexualidades e identidades de gênero não ocidentais, incluindo contextos ameríndios da Amazônia portuguesa, submetidos à tradução dessas práticas em categorias jurídico-cristãs de desvio e pecado. Cf. ROCHA, 2021, p. 587-588.

Além disso, a passagem do rumor cotidiano para a verdade inquisitorial dependia diretamente da escrita judicial e da capacidade institucional de estabilizar identidades consideradas desviantes. O processo inquisitorial funcionava como tecnologia de fixação classificatória, convertendo o léxico local em prova documental. A fusão entre designações oriundas da oralidade e o conceito erudito de sodomita revela uma apropriação assimétrica conduzida sob a égide do *nefando*. Conforme observa Ferreira (2023, p. 33), tais classificações buscavam “transformar o outro em uma alteridade jurídica e socialmente operativa”, permitindo que a escrita processual cristalizasse experiências originalmente mais fluidas. No caso de Francisco Coelho, esse processo torna-se particularmente visível quando expressões presentes no cotidiano doméstico passam a integrar uma narrativa judicial coerente sobre o réu, conferindo estabilidade documental a experiências que, no espaço comunitário, apresentavam sentidos muito menos definidos.

Ao mesmo tempo, essa fixação documental das identidades sexuais contribuía para a produção de novas formas de percepção moral no interior da sociedade colonial. Cássio Rocha (2014b, p. 205-215) identifica nesse tipo de registro a “manufatura de subjetividades sodomitas” por meio de uma operação performativa que eliminava experiências eróticas incompatíveis com a norma cristã. A escrita processual reorganizava fragmentos dispersos da vida cotidiana em uma narrativa jurídica contínua, subordinando ambiguidades locais à racionalidade disciplinar do Santo Ofício. A documentação inquisitorial, portanto, não se limitava a registrar práticas previamente existentes. Seu funcionamento implicava uma reorganização simbólica das experiências, permitindo que determinadas corporalidades passassem a existir socialmente enquanto desvios reconhecidos e suscetíveis à repressão institucional.

No Maranhão seiscentista, essa dinâmica assumia implicações específicas para a ordem estamental. A categoria *tibiro* atuou como instrumento de profunda desclassificação da honra senhorial de Francisco Coelho ao ser incorporada à linguagem moral ibérica da infâmia. A eficácia da acusação residia na associação entre passividade sexual, feminização e ruptura da virilidade esperada para um senhor de terras e escravizados. Como observa Atilio Butturi Junior (2013, p. 151), persistia “a preocupação religiosa medieval com a maior das humilhações, o par passividade/feminização, inscrito no discurso sobre o mais abominável dos pecados da fornicção, a sodomia”. Ao ser identificado por indígenas e moradores mediante esse epíteto, Coelho era simbolicamente deslocado de sua posição de mando, aproximando-se de atributos

associados à submissão, à docilidade e à sujeição servil. A acusação sexual assumia, desse modo, papel decisivo nas disputas pela preservação da autoridade senhorial na sociedade colonial do Maranhão.

Por essa razão, a tradução colonial do *nefando* articulava-se diretamente às hierarquias raciais e domésticas que estruturavam a experiência social da Amazônia portuguesa. A redução semântica dos costumes indígenas transformava classificações locais em instrumentos úteis à manutenção da ordem senhorial e escravista. O *nefando* colonial consolidou-se como linguagem híbrida de infâmia, sustentada pela circulação de rumores e pela fama pública que organizavam a vida cotidiana em São Luís. A mestiçagem vocabular entre expressões como *fanchonice*, *somitigaria* e categorias indígenas adaptadas à moral inquisitorial ampliava a visibilidade dos comportamentos considerados desviantes, convertendo a vida doméstica em objeto constante de escrutínio moral. Conforme ressalta Ronaldo Vainfas (1997, p. 16), as moralidades populares ibéricas, embora frequentemente tensionassem os dogmas tridentinos, preservavam valores relacionados à honra familiar, ao matrimônio e à fidelidade, reinterpretando-os segundo as contingências da situação colonial. Em sentido semelhante, Vainfas (2012, p. 228) destaca que a murmuração coletiva constituía elemento central na vigilância comunitária dos costumes.

Nesse cenário, o crime de sodomia na Amazônia seiscentista operou como tecnologia política de desclassificação social, articulando vigilância, disciplinamento e soberania em favor da estabilidade da ordem colonial. A moralidade sexual no Estado do Maranhão ultrapassava a esfera estritamente religiosa e convertia-se em mecanismo fundamental de administração das hierarquias sociais. Conforme observa Rocha (2021, p. 142), o controle das condutas sexuais integrava diretamente os dispositivos de ordenação da vida colonial, incidindo sobre relações domésticas, formas de trabalho e regimes de autoridade senhorial. A gestão da honra e o policiamento das corporalidades dissidentes tornavam-se elementos essenciais para a preservação das distâncias sociais indispensáveis ao projeto ultramarino português. Para Ann Stoler (2002, p. 44-45), essa articulação entre sexualidade e poder evidencia que as prescrições sexuais ocupavam posição central na política imperial, visando ao fortalecimento e à administração das forças coletivas sob domínio colonial.

Sob essa perspectiva, a trajetória processual de Francisco Coelho evidencia que o Maranhão participou ativamente da produção colonial das linguagens morais do Império. A circulação atlântica das categorias do *nefando* envolvia adaptações contínuas produzidas por

agentes locais, incluindo clérigos, moradores, autoridades camarárias e indivíduos inseridos nas redes domésticas da Colônia⁵⁸⁷. A perspectiva da História Conectada, conforme propõe Subrahmanyam (1995, p. 34-35), permite compreender que os territórios ultramarinos reinterpretavam permanentemente os discursos morais metropolitanos de acordo com suas próprias contingências sociais e políticas. As mediações imperiais realizavam-se através de redes locais de informação, denúncia e administração moral que redefiniam cotidianamente as fronteiras entre o lícito e o ilícito. O Maranhão constituiu-se, assim, em espaço ativo de elaboração moral, no qual categorias imperiais eram continuamente reelaboradas a partir das especificidades de uma sociedade escravista, estamental e marcada pela intensa circulação de sujeitos e experiências culturais.

A experiência de Francisco Coelho demonstra que a moralidade sexual seiscentista resultava da convergência entre dispositivos imperiais de disciplinamento e hierarquias locais de mando senhorial. Rumores comunitários, circuitos de fama pública e informações provenientes das redes domésticas desempenharam papel decisivo na produção da verdade colonial. A intolerância à sodomia relacionava-se diretamente ao escândalo provocado por condutas capazes de romper distâncias sociais consideradas fundamentais para a estabilidade da ordem patriarcal. Segundo Mott (2010, p. 161), o pecado *nefando* “perturbava a estabilidade da sociedade patriarcal heterossexista”, ameaçando a própria estrutura estamental que organizava o mundo colonial português. No caso de Coelho, o desvio sexual atingia os fundamentos simbólicos da autoridade masculina e da honra senhorial.

Em última análise, o caso de Francisco Coelho revela que as categorias do *nefando* e da sodomia, embora formuladas no interior da tradição moral ibérica, adquiriam sentidos particulares quando atravessavam as relações sociais da Amazônia portuguesa. Disputas domésticas, linguagens da honra, mediações indígenas e africanas, experiências escravistas e mecanismos locais de vigilância conferiam novos contornos às normas provenientes do universo atlântico. Foi nesse cenário, marcado por traduções sucessivas e negociações cotidianas, que a moralidade sexual ibérica encontrou condições de efetivação no Maranhão. Ao acompanhar a trajetória de Francisco Coelho, torna-se possível perceber que São Luís

⁵⁸⁷ José Pedro Paiva (2015, cap. 2), em *Dar Nome ao Novo*, atesta que “o controle de toda essa gente demandou esforços, estratégias e ações das autoridades. Nesse conjunto incluíam-se leis, organização militar, civil e religiosa, atuação de câmaras e de cabildos, ordenação da urbe, domínio dos caminhos, portos e registros fiscais, taxação das atividades econômicas, formação educacional das elites e flexibilização dos mecanismos de ascensão social. Além disso, [...] incentivaram-se alianças entre famílias poderosas, já solidamente instaladas no Novo Mundo.”

seiscentista participou da própria construção dessas linguagens morais, convertendo a fronteira amazônica em um espaço de permanente reconfiguração do *nefando*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de 263 fólhos, o processo inquisitorial de Francisco Coelho preservou fragmentos de uma existência que, de outra forma, provavelmente teria desaparecido dos registros históricos. Neles surgem suas atividades como senhor de "homens e terras", suas relações com indígenas e escravizados, os conflitos que atravessaram seu cotidiano, as acusações que se acumularam ao longo dos anos e as estratégias mobilizadas para defender seu patrimônio e sua reputação. Séculos depois, essa documentação continua a oferecer uma oportunidade rara para observar os mecanismos pelos quais uma sociedade colonial identificava comportamentos considerados desviantes e os convertia em objeto de vigilância coletiva. Ao final desta investigação, a questão central não buscou desvelar se Francisco Coelho praticou ou não os atos que lhe foram atribuídos. O que se torna particularmente revelador é compreender como tais acusações foram produzidas, transmitidas e reiteradas até adquirirem consistência suficiente para alcançar o Tribunal da Inquisição.

Sob essa perspectiva, uma das passagens mais expressivas do processo continua sendo aquela em que uma testemunha declarou que os indígenas não conheciam Francisco Coelho por outro nome senão *tibiro*. A observação, ainda que breve, concentra um significado que ultrapassa sua extensão material. Ela indica que a suspeita havia ultrapassado os limites da esfera íntima e se transformado em um elemento de identificação pública. Quando um apelativo associado ao *nefando* passa a substituir o próprio nome do indivíduo, torna-se possível perceber o grau de difusão alcançado por determinada fama. A acusação deixava de depender da recordação de um episódio específico e passava a integrar a maneira pela qual aquele homem era reconhecido dentro de sua comunidade. A trajetória reconstruída nesta Dissertação sugere que foi justamente esse processo de sedimentação social da suspeita que permitiu a posterior intervenção inquisitorial.

A leitura conjunta dos depoimentos também evidencia que a construção dessa fama não resultou de um único acontecimento nem de uma denúncia isolada. Os 51 testemunhos inquiridos na devassa de 1672 evocavam lembranças antigas, reproduziam histórias ouvidas de terceiros, associavam diferentes episódios e frequentemente misturavam observação direta, comentário público e memória coletiva. Em diversas ocasiões, os relatos remetiam a fatos que supostamente haviam ocorrido muitos anos antes da abertura formal do processo. Outros apresentavam contradições, imprecisões cronológicas ou divergências quanto às circunstâncias descritas. Ainda assim, a repetição de determinadas narrativas acabava produzindo um efeito

de confirmação recíproca. A força da acusação residia menos na existência de uma prova decisiva do que na persistência com que certas histórias continuavam a circular. O caso de Francisco Coelho permite acompanhar esse mecanismo em funcionamento com um nível de detalhe raramente disponível para o historiador.

Desse modo, a documentação analisada conduz a uma conclusão importante. O desvio moral era produzido por meio de práticas sociais cotidianas que antecederam a atuação das instituições encarregadas de julgá-lo. Vizinhos, trabalhadores, parentes, indígenas, escravizados e demais moradores da região participavam ativamente da circulação de informações e da atribuição de significados às condutas observadas. A fama operava como um instrumento de classificação social capaz de definir reputações, reforçar suspeitas e orientar julgamentos coletivos. Quando os agentes do Santo Ofício iniciaram suas diligências, encontraram uma acusação que já possuía longa história própria. Os autos revelam justamente esse percurso anterior ao tribunal. Revelam uma sociedade que observava, comentava, recordava e classificava. Em grande medida, foi nesse espaço de interações cotidianas que Francisco Coelho passou a ser reconhecido como personagem associado ao *nefando* muito antes de se tornar réu da Inquisição.

A análise do caso também demonstra que as acusações relacionadas à sodomia estavam profundamente conectadas às relações concretas que estruturavam a vida colonial. Francisco Coelho não aparece nos documentos apenas como acusado. Surge administrando propriedades, exercendo autoridade sobre trabalhadores, negociando interesses econômicos e buscando preservar posições construídas ao longo de sua vida social. Essa dimensão ajuda a compreender por que a investigação inquisitorial alcançou proporções tão amplas. O tribunal examinava um homem inserido em múltiplas redes sociais, econômicas e pessoais. A extensão alcançada pela documentação hoje preservada reflete, em parte, a intensidade desse escrutínio, registrando décadas de relações sociais incorporadas aos autos inquisitoriais.

O percurso de Francisco Coelho também evidencia que a produção da moralidade sexual na América portuguesa não pode ser compreendida a partir de limites estritamente locais. Sua própria história conectava diferentes espaços do Império. Filho de pais oriundos dos Açores, nasceu em São Luís do Maranhão, construiu sua posição social na capitania e terminou conduzido a Lisboa para responder perante o Santo Ofício. Ao acompanhar essas rotas, torna-se possível observar a circulação de pessoas, normas, informações e procedimentos que uniam territórios separados por milhares de quilômetros. O mesmo sistema político e religioso que

produzia categorias jurídicas na Metrópole alcançava os confins da fronteira amazônica, embora assumisse contornos específicos quando confrontado com as experiências sociais vividas na Colônia.

Essa circulação torna-se notória quando se observa a longa duração das acusações que pesaram sobre ele. Antes de sua prisão inquisitorial. Francisco já havia enfrentado denúncias relacionadas ao mesmo crime *nefando* em 1660, permanecendo encarcerado durante aproximadamente três anos na enxovia de São Luís. A experiência deixou marcas profundas. Quando voltou a ser alvo de suspeitas, encontrava-se munido de documentos destinados à própria defesa. Entre os bens inventariados pelos agentes inquisitoriais figurava um conjunto de "papéis" e instrumentos de justificação cuidadosamente preservados e produzidos ao longo dos anos. O detalhe é indicativo. Ele sugere que Francisco conviveu por um longo período com a possibilidade de novas acusações, mantendo consigo registros que poderiam ser mobilizados caso precisasse novamente defender sua honra, seus bens e sua liberdade. Poucos documentos permitem observar com tanta clareza os efeitos duradouros produzidos pela infâmia.

Sob esse aspecto, a documentação apresenta um indivíduo que não ocupava posição passiva diante das acusações que o cercavam. No decorrer do processo, surgem sucessivas iniciativas voltadas para a proteção de seu patrimônio e para a contestação das narrativas construídas a seu respeito. Essa postura ajuda a compreender por que sua experiência deixou rastros documentais tão consistentes. Os autos não registram apenas a atuação dos inquisidores e das testemunhas. Preservam também os esforços empreendidos pelo próprio acusado para negociar sua situação diante das autoridades e enfrentar as consequências sociais decorrentes das denúncias. A presença desses vestígios permite enxergar Francisco Coelho para além da condição de réu, como um sujeito que procurou agir ativamente em defesa de seus interesses mesmo quando submetido ao peso das estruturas institucionais que o investigavam.

A observação do itinerário de Francisco Coelho em escala reduzida permite acompanhar o funcionamento concreto dos mecanismos que articulavam sociedade local e instituições imperiais. As suspeitas surgiam em São Luís, circulavam por meio de testemunhos, comentários e memórias compartilhadas, eram registradas em devassas e denúncias formais e, posteriormente, atravessavam o Atlântico até alcançar os tribunais metropolitanos. Nesse percurso, informações produzidas na periferia da Monarquia portuguesa transformavam-se em objeto de investigação inquisitorial. O processo de Francisco Coelho oferece uma demonstração

eloquente dessa dinâmica porque permite seguir os caminhos percorridos por essas acusações desde sua formulação inicial até seu ingresso nos procedimentos do Santo Ofício.

Ao mesmo tempo, seu itinerário foi marcado por deslocamentos, instituições, práticas jurídicas e classificações morais que conectavam diferentes partes do Império português. Ao acompanhar seu percurso desde São Luís até Lisboa, torna-se possível observar como conflitos surgidos no espaço colonial alcançavam as instâncias superiores da Monarquia e como decisões tomadas em centros de poder distantes repercutiam sobre a vida cotidiana na Colônia. A distância geográfica entre Maranhão e Lisboa não enfraquecia essas conexões. Pelo contrário, dependia delas para que o sistema inquisitorial pudesse funcionar. A história de Francisco Coelho desenvolveu-se precisamente nesse espaço de circulação de pessoas, informações e normas, evidenciando que a produção do desvio moral resultava da articulação entre experiências locais e estruturas imperiais.

Entretanto, o percurso reconstruído ao longo desta Dissertação também evidencia os limites dos próprios mecanismos de repressão. Apesar da gravidade das acusações e da extensa mobilização de testemunhos, o desfecho processual de Francisco Coelho esteve distante das condenações exemplares frequentemente associadas ao Santo Ofício. Sua absolvição da instância não significou o reconhecimento de inocência nem representou a eliminação definitiva das suspeitas que acompanharam sua vida ao longo de décadas. O tribunal encerrou o processo sem produzir uma condenação formal, porém a documentação examinada sugere que a fama construída em torno de seu nome possuía raízes muito anteriores à intervenção inquisitorial. A distinção entre absolvição jurídica e reabilitação social assume centralidade nesse contexto. Os autos podiam ser encerrados. As percepções coletivas que alimentaram sua abertura seguiam obedecendo a dinâmicas próprias, menos suscetíveis às decisões emanadas dos tribunais.

A própria fundamentação da sentença evidencia algumas das ambiguidades que acompanharam o caso. Embora os inquisidores reconhecessem a existência de numerosos testemunhos acerca das chamadas "torpezas" atribuídas ao réu, parte significativa dessas referências aparecia associada, nos próprios depoimentos, a situações em que Francisco Coelho era descrito como estando "tomado pelo vinho"⁵⁸⁸. Nos pareceres finais, os ministros do Santo Ofício chegaram a registrar que o réu se encontrava "bastantemente castigado com a larga

⁵⁸⁸ A análise técnica dos autos do processo de Francisco Coelho demonstra que, embora o parecer final da Mesa do Santo Ofício em 27 de abril de 1682 utilize a expressão oficial "tomar do vinho" para resumir o estado de embriaguez do réu ao praticar suas "torpezas", a massa documental das inquirições locais em São Luís é muito mais precisa quanto à substância consumida: a aguardente.

prisão que tem padecido"⁵⁸⁹, indicando que o longo período de encarceramento já representava punição suficiente para os elementos que puderam ser considerados verossímeis. A observação é significativa porque demonstra que o tribunal avaliava não apenas a natureza das acusações, mas também os efeitos concretos produzidos por uma década de privação da liberdade, iniciada ainda em São Luís e prolongada nos cárceres inquisitoriais de Lisboa.

Além disso, a absolvição da instância esteve relacionada às fragilidades probatórias identificadas ao final do processo. A principal prova direta de sodomia em que Francisco Coelho figurava como agente encontrava-se vinculada ao depoimento do escravizado Pascoal, cuja morte antecedeu a conclusão do julgamento e cuja declaração⁵⁹⁰ acabou cercada por questionamentos. Somavam-se a isso as contradições presentes em parte dos testemunhos, as dificuldades de confirmação de determinados episódios e as dúvidas manifestadas pelos próprios inquisidores acerca da consistência de algumas acusações sustentadas pela fama pública. O resultado foi um desfecho que se afastava tanto da condenação exemplar quanto da plena exoneração moral do acusado. Francisco Coelho saía dos cárceres sem sentença condenatória definitiva, mas também sem conseguir dissipar completamente as suspeitas que haviam marcado seus caminhos.

Um aspecto adicional contribui para ampliar essas ambiguidades. Ao longo das diferentes etapas processuais, não foi produzida qualquer confissão relativa ao crime nefando. Durante a sessão de Genealogia, ao ser questionado sobre a razão de sua prisão, respondeu objetivamente que se encontrava detido “pelo crime de sodomia”. Posteriormente, na Sessão *In Genere*, demonstrou pleno conhecimento da gravidade atribuída pela doutrina cristã ao delito, afirmando que “muito sabe ser gravíssimo pecado o de sodomia, e que merece ser castigado com gravíssimas penas”. Ainda assim, mesmo advertido de que a Mesa possuía informações acerca de supostas “torpezas” por ele praticadas como agente, encerrou seu depoimento reiterando “que nunca commetera tal crime, nem intentara comettelo, nem tinha culpas que confessar acerca desta matéria”. Sua estratégia de defesa consistiu, entre outros elementos, em reconhecer a severidade moral e teológica da acusação enquanto negava categoricamente sua autoria. O contraste entre a persistência da fama pública, a multiplicidade de testemunhos e a ausência de qualquer admissão de culpa por parte do acusado constitui mais uma das tensões

⁵⁸⁹ ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, 1717, fl. 149.

⁵⁹⁰ Como ficou demonstrado, Pascoal havia peticionado ao tribunal afirmando ter jurado falso por coação e promessas de alforria.

que atravessam a documentação e ajudam a explicar o caráter inconclusivo do desfecho processual.

Essa constatação conduz a uma das questões mais intrigantes suscitadas pela documentação. Após o encerramento do processo, Francisco Coelho praticamente desaparece dos registros disponíveis. Não se sabe se regressou a São Luís, se permaneceu em Portugal ou se buscou reconstruir sua vida em outro lugar do vasto espaço atlântico português. Também não foram localizadas referências relativas ao seu falecimento, circunstância que amplia as zonas de silêncio em torno de seus anos finais. A ausência dessas informações não reduz a relevância histórica do caso. Na verdade, ela recorda que os arquivos preservam fragmentos descontínuos das experiências humanas e que muitos percursos permanecem parcialmente inacessíveis ao olhar do historiador. Em diversos momentos, a pesquisa histórica avança justamente sobre essas lacunas, buscando compreender aquilo que os documentos apontam sem ignorar aquilo que deixaram de registrar.

Nesse conjunto de silêncios, um elemento merece destaque. Anos depois da tramitação do processo, foi registrado na capa dos autos que, em 29 de janeiro de 1694, determinou-se a expedição de uma certidão atestando a absolvição da instância. O documento não esclarece quem solicitou a certidão nem os objetivos que motivaram o pedido. Ainda assim, a anotação desperta questionamentos significativos. Considerando a trajetória de Francisco Coelho, marcada por disputas relacionadas à preservação de seus bens, de sua posição social e de sua reputação, não seria surpreendente que a iniciativa tivesse partido do próprio interessado. A certidão poderia servir como instrumento de defesa diante de questionamentos futuros, de controvérsias patrimoniais ou mesmo de tentativas de reafirmar publicamente uma condição jurídica favorável. A documentação disponível, contudo, não permite avançar além do terreno das hipóteses. O pedido permanece suspenso entre aquilo que se sabe e aquilo que talvez jamais possa ser plenamente esclarecido.

Essa permanência da incerteza constitui, em si mesma, um resultado importante da investigação. A documentação inquisitorial frequentemente transmite a impressão de controle absoluto sobre os indivíduos submetidos ao julgamento. O caso de Francisco Coelho aponta em direção diversa. Embora os agentes do Santo Ofício tenham produzido extensos registros sobre sua vida, suas relações e suas supostas práticas, uma parcela significativa de sua experiência permaneceu fora do alcance institucional. Conhecemos o acusado através das palavras de terceiros, das estratégias jurídicas mobilizadas ao longo do processo e das categorias utilizadas

para classificá-lo. Seu destino posterior, contudo, continua envolto em sombras. O personagem histórico reaparece diante do pesquisador de forma fragmentária, cercado por versões concorrentes, lacunas documentais e perguntas sem resposta definitiva. Essa condição integra a própria natureza do conhecimento histórico produzido a partir de vestígios incompletos.

A produção do desvio moral constituía uma prática coletiva. Ao retornar à questão que orientou este estudo, torna-se possível afirmar que o processo inquisitorial de Francisco Coelho revela uma sociedade empenhada em definir fronteiras morais, produzir classificações sociais e atribuir significados públicos a determinados comportamentos. Indica também que tais mecanismos dependiam da participação ativa dos indivíduos que compunham a comunidade colonial, de suas memórias, de seus conflitos e de suas formas de interpretar o mundo ao seu redor. A acusação de sodomia emergia desse conjunto de relações, adquirindo consistência através da circulação de rumores, da construção da fama e da mobilização de linguagens morais compartilhadas. O tribunal representava uma etapa importante desse percurso, embora estivesse inserido em um processo social iniciado muito antes da formalização das denúncias. As décadas de rumores acumulados em São Luís, as memórias mobilizadas pelas testemunhas e a própria transformação do nome de Francisco Coelho em sinônimo de *tibiro* ilustram a profundidade desse fenômeno.

Por essa razão, a experiência de Francisco Coelho ultrapassa os limites de uma história individual. Seu percurso permite observar, em escala reduzida, os mecanismos pelos quais uma sociedade colonial identificava condutas consideradas perigosas, transformava suspeitas em reputações duradouras e acionava instrumentos institucionais destinados à sua correção. Ao mesmo tempo, evidencia que os resultados desses processos permaneciam abertos, sujeitos a negociações, ambiguidades e desfechos imprevistos. Séculos depois, Francisco continua parcialmente oculto pelos silêncios da documentação. Ainda assim, os rastros preservados nos autos inquisitoriais permitem compreender aspectos fundamentais das formas de vigilância, classificação e punição que marcaram a experiência colonial portuguesa. Talvez resida aí a principal contribuição deste estudo. Ao seguir os passos de um homem cuja vida terminou envolta em incertezas, tornou-se possível iluminar os mecanismos sociais que produziram a própria acusação que o tornou memorável para a História.

REFERÊNCIAS

Fontes manuscritas

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Tribunal do Santo Ofício. Processo de Francisco Coelho, nº 1717.

Fontes impressas

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica. II seção da II parte – questões 123-189.** v. 7. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2002.

BLUTEAU, Rafael. **Vocabulario portuguez & latino.** Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728. 8v.

CATECISMO ROMANO. Catecismo romano. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1926.

CONCÍLIO DE TRENTO. O sacrosanto e ecumênico Concílio de Trento em latim e português. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1781. 2 v.

DECRETOS E DETERMINAÇÕES DO SAGRADO CONCÍLIO TRIDENTINO. Lisboa: Francisco Correa, 1564.

D'ÉVREUX, Yves d'. **Viagem ao norte do Brasil feita nos annos de 1613-1614.** Maranhão: Typ. do Frias, 1874.

GOMES, André. **Sermão que fez o padre André Gomes da Companhia de Jesus no auto da fé.** Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1621.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Vocabulario y tesoro de la lengua guarani (ó mas bien tupi). Parte segunda: Tesoro Guarani (ó Tupi) – Español.** Viena: Faesy y Frick; Paris: Maisonneuve y Cia, 1876.

ORDENAÇÕES AFONSINAS. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1786.

ORDENAÇÕES FILIPINAS. Ordenações filipinas e leis do Reino de Portugal. Rio de Janeiro: Typographia do Instituto Philomathico, 1870.

ORDENAÇÕES MANUELINAS. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1797.

PEREIRA E SOUSA, Joaquim José Caetano. **Esboço de um dicionário jurídico, teórico e prático.** Lisboa: Impressão Régia, 1827.

REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO DOS REINOS DE PORTUGAL. Lisboa: Manoel da Sylva, 1640.

REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO DOS REINOS DE PORTUGAL. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1613.

Referências bibliográficas

ABREU, Capistrano de. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.

ABREU, Eloy Barbosa de. Denúncias inconsequentes ao Santo Ofício no Maranhão (1708-1743): as fontes inquisitoriais como práticas etnográficas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 44, n. 95, p. 1-28, 2024.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: NOVAIS, Fernando A. (coord.); SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. 12. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 84-154.

ALMEIDA, Miguel Vale de. **Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade**. Lisboa: Etnográfica Press, 1995.

ARAÚJO, Danielle R. Wobeto de; VALLE, Gabrielle Stricker do. **Processo dos delitos e das heresias: um guia de leitura das Ordenações Filipinas (1603) e do Regimento Inquisitorial (1640)**. Florianópolis: Tirant lo Blanch, 2019.

ARENZ, Karl Heinz. Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuítas da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII). **Revista História e Cultura**, Franca-SP, v. 3, n. 2, p. 63-88, 2014.

ARENZ, Karl Heinz. “Não sem (o) norte”: a Amazônia colonial na recente seara historiográfica (1990-2020). **Temas Americanistas**, [S. l.], n. 47, p. 21-44, dez. 2021. Disponível em: https://institucional.us.es/revistas/americanistas/47/Art_3.pdf. Acesso em: 29 nov. 2025.

ARENZ, Karl Heinz. “Sempre ajuntando o governo espiritual com o temporal”: os escritos programáticos da missão do Maranhão (século XVII). **Esboços**, Florianópolis, v. 30, n. 53, p. 49-67, jan./abr. 2023.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

BAPTISTA, Jean Tiago. A invenção das sexualidades indígenas e suas dissidências na Colônia: uma abordagem Queer Indigenous Studies. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 32., 2023, São Luís. **Anais [...]**. São Luís: ANPUH, 2023.

BAPTISTA, Jean Tiago. “Machorras” e “afeminados” indígenas: corpos abjetos nas Missões e Paraguai. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 29, n. 3, p. 1-15, 2021.

BARRETO, Ricardo de Macedo Menna. Das atas do processo inquisitorial de Giordano Bruno: breves notas históricas, biográficas e filosóficas. In: MONTE, Mário et al. (coords.). **As Palavras Necessárias**. Vol. II. Braga: UMinho Editora, 2023. p. 301-320.

BATISTA, Nilo. Andanças da Inquisição no Brasil. **Revista Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 1-46, 2024.

BELLINI, Ligia. **A coisa obscura: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BENNASSAR, Bartolomé. **Inquisición española: poder político y control social**. 2. ed. Barcelona: Crítica, 1984.

BESSEN, José Arturino. O Concílio de Trento e a reforma católica. **Encontros Teológicos**, Florianópolis, v. 31, n. 2, p. 279-294, maio/ago. 2016.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália (séculos XV-XIX)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. As câmaras ultramarinas e o governo do Império. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). **O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 189-222.

BLACKMORE, Josiah. The Poets of Sodom. In: BLACKMORE, Josiah; HUTCHESON, Gregory S. (ed.). **Queer Iberia: sexualities, cultures, and crossings from the Middle Ages to the Renaissance**. Durham: Duke University Press, 1999. p. 195-221.

BLACKMORE, Josiah; HUTCHESON, Gregory S. (ed.). **Queer Iberia: sexualities, cultures, and crossings from the Middle Ages to the Renaissance**. Durham; London: Duke University Press, 1999.

BORONHA, Miguel António de Freitas. Male homosexuality in Islamic normative and in the mujūn literature... 2014. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2014.

BORREGO, Maria Aparecida de Menezes; FÉLIX, Rogério Ricciluca Matiello. Ambientes domésticos e dinâmicas sociais em São Paulo colonial. **Revista de História**, São Paulo, n. 175, p. 91-132, jul./dez. 2016.

BOSCHI, Caio César. As Visitas Diocesanas e a Inquisição na Colônia. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 7, n. 14, p. 151-184, mar./ago. 1987.

BOSWELL, John. **Christianity, social tolerance, and homosexuality**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOXER, Charles R. Conselheiros municipais e irmãos de caridade. In: BOXER, Charles R. **O império marítimo português (1415-1825)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 286-308.

BRAGA, Paulo Drumond. Sermões setecentistas portugueses de autos-da-fé. **Librosdelacorte.es**, [S. l.], n. 6, ano 9, p. 223-232, 2017.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTTURI JÚNIOR, Atilio. Os discursos sobre a homossexualidade brasileira no período colonial. **Acta Scientiarum: Language and Culture**, Maringá, v. 35, n. 2, p. 143-152, abr./jun. 2013.

CALAINHO, Daniela. **Agentes da fé**: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial. Bauru: EDUSC, 2006.

CALAINHO, Daniela Buono. Morrer nos cárceres do Santo Ofício. **Revista M.**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 346-361, jul./dez. 2021.

CALAINHO, Daniela. O Brasil e o Tribunal do Santo Ofício português: réus, cartas e agentes em circulação no mundo atlântico. **Tempo**, Niterói, v. 28, n. 2, p. 12-32, maio/ago. 2022.

CAMP, Stephanie M. H. 'I Could Not Stay There': Enslaved Women, Truancy and the Geography of Everyday Forms of Resistance in the Antebellum Plantation South. **Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies**, [s. l.], v. 23, n. 3, p. 1-20, 2002.

CANESE, Natalia Krivoshein de; ALCARAZ, Feliciano Acosta. **Dicionário Espanhol-Guarani / Guarani-Espanhol**. [S. l.]: Portal Software Público Py; Secretaria de Políticas Linguísticas, 2020.

CARDOSO, Alírio. A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 31, n. 61, p. 317-338, 2011.

CARDOSO, Alírio. Cerca del Caribe, lejos del Brasil: la construcción política del Estado de Maranhão en los tiempos de la Unión Ibérica (1600-1655). **Revista Brasileira do Caribe**, São Luís, v. 25, n. 2, p. 1-17, 2024.

CARDOSO, Alírio Carvalho. Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653). 2002. 263 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

CARDOSO, Alírio Carvalho. Outra Ásia para o Império: fórmulas para a integração do Maranhão à economia oceânica (1609-1656). In: ALONSO, José Luís Ruiz-Peninado; CHAMBOULEYRON, Rafael (org.). **T(r)ópicos de história**: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII/XIX). Belém: Ed. Açaí, 2010. p. 9-26.

CARREIRA, António. **A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão**: volume 2: documentos (o comércio intercontinental Portugal-África-Brasil na segunda metade do século XVIII). São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1988.

CARVALHO, Leila Alves de. Os Cadernos do Promotor: as ações do Tribunal do Santo Ofício no Maranhão e Grão-Pará (1640-1750). 2018. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769). 2005. 384 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII). **Tempo**, Niterói, v. 19, n. 35, p. 65-82, jul./dez. 2013.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Páscoa Vieira diante da Inquisição: uma escrava entre Angola, Brasil e Portugal no século XVII**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

CHAMBOULEYRON, Rafael. A Amazônia colonial e as ilhas atlânticas. **Canoa do Tempo: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas**, Manaus, v. 2, n. 1, p. 187-204, jan./dez. 2008a.

CHAMBOULEYRON, Rafael. “Ásperas proposições”: Jesuítas, moradores e a Inquisição na Amazônia seiscentista no tempo de Vieira, missionário. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Lisboa, ano VII, n. 13/14, p. 93-105, 2008b.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial (1640-1706)**. Belém: Açaí, 2010.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Suspiros por um escravo de Angola: discursos sobre a mão-de-obra africana na Amazônia seiscentista. **Humanitas**, Belém, v. 20, n. 1/2, p. 99-111, 2004.

CHAMBOULEYRON, Rafael; BOMBARDI, Fernanda Aires. Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII). **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 27, n. 46, p. 601-623, jul./dez. 2011.

CHAMORRO, Graciela. **Decir el cuerpo: historia y etnografía del cuerpo en los pueblos guaraní**. Asunción: Tiempo de Historia; Fondec, 2009.

CHAVES JÚNIOR, José Inaldo; COSTA, Ariadne Ketini. Negócios que enobrecem: história e historiografia da mercancia no império português (sécs. 17 e 18). In: COSTA, Ariadne Ketini; CHAVES JÚNIOR, José Inaldo (orgs.). **Fazer e refazer o Império: agências e agentes na América Portuguesa (sécs. XVII-XIX)**. Vitória: DLL, 2011. p. 127-160.

COATES, Timothy J. **Degredados e órfãos: colonização dirigida pela Coroa no Império Português, 1550-1755**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

CONNELL, Raewyn; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-282, jan./abr. 2013.

CORRÊA, Helidacy Maria Muniz. “Para aumento da conquista e bom governo dos moradores”: o papel da Câmara de São Luís na conquista, defesa e organização do território do Maranhão (1615-1668). 2011. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

CORREIO, Edson Santos Silva; CORREIO, Wallas Jefferson Lima. Homo eroticus: considerações acerca do conceito de sodomia nos processos da Inquisição Portuguesa. **Revista Em Debate**, Florianópolis, v. 23, n. 35, p. 265-282, set./dez. 2016.

COSTA, Ariadne Ketini. Elites luso-maranhenses nos quadros do Império Português: mobilidade social e redes de sociabilidade no Maranhão. In: COSTA, Ariadne Ketini; CHAVES JÚNIOR, José Inaldo (orgs.). **Fazer e refazer o Império: agências e agentes na América Portuguesa (séculos XVII-XIX)**. Vitória: DLL, 2011. p. 93-124.

COSTA, Jurandir Freire. **Ordem médica e norma familiar**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

DARNTON, Robert. **La gran matanza de gatos: y otros episodios en la historia de la cultura francesa**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

DEL PRIORE, Mary. Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. 1990. 542 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.

DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente (1300-1800): uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)**. Bauru: EDUSC, 2003. v. 1.

DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

DÓRIA, Carlos Alberto. A tradição honrada: (a honra como tema de cultura e na sociedade ibero-americana). **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 2, p. 47-111, 1994.

EISENBERG, Daniel. Juan Ruiz's heterosexual “good love”. In: BLACKMORE, Josiah; HUTCHESON, Gregory S. (ed.). **Queer Iberia: sexualities, cultures, and crossings from the Middle Ages to the Renaissance**. Durham: Duke University Press, 1999. p. 250-276.

ELEUTÉRIO, Maycon S. Pierre Clastres e as cosmopolíticas indígenas: política, guerra e xamanismo. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 35, e202329762, p. 1-21, 2023.

EL-ROUAYHEB, Khaled. **Before homosexuality in the Arab-Islamic world, 1500-1800**. Chicago; London: University of Chicago Press, 2005.

FANON, Frantz. **The wretched of the earth**. New York: Grove Press, 1963.

FARGE, Arlette. **O sabor do arquivo**. Tradução de Fátima Murad. São Paulo: Edusp, 2009.

FARIA, Ana Caldeira Cabral Santiago de. O Regimento de 1640 e a justiça inquisitorial portuguesa. 2016a. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2016.

FARIA, Ana Caldeira Cabral Santiago de. Processo inquisitorial e processo régio: semelhanças e diferenças (o caso português). **Revista de História das Ideias**, Coimbra, v. 33, p. 273-322, 2013.

FARIA, Marcos Roberto de. Pedagogia da vigilância: o jesuíta na aldeia (séculos XVI e XVII). **Cadernos de Pesquisa**, [s. l.], v. 46, n. 162, p. 1010-1026, 2016b.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 381-396.

FEITLER, Bruno. Da 'prova' como objeto de análise da práxis inquisitorial: o problema dos testemunhos singulares no Santo Ofício português. In: FONSECA, Ricardo Marcelo; SEELAENDER, Airton Cerqueira Leite (orgs.). **História do direito em perspectiva: do Antigo Regime à modernidade**. Curitiba: Juruá, 2008. p. 305-314.

FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750**. São Paulo: Alameda; Phoebus, 2007.

FEITLER, Bruno. Quando chegou Trento ao Brasil? In: GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (coord.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014. p. 157-174.

FERNANDES, Alécio Nunes. O “defeito da prova” e a defesa dos réus da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil (1591-1595). In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; FEITLER, Bruno (ed.). **A Inquisição Portuguesa: 200 anos depois**. Lisboa: Edições da Cátedra de Estudos Sefarditas "Alberto Benveniste" - Universidade de Lisboa, 2023. p. 109-122.

FERNANDES, Estevão Rafael. Descolonizando sexualidades: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos. 2015. 413 f. Tese (Doutorado em Estudos Comparados sobre as Américas) – Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

FERNANDES, Estevão Rafael. Ser índio e ser gay: tecendo uma tese sobre homossexualidade indígena no Brasil. **Etnográfica**, [S. l.], v. 21, n. 3, p. 639-647, out. 2017.

FERNANDES, Madson do Nascimento. Vida e trabalho nas vilas de índios de Paço do Lumiar e Lugar de São José de Ribamar (1755-1798). [São Luís, 2022]. 15 f. Artigo (Iniciação Científica) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2022.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. **Espelhos, cartas e guias: casamento e espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700)**. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1995.

FERREIRA, André Luís Bezerra. As memórias dos sertões: práticas de cativo, escravidão e liberdade de índios e mestiços na Amazônia portuguesa (séculos XVII-XVIII). 2023. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2023.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRAGOSO, João. A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial (séculos XVI e XVII). In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 22-72.

FRAGOSO, João; ALMEIDA, Carla Maria; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá (org.). **Conquistadores e negociantes: história das elites no Antigo Regime nos Trópicos**. América lusa, séculos XVII a XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. **O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1840**. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2003.

GEREMEK, Bronislaw. O marginal. In: LE GOFF, Jacques (dir.). **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 233-253.

GILBERT, Arthur. Conceptions of homosexuality and sodomy in Western history. In: LICATA, Salvatore; PETERSEN, Robert (eds.). **Historical perspectives on homosexuality**. New York: Haworth Press; Stein and Day, 1981.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. In: GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso e fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 280-293.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOES FILHO, Synesio Sampaio. **Navegantes, bandeirantes, diplomatas: um ensaio sobre a formação das fronteiras do Brasil**. 3. ed. rev. e atual. Brasília: FUNAG, 2015.

GOLDSCHMIDT, Eliana. **Convivendo com o pecado na sociedade paulista (1719-1822)**. São Paulo: Annablume, 1998.

GOMES, Veronica de Jesus. “Com temerária ousadia e pouco temor de Deus e da Justiça”: clérigos sodomitas na Inquisição de Lisboa (1610-1699). 2019. 387 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

GOUVEIA, Jaime Ricardo. **A quarta porta do inferno: a vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)**. São Paulo: Chiado Editora, 2015.

GOUVEIA, Jaime Ricardo. Vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano, 1640-1750. **Análise Social**, Lisboa, v. 49, n. 213, p. 820-860, 2014.

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GRUZINSKI, Serge. Las cenizas del deseo. In: ORTEGA, Sergio (org.). **De la santidad a la perversión: o de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana**. México, D.F.: Grijalbo, 1986. p. 255-279.

GRUZINSKI, Serge. **Las cuatro partes del mundo: historia de una mundialización**. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUZMÁN, Décio de Alencar. A colonização nas Amazônia: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. **Revista Estudos Amazônicos**, Belém, v. 3, n. 2, p. 103-139, 2008.

HESPANHA, António Manuel. **A cultura jurídica europeia: síntese de um milénio**. Coimbra: Edições Almedina, 2012.

HESPANHA, António Manuel. **As vésperas do Leviathan: instituições e poder político: Portugal - séc. XVII**. Rio de Mouro: Pedro Ferreira, 1986.

HESPANHA, António Manuel. **Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime**. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2008.

HESPANHA, Antonio Manuel. **La gracia del derecho: economía de la cultura en la Edad Moderna**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

HESPANHA, António Manuel. **O direito luso-brasileiro no Antigo Regime**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

HESPANHA, António Manuel. **Poder e instituições no Antigo Regime: guia de estudo**. Lisboa: Edições Cosmos, 1992.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

JARDILINO, José Rubens Lima; FERREIRA, Mário Gomes. Inquisição no Brasil: Modus operandi dos inquisidores do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa nos processos envolvendo a colônia (1640-1739). **Hist.Mem.**, [S. l.], n. 25, p. 21-61, 2022.

JEDIN, Hubert. **A history of the Council of Trent: the struggle for the Council**. London: Thomas Nelson and Sons, 1957. v. 1.

JORDAN, Mark D. **The Invention of Sodomy in Christian theology**. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

LAGO, Antonio Bernardino Pereira do; GUILLOBEL, Joaquim Cândido. *Mappa da Ilha de S. Luiz do Maranhão: levantada por Antonio Bernardino Pereira do Lago Coronel do Real Corpo de Engenheiros*. 1820. Biblioteca Digital Luso-Brasileira. Disponível em: <https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/15705>. Acesso em: 16 jun. 2026.

LARA, Silvia Hunold. **Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808**. 2. ed. Campinas: UNICAMP/IFCH/CECULT, 2023.

LAVENIA, Vincenzo. Between Heresy and “Crimes against Nature”. In: GRASSI, Umberto (ed.). **Mediterranean Crossings: Sexual Transgressions in Islam and Christianity (10th-18th Centuries)**. Roma: Viella, 2020. p. 65-88.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992.

LIBERMAN, Maria. **O Levante do Maranhão "Judeu Cabeça do Motim"**: Manoel Beckman. São Paulo: FFLCH/USP; Centro de Estudos Judaicos, 1983.

LIMA, Lana Lage da Gama. As constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do clero no Brasil. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (orgs.). **A Igreja no Brasil**: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011. p. 147-177.

LIMA, Lana Lage da Gama. O tribunal do Santo Ofício da Inquisição: o suspeito é o culpado. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 13, p. 17-21, nov. 1999.

LIMA, Monique Marques Nogueira. Regular e punir: as justiças inquisitorial e secular sob a mesma ordem no mundo luso seiscentista. 2016. 139 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Franca, 2016.

LIMA, Wallas Jefferson de; MOTT, Luiz. Os lugares do pecado nefando (Portugal, 1620-1639). **História (São Paulo)**, São Paulo, v. 43, e20230029, 2024.

LIMA, Wallas Jefferson de; SILVA, Edson Santos. O escândalo nos processos de sodomia da inquisição portuguesa (1567-1660): abordagens e perspectivas. **Rev. Hist. UEG**, Morrinhos, v. 11, n. 1, e-112207, jan./jun. 2022.

LOPES, Fernando José. “O pecado indigno de ser nomeado”: delito inquisitorial de sodomia nas Minas Gerais (1700-1821). 2019. 214 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2019.

LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. Um artesão entre a honra e a infâmia: a trama de um ourives alentejano na Inquisição portuguesa. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 23, n. 43, p. 160-174, jul./dez. 2021.

LOUREIRO, Maria Rosalina Bulcão. “É público que é mal procedida”: indígenas e mestiças entre as denúncias de prostituição levadas ao Tribunal Eclesiástico do bispado do Maranhão no século XVIII. **Fronteras de la Historia**, Bogotá, v. 29, n. 1, p. 138-160, jan./jun. 2024.

LYOTARD, Jean-François. **The postmodern condition**: a report on knowledge. Manchester: Manchester University Press, 1984.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)**. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

MARQUES, Guida. L'invention du Brésil entre deux monarchies: gouvernement et pratiques politiques de Amérique portugaise dans l'union ibérique (1580-1640). 2009. Tese (Doutorado em História) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2009.

MATTOS, Yllan de. A Inquisição contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681). 2013a. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

MATTOS, Yllan de. A Inquisição no Grão-Pará (1750-1773). In: SILVA, Marco Antônio Nunes da; SEVERS, Suzana Maria de Sousa Santos (orgs.). **Estudos inquisitoriais: história e historiografia**. Cruz das Almas: Editora UFRB, 2019. p. 349-360.

MATTOS, Yllan de. A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

MATTOS, Yllan de. Os mil braços de um polvo: justiça eclesiástica e Inquisição no Grão-Pará. In: MATTOS, Yllan de; MUNIZ, Pollyanna G. Mendonça (orgs.). **Inquisição e justiça eclesiástica**. Jundiaí: Paco Editorial, 2013b. p. 285-306.

MATTOS, Yllan de. Uma batalha de papéis: a suspensão e as críticas à Inquisição portuguesa (1670-1674). **Revista de Historia Moderna**, Alicante, n. 33, p. 33-55, 2015.

MELIÀ, Bartomeu. **El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, 1997.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e o sangue: uma parábola genealógica no Pernambuco colonial**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

MELLO, Marcia Eliane Souza e. Inquisição na Amazônia colonial: reflexões metodológicas. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 18, n. 2, p. 260-269, maio/ago. 2014.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. Parochos imperfeitos: justiça eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial. 2011. 341 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. Sacrílegas famílias: conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII. 2007. 168 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

MERCÊS, Filipe Santos das. Inquisição, bigamia e sodomia no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1757-1780). 2018. 155 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

MOLINA, Fernanda. La herejización de la sodomía en la sociedad moderna: consideraciones teológicas y praxis inquisitorial. **Hispania Sacra**, Madrid, v. 62, n. 125, p. 539-562, 2010.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994a.

MONTEIRO, John Manuel. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994b. p. 105-120.

MOTA, Antonia da Silva. Família e fortuna no Maranhão setecentista. **Clio: Série História do Nordeste**, Recife, n. 20, p. 173-211, 2006.

MOTT, Luiz. A Inquisição no Maranhão. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 39, p. 45-73, 1995.

MOTT, Luiz. **Bahia**: Inquisição & sociedade. Salvador: EDUFBA, 2010.

MOTT, Luiz. **Escravidão, homossexualidade e demonologia**: o negro e o diabo. São Paulo: Ícone, 1988a.

MOTT, Luiz. Florença Dias Pereira e Maria Soares: esposas de dois sodomitas no Brasil colonial. In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS SILVA, Georgina dos; NEVES, Guilherme Pereira das (orgs.). **Retratos do Império**: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: EDUFF, 2006a. p. 341-356.

MOTT, Luiz. In vino veritas: vinho e aguardente no cotidiano dos sodomitas luso-brasileiros. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 10, p. 9-28, jan./jun. 2005.

MOTT, Luiz. Justitia et Misericórdia: a Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado da sodomia. In: NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.). **Inquisição**: ensaios sobre mentalidade, heresia e arte. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1992. p. 703-738.

MOTT, Luiz. Muslim Sodomites in Portugal and Christian Bardassi in North Africa in the Early Modern Period. In: GRASSI, Umberto (ed.). **Mediterranean Crossings**: Sexual Transgressions in Islam and Christianity (10th-18th Centuries). Roma: Viella, 2020. p. 113-136.

MOTT, Luiz. **O sexo proibido**: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição. Campinas: Papirus, 1988b.

MOTT, Luiz. O vício dos nobres: sodomia e privilégios da elite na Inquisição portuguesa. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes *et al.* **Raízes do privilégio**: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 317-352.

MOTT, Luiz. Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura revolucionária. In: VAINFAS, Ronaldo; FLEITER, Bettina; LAGE, Lana (orgs.). **A Inquisição em xeque**. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2006b. p. 253-266.

MULLER, Jean-Claude *et al.* (org.). **[Dicionário de língua geral amazônica]**: 1ª parte: Português-Língua Geral; 2ª parte: Língua Geral-Português. Edição diplomática, revisada e ampliada. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam; Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2019.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. “O primeiro bispo deste Estado”: D. Gregório dos Anjos e a jurisdição episcopal na Amazônia (1679-1689). **Trashumante: Revista Americana de Historia Social**, Medellín, n. 17, p. 30-54, jan./jun. 2021.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. O juízo eclesiástico do Maranhão colonial: crimes e sentenças. **Locus: Revista de História**, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, p. 445-462, dez. 2015.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. The church and justice: indians, blacks and mixed-race before episcopal power in Maranhão. **Historia**, Santiago, v. 55, n. 1, p. 171-194, jan./jun. 2022.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de. Vigiar a ortodoxia: limites e complementaridades entre a justiça eclesiástica e a Inquisição na América portuguesa. **Revista de História (São Paulo)**, n. 171, p. 287-316, jul./dez. 2014.

NEBRIJA, Antonio de. **Vocabulario español-latino**. Salamanca: [s. n.], 1495. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/vocabulario-espanollatino--0/html/003fb036-82b2-11df-acc7-002185ce6064.html>. Acesso em: 14 abr. 2026.

NOVAIS, Fernando A. Condições da privacidade na colônia. In: NOVAIS, Fernando A. (coord.); SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 13-40.

OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (séculos XVII-XIX). 2010. 153 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

ORAZI, Andrea Antonio; VINCENT, Hubert. *Pianta della città di S. Luigi metropoli del Maragnone*. [1698]. Biblioteca Digital Luso-Brasileira. Disponível em: <https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/43548>. Acesso em: 16 jun. 2026.

PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

PAIVA, José Pedro. A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal. In: GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (coord.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014. p. 13-39.

PAIVA, José Pedro. **Baluarte da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

PERICLES, Paulo Pedro. A organização político-administrativa do território colonial brasileiro. **Revista do Departamento de Geografia**, São Paulo, v. 9, p. 77-91, 2011.

PIERONI, Geraldo. Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil-Colônia. **Textos de História**, Brasília, v. 5, n. 2, p. 23-40, 1997.

PIMENTEL, Helen Ulhôa. O casamento no Brasil Colonial: um ensaio historiográfico. **Em Tempo de Histórias**, Brasília, n. 9, p. 1-19, 2005.

PINTO, Matheus Rodrigues. Reconstruindo as muralhas de Sodoma: homossexualidade no mundo luso-brasileiro no século XVII. 2015. 195 f. Dissertação (Mestrado em História Moderna) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

POLÓNIA, Amélia. A recepção do Concílio de Trento em Portugal. In: GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (coord.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014. p. 41-58.

POMPA, Maria Cristina. Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial. 2001. 461 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

PRODI, Paolo. Presentazione. In: PRODI, Paolo (org.). **Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna**. Bologna: Società editrice il Mulino, 1994. p. 9-17.

PROSPERI, Adriano. L'inquisitore come confessore. In: PRODI, Paolo (org.). **Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna**. Bologna: Società editrice il Mulino, 1994. p. 187-224.

PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência**: inquisidores, confessores, missionários. Tradução de Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

PÚRPURA, Christian. Formas de existência em áreas de fronteira: a política portuguesa do espaço e os espaços de poder no oeste amazônico (séculos XVII e XVIII). 2006. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

RAFAEL, Vicente L. **Contracting colonialism**: translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

REDE, Marcelo. História a partir das coisas: tendências recentes nos estudos de cultura material. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, n. sér., v. 4, p. 265-282, jan./dez. 1996.

REINHARD, Wolfgang. Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico. In: PRODI, Paolo (org.). **Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna**. Bologna: Società editrice il Mulino, 1994. p. 101-123.

REYNOLDS, Philip L. **How marriage became one of the sacraments**: the sacramental theology of marriage from its medieval origins to the Council of Trent. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

REZENDE, Tadeu Valdir Freitas de. A conquista e a ocupação da Amazônia brasileira no período colonial: a definição das fronteiras. 2006. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

RIBEIRO, Ana Isabel. Um conflito entre poderes na Gândara de Bunhosa no início do século XVII. **Revista Portuguesa de História**, Coimbra, t. 32, p. 183-223, 1997-1998.

ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. Masculinidades e o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014a.

ROCHA, Cássio Bruno de Araujo. O estranho sodomita. In: FRIZZONE, Mateus; ANDRADE, Mateus Rezende de; COSTA, Rodrigo Paulinelli de Almeida (org.). **Cadernos de Paleografia**: Número 1. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 2014b. p. 195-236.

ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. Um império transviado em Sodoma: genealogia queer da sodomia e do sodomita no Império Português (séculos XVI-XVIII). 2021. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

ROCHA, Rafael Ale. Câmaras municipais e ordenanças no Estado do Maranhão e Grão-Pará. **História Revista**, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 92-113, 2016.

RODRIGUES, Aldair Carlos. Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro. 2012. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

RODRIGUES, José Damião. Das pequenas ilhas ao vasto sertão: os casais açorianos no povoamento da Amazônia. **Naveg@mérica**, n. 15, p. 1-14, 2015. Disponível em: <https://revistas.um.es/navegamerica/article/view/241491>. Acesso em: 3 dez. 2025.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. Prefácio. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 11-20.

SACK, Robert David. **Human territoriality: its theory and its meanings**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. A produção política da economia: formas não-mercantis de acumulação e transmissão de riqueza numa sociedade colonial (Rio de Janeiro, 1650-1750). **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, p. 249-291, jul./dez. 2003.

SANTOS, Arlyndiane dos Anjos. A “gente nobre” do Maranhão (século XVII). In: COSTA, Ariadne Ketini; CHAVES JÚNIOR, José Inaldo (orgs.). **Fazer e refazer o Império: agências e agentes na América Portuguesa (séculos XVII-XIX)**. Vitória: DLL, 2011. p. 221-246.

SANTOS, Cicero Edinaldo dos; HOLANDA, Patrícia Helena Carvalho. A proteção do matrimônio nos discursos pastorais da igreja católica: nuances a partir do concílio de Trento. **Brazilian Journal of Development**, Curitiba, v. 6, n. 3, p. 11713-11727, mar. 2020.

SANTOS, Fabiano Vilaça dos. O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780). 2008. 440 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SARAIVA, António José. **Inquisição e cristãos-novos**. 4. ed. Porto: Inova, 1969.

SCHILLING, Heinz. Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica. In: PRODI, Paolo (org.). **Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna**. Bologna: Società editrice il Mulino, 1994. p. 125-160.

SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico**. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: EDUSC, 2009.

SEELAENDER, Airton Cerqueira-Leite. A longa sombra da casa: poder doméstico, conceitos tradicionais e imaginário jurídico na transição brasileira do Antigo Regime à modernidade. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, a. 178, n. 473, p. 327-424, jan./mar. 2017.

SEGATO, Rita. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES**, n. 18, p. 105-131, 2012.

SILVA, Maria Carolina Scudeler. Inocentes & Culpados: repensando o julgamento inquisitorial. 2009. 153 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SILVA, Ronaldo Manoel da. “Seja declarado por convicto e confesso no crime de sodomia”: uma microanálise do processo inquisitorial do artesão Manoel Fernandes dos Santos (1740-1753). 2018. 1130 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2018.

SILVEIRA, Marco Antonio. **Fama pública: poder e costume nas Minas setecentistas**. São Paulo: Edusp, 2009.

SIQUEIRA, Sonia A. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

SOUZA, Evergton Sales. A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa (séculos XVI e XVII). In: GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (coord.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014. p. 175-195.

SOUZA, George Félix Cabral de. Elite y ejercicio de poder en el Brasil colonial: la Cámara Municipal de Recife (1710-1822). 2007. Tese (Doutorado em História) – Universidad de Salamanca, Salamanca, 2007.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOYER, François. **Ambiguous gender in early modern Spain and Portugal: inquisitors, doctors and the transgression of gender norms**. Leiden; Boston: Brill, 2012.

STOLCKE, Verena. O enigma das interseções: classe, "raça", sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 15-42, jan./abr. 2006.

STOLER, Ann Laura. **Carnal knowledge and imperial power: race and the intimate in colonial rule**. Berkeley: University of California Press, 2002.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O Império Asiático Português, 1500-1700: uma história política e económica**. Lisboa: DIFEL, 1995.

TOLINO, Serena. Normative Discourses on Female Homoeroticism in Pre-Modern Islamicate Societies. In: GRASSI, Umberto (ed.). **Mediterranean Crossings: Sexual Transgressions in Islam and Christianity (10th-18th Centuries)**. Roma: Viella, 2020. p. 27-41.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

VAINFAS, Ronaldo (org.). **Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: NOVAIS, Fernando A. (coord.); SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 221-274.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: NOVAIS, Fernando A. (coord.); SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 331-385.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Araweté: os deuses canibais. 1986. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1986.

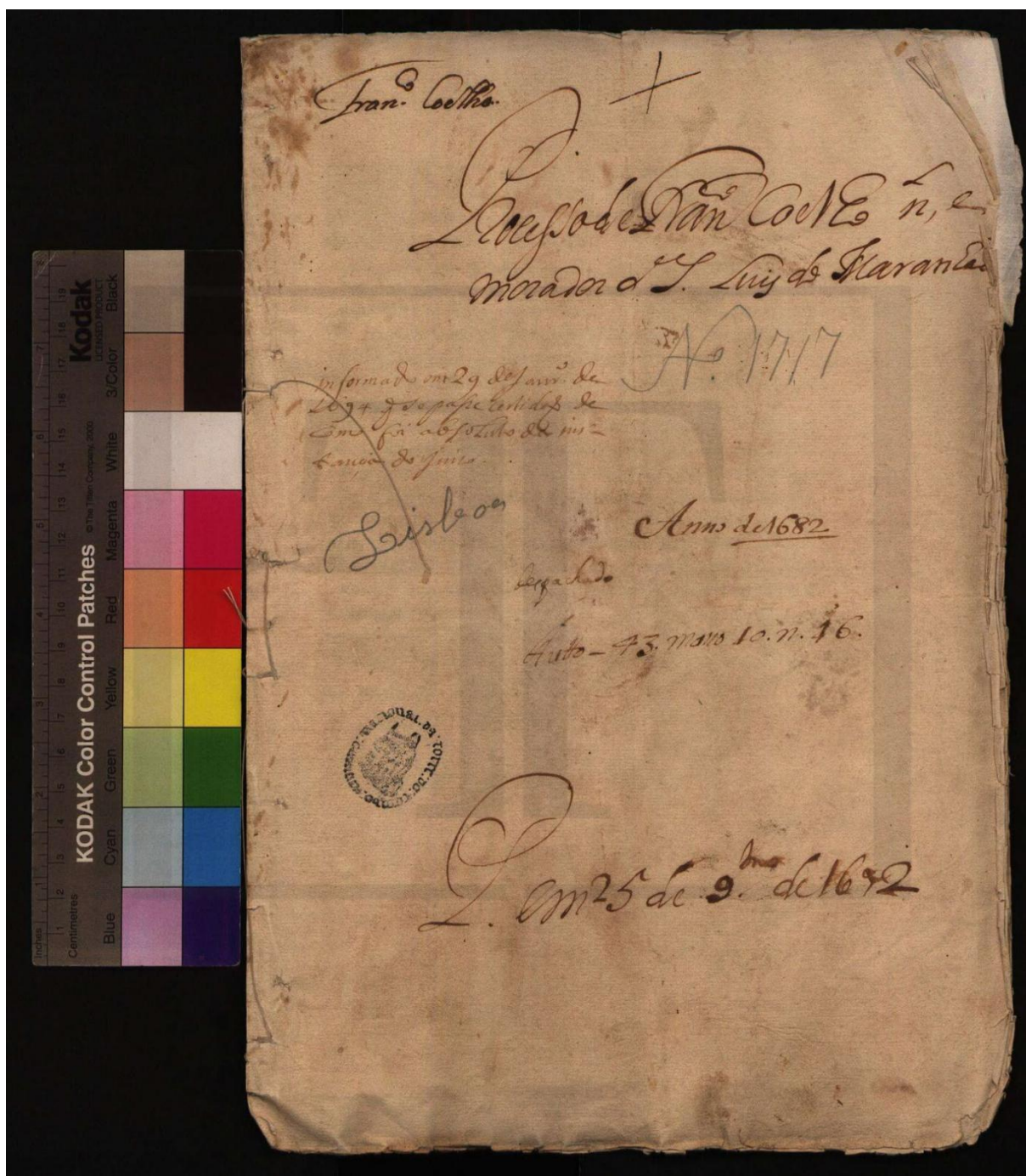
VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **A inconstância da alma selvagem** e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Ubu, 2017.

XIMENDES, Carlos Alberto. Sob a mira da Câmara: viver e trabalhar na cidade de São Luís (1644-1692). 2010. 304 f. Tese (Doutorado em História Moderna) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

ZÚÑIGA, Jean-Paul. Clan, parentela, família, indivíduo: ¿qué métodos y qué niveles de análisis?. **Anuario IEHS**, Tandil, n. 15, p. 51-60, 2000.

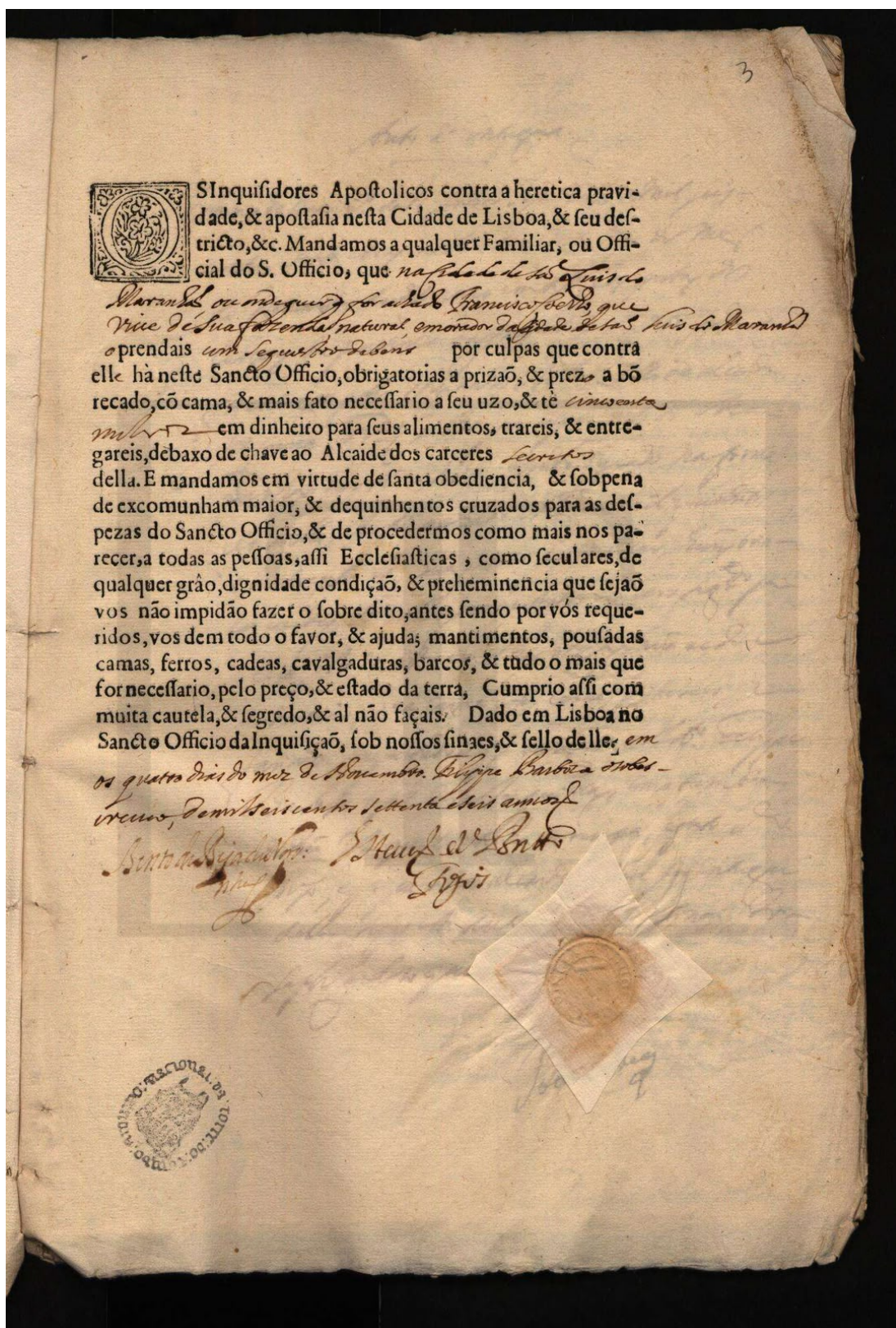
WILKE, Carsten L. Jewish Erotic Encounters with Christians and Muslims in Late Medieval Iberia: Testing Ibn Verga's Hypothesis. In: SHOHAM-STEINER, Ephraim (ed.). **Intricate Interfaith Networks in the Middle Ages: Quotidian Jewish-Christian Contacts**. Turnhout: Brepols, 2016. p. 193-230.

ANEXO 1 – CAPA DO PROCESSO DE FRANCISCO COELHO (1672)



Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717. Acervo digital da Torre do Tombo.

ANEXO 2 – DESPACHO DE PRISÃO DO CONSELHO GERAL (4 DE NOVEMBRO
DE 1676)



Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, despacho do Conselho Geral de 4 nov. 1676. Acervo digital da Torre do Tombo.

ANEXO 3 – TESTEMUNHO DE MARIA SOARES (FLS. 7-8V)

Fonte: ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, 1717, fls. 7–8v.

1. TEXTO ORIGINAL

Fl. 7

Aos doze / dias do mês de janeiro do dito anno nesta cidade de São Luis do Mara/nhaõ em pousadas de Jozeph de Seixas Alferes da Ordenança, e / escriptaõ proprietario deste offiço aonde o Reverendo Vigario da / Vara o Lecençado Ignácio de Affonçeca e Silva Comigo escriptaõ / de seu cargo perguntou devassamente a Maria Soares por teste/munha desta devassa mulher de Francisco Coelho, e seu dito, e testemunho / he o que se segue João Ribeiro Fialho escriptaõ que o escrevy – Ma/ria Soares mulher de Francisco Coelho de idade que disse ser de / trinta annos pouco mais, ou menos testemunha jurada//

Fl. 7v

Aos Santos Evangelhos em que pos a mão direita subcargos / do qual lhe encarregou dissesse verdade do que soubesse, e lhe / fosse perguntado do contheudo no aucto atras, oque ella prometteu fazer = e perguntado a ella testemunha pello Contheudo no / aucto atras disse que avia quatro annos pouco mais, ou menos / que suspeitava que seu marido Francisco Coelho uzava do peccado nefando, eque esta suspeita tinha ella por ver que o dito seu mari/do em certa occasiaõ vespóra de Sancto Antonio o dito seu mari/do Levara a ella testemunha com enganos para Caza de sua May Ma/ria de Freitas que morava perto de sua Roça deixando a ficar / em companhia da dita sua may dizendolhe que ali tinha asua filha / que não queria nada della tornando o dito seu marido para a / sua caza, e conversando com alguns homens que ahi estavam teve / ella testemunha tempo para se tornar de caza de sua may para / a de seu marido sem que elle osoubesse, e metendose em huã / Camera escondida, epedira a huã escrava sua por nome An/tonia, que se o dito seu senhor perguntasse se ella testemunha era vin/da para Caza lhe dissesse que não; e deixandose estar na Cama/ra escondida, e anoitecendo logo viera o dito seu marido de / fora para caza, e sefora deitar na Cama trazendo com sigo hum / indio seu escravo do gentio da terra por nome Hiaçinto que já / morreu na Aldeia de São Jozeph, e pergandolhe per hum braço, epreçi/adindoo, que se deitasse com elle na cama, eneste tempo viera huã Ra/pariga forra do gentio da terra que estava em Caza aquem o dito / seu marido tinha mandado espreitar se dormiaõ já os homens q es/tavaõ no cupiar da Caza, edissera adita Rapariga a ella testemu/nha que olhasse q seu marido estava persuadindo onegro que comsi/go

tinha, que se deitasse na Cama Com elle, ouvindo ella testemunha / na parte onde estava todas as Rezões, eafagos q odito seu marido / fazia ao negro para effeito de ocomunicar, enão lhe sofendo aella / testemunha mais ocoração sahira da câmara donde estava, e dis/sera aodito seu marido por estas formais palavras = Para isso me / levou vosse para Caza de minha May para deitar ComSigo em o meu / lugar hum negro macho na minha cama bem se pudera [vosmece] lem/brar de que esteve prezo trez annos por este cazo, e eu se cazei //

Fl. 8

Com [vosmecê] foi por me parecer que eraõ [ilegível] que lhe tinhaõ levantado / porem pelas acções presentes, e o acto em que o vejo creio q tudo foi verda/de, eque por estas Rezões mandara ella testemunha onegro para fora pele/jando muito com elle, e o dito seu marido não falara palavra, eque por / estas, eoutras sospeitas prezumira que odito seu marido continuava com ope/cado nefando; ebem assim declarou ella testemunha que averá seis / mezes a esta parte estando ella testemunha na sua caza da Rossa fian/do na sua Roca em companhia de Andreza de Oliveira mulher de Manoel / Coutinho q em sua caza estava, viera huã negra de sua may por nome / Domingas índia da terra, echamando por ella testemunha de parte / lhe dissera q se queria saber oque seu marido fazia com hum negro q / chamaõ de Pascoal que fosse a huã Capoeira que estava junto acaza / e indo ella testemunha aver oq era vira andar odito seu marido / lutando com o dito negro Pascoal, dizendolhe que o deixasse comu/nicar com elle, que lhe fizesse avontade, que elle lhe prometia de / o forrar, eo dito negro lhe respondera defendendose delle o melhor que / podia, que olhasse q era cazado, eque tinha a sua senhora por um/lher que o não quisesse Comunicar pois também era homem come elle / que com adita sua senhora podia cumprir seu appetite, ao que o di/to seu marido lhe Respondera que com mulheres não matava seu / appetite ainda que comunicasse quantas avia no mundo eque só mente com elle / o mataria eficaria satisfeito, eque neste tempo sefora ella testemunha / para caza temendosse que odito seu marido avesse, e a matasse com huã fa/ca que tinha nas mãos, ficando o dito ainda na Capoeira em Companhia do / dito negro, mas que não sabe se ocomunicara naquella occaziaõ, eq / sabe que o dito seu marido por muitas vezes pedio a ella testemunha que / lhe chamasse o negro Pascoal que queria ter comunicação com elle / dizendo lhe mais que o dito negro por culpa della testemunha e com temor seu / lhe não matava seu appetite; eoutro sy disse mais ella testemunha que / era verdade que odito seu marido ocometera por tres vezes na ca/ma que lhe concedesse ocomunicala por detrás para obrar com ella o / peccado nefando aoque ella lhe respondera que não queria, que se / elle estava no inferno, que ella o não queria consentir, epello

naõ / querer consentir lhe dava muito má vida, e por ella se livrar de / lhe conceder o q lhe pedia
 lhe dissera que o avia de vir a cruzar //

Fl. 8v

A justiça [letal] com ella obrava sobre oque lhe respondia q / ofizesse que lhe não faltavaõ
 facas, eadagas para lhe tirar o cora/çaõ, eque com medo deque odito seu marido amatasse lhe
 fugi/ra de caza se viera para esta cidade atratar de se apartar delle / por correr perigo sua vida,
 e disse mais ella testemunha que sospeita/va que odito seu marido comunicava odito negro
 Pascoal por ver / que otrazia muito mimozo, eo não molestava por trabalho, nem ser/visso, nem
 o tratava como aos mais, e mais não disse do aucto que / todo lhe foi lido, e declarado pelo dito
 Reverendo vigário da vara, e do cos/tume disse que era sua mulher legitima, mas que jurava
 sem ódio / nem má vontade mais so mente por dezenicarregar sua conçiencia, e / por não saber
 assinar rogou a mim escriptaõ que por ella assinasse / o que fiz a seu rogo, e com o dito
 Reverendo vigário da vara Joao Ri/beiro Fialho escriptaõ da câmera eccleziastica que o escrevy
 = sil/va = Assino pela testemunha Joaõ Ribeiro Fialho =

2. VERSÃO MODERNIZADA

Aos doze dias do mês de janeiro do dito ano, nesta cidade de São Luís do Maranhão,
 nas pousadas de José de Seixas, alferes da Ordenança e escriptaõ proprietário deste officio, onde
 se encontrava o Reverendo Vigário da Vara, o Licenciado Ignacio d'Affonseca e Silva, comigo,
 escriptaõ de seu cargo, foi perguntada em devassa Maria Soares, mulher de Francisco Coelho,
 sendo seu dito e testemunho o que se segue.

Maria Soares, mulher de Francisco Coelho, de idade que disse ser de trinta anos, pouco
 mais ou menos, testemunha jurada aos Santos Evangelhos, sobre os quais pôs a mão direita,
 sob cargo do qual lhe foi encarregado que dissesse a verdade do que soubesse e lhe fosse
 perguntado acerca do conteúdo do auto antecedente, o que ela prometeu fazer.

Perguntada pelo conteúdo do auto atrás, disse que havia quatro anos, pouco mais ou
 menos, que suspeitava que seu marido, Francisco Coelho, usava do pecado nefando. E que tal
 suspeita tinha por ver que, em certa ocasião, na véspera de Santo Antônio, o dito seu marido a
 levava com enganos para a casa de sua mãe, Maria de Freitas, que morava perto de sua roça,
 deixando-a em companhia da dita sua mãe, dizendo-lhe que ali tinha sua filha e que não queria
 nada dela, tornando-se o dito seu marido para sua casa.

E, conversando ele com alguns homens que ali estavam, teve ela testemunha ocasião para tornar da casa de sua mãe para a de seu marido, sem que ele o soubesse. E, metendo-se em uma câmara escondida, pedira a uma escravizada sua, por nome Antônio, que, se o dito seu senhor perguntasse se ela testemunha era vinda para casa, lhe dissesse que não.

E, deixando-se estar escondida na câmara, e anoitecendo, viera logo o dito seu marido de fora para casa e se fora deitar na cama, trazendo consigo um “índio” seu “escravo do gentio da terra”, por nome Hiacinto, que já havia morrido na Aldeia de São José. E, pegando-o por um braço e fazendo-lhe afagos, persuadia-o a que se deitasse com ele na cama.

E, nesse tempo, viera uma “rapariga forra do gentio da terra” que estava em casa, a quem o dito seu marido tinha mandado espreitar se os homens que estavam no copiar da casa já dormiam. E dissera a dita “rapariga” a ela testemunha que olhasse, porque seu marido estava persuadindo o “negro” que consigo tinha a que se deitasse com ele na cama.

E, ouvindo ela testemunha, do lugar onde estava, todas as razões e afagos que o dito seu marido fazia ao “negro” para efeito de o comunicar, e não lhe sofrendo mais o coração, saíra da câmara onde estava e dissera ao dito seu marido estas formais palavras:

"Para isso me levou vossa mercê para a casa de minha mãe, para deitar consigo, em meu lugar e em minha cama, um “negro macho”. Bem se pudera lembrar de que estive preso três anos por este caso. E eu, quando me casei com vossa mercê, foi por me parecer que eram falsidades que lhe tinham levantado; porém, pelas ações presentes e pelo ato em que o vejo, creio que tudo foi verdade."

E que, por essas razões, mandara ela testemunha o “negro” para fora, pelejando muito com o marido, e que o dito seu marido não falara palavra. E que, por estas e outras suspeitas, presumia que o dito seu marido continuava com o pecado *nefando*.

E declarou mais que, haveria seis meses, estando ela testemunha em sua casa da roça, fiando em companhia de Andreza de Oliveira, mulher de Manoel Coutinho, que em sua casa se encontrava, viera uma “negra” de sua mãe, por nome Domingas, “índia da terra”, e, chamando-a à parte, lhe dissera que, se queria saber o que seu marido fazia com um “negro” chamado Pascoal, fosse a uma capoeira que estava junto à casa.

E, indo ela testemunha ver o que era, vira andar o dito seu marido lutando com o dito “negro” Pascoal, dizendo-lhe que o deixasse comunicar com ele, que lhe fizesse a vontade, e que lhe prometia forrá-lo.

E o dito “negro” lhe respondera, defendendo-se dele o melhor que podia, que olhasse que era casado e que tinha sua senhora por mulher; que não o quisesse comunicar, pois também era homem como ele, e que com a dita sua senhora podia cumprir seu apetite.

Ao que o dito seu marido respondera que, com mulheres, não matava seu apetite, ainda que comunicasse quantas havia no mundo, e que somente com ele o mataria e ficaria satisfeito.

E que, nesse tempo, se fora ela testemunha para casa, temendo que o dito seu marido a visse e a matasse com uma faca que tinha nas mãos, ficando o dito ainda na capoeira em companhia do dito “negro”; mas que não sabia se o comunicara naquela ocasião.

E sabe que o dito seu marido, por muitas vezes, pediu a ela testemunha que lhe chamasse o “negro” Pascoal, porque queria ter comunicação com ele, dizendo-lhe mais que o dito “negro”, por culpa dela testemunha e por temor seu, não lhe matava o apetite.

E outro si disse mais ela testemunha que era verdade que o dito seu marido a cometera por três vezes na cama, pedindo-lhe que lhe concedesse comunicá-la por detrás para obrar com ela o pecado *nefando*.

Ao que ela lhe respondera que não queria; que, se ele estava no inferno, ela não o queria consentir. E, por não querer consentir, lhe dava muito má vida.

E, para se livrar de lhe conceder o que lhe pedia, dissera-lhe que o havia de acusar à justiça. Sobre o que lhe respondia que o fizesse, porque não lhe faltavam facas e adagas para lhe tirar o coração.

E que, com medo de que o dito seu marido a matasse, fugira de casa e viera para esta cidade tratar de se apartar dele, por correr perigo sua vida.

E disse mais ela testemunha que suspeitava que o dito seu marido comunicava o dito “negro” Pascoal, por ver que o trazia muito mimoso, e não o molestava com trabalho nem serviço, nem o tratava como aos demais.

E mais não disse.

Do costume, declarou que era sua mulher legítima, mas que jurava sem ódio nem má vontade, somente para descarregar sua consciência.

E, por não saber assinar, rogou a mim, escrivão, que por ela assinasse, o que fiz a seu rogo, juntamente com o dito Reverendo Vigário da Vara.

João Ribeiro Fialho, escrivão da Câmara Eclesiástica, que o escrevi.

Silva.

Assino pela testemunha,

João Ribeiro Fialho.

ANEXO 4 – TESTEMUNHO DE MARIA DE FREITAS (FLS. 24V-25)

Fonte: ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fls. 24v–25;

1. TEXTO ORIGINAL

Fl. 24v

Ma/ria de Freitas moradora no termo des/ta Cidade viúva de idade que dis/se ser de setenta annos pouco mais, ou / menos testemunha a quem o dito Re/verendo Vigario da vara deu juramen/to dos Sanctos Evangelhos subcargo / do qual lhe encarregou dicesse verdade de / que soubesse do Referimento que nella fez / sua filha Maria Soares oque prometeo / fazer = eperguntado aella testemunha / pello Contheudo no Referimento disse que / era verdade que seu genro Francisco / Corlho por huma vespóra de Sancto An/tonio levava asua Caza asua Mulher / Maria Soares, elhe dissera que ali ti/nha asua Filha que elle que nam / queria nada della, eque Logo voltara / para sua caza deixando ficar aditta sua / mulher em caza deixando ficar aditta sua / mulher em caza della testemunha, eque / vendo que seu genro lhe levava a encampar / a Filha perguntara aditta sua filha que / era aquillo que tivera com seu marido, e / ella lhe respondera que nam tivera na/da com elle, e que logo se avia de tornar para caza //

Fl. 25

Para caza oque fez sobre atarde, e el/la testemunha fora em sua Companhia / e depois de estar hum pequeno se fora em/bora para a sua Caza, eque asua fil/lha quando o ditto seu genro Francisco Coe/lho Levava para acama onegro Hia/cinto escravo de seu Pay Andre Coelho, e / o afagara muito persuadindo aque / se deitasse com elle na cama para aver de / oComunicar, eque neste tempo fora a / ditta sua Filha peleijando com seu ma/rido, e dizendolhe que para aquelle effei/to alevava para caza de sua May, e / Lançara fora onegro, e tudo mais que su/a filha tem jurado em seu testemu/nho osabe ella testemunha por lhe contar / aditta sua filha; eassim mais disse el/la testemunha que por algumas vezes / estando em caza de seu genro em huma / dellas vira ao ditto seu genro Recolher / o negro Hiacinto, e mandarlhe despir / as siroulas para ocomunicar, e acodin/do ella testemunha, e sua filha a desvi/ar, a empedir que nam comunicasse o ne/gro, nem com elle cometesse o peccado ne/fando peleijando muito com seu genro / elle lhe Respondera que mais valia o tra/zeiro dos homens que quantas diantei/ras de mulher avia, eque ouvira di/zer publica mente que ordinaria men/te achavam ao ditto seu genro pellas // estradas com o negro Pascoal seu escra/vo mandando sepir as calsas para o comunicar //

Fl. 25v

O comunicar, e mais nam disse, e por nam /saber assinar Rogou amim escrivam / que por ella assinasse o que diz Joam Ri/beiro Fialho escrivam que o escrevy = Sil/va = assino pellas testemunha Joam Ribeiro Fialho

2. VERSÃO MODERNIZADA

Maria de Freitas, moradora no termo desta cidade, viúva, de idade que disse ser de setenta anos, pouco mais ou menos, testemunha a quem o dito Reverendo Vigário da Vara deu juramento dos Santos Evangelhos, sob cargo do qual lhe encarregou que dissesse a verdade do que soubesse a respeito do referimento que nela fez sua filha Maria Soares, o que prometeu fazer.

E, perguntada ela testemunha pelo conteúdo do referido depoimento, disse que era verdade que seu genro, Francisco Coelho, em uma véspera de Santo Antônio, levava à sua casa sua mulher Maria Soares, e lhe dissera que ali tinha sua filha e que ele não queria nada dela, voltando logo para sua própria casa, deixando ficar a dita sua mulher em casa dela testemunha.

E que, vendo que seu genro lhe havia levado a filha para ali permanecer, perguntara à dita sua filha o que era aquilo que tivera com seu marido, e ela lhe respondera que não tivera nada com ele e que logo havia de tornar para casa.

E que assim o fez ao final da tarde, e ela testemunha fora em sua companhia, e, depois de ali estar por um pequeno tempo, se retirara para sua própria casa.

E que sua filha lhe contara que, quando o dito seu genro Francisco Coelho levava para a cama o negro Hiacinto, escravizado de seu pai André Coelho, o afagara muito, persuadindo-o a que se deitasse com ele na cama para haver de o comunicar.

E que, nesse tempo, fora a dita sua filha pelejando com o marido, dizendo-lhe que para aquele efeito a levava para a casa de sua mãe, e lançara fora o “negro”.

E tudo o mais que sua filha tem jurado em seu testemunho sabe ela testemunha por lhe ter sido contado pela dita sua filha.

E assim mais disse ela testemunha que, por algumas vezes em que estivera em casa de seu genro, em uma delas vira ao dito seu genro recolher o “negro” Hiacinto e mandar-lhe despir as ceroulas para o comunicar.

E que, acudindo ela testemunha e sua filha para o desviar e impedir que não comunicasse o “negro”, nem com ele cometesse o pecado *nefando*, pelejaram muito com seu genro.

E que ele lhes respondera que mais valia o traseiro dos homens que quantas dianteiras de mulher havia.

E que ouvira dizer publicamente que, ordinariamente, achavam ao dito seu genro pelas estradas com o “negro” Pascoal, seu escravizado, mandando que despisse as calças para o comunicar.

E mais não disse.

E, por não saber assinar, rogou a mim, escrivão, que por ela assinasse, o que fez João Ribeiro Fialho, escrivão que o escreveu.

Silva.

Assino pela testemunha,

João Ribeiro Fialho.

ANEXO 5 – TESTEMUNHO DE PASCOAL (FLS. 13V–14)

Fonte: ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fls. 13v–14.

1. TEXTO ORIGINAL

Fl. 13v

Pascoal Crioulo do gentio da terra escravo de Francisco Coe/lho aquem o dito Reverendo Vigario da vara deu juramento dos Sanc/tos Evangelhos por ser Ladino, e Crioulo, e por lhe parecer era Capaz / de o Reçeber Como branco subCargo do qual lhe enCarregou diceSse verda/de do que Soubesse neste Cazo no auto, e mais Referim^{en}tos que nelle se ti/nhaõ feito alguâs pessoas, o que prometeo fazer = e perguntando o di/to Reverendo Vigario da varaa o dito indio pelo portugues pelo Contheu/do no aucto, e devassa m^{en}te disse q dipois que Seu Senhor Francisco Coelho / Cazou Com Sua Senhora Maria Soares de quem elle testemunha era / o dito Francisco Coelho o Começou a persuadir, e Cometer avera outo / ou nove annos pouco mais, ou menos, que Consentisse que o dormisse por / detras, eque huã vez indo da Cidade para a Roça em Compan^{hi}a do dito seu se/nhor o dito lhe dera no Caminho tanta agoa ardente a beber, q o embe/bedara, e depois de bebado tivera delle o que quiz Comonicandoo por / de tras, e que outra vez o levava ahuã Capoeira junto aCaza, e nella / o Comunicara do mesmo modo, e que desta segunda vez não estava / elle testemunha bebado; e outro sim disse elle testem^{un}ha que m^{ui}tas vezes o chama/ra o dito Seu Senhor para a Cama para o Comunicar, e pelos Caminhos sempre / andava atraz delle perseguindo, porem q elle testem^{un}ha não Consenti/ra mais q nestas duas vezes que tem declarado, sem embargo de m^{ui}tos / afagos, e promessa que o dito Seu Senhor lhe offereçia; e bem assim / declarou mais elle testem^{un}ha q ouvira dizer aos negros de sua Caza se/us parCeiros, e principal m^{en}te ahum indio de seu senhor por nome / Matheus que o dito Seu Senhor Francisco Coelho dormia por detras / Com hum indio por nome Rodrigo que morreo na prizaõ, e com hum Rapaz //

Fl. 14

Rapaz por nome Pantaliaõ, oqual odito Francisco Coelho matou Com hú / pao por lhe não querer dar oCorpo, e Comprim^{en}to a seus apetites todas / as vezes q elle queria, e que era verdade que huã vez o chamara o dito / Seu Senhor para aCama donde odito Seu Senhor estava deitado, e neste tem/po fora Sua Senhora Maria Soares, e peleijara Com o dito Seu Marido, e / a elles testem^{un}ha o mandou q se fosse embora o q elle testem^{un}ha logo fez; e mais / não disse, e do Costume disse Ser escravo do dito Francisco Coelho, porem que / tinha jurado averdade,

e por não saber assinar, assinei eu escripta por / elle a seu Rogo. *Joaõ Ribeiro Fialho* escripta que o escrevy = *Silva* = As/sino pella testemunha. *Joaõ Ribeiro Fialho* =

2. VERSÃO MODERNIZADA

Pascoal, “crioulo do gentio da terra”, escravizado de Francisco Coelho, a quem o dito Reverendo Vigário da Vara deu juramento dos Santos Evangelhos, por ser “ladino” e “crioulo”, e por lhe parecer que era capaz de o receber como branco, sob cargo do qual lhe encarregou que dissesse a verdade do que soubesse neste caso, no auto e nos mais referimentos que nele tinham feito algumas pessoas, o que prometeu fazer.

E, perguntando o dito Reverendo Vigário da Vara ao dito “índio”, em língua portuguesa, pelo conteúdo do auto, disse em devassa que, depois que seu senhor Francisco Coelho casou com sua senhora Maria Soares, começou o dito Francisco Coelho a persuadi-lo e cometê-lo, haveria oito ou nove anos, pouco mais ou menos, para que consentisse que o dormisse por detrás.

E que, uma vez, indo da cidade para a roça em companhia do dito seu senhor, este lhe dera no caminho tanta aguardente a beber que o embebedara, e, depois de bêbado, tivera dele o que quis, comunicando-o por detrás.

E que outra vez o levava a uma capoeira junto à casa e nela o comunicara do mesmo modo, e que desta segunda vez não estava ele testemunha embriagado.

E outro si disse ele testemunha que muitas vezes o chamara o dito seu senhor para a cama, para o comunicar, e que pelos caminhos sempre andava atrás dele perseguindo-o; porém, que ele testemunha não consentira mais do que nessas duas vezes que tem declarado, sem embargo dos muitos afagos e promessas que o dito seu senhor lhe oferecia.

E bem assim declarou mais ele testemunha que ouvira dizer aos “negros” de sua casa, seus parceiros, e principalmente a um “índio” de seu senhor, por nome Matheus, que o dito seu senhor Francisco Coelho dormia por detrás com um “índio” por nome Rodrigo, que morreu na prisão, e com um rapaz por nome Pantaleão.

E que o dito Francisco Coelho matara o dito Pantaleão com um pau, por lhe não querer dar o corpo e cumprimento a seus apetites todas as vezes que ele queria.

E que era verdade que uma vez o chamara o dito seu senhor para a cama onde estava deitado, e que, nesse tempo, viera sua senhora Maria Soares e pelejara com o dito seu marido, mandando a ele testemunha que se fosse embora, o que ele logo fez.

E mais não disse.

E, do costume, declarou ser escravizado do dito Francisco Coelho, porém que tinha jurado a verdade.

E, por não saber assinar, assinei eu, escrivão, por ele a seu rogo.

João Ribeiro Fialho, escrivão, que o escrevi.

Silva.

Assino pela testemunha.

João Ribeiro Fialho.

ANEXO 6 – PETIÇÃO DE PASCOAL (FL. 179)

Fonte: ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fl. 179.

1. TEXTO ORIGINAL

Fl. 179

*Petição de hu escravo do Reo em q pertendeo desdizersse / alegando q a mulher do Reo o
persuadira a ajurar falço*

Diz Paschoal Indio da terra escravo de Francisco Coelho prezo na enxovia da / cadea desta Cidade em hum grilhaõ q estaõ do Muito Reverendo Vigario da matriz Ignácio / de Afoncequa e Silva tirando huaz testemunhaz na Igreja matriz com o escrivam / Joaõ Ribeiro Fialho o mandaraõ chamar para aver de jurar na dita devaça, e antes de / hir ajurar lhe disse a dita sua Senhora q elle avia de ficar em liberdade e q juraçe tudo quanto lhe perguntaçem ainda que não foçe a/ssim porquanto elle hera negro e não lhe aviaõ de por culpa, e indo elle ajurar lhe foi / perguntado pello dito Reverendo Padre Vigario muitas Couzas de que elle Supplicante não sabia ne” ainda / tinha notiça e como estiveçe com as promesas da dita Sua Senhora eo dito Reverendo / Padre Vigario o precuadiçe ajurar tudo quanto lhe perguntou dizendolhe que elle hera ne/gro escravo e q não tinha culpa e q o avia logo de mandar apezguar a sua / Sinhora, e q os papeiz estavaõ todos cheios daquillo que lhe perguntavaõ por / q assim o tinhaõ dito as testemunhas que juraraõ na devaça e q não negase aquillo / o q elle Supplicante temeroso da persuazaõ q lhe fizeraõ e das grandes ameassas / com q o perguntaraõ e juntamente da promessa da dita Sua Senhora disse q era / assim tudo quanto lhe perguntavaõ e declarou muitas Couzas q não eraõ assim e por / q nellas prejudica muito a seu Senhor Francisco Coelho outro si prezo na dita Cadea e por / descargo de sua Comsiencia e temendo a Deos quer declarar a verdade.

Para a Vossa Merce o mande Reperguntar em Sua prezença [ilegível]mar seu dito e testemunho do q / na verdade Sepaça e parecendo-lhe a V.M. estar presente hum padre da Companhia / para que mais Clara mente se saiba a verdade do caso se cchamara q como Chris/t aõ se quer desemcarregar do Crime q tem cometido e em prejuízo / de ter serio [ilegível] por esta protesta q tudo quanto tem dito jurado contra / o dito seu senhor Francisco Coelho he nulla e falço e contra a verdade pello Reverendo / Padre Vigario o enganar e obrigar por forza a q o jurasse V
R M

[Cõ há que deferir / [ilegível] os termos da Causa / S. Luis e de Agosto 7 de / 1672 annos]

Antunes

2. VERSÃO MODERNIZADA

Petição de um escravizado do réu que pretendeu desdizer-se, alegando que a mulher do réu o persuadira a jurar falsamente

Diz Pascoal, "índio da terra", escravizado de Francisco Coelho, preso na enxovia da cadeia desta cidade, em um grilhão.

Que, estando o Muito Reverendo Vigário da Matriz, Ignácio d’Affonseca e Silva, tomando testemunhos na Igreja Matriz juntamente com o escrivão João Ribeiro Fialho, mandaram chamá-lo para prestar juramento na dita devassa.

E que, antes de ir jurar, sua senhora lhe dissera que ele haveria de ficar em liberdade e que jurasse tudo quanto lhe perguntassem, ainda que não fosse assim, porquanto ele era "negro" e não lhe haveriam de imputar culpa.

E que, indo prestar juramento, o dito Reverendo Padre Vigário lhe perguntou muitas coisas das quais ele, suplicante, não sabia nem tinha notícia.

E que, estando influenciado pelas promessas de sua senhora, e persuadido pelo dito Reverendo Padre Vigário a jurar tudo quanto lhe era perguntado, ouvira dele que, por ser "negro" escravizado, não tinha culpa, e que logo o mandaria entregar à sua senhora.

E que também lhe fora dito que os papéis já estavam cheios daquilo que lhe perguntavam, porque assim o haviam declarado as testemunhas que haviam jurado na devassa, e que não negasse tais acusações.

E que ele, suplicante, temeroso da persuasão que lhe haviam feito, das grandes ameaças com que fora interrogado e, juntamente, da promessa feita por sua senhora, declarou como verdade tudo quanto lhe perguntavam.

E que afirmou muitas coisas que não eram assim.

E porque tais declarações prejudicam muito a seu senhor Francisco Coelho, igualmente preso na dita cadeia, e por descargo de sua consciência e temendo a Deus, deseja declarar a verdade.

Pede a Vossa Mercê que o mande reperguntar em sua presença, para confirmar seu dito e testemunho acerca do que verdadeiramente se passou.

E que, parecendo conveniente a Vossa Mercê, esteja presente um padre da Companhia, para que mais claramente se saiba a verdade do caso.

Pois, como cristão, deseja descarregar-se do crime que cometeu e do prejuízo que causou.

Por isso, protesta que tudo quanto tem dito e jurado contra seu senhor Francisco Coelho é nulo, falso e contrário à verdade.

E afirma que o Reverendo Padre Vigário o enganou e o obrigou, pela força, a prestar tal juramento.

Vossa Mercê resolverá como for de justiça.

Despacho:

Com o que há que deferir nos termos da causa.

São Luís, 7 de agosto de 1672.

Antunes.

ANEXO 7 – JUSTIFICAÇÃO DE FRANCISCO COELHO (FLS. 190–229)

Fonte: ANTT/IL, Processo de Francisco Coelho, n.º 1717, fls. 190–229.

1. TEXTO ORIGINAL

Fl. 190

Justificação de Francisco Coelho / a qual fes no Juizo da ou/vidoria geral deste estado.

Tem 8 testemunhas q depõem a 12 artigos

Anno do nascimento de / nosso Senhor Jesuz Christo de mil / e seis sentos e setenta e dous annos / aos vinte dias do mez de Agosto do di/to anno nesta Cidade de Sam Luiz / do Maranhã em pousadas de mim / escrivam do Judicial ao diante no/meado, nellaz por parte de Francis/quo Coelho prezo na cadeia desta Cida/de me foi apresentada a sua peti/çam e artigos ao qu della ao diante / escritoz Com hum despacho do ouvi/dor geral deste estado o Doutor / Manoel Fernandes Godinho, em / o qual mandou que extrebuida / que fosse o qualquer dos Escrivoiz / e autuassee, e com o emqueredor da / Cidade Joam Furtado de Mendonça / se preguntasse testemunhas; E sen/do me extrebuida dita petiçam o au/toey e per parey na forma do estillo / Judicial pera preguntar as tes/temunhas que o Justificante nos / apresentar em Comprimento do dito / despacho autuey dita petiçam, e arti/goz e tudo he o que ao diante se segue / E eu Manoel de Souza Porto Escrivão //

Fl. 190v

Escrivam que o escrevy. Q diz / Francisquo Coelho que pera bem de / sua Justissa lhe he necessário Justi/ficar os artigos seguinte; Pede / a vossa mercê o admita Justifi/callaz E lhes Julgue por sentença / mandando lhe dar os treslados / que pedir e Ressebera mercê; [1] Q Prova/ra que o Justificante he filho le/gitimo de Andre Coelho, e de sua Mu/lher Maria Gonçalves já defun/tos ambos christois velhos sem [das / qua] nenhuma de mouro Judeu nem / nem de outra fecta nação e como / tal ocupou o dito seu pay os cargos / honrrozos da Republica e foi / Irmaão da Santa Caza da mize/ricordia muitos annos donde o saõ / também seos filhos e todos os seus / parentes, e sérvio na com fraria / do Santissimo Sacramento e em / muitas mais de muitos santos / em que gastou muito de sua fa/zenda vivendo sempre limpa / e honrada mente e com muita / virtude, criando seus filhos com / toda a boa doutrina e christandade //

Fl. 191

E christandade de modo que não / disse escandollo ao povo e vezinhan/ça sendo hum doz primeiros com/quistadores, e povoadores deste estado; [2] Q Provara que o Justificante / e hum seu Irmaõ por nome Mano/el Coelho sempre viveram, e se tra/taram como nobres e a lei de nobre/za e sam ditodos tidos e ávidos / portais ocupando os carguos honro/zos da Republica e melicia, e o / justificante ocupou o posto de al/feres nesta Cidade e o dito seu Ir/maõ fazendo muitos serviços / a sua Alteza assim na guerra que / se deu ao inimiguo olandez como / por todo o mais descurssso do tempo / em que por muitas vezes e em mui/tas ocaziois foi ocupado no servi/ssso do dito senhor por seu grande / zello digno valor ocupando o pos/to de Alferes, Capitam da ordena/ça muitos annos e Capitam de em/fantaria [paguo] e outro Irmaõ que / tiveram Religioso de nossa senhora / do monte do Carmo preguador e pessoa / de grandes partes e virtudes e foi //

Fl. 191v

E foi prior do Convento desta Cida/de e no Convento da Cidade do Gram / Parâ. [3] Q Provara que o Justificante / que todos os seus parentes vivem a lei / de nobreza e servem e ocupam os car/guos Honrozoz da Republica e saõ / Irmaous da Santa Casa da Mezericor/dia, e das mais Com frarias em que / servem Com muito zello despendio / de suas fazendas sem numqua / em nenhum deles se achar malda/de nem Crime nenhum emfame. / [4] Q Provara que o Justificante tem / estado por duas vezes ppprezo nesta Ci/dade por serto crime que lhe levan/taram pessoas suas inimiguaz, e da / primeira vez esteve trez annos preso / [nacalalivre] donde hia fora de dia / e de noite e a sua Rossa e andaria / por onde queria, sem ter mais go arda / que a sy mesmo, e sem mais operso de / prizam que sua obediência de vir / pera ella podendo auzentarsse ao pre/zente prezo pello mesmo Cazo esteve / nocallarlivre e sahia de noite e de / dia dor aso sem mais goarda que //

Fl. 192

Que sua obediência e palavra etor/nava pera a cadeia sem nunqua / fugir nem se auzentar podendo o / fazer de ambas as vezes muito o seu / salvo, o que o numqua Intentou fi/ado em sua muita enocenssia. / [5] Q Provara que o Justificante he / hum homem temente a Deus e as / Justissas de sua Alteza que num/qua se livrou de crime nenhum / nem Civel teve de mandar / nem esteve prezo mais que estas / duas vezes e sempre viveu quieta/mente sem ofender a ninguém; / [6] Q Provara que o Justificante Ca/zou com Maria Soares por ser / órfã e a querer emparar e tirar / da proveza em que a sentia em caza / de sua may e parentes e a emparou / aqual por seu mau animo e da/nado natural lhe Criou tal ódio / e ma vontade que sem cauza nem /

Rezam lhe fogio de caza na Rossa / onde veviam, e se foy meter na do / Capitam Manoel da Silva de An/drade aonde elle justificante a foi / buscar e trouxe outra vez pera //

Fl. 192v

Pera caza pera ver se lhe podia mo/derar seu natural tam terrível; / [7] Q Provara que nam foi bastante / o Referido que a dita Maria Soares / por se ver com quootro tostois e lim/pa echia em poder do justificante / e so por elle lhe prohibir aque o nam / estroisse e Roubasse pera pera seus / parentes que sam pobres que em ou/tra ocaziam lhe tornou a fugir / hum anoute da dita Rossa pera / esta Cidade Roubando e trazendo / em sua companhia com alguns es/cravos e hum seu sobrinho, tudo / quoanto pode trazer e furtar, e isto / também por Rezam de que tendo / lhe escondido hum negro seu escra/vo por nome Joam taipu mais de / hum anno e, e o apa/nhou neste engano e se a [posse] ou / do castiguo que lhe podia Rezul/tar; [8] Q Provara que depois dos Re/ferido veio elle Justificante a esta / Cidade pera [crella] e denunciar / a justissas de sua Alteza das fugi/das da dita Maria Soares; E neste //

Fl. 193

E neste tempo elle por se livrar / do Castiguo que merecia e ser a [ilegível] / Enemigua de Justificante com aju/da de seus parentes andaram bo/tando fama, e dizendo mil cousas / contra a verdade, e contra o Justifi/cante praticando alguns homens e a / muitos negros escravos Induzin/do por suas diaboliquas traças de / que Rezultou prenderm ao Justi/ficante tudo hurdido, armado e tra/ssado pela trassa da dita Maria / Soares e seus parentes por ser Ene/miguo Capital do Justificante. [9] Q / Provara que he huzeira e vizeira a di/ta Maria Soares a enduzir negros / e praticallos e fazer lhe dizer e falar / tudo quoanto quer, que tem tam pou/quo temor de Deos edas Justissas / de sua Alteza, que fogindo hum Ra/paz a [esteva] na de Aguiar da Costa / ella e sua may Maria de Freitas o ti/veram escondido mais de seis mezes / com suas praticas, e tirando o dito / Carta e excomunham, nam sahi/ram a ella, e tendo por notissia de / que se sabia do dito Rapaz o indusiraõ //

Fl. 193v

o Induziram e praticaram a que / dissesse que o Justificante o tivera / escondido sendo que nem o tinha / visto, e aparecendo o dito Rapaz pe/llo que levou das praticas das ditas / foi necessário o justificante acla/rar a sua verdade em como nam / sabia delle nem o tinha visto como / o sim se achou, e bem asim por suas / trassas teve escondido o seu escra/vo Joam taipu hum anno, e he Custu/mada a faer semelhantes praticas / e Induzimentos; [10] Q Provara que / junta mente

por se livrar e Re/sear a dita Maria Soares do grande / Castiguo que merece pellos muitos / a lei ver que tem alevantado ao Jus/tificante Contra sua pessoa e honrra / e Junta mente pello que lhe deve dos / fugidos e tres Cois que lhe tem armado / tratou de divorssio Com elle, sobre / o qual Corre grandes Pleitos e de/sencois e sobre sua fazenda há mui/tos tempos de que tem procedido no/taveis per dar e enquietaçois entre / elles, a cauza dos muito aleiver / e em [thidos] que a dita Maria Soares //

Fl. 194

Que a dita Maria Soares Eurde e te/sse com todos. [11] Q Provara que em / Razam desta Cidade ser pequena / quoaquer Couza que se levanta a huã / pessoa se espalha por muita, e todos / contam, e o afirmaõ por serto [apresen/tandolhe] muitas Circunstanças / que nam há nem ouviram, de que / plolide daremse juramen/tos falços, e por muitos nam sa/berem Jurar e todos serem br. / [12] Q Provara que todos os Índios desta / terra chamados por outro nome ta/puias sam brutos Infames Inca/pazes de credito e que nam tem fe nem / Ley nem [Reis], mas que beber, mentir, / fugir, e fornicar, e matar e por quo/alquer copo de augoardente traçaõ / e entregam as mulheres, e mui/tas vezes depois de beberem, e come/rem, comungam, sem sabem se/parar assim do nam, amigos de da/zerem a vontade de quem os pregun/ta, medrozoz, cobardes, mofinos, / e purisaminis, que por seu gesto morrem quoando querem e das pessoas //

Fl. 194v

E das pessoas emobiz os mais Rudes / e brutos, que so a forma do Corpo e al/ma tem de racionais, e todas as ma/is acois e inclinaçois de Brutos e a / quem se nam da Credito na mais leve / Couza e sam amigos de novida/des, e em ouvindo dizes huma couza / e conta, por jeito e dizem oviram / nam avendo tal por nam faserem / diferença do ver ao ouvir, e sam publi/ca mente luxiriozos Cometendo / adultérios publicamente e assi com / as mulheres dos outros por serem / Inclinaados a todos os vissios, e o tem / de habito, e Custume, e natureza / e o serem Enimiguos dos branquos / e de quem os manda e governa e ca/da dia tomaram ter hum senhor; Q Autuadas pello Escrivam oque lhe quer lhe seja thomada sua / Justificaçaõ, e satisfeito se foram / os auts conclusos; Sam Luis e de / Agosto vinte de seis sentos e setenta / e dous annos || Godinho ||. Q estrebuida / ao tabaliam Manoel de Souza / Porto, Sam luis aos vinte de agosto / de Mil e seis sentos e setenta e dous //

Fl. 195

E setenta e dous annos || Mendon/ça ||. Q Aos vinte e sinquo dias do / mês de Agosto de mil e seis sentos / e setenta e dous annos nesta Ci/dade de Sam Luis de Maranhã / em pousadas de mim escrevam / ao diente nomeado aonde o emque/redor da Cidade Joam Furtado de / Mendonça Comiguo Escrivam do / Judicial preguntamos testemu/nhas que nos foram apresentadas / por parte de Justificante e seus nomes / e ditos sam os que ao diente se seguem / E eu Manoel de Sousa Porto Escri/vam do Judicial que o escrevy. Q **Jo/am Carvalho** morador nesta Cida/de de idade que disse ser de Coeranta / e tres annos pouco mais ou menos / aquem o emqueredor da Cidade / Joam Furtado de Mendonça deu / o Juramento dos Santos Evange/lhos sobcarguo do quoaal lhe em/Carregou dessese verdade do que / soubesse e lhe fosse preguntado / pello Conteudo nos artigos do Jus/tificante oque elle prometeu / fazer e do Custume disse nada //

Fl. 195v

Nada. (1º) Q E Preguntado a elle / testemunha pello Conteudo nos // artigos do Justificante disse / ao primeiro artigo que sabe que o Justificante he filho Legi/timo e tido por esse de Andre Coelho / e de sua May Maria Gonçalves / e que numqua elle testemu/nha ouvira dizer que tivessem / Rasqua de Judeu nem de mouro / nem de outra quoaalquer na/çam; E outrossim sabe elle / testemunha servir o pai do Jus/tificante na caza da Santa Mi/zericordia e servir em todas as / Com frarias deste Estado donde / o sam também seus filhos; E ma/is parentes sempre limpa / e honrrada mente e com muita / vertude Criando seus filhos / e a elle Justificante com muita / doutrina Christandade de mo/do que numqua dava escandollo / a ningem, sendo hum dos primei/ros conquistadores deste estado / e mais nam disse; (2º) Q e do segun/do artigo disse elle testemunha //

Fl. 196

Testemunha que sabia que / o Justificante e hum seu Irmaõ / por nome Manoel Coelho sempre / viveram e se trataram como no/brez, e a Ley de nobreza, e sam de / todos tidos e ávidos por tais ocu/pando os postos honrrozos de me/licia, e o justificante ocupou o pos/to de Alferes nesta Cidade e o dito / seu Irmaõ fazendo muitos ser/vissos a sua Alteza asim na gue/rra que se dava ao enemigo / olandez Como portado o mais dez/curso do tempo em que por muitas / vezes e em muitas ocaziois foi ocu/pado no servisso do dito senhor por / seu grande valor ocupando / os postos de Alferes e Capitam da / Ordenança por Sua Alteza muitos / anos e de emfantaria paga / e outro Irmaõ que tiveram Religi/ozo de Nossa Senhora do Monte do / Carmo Preguador

e pessoa de grandes / Respeitos e vertudes e foi prior do / Convento desta Cidade e Bellem / Capitania do Gram Parâ; e mais nam disse deste artigo; (3º) Q E o tresseiro //

Fl. 196v

E do tresseiro artigo disse elle / testemunha que sabe que o Jus/tificante e todos seus parentes / serviram nas com frarias desta / Cidade e na Santa Caza da Meze/ricordia Com despendio de suas / fazendas, sem em nenhum de/lles se achar maldade nem cri/me algum emfame, e mais não / disse deste tresseiro artigo; (4º) Q E do / quarto artigo disse elle teste/munha que sabe que o Justifican/te estivera prezo na cadeia publi/qua desta Cidade duas vezes por / serto crime que lhe o levantaram / algumas pessoas, e da primeira / vez esteve trez anos prezo na / calla livre servindo elle teste/munha neste tempo de alcai/de; E que em todo este tempo que / esteve prezo hia fora de dia e de / noite e hia a sua Rossa e anda/va por donde queria e vinha pera / a cadeia e deste tempo sahira / livre, e estando ao presente pre/zo pello mesmo cazo na calla li/vre e sahia de noite muitas //

Fl. 197

Muitas vezes e de dia fora se sem / mais goarda nem obediência / que sua pavra e tornava pe/ra a dita Cadeia sem numqua / se aubzentar podendo o fazer de / ambas as vezes muito a seu sal/vo fiado em sua Ignocência o não / fizera. E mais nam disse deste; (5º) Q / E do quinto artigo disse elle teste/munha que sabe que o justifican/te a seu ver ser temente a Deos / e as Justissas de sua Alteza e que / sabe se livrou numqua o Justifi/cante de Crime nenhum nem no / Civel teve de mandar nem este/ve prezo mais que estas duas vezes / e sempre viveo quietamente sem / ofender a ninguém, e mais nam / disse deste artigo; (6º) Q E do seisto / artigo disse elle testemunha / que o Justificante cazou com / Maria Soares mossa horfã de pai / e pello querer amparar e tirar da / pobreza em que estava, e que sa/be que a dita sua mulher lhe fo/gira de caza pera a caza de hum / seu vezinho, mas que elle testemunha //

Fl. 197v

Testemunha nam sabe a cauza / porque. E mais nam disse; (7º) Q E do / setimo artigo disse elle testemu/nha que sabe que a mulher do Jus/tificante lhe fogira segunda / vez pera esta Cidade de noite, e se / viera meter em caza de huma / irmã sua que estava nesta Ci/dade; E isso sabe pello Justificante / se lhe queixar a elle testemunha / e lhe dizer também a mulher do Jus/tificante, mas que nam sabe a cau/za por que. E que outro sim sabia / elle testemunha que o Indio de / que no artigo se trata por nome / Joam escravo delle Justificante / o mandara sua

mulher pera hu/ma Rossa de huma irmã do Jus/tifiante; e dizia ao ditto Justifi/cante que lhe fogira por sua mu/lher lhe dizer, e de baixo disto o ti/nha a ditta sua mulher ocultado; / E que isto sabia por lhe dizer o próprio / Indio preguntandolhe elle teste/munha por que fogira lhe Respon/dera que elle nam fogira que sua / senhora o tinha mandado pera //

Fl. 198

Pera aquella Rossa, e mais não / disse. (8º) Q E do oitavo artigo disse / elle testemunha que nam sabia / Couza alguma do que no artigo / se comtem; (9º) Q E do nono artigo di/sse elle testemunha que sabia que / hum Rapaz de que no artigo se / faz mençam de estevam de Agui/ar da Costa que lhe tinha fogido se / achara em caza da sogra do Justi/ficante, mas que nam sabia quem / la o puzera. E mais nam disse; (10º) Q / E do descimo artigo disse elle tes/temunha que sabe que a mulher / do Justificante tras devorssio com / o Justificante e que sabe Rezultar / grandes perdas de sua fazenda / por Cauza da auzença de hum hou/tro, e mais nam disse deste arti/guo. (11º) Q E do descimo primeiro ar/tiguo disse elle testemunha que / sabe ser a terra pequena, e que hu/ma couza que se a levanta a quo/alquer pessoa Corre a fama loguo / e o acrescentam com demasiadas / palavras, e mais nam disse deste. / (12º) Q E do descimo segundo artigo //

Fl. 198v

Artiguo disse elle testemunha / que sabe que o gentio desta terra cha/mado por outro modo tapuias sam / brutos, emfames, e incapazes de / Credito que nam tem fe e nem ley / nem Reis, mais que beber, mentir fo/gir, e matar, e por qualquer copo de augoardente entregam as mu/lheres, e muitas vezes comem e be/bem e ao depois vam Cumungar, / e que sam medrosos, cobardes, em/fim Ipuzilamez e que por seu ges/to morrem quoando querem e das / mais pessoas emobeis sam os mais / Rudes e brutos e so a forma do Cor/po e alma tem de ressonais e em/fim de tudo se lhe nam da credito / a couza nenhuma e sabem serem / enemigos dos branquos; E mais / nam disse deste nem dos mais que / todos lhe foram lidos e declarados / pello dito emqueredor com o quoal / aqui asinou e eu Manoel de Sousa / Porto escrevam que o escrevi. // *Joam / Carvalho* // Joam Furtado de Mendonça / Q **Manoel Coelho** alfaiate mora/dor nesta Cidade de idade que disse //

Fl. 199

Disse ser de corenta e trez annos / pouquo mais ou menos aquém o em/queredor da Cidade Joam Furtado / de Mendonça deu o Juramento dos / Santos Evangelhos sobcarguo do / quoal

lhe em carregou dissese ver/dade do que soubesse e lhe fosse pergun/tado o que elle prometeu fazer e do / Custume disse nada. (1º) Q E Pregun/tado elle testemunha pello Comte/udo nos artigos do Justificante disse / ao Primeiro artigo que sabe que / o Justificante he filho de Andre Co/elho e de sua mai Maria Gonçalves / ja defuntos ambos christaus ve/lhos sem Rasquo nenhuma de / mouros mulatos nem de outra / efecta nação, e como tal ocupou / o dito seu pai os postos honrrosos da / Republica e foi Irmaão da Santa / Caza da Mezeri Cordia muitos annos / donde o sam também seus filhos / e todos os seus parentes, e servir / na Com fraria do Santissimo Sacra/mento he em muitos mais de mui/tos santos em que gastou muito / de sua fazenda vivendo sempre //

Fl. 199v

Sempre Limpo e honrrada mente / e com muita virtude criando / seus filhos com toda a boa doutri/na e christandade de modo / que nam disse escandollo ao povo / e vizinhança, sendo hum dos pri/meiros conquistadores e povo/adores deste estado. E mais nam / disse deste. (2º) Q E do segundo artigo / disse elle testemunha que sabe / que o Justificante e hum seu Irmaão / por nome Manoel Coelho sempre / viveram e se trataram como no/bres e a ley de nobreza e sam de to/dos tidos e avidos por tais ocupando / os carguos e postos honrrosos da Re/publique e mellisia e o Justidican/te e o Justificante ocupou o posto / de alferes nesta Cidade, e o dito / seu irmaão fazendo muitos servi/ssos a sua Alteza asim na guerra / se deu ao Inimiguo olandez / como por todo o mais descurssso do tem/po em que por muitas vezes e em mui/tas ocaziões foi ocupado no servi/sso do dito senhor por seu grande va/lor, ocupando o posto de alferes //

Fl. 200

De alferes e Capitam da ordenan/ça muitos annos por sua Alteza / e outro Irmaão que tiveram Reli/gioso de Nossa Senhora do Monte do / Carmo preguador e pessoa de gran/des Respeitos e virtudes e foi prior do Com vento da Cidade do Gram Pa/râ e mais nam disse deste. (3º) Q E do / tresseiro artigo disse elle testemu/nha que sabe que o Justificante / e todos seus parentes servem na / Sancta caza de mezeri Cordia e ocu/param os postos honrrosos da Re/publique e nas mais Com frarias / desta Cidade com muito zello e des/pendio de suas fazendas sem num/qua deles se achar maldade nem / Crime nenhum em fame, e mais / nam disse deste. (4º) Q E do quoarto ar/tiguo disse elle testemunha que sa/be que o Justificante estivera pre/zo na cadeia publica desta /dade coaze tres annos e que todo / este tempo estivera [nassala / livre] e que sahia fora de / noite e de dia athe ir a sua Rossa //

Fl. 200v

A sua Rossa e andava por donde / queria sem ter mais goarda que / asy mesmo e sem mas aperto de pri/zam que sua obediência devas pera / ella podendosse aubzentar cada / vez que quizesse o nam fez, e esta / prezo ao prezente pello mesmo cazo / e esteve nossala livre e sahia / fora sem mais goarda que o [bedi/eneia] e palavra e tornava pera / a cadeia sem fugir podendo o fa/zer de ambas as vezes e pello Crime / primeiro sahira livre e que num/qua Intentou fugir em sua Ignocen/çia, e mais nam disse deste. (5º) Q E do / quinto artigo disse elle testemu/nha que sabe que o Justificante / he temente a Deos e a Justissa / de sua Alteza nem se livrou de / crime nenhum que tivesse nem / no Civel trouxe comandas nem / esteve prezo mais que estas duas / vezes e sempre viveo quieta mente / sem ofender a ninguém, e mais não / disse/ (6º) Q E do seisto artigo disse / elle testemunha que sabe que //

Fl. 201

Que sabe que o Justificante he ca/zado com Maria Soares mossa hor/fa de pai e a querer emparar e tirar / de pobreza em que assentia em caza / de sua Mai e parentes e a emparou / e que ouvira dizer elle testemunha / a algumas pessoas que a mulher / do justificante lhe fogira da Rossa / em que via e se fora meter em / caza do Capitam Manoel da Sil/va de Andrade aonde elle Justi/ficante a foi buscar e a trouxe ou/tra vez per a caza e mais nam disse / deste artigo. (7º) Q E do setimo artigo / disse elle testemunha que sabe que / a mulher do Justificante estava / cazada com elle e bastante de bems / e por o dito Justificante o prohibir / a que dito do o nam estraisse e Rou/basse per a seus parentes que sam / pobres que Inda em outra ocaziaõ / lhe tornou a fugir da dita Rossa / e outrosim disse elle testemunha / que ouvira dizer que o negro por no/me Joam de que no artigo se trata / o tinha a mulher do Justificante / escondido, e posto de sua mão perto //

Fl. 201v

Perto de hum anno fengindo ao ma/rido que andava fogido e no cabo / de todo este tempo veio a asabello / o Justificante em como a dita sua / mulher tinha escondido o dito ne/gro se fugio pera esta Cidade / huma noite a Resseozza do Castiguo / que lhe podia Rezultar da tal trassa / e mais nam disse deste. (8º) Q E do oita/vo artigo disse elle testemunha / que sabe que o Justificante viera / a esta Cidade pera [acrellar] e denun/ciar as Justissas de sua Mulher / Maria Soares lhe tinha feito neste / tempo, ella por se livrar do Casti/guo que merecia e ser enemigua / do Justificante com ajuda de / seus parentes andaram botando / fama e dizendo muitas couzas

/ contra o Justificante praticando / alguns negros escravos emduzin/doos de que Rezultou prenderem / ao Justificante tudo ordido e trasado //

Fl. 202

E traçado pella dita Maria Soares / e seus parentes por serem enemi/gos do Justificante. E mais nam / disse deste artigo. (9º) Q E do nono arti/guo disse elle testemunha que / nam sabia nada deste. (10º) Q E do de/ssimo artigo disse elle testemu/nha que sabe que a mulher do Jus/tificante Maria Soares vendo o gran/de castiguo que meressia pello/fo/gidos que lhe tinha escondido por suas trassas / tratou divorssio com o justificante / sobre o qual corre grandres plei/tos desenços e sobre sua fazenda / há muitos temos de que tem pre/cedido e resultado grandes perdas / de fazenda e inquietações entre elles / por cauza dos muitos [aleines hen/rre] diz que a dita Maira Soares hurde / e tesse com todos, e mais nam disse. / (11º) Q E do descimo primeiro artigo / disse elle testemunha que sabe que / nesta terra quoaqualquer couza que / se digua e se acrescenta nam so / o que se diz senam muito mais ainda //

Fl. 202v

Ainda afirmandoo por serto e a/cressentandosse muitas couzas / que nam há nem ouveram de que / precedem darsse muitos Juramen/tos falssos, e por muitos nam as/berem jurar e todos serem mais ca/pazes de fazerem mais mal que bem / e mais nam disse deste. (12º) Q E do de/ssimo segundo e ultimo artigo da Justificação do Justificante disse / elle testemunha que sabe que os In/dios desta terra chamados tapuias / sam brutos e emfames, e encapa/zes de credito e que nam tem fe e / nem lei nem Reis mais que beber, / mentir, fogir, e fornicar, e matar / e por quoaqualquer copo de auguardente / troquem e entregam as mulheres / muitas vezes, e cobardes e medro/zos e puzilammes e que por seu gos/to morrem cada vez que querem / e sam pessoas emmobeis e Rudes e / brutos que so a forma de corpo e al/ma tem de resseonais e todos os ma/is acois e enclinacois sam de bru/tos aquem senam da credito na mais / leve couza e sam amigos de novidades //

Fl. 203

De novidades e em ouvindo dizer / huma couza o contam por serto / e dizem oviram nam vendo tal / e mais nam disse deste nem dos / mais da dita Justificação que todos / lhe foram lidos e declarados pello / dito emqueredor como quoaal aqui / asimou e eu Manoel de Sousa Por/to escrivam que o escrevi // *Ma/noel Coelho Pereira // Joam Furtado / de Mendonça //* Q Aos vinte e sinquo / dias do mês de Agosto de mil e seis / sentos e setenta e dous annos nes/ta Cidade

de Sam Luis do Maranhão / em huma cadeia desta Cidade que / esta Junto ao Corpo da guoarda / aonde o emqueredor da Cidade / Joam Furtado de Mendonça comi/guo escrevam preguntamos teste/munhas pello conteúdo nos arti/gos da Justificação do Justifican/te e seus ditos e nomes sam os que / ao diante se seguem e eu Manoel / de Sousa Porto escrevam que o escre/vei. Q **Manoel Bequimaão** prezo na / Cadeia nova que esta de frente / do Corpo da Goarda e morador nesta //

Fl. 203v

Nesta Cidade de idade que disse / ser de trinta e tres pera trinta / e coatro annos pouquo mais ou me/nos testemunha aquem o emque/redor da Cidade Joam Furtado de / Mendonça deu o Juramento dos / Santos Evangelhos sobcarga do / quoa l he emcarregou dissesse ver/dade do que soubesse e l he fosse pre/guntado sobre a Justificação do / Justificante o que elle prometeu fa/zer e do Custume disse nada. (4º) Q / E Preguntado elle testemunha / pello Comteudo nos artigos do Justi/ficante disse ao Coarto artigo que / sabia que vindo elle testemunha / a esta Cvidade da de Lisboa no anno / de mil e seis sentos e sessenta e dous / sosendolhe ter huma pendençia / de que esperava o mandasse pren/der o governador e capitam geral / que foi deste estado Rui Vaz de Se/queira por elle testemunha l emos/trar mais obediente se foi meter / na cadeia e como so havia oito di/as que hera chegado a esta Cidade / e nam conhessese ninguém, indo //

Fl. 204

Indo pera a dita cadeia achou ao / Justificante passeando aporta da / dita Cadeia na Rua, e preguntando/lhe elle testemunha pello carsserei/ro l he disse que era elle e que nam avia / outro, e que juntamente estava / prezo, e avaliando elle testemunha / por zombaria l he disse o Justifican/te que asim hera, e mais que estava / prezo pello pecado nefando. Zombaria / de quem lho avia levantado dizen/do que eram seus Enemiguos, e pella / Enteireza que elle testemunha vio / no justificante, e pello modo e liber/dade com que estava prezo podendo / fogir como de sua caza entendeu / elle testemunha (Como ainda ao pre/zente ententede) que em tal Crime / nem em huma couza e outra sabe / de sertor; e que depois ovio elle teste/munha passear por esta Cidade / Livre mente athe que o tornaram / a prender e aver a seis ou oito mezes / pouquo mais ou menos em que esteve / prezo alguns mezis com elle testemu/nha na emxovia por ordem //

Fl. 204v

Por ordem do Reverendo vigário / da vara o Padre Ignacio da Fonce/qua e Silva e sempre elle testemu/nha vio o Justificante quieto sem / querer fogir nem fazer cazo disso / sendo que a dita emxovia he de / calidade que com muita facilida/de se pode fogir della, o que elle teste/munha experimentou muito bem / e dos prezos que estavam nella o q / menor dezeiava de fogir e o que / mais o empedia hera o Justificante / e outros dous prezos, e mais nam / disse deste artigo. (11º) Q E do descimo / primeiro artigo disse elle teste/munha que sabe e tem exprimen/tado por muitos negossios que / tido nesta Cidade asim seus / como alheos que muitas pessoas so / de ouvirem huma couza o juram / sem fazerem diferença de ver ou o/vir e outras que nam juram / com as circunstancias necessarias / ao des Carguo de sua Comsiencia, e bas/ta levantarlhe hum aleive ou fal/cidade a huma pessoa pera se lhe pro/var e se espalhar pello povo em muitas //

Fl. 205

E muitas pessoas o juram, o q / elle testemunha tem o exprimen/tado em algumas ocaziois e indo / com gente de comcideraçãõ, o que sem/do necessário mostrara em autos / e papeis e ao prezente o tem expri/mentado no caso de sua prizam, / e de outras oessias, o que nam de/clara mais por ser suspeito e nam / fazer suspeitozo este seu Juramen/to do quoad se nam quer aproveitar / em nenhum tempo e so o declara / por escupolo da comsiencia e teve ex/primentado o que tem dito: e mais / nam disse deste. (12º) Q E do descimo se/gundo artigo disse elle testemu/nha que sabe por haver oito annos / que he cazado nesta Cidade, e lido / Com tapuias por ser Senhor de hum / Engenho de fazer asuçar em que go/verna Contidade delles, assim se/us como de seus lavradores, que / os ditos tapuias sam agente mais / em fame e Incapaz que elle teste/munha tem pera si que ha no mun/do, e que todos os defeitos que no di/to artigo doze se comtem ha nelles //

Fl. 205v

Nelles e muitos mais exceto [o pe/cado] nefando por que o abominaõ / notavelmente, e de todos os mais / vissios e pecados sam abundantes / e gente que presume elle testemu/nha que nam he gente mais que / na semelhança do Corpo e nas fei/cois, e no de mais os tem elle teste/munha em conta de brutos [soli/citamente] o pode dozer asim que / por nenhum cazo nenhuma Jus/tissa christam pode dar Credito / ao que elles dizem o que elle testemu/nha tem experimentado no cazo / por que ao prezente esta prezo por /dito dos mesmos tapuias fazendo / emforçar a hum homem Ignocente/mente emformando todos contra / a verdade o que elle testemunha / sabe de serto, e se neste exemplo fal/tar a verdade em alguma couza / quer ser castigado como

[falcario] / e mais nam disse deste artigo / nem do primeiro segundo, tresseiro / quinto, seisto setimo oitavo nono / descimo que todos lhe foram lidos / e declarados pello dito emqueredor //

Fl. 206

Emqueredor com o quoa aqui / asinou e eu Manoel de Souza Por/to escrevam que o escrevi .||. *Manoel / Bequimaõ .||. Joam Furtado de Men/donça .||.* Q **Thomas Bequimaõ** prezo / na cadeia nova de frente do corpo / da goarda e morado nesta Cidade / de idade que disse ser de vinte e seis annos / pouquo mais ou menos testemunha / a quem o emqueredor deu Juramento / dos Santos Evangelhos sobcarga / do quoa lhe emcarregou dissese / verdade do que soubesse e lhe fosse / preguntado o que elle prometeu fazer / e do Custume disse nada. Q E Pre/guntado elle testemunha pello Com/teudo nos artigos da Justificação / do justificante disse ao quarto ar/tiguo que sabe elle testemunha por / ser publicuo nesta Cidade estar / o Justificante Francisquo Coelho / prezo na Cadeia desta Cidade pello Cri/me do pecado nefando, e que della / sahia todas as vezes que queria sem / empedimento algum e se vinha / outra vez meter na dita cadeia / e que ao depois po se ou livre mente //

Fl. 206v

Mente por esta Cidade com que / elle testemunha so [ilegível] / que o Justificante nam her aCum/plices no Crime quelhe emputa/vam, e que este prezente anno de / setenta e dous o prenderam outra / vez ao Justificante pelo mesmo / Crime onde esteve alguns me/zes na emxovia em Companhia / delle testemunha, e no descursso / delles nam vio modo nenhum em / o dito Justificante pera o presumir / que elle fosse Cumplices no Crime / que de nova mente lhe emputa / por que tendo muitas ocaziões / de poder fogir o dito Justificante com / mais alguns prezos numqua o in/tentou antes pello dezafogo com / que avia presume elle testemu/nha com muito boa [fe] nam estar / Cumplices o Justificante no Crime / do pecado nefando, e se da devassa / que se tirou pello dito cazo Rezultar / alguma Culpa Contra o Justi/ficante sera tal e formada por / tais pessoa que se lhe nam vinha / a dar nenhum Credito pella Comfusaõ //

Fl. 207

Pella Comfusam de seus ditos por / quoa estando dous Indios pre/zos em Companhia delle testemu/nha por Crimes graves quoa / ao elle testemunha ouvia Cor/rendo os termos de seu Livramento / despachou elle testemunha afinal / os autos dos ditos Indios e vendo que / nam havia culpa nenhuma Com/tra elle pera o que se dizia pella Cida/de [Sem alertou] Interior mente, e por / esta Rezam tem pera si que no cazo / por que o Justificante he acuzado / vinha a

ser o mesmo, e mais nam di/sse deste. (11º) Q E do descimo primeiro ar/tiguo disse elle testemunha que sabe / pella experiencia que tem adquirido / depois de sua prizam com alguns / papeis que tem visto de varias peso/as que [desejou] ajudar nas mate/rias de seus Livramentos alguns / juramentos fora da verdade o q / procederia de algumas pessoas se/rem Ignorantes e pouquo verssados / em algumas mateiras com que / simples mente juram o que nam / sabem (nam por que [vevem] jurar //

Fl. 207v

Jurar falso) mas por que devem / de fazer excupolo de nam darem / Rezam do que se lhe pergunta e ex/emplos dera elle testemunha / se foram necessarios mostrandoo / por papeis; e mais nam disse deste / artigo. (12º) Q E do hum descimo se/gundo artigo disse elle testemunha / que sabe que os Indios da terra sam / emfames, mentirozos, sem feé Lei / nem Rei, nem em nenhuma materia / se lhe pode dar Credito em nenhum / Juizo por apertado que seja o cazo / por quoanto tem elle testemunha / experimentado todo o sobre dito / na prizam em que esta pois por ditos / de tapuias esta prezo a dous annos / e se he com verdade ou mentira não / pertence a este artigo, mas se diz / elle testemunha que pella expe/riencia que tem do dito gentio no / Cazo por que esta prezo acha qye se / lhe nam pode dar Credito nenhum / e mais nam disse deste nem do pri/meiro segundo tresseiro quinto / seisto setimo oitavo nono descimo / que todos lhe foram lidos e declarados //

Fl. 208

E declarados pello dito emqueredor / Com o quoa aqui asinou. E eu Ma/noel de Souza Porto escrivam que / o escrevi .||. *Thomas Bequimaõ* .||. *Joam / Furtado de Mendonça* .||. Q Aos trinta / dias do mes de Agosto de mil e seis / sentos e setenta e dous annos nesta / Cidade de Sam Luis do Maranhã / em pousadas de mim escrivam / ao diente nomeado [nellas] o emque/redor da Cidade Joam Furtado de / Mendonça Comiguo escrivam pre/guntou testemunhas da Justificação / do Justificante e seus ditos e nomes / sam os que ao diente se seguem e eu / Manoel de Souza Porto escrivam / que o escrevi .||. Q **Manoel [Alveres] / Coutinho Porto**, soldado desta praça / e nella morador de idade que disse / ser de vinte e seis pera vinte e sete / annos pouquo mais ou menos a quem / o emqueredor da Cidade deu o Jura/mento dos Santos Evangelhos Sob/Cargo do quoa lhe emcarregou disse/se verdade do que soubesse e lhe fosse / preguntado o que elle prometeu fazer //

Fl. 208v

Fazer e do Costume disse ser casado / Com huma sobrinha do Justifican/te mas que sem embargo disso / deria a verdade do que soubesse e lhe / fosse perguntado. (1º) Q E perguntado elle / testemunha pello Contheudo nos ar/tiguos do Justificante disse ao primeiro / artigo que sabe que o Justificante / he filho legitimo de Andre Coelho e de / sua mulher Maria Gonçalves / já defuntos ambos christaus ve/lhos sem Rasqua nenhuma de mou/ro e judeu nem de outra eferta nação e que sabe que o dito Andre Co/elho pai delle Justificante servio / os Carguos honrrozos da Republica / e ser Irmaõ da Sancta Caza da Me/zericordia donde o sam também / seus filhos e todos os seus parentes / e serviu na Com Fraria do Santissimo / Sacramento e de outras de muitos / santos em que gastou muito de / sua fazenda vivendo sempre Limpa / e honrrada mente e com muita / virtude Criando seus filhos com / toda a boa doutrina e Christandade / Com que nam desse escandollo ao povo //

Fl. 209

Escandollo ao povo nem a vizi/nhança sendo hum dos primeiros / Comquistadores e povoadores deste / Estado. E mais nam disse deste arti/guo .||. (2º) Q E do segundo artigo disse / elle testemunha que sabe que o Jus/tificante e seu Irmaõ Manoel Coelho / sempre viveram e se tratavam / como nobres e a lei de nobreza, e sam / de todos tidos e avidos por tais ocupan/do os carguos honrrozos da Repu/bliqua e melicia; e outro sim sa/be elle testemunha que o Justifican/te ocupou o posto de alferes nesta / Cidade e o dito seu Irmaõ fazendo muitos / servissos a sua Alteza asim na gue/rra que se dera o Inimiguo Olan/des Como porto o mais descurssso / de tempo em que por muitas vezes / e em muitas ocaziois foi ocupado / no servisso do dito Senhor por seu grande / valor ocupando o posto de Alferes / e Capitam da ordenança muitos / annos por sua Alteza e Capitam / de emfantaria paguo e outro Irmaõ / que tiveram Religioso de Nossa / Senhora do Monte do Carmo pregador //

Fl. 209v

Preguador e pessoa de Grandes ti/tollos e virtudes e foi prior deste / Convento desta Cidade e mais não / disse. (3º) Q E do tresseiro artigo disse / elle testemunha que sabe que no / Justificante nem em parente ne/nhum seuse achasse maldade / nem Crime nenhum emfame, e no / mais que o artigo trata tem de/clarado no artigo asima e mais / nam disse. (4º) Q E do quarto artigo / disse elle testemunha que sabe que / o Justificante tem estado duas ve/zes prezo por [ilegível] Crime que lhe ale/vantaram sertas pessoas enemi/gas do Justificante, e da primeira / vez este prezo tres annos nossalla / Livre donde hia fora de dia e de noite / e hia a sua Rossa e andava por don/de queria sem ter mais goarda que / asi mesmo, sem mais [aperto] de

pri/zam que sua obediência de vir para / ella podendo aubzentarsse cada / vez que quizesse, e que desta segunda / vez esteve também prezo na ssala / Livre e sahia de noite e de dia fora / so sem mais goarda e tornava //

Fl. 210

E tornava pera a dita Cadeia sem / numqua fogir nem se aubzen/tar podendo o fazer por ambas / as vezes muito a seu salvo o que / numqua Intentou fiado em sua / muita Ignocencia: E mais nam / disse deste artigo .||. (5º) Q E do quinto / artigo disse elle testemunha / que sabe que o Justificante he hu / homem temente a Deos e as Justi/ssas di sua Alteza e que numqua / se livrou de Crime nenhum nem / no Civel teve demandas nem / esteve prezo mais que estas duas / vezes e sempre viveo quietamen/te sem ofender a ninguém, e mais / nam disse; (6º) Q E do seisto artigo / disse elle testemunha que sabe / que o Justificante cazou com Ma/ria Soares por ser horfa e o querer / emparar e tirar de pobreza em que / estava em caza de sua Mai e / parentes e a emparou, o quoal / por (sua ma natureza digo) seu / ma animo e danado natural / lhe criou tal ódio e ma vontade / que sem cauza nem Rezam lhe fogio //

Fl. 210v

Lhe fogio de caza da Rossa donde / vevia e se foi meter em caza / do Capitam Manoel da Silva / de Andrade aonde elle Justifi/cante a foi buscar e a trouxe ou/tra ves pera caza pera ver se lhe / podia moderar seu mau natural / e mais nam disse; (7º) Q E do setimo / artigo disse elle testemunha / que sabe que a mulher do Justi/ficante lge furtava muitas / couzas pera dar a seus parentes / por serem pobres e por elle Justifi/cante a prohibir o que nam di/sse demaziadamente lhe fo/gira da dita Rossa huma noi/te pera esta Cidade, e outrosim / disse elle testemunha que sabe / que a mulher do Justificante / tinha gum seu escravo delle Jus/tificante escondido per se de hum / anno dizendo a elle Justificante / que o negro andava fogido e no / fim do tempo do anno veio elle dito / Justificante a sabello que ella / o tinha escondido, e querendo a / Castiguar lhe fogira; E mais nam //

Fl. 211

E mais nam disse deste artigo. / Q E do oitavo artigo disse elle / testemunha que sabe vir o Jus/tificante a esta Cidade pera Cre/lar e denunciar da dita sua / mulher das fogidas que lhe tinha / feito, e neste tempo ella por se li/vrar do Castiguo que meressia / e ser [ilegível] enemigua do Jus/tificante com ajuda de seus pa/rentes andarem botando fama / dizendo muitas mil couzas / contra a verdade e contra o Jus/tificante; E mais nam disse; (9º) Q / E do nono artigo disse

elle tes/temunha que nam sabia / nada; (10º) Q E do descimo artigo / disse elle testemunha que pelas / fogidas que a mulher do Justi/ficante lhe fez e treíços que lhe / tem armado tratou devorssio / com elle sobre o quoaal corre gran/des pleitos e [desenchois] no Juizo / ecleziartiquo de que tem prese/dido notaves perdas entre elles / e sua fazenda, e mais nam disse; / (11º) Q E do descimo primeiro artigo //

Fl. 211v

Primeiro artigo disse elle teste/munha que sabe que quoaal/quer couza que nesta terra se / alevante a quoaalquer pessoa / se espalha por toda a parte por ser / a terra pequena e todos o contam / e afirmaõ por serto e acressentaõ / muitas Circunstancias que / nam há nem ouviram de que / processe darsse muitos Juramen/tos falsos, e por muitos nam / saberem jurar e todos serem / mais capazes de Jurar e fazer mal / e nam bem, mais nam disse. / (12º) Q E do desimo segundo artigo / disse elle testemunha que os / Indios desta terra chamados / por outro modo tapuias, sam / brutos e emfames e incapazes / de credito e que nam tem fee / lei nem reis, mais que beber men/tir e fogir e fornicar, e matar / e por quoaalquer Copo de augoar/dente entregam as mulheres, / e muitas vezes dipois de comerem / e beberem vam Cumunguar / e sam amigos de fazer mal //

Fl. 212

De fazer mal e sam medrosos / cobardes, e mofinos e puzilames / e que por seu gosto morrem co/ando querem, e das pessoas em/obiz os mais Rudes e brutos / que so a forma do Corpo e alma / tem de resseonais e todas as mais / acois e enclinacois de brutos / a quem se nam a Credito na ma/is leve Couza; e sam amigos / de novidades, e mais nam disse / deste nem dos mais que todos / lhe foram Lidos e declarados pello / dito emqueredor com o quoaal aqui asinou e eu Manoel de Souza / Porto escrevam que o escrevi .||. *Manoel Alveres Coutinho Porto* .||. *Joam Furtado de Mendoça* .||. Q / **Francisquo Rabello** procurador / do numero desta Cidade e nella / morador de idade que disse ser / de trinta e nove annos pouquo / mais ou menos testemunha / a quem o emqueredor deu o Jura/mento dos Santos Evangelhos / sobcarguo do quoaal lhe emcarre/gou dissese verdade do que soubesse //

Fl. 212v

Soubesse e lhe fosse preguntado / o que elle prometeu fazer e do / Custume disse ser procurador / bastante do Justificante, mas / que sem embargo disso deria / verdade do que soubesse e lhe fo/sse preguntado. (1º) Q E Preguntado / elle testemunha pello Conteudo / nos artigos do

Justificante disse / ao primeiro artigo que sabe / que o Justificante he filho de Andre / Coelho e de sua Mulher Maria Gon/çalves já defuntos ambos chris/taus velhos sem Rasquo de mou/ro nem Judeu nem de outra / efecta nação e como tal ocu/pou o dito seu pai os postos honro/zos da Republica e servio na / Sancta Caza da MezeriCordia mui/tos annos donde tambem o heram / seus filhos e todos seus parentes / servindo nas Com frarias assim / na do Santissimo Sacramento co/mo em outras mais e que gastara / muita fazenda vivendo sem/pre Limpa mente e com muita / virtude Criando seus filhos //

Fl. 213

Criando seus filhos com toda a boa / doutrina E christandade de mo/do que nam disse escandollo ao / povo sendo hum dos primeiros / Comquistadores deste estado / e mais nam disse. (2º) Q E do segun/do artigo disse elle testemunha / que sabe que o Justificante e hu / seu Irmaõ sempre viveram a lei / de nobreza e di todos tidos e avidos / por tais ocupando o Justificante / o posto de Alferes desta prassa / e seu Irmaõ de Alferes e Capitam / da ordenança muito tempo por / sua Alteza, e servio de Capitam / de emfantaria a sertindo na gue/rra que se deu ao Inimigo o lan/des coando se tomou esta praça / e outrosim disse elle testemu/nha conhessera hum Irmaõ do / Justificante servio de prioer do / Convento de Nossa Senhora do Mon/te do Carmo desta Cidade; E mais / nam disse. (3º) Q E do tresseiro arti/guo disse elle testemunha que / sabe que em o Justificante nem / em parente seu se achou maldade //

Fl. 213v

Nem maldade nem Crime / em fame; e mais nam disse / deste artigo. (4º) Q E do quarto ar/tiguo disse elle testemunha que / sabe que o Justificante Esteve / duas vezes prezo na cadeia desta / Cidade por serto Crime que se lhe / o levantou, e da primeira vez / esteve três annos prezo e nossa/la Livre donde hia fora todas / as vezes que queria e athe a sua / Rossa sem ter mais goarda que / asi mesmo e sem mais aporte de / prizam que sua obediência po/dendosse aubzentar cada vez / que quizesse sem empedimento / e estando ao prezente prezo outra / vez pello mesmo cazo esteve no / salalivre e sahia de noite fora / sem mais goarda, e tornava / pera a cadeia sem numqua fo/gir nem se aubzentar podendo / fazer em ambas as vezes mui/to a seu salvo. E mais nam disse / deste. (5º) Q E do quinto artigo disse / elle testemunha que o Justifi/cante pello que alcanssa de seus //

Fl. 214

Que alcanssa de seus modos ser / muito temente a Deos e as Jus/tissas de sua Alteza e que num/qua se livrou de Crime e nenhum / e nem esteve prezo mais que estas / duas vezes e sempre viveo quieta/mente sem ofender a ninguém / e mais nam disse. (6º) Q E do seisto di/sse elle testemunha que sabe / que o Justificante cazou com Ma/ria Soares por ser orfa e a querer / emparar e tirar da pobreza em / que asertia em caza de sua mai / e parentes e o emparou, e que / ouvira dizer que a mulher do / Justificante lhe fogra pera / Caza do Capitam Manoel da / Silva de Andrade, e mais nam / disse. (7º) Q E do ssetimo artigo disse / elle testemunha que sabe que / os parentes da mulher do Justi/ficante sam pobres, e que sabe / que a mulher do Justificante fogi/ra de noite pera esta Cidade com / hum seu sobrinho pera o quoa / e feito fora o dito seu sobrinho / desta Cidade a Rossa donde //

Fl. 214v

Donde ella asentio com seu ma/rido; e outrosim disse elle teste/munha que sabe que o Justifi/cante se lhe queixara que lhe ti/nha fogido hum negro e que avia / hum anno que lhe andava fogido / e que tinha por notissias que estava / na Rossa de sua Irmã Maria Coelho / hindo elle testemunha a falar / com a dita sua Irmã lhe pergunta/ra se hera verdade que em seu po/der tinha o negro que faltava / do Justificante ao ella lhe Res/pondera que hera verdade que / esse negro o tinha na sua Rossa / mas a cauza por que o tinha hera / por a mulher do Justificante lho / ter mandado perala; E mais não / disse deste artigo. (8º) Q E do oitavo / artigo disse elle testemunha que / sabe que tanto que a mulher do / Justificante lhe faltou viera / em seu alcanse e no caminho / lhe achara algumas couzas dos / que trazia comsigo e vir de noi/te; E mais nam disse deste. (9º) Q E do / nono artigo disse elle testemunha //

Fl. 215

Disse elle testemunha que nam / sabia nada deste artigo. (10º) Q E do descimo artigo disse elle testemu/nha que sabe que depois de o Justi/ficante estar prezo tratou sua / Mulher Maria Soares de devorsio / sobre o quoa / Corre grandes plei/tos, e mais nam disse deste. (11º) Q E do / descimo primeiro artigo disse elle / testemunha que sabe que Coal/quer Couza que se alevanta a quo/alquer pessoa Corre a novas todos / o Contam por serto acressentando / muitas serCunstancias das que / nam ha nem viram, e mais nam/ disse. (12º) Q E do descimo segundo arti/guo disse elle testemunha que sabe / que todos os Indios desta terra cha/mados por outro modo tapuias / sam brutos emfames e emca/pazes de Credito, e que nam tem / fe nem lei nem Rei mais que be/ber, mentir fugir, e fornicar e ma/tar e por Coalquer Copo de augoar/dente troquem e entregam as / mulheres muitas vezes depois / de beberem, e Comerem Comugaõ //

Fl. 215v

Comugam e sam medrozos / puzilames, mofinos, que por seu / gosto morrem quoando querem / e das pessoas emobeis os mais Ru/des e brutos em sua forma de Corpo / e alma tem de Resseonais e todas / as mais auCois e inclinacois de bru/tos a quem se nam da Credito na / mais leve Couza e sam amigos / de novidades e em ouvindo dizer / huma Couza acontam por sserto / e dizem aviram nam avendo / tal por nam fazerem deferente / do ver ao ouvir, e sam publica/mente Luxiriozos Cometendo adul/terios publicamente huns com / as mulheres dos outros por serem / emClinados a todos os vissios e o tem / de abito e Costume e natureza e se/rem Enemiguos dos branquos / e de quem as manda e governa / e cada dia tomaram ter hum / Senhor, isto sabe elle testemunha / pello ouvir dizer muitas vezes / a muitas pessoas e Lingoas ex/primentados que labutam Com / elles nos Certois e mais nam disse //

Fl. 216

E mais nam disse deste nem dos / mais que todos lhe foram Lidos e de/clarados pello dito emqueredor Com / o quoa aqui asinou e eu Manoel / de Souza Porto escrevam que o escre/vi .||. *Francisquo Rabello* .||. *Joam Fur/tado de Mendonça* .||. Q Aos trinta / e hum dias do mes de Agosto de mil / e seis sentos e setenta e dous annos / nesta Cidade de Sam Luis do Mara/nham em pousadas de mim Escri/vam do Judicial ao diente nome/ado nellas o emqueredor da Cida/de Joam Furtado de Mendonça / Comiguo escrevam preguntamos / testemunhas pello Conteudo nos / artigos do Justificaçam do Justi/ficante Francisquo Coelho e seus ditos / e nomes sam os que ao diente se / segue de que diz este termo e eu Ma/noel de Souza Porto escrevam que / o escrevi .||. Q **George Brabo** oficial / de ferreiro morador nesta Cidade / de idade que disse ser de sincoenta / e tres annos pouquo mais ou me/nos testemunha a quem o emque/redor desta Cidade Joam Furtado //

Fl. 216v

Joam Furtado de Mendonça deu / o Juramento dos Santos Evange/lhos sobcarguo do quoa lhe em/carregou dessese verdade de que / soubesse e lhe fosse preguntado oq / elle prometeu fazer e do Costume / disse nada. (1º) Q E Preguntado elle / testemunha pello Comteudo nos / artigos do Justificante disse ao / Primeiro artigo que sabe por ser / publico e notório nesta Cidade / ser o Justificante filho Legitimo / de Legitimo matrimonio de An/dre Coelho e de sua Mulher Maria / Gonçalves já defuntos ambos / Christaus velhos sem Rasqua de / Judeu nem de mouro, e Como tal / ocupou o dito seu pai os Carguos hon/rrozos da Republica e foi Irmaõ / da Santa

Caza da MezeriCordia há / muitos annos donde o sam também / seus parentes, e que sempre o dito / Andre Coelho criou seus filhos com / muita vertude Criando seus filhos / Com toda a boa doutrina e Christan/dade sendo hum dos primeiros Com/quistadores e povoadores deste //

Fl. 217

Deste estado e mais nam disse. / (2º) Q E do segundo artigo disse elle / testemunha que sabe que | hum / digo | o Justificante e hum seu Ir/maõ por nome Manoel Coelho sem/pre vivera, e se tratara, como / nobres e a lei de nobreza e sam de / todos tidos por tais ocupando os / Carguos honrozoz e milissia / e o Justificante ocupou o posto / de Alferes nesta Cidade; E outro/sim disse elle testemunha que / o dito seu Irmaõ fizera muitos / servissos a sua Alteza assim / na guerra que se deu ao Inimigo / Olandes Como por todo o mais desCur/sso do tempo em que por muitas / vezes e em muitas ocaziois foi / ocupado no servisso do dito Senhor / por seu grande valor e que sabe / que ocupou o posto de alferes / e Capitam da ordenança; E outro/sim disse elle testemunha sabe / ter o Justificante hum Irmaõ / Religiozo de nossa Senhora do mon/te do Carmo e pessoa de grandes / titollos e virtudes e servio de prior //

Fl. 217v

E servio de prior no dito Convento / e mais nam disse deste artigo. / (3º) Q E do tresseiro artigo disse elle / testemunha que sabe que num/qua em nenhum delles se achou / maldade nem Crime nenhum / em fame e mais nam disse deste / artigo. (4º) Q E do quoarto artigo / disse elle testemunha que sabe / que o Justificante estivera duas / vezes prezo na cadeia publica / desta Cidade nassala Livre / e da primeira vez estivera a co/aze tres annos pouquo mais ou / menos por serto Crime que lhe Le/vantaram e sabe que da pri/meira e da segunda vez sahia / fora de dia e de noite e hia a sua / Rossa e se tornava a Recolher / a cadeia, sem numqua ter mais / goarda que a si mesmo e sem / mais aperto de prizam que sua obe/diençia de vir pera ella podem/dosse aubzentar cada vez que / quisesse pois tinha luguar pera / tudo; E mais nam disse. (5º) Q E do / quinto artigo disse elle testemunha //

Fl. 218

Disse elle testemunha que sabe / e tem pera si que o Justificante / he homem temente a Deos e as Jus/tissas de sua Alteza e numqua / lhe vio açãõ nenhuma Contra o que / lhe Levantam e isto sabe por al/gumas vezes estar em caza do Jus/tificante duma vez quinze dias / e por outra dez ou doze e por outra / espacio de dias sem numqua lhe / ver Couza nenhuma das que lhe / emputam Como atras tem decla/rado; E mais nam disse deste arti/guo. (6º) Q E do seisto artigo

disse elle / testemunha que sabe que o Justi/ficante he cazado com Maria So/ares, mossá horfa, e outrossim di/sse elle testemunha que ouvira / dizer que a dita sua Mulher do / Justificante lhe fogira, e mais / nam disse deste artigo. (7º) Q E do / setimo artigo disse elle teste/munha que sam sabia nada / do que nelle se comtem. (8º) Q E do oi/tavo artigo disse elle testemunha / que que ouvira dizer a algumas / pessoas que o Justificante viera //

Fl. 218v

Viera atras de sua Mulher co/ando lhe fogio da Rossa acrellar / e denunciar della dos fogidos / que lhe tinha feito e mais nam disse. / (9º) Q E do nono artigo disse elle tes/temunha que nam sabia nada / do que neste artigo se comtem. / (10º) Q E do descimo artigo disse elle / testemunha que sabe que a mulher do Justificante corre devorsio / Com elle no Juizo eclesiastico / o coal corre grandes pleitos e de/senssois ha muitos tempos de que / tem procedido grandes perdas / e em quietacois entre elles e ma/is nam disse deste artigo. (11º) Q / E do descimo primeiro artigo /disse elle testemunha que sabe / que esta terra he muito pequena / e quoaquer couza que se levante / légua tudo se enxe ho contam por / serto acressentandolhe muitas / Circunstancias de que nam há / tal nem ouviram, e sabe que / os desta terra mais sam amigos / de fazer mal que bem e mais nam / disse. (12º) Q E do descimo segundo artigo //

Fl. 219

Artiguo disse elle testemunha / que sabe que os Indios desta terra / chamados por outro nome tapu/ias sam brutos, emfames e em/capazes de Credito e que nam tem / fee nem lei nem Rei mais que / Comer beber mentir, fogir, matar, / e fornicar, e que por quoaquer Co/po de augoardente troquam e em/tregam as mulheres muitas / vezes, e que sabe que sam mofinos / medrozos, cobardes, e puzilames / e por seu gosto morrem coando que/rem e das pessoas emobeis os mais / Rudes e brutos que ha e que so a for/ma do Corpo e alma tem de Re/seonais e todas as mais acois, e em/clinacois de brutos aquem senaõ / da Credito na mais leve Couza que / há e sam amiguos de novidades / e em ouvindo dizer alguma couza / ocontam por sertam e dizem avi/ram nam avendo tal e mais / nam disse deste nem dos mais que / todos lhe foram lidos e declarados / pello dito emqueredor Com o quoa / aqui asinou e eu Manoel de Sousa //

Fl. 219v

De Sousa Porto escrevam que / o escrevi .||. De *George Brabo* .||. *Joam / Furtado de Mendonça* .||. Q **Bertho/lomeu Pereira** oficial de ferrei/ro morador nesta Cidade de / idade que disse ser

de vinte annos / pouquo mais ou menos testemu/nha a quem o emqueredor deu / o juramento dos Santos Evange/lhos sobcarguo do quoaal lhe em/carregou sobcarguo do quoaal / lhe emcarregou dissesse verdade / do que soubesse e lhe fosse pergun/tado o que elle prometeu fazer e do / Custume disse nada. (1º) Q E Pregun/tado elle testemunha pello com/teudo nos artigos do Justificante / disse ao primeiro artigo que sa/be que o Justificante he filho le/gitimo e de legitimo matrimo/nio de Andre Coelho e de sua mulher / Maria Gonçalves já defuntos / ambos christaus velhos sem Ras/quo de mouro ou Judeu nem de / outra efecta nação e que sabe / que o pai do Justificante ocupa/ra os postos honrrozos da Republica //

Fl. 220

Da Republica e foi Irmaõ da / Sancta Caza da MizeriCordia don/de o sam também seus filhos e todos / os seus parentes e que sabe servir na / Com fraria do Santissimo Sacramen/to e de muitas mais de muitos san/tos vivendo sempre Limpa e honr/rada mente com muita vertu/de Criando seus filhos Com muita / Christandade e boa doutrina / de modo que nam disse escandollo / ao povoadores deste estado. E mais / nam disse .||. (2º) Q E do segundo artigo / disse elle testemunha que sabe / que o Justificante e hum Irmaõ seu / por nome Manoel Coelho sempre / viveram a lei de nobreza e sam de / todos tidos e avidos por tais ocupan/do os cargos honrrozos da Republi/ca e melicia e o Justificante ocu/pou o posto de Alferes nesta Cidade; / e outrossim disse elle testemunha / que ouvira dizer que o Irmaõ do / Justificante fizera muitos ser/vissos a sua Alteza asim na guerra //

Fl. 220v

Asim na guerra que se deu ao Ini/miguio olandes como por todo / o mais descursso do tempo em que / por muitas vezes e em muitas / ocaziois foi ocupado no servisso do / dito Senhor por deu grande valor / ocupando o posto de alferes e Capi/tam da ordenança muitos annos / por sua Alteza e Capitam de emfan/taria paguo, e que sabe que tiveraõ / outro Irmaõ Religiozo de nossa / Senhora do monte do Carmo pre/guador e pessoa de grandes Respei/tos e vertudes e foi prior do Com/vento desta Cidade; E mais nam / disse deste .||. (3º) Q E do tresseiro artigo / disse elle testemunha que sabe / que entre esta guerração se achou num/qua maldade nem Crime nenhu / em fame e que no mais que no artigo / trata tem dito no artigo asima / e mais nam disse. (4º) Q E do quarto / artigo disse elle testemunha que / sabe que o Justificante estivera / duas vezes prezo na cadeia desta Ci/dade por serto Crime que lhe alevan/taram e que da primeira vez //

Fl. 221

E da primeira vez estivera prezo / tres annos nossaLivre donde / hia fora de dia e de noite e hia a sua / a Rossa, e desta segunda vez o fa/zia também estando pello mes/mo cazo, sem numqua fogir nem / se aubzentar podendo fazer de / ambas as vezes muito a seu salvo / o que numqua ententou fazer / fiado de sua muita Inossencia / e mais nam disse deste artigo .||. / (5º) Q E do quinto artigo disse elle / testemunha que sabe que o Justi/ficante he hum homem a seu pa/resser muito temente a Deos / e as Justissas de sua Alteza e que / numqua se livrou de Crime / nenhum esteve prezo mais que estas / duas vezes e sempre viveo quieta/mente sem ofender a ningem / e mais nam disse deste artigo. (6º) Q / E do seisto artigo disse elle tes/temunha que sabe que o Justifi/cante he cazado com Maria Soares / mossa orfa ha querer amparar por / ser pobre e a querer tirar da pobreza / em que estava em caza de sua //

Fl. 221v

De sua May e parentes a empa/rou e que sabe que a dita Ma/ria Soares lhe fogira de caza da / Rossa donde vevia e se foi me/ter em caza do Capitam Ma/noel da Silva de Andrade, e que / sabe que o dito Justificante o fo/ra la buscar e a trouxera outra / vez pera caza, e mais nam disse / deste artigo. (7º) Q E do setimo arti/guo disse elle testemunha que / sabe que a dita Maria Soares ve/via abundante mente com o Jus/tificante e tinha Cabedal, e que / huma noite lhe fogira outra vez / pera esta Cidade e que sabe que a um/lher do Justificante tinha escondi/do hum negro escravo do dito seu / marido e que o tivera em huma / Rossa coaze hum anno, e que no fim / delle viera o Justificante asabello / e querendo castigar sua Mulher / lhe tornara a fugir pera esta Cida/de, e mais nam disse deste. (8º) Q E do / oitavo artigo disse elle testemu/nha que nam sabia nada. (9º) Q E do / nono artigo disse elle testemunha //

Fl. 222

Disse elle testemunha que sabe / o escravo fogido já tem dito no ar/tiguos asima e mais nam disse. / (10º) Q E do descimo artigo disse elle tes/temunha que sabe que a mulher / do Justificante Corre devorssio Com / seu marido no Juizo Ecleziasti/quo há muitos tempos de que tem / procedido notavez perdas e enqui/etacois entre elles, e mais nam disse. / (11º) Q E do descimo primeiro artigo / disse elle testemunha que sabe que / esta terra he muito pequena e q / quoaquer Couza que se alevante / a quoaquer pessoa Corre a fama / e todos contam e acressentam / muitas Cercunstancias que não / ha nem ouviram, e so por faze/rem mal e nam bem e mais não / disse deste artigo. (12º) Q E do descimo / segundo artigo e ultimo artigo disse / elle testemunha que sabe que o gen/tio da terra chamado por outro no / do tapuias sam

brutos e enfames / e emcapazes de Credito que nam tem / fee nem lei, nem Reis mais que
Comer / beber mentir fogir, e fornicar e matar //

Fl. 222v

E matar, e por quoaquer Copo / de augoardente entregam as um/lheres huns aos outros, e que
sam / medrozos puzilames e que por seu / gosto morrem quoando querem / e das pessoas emobes
os mais Ru/des e brutos e que so a forma do corpo / e alma tem de Resseonais e tofos / as mais
acois e enclinacois de brutos / e a quem se nam da Credito, na / mais Leve Couza o contam por
ser/to e dizem aviram nam avendo / tal; E mais nam disse deste nem / dos mais que todos lhe
foram lidos / e declarados pello dito emqueredor / Com o quoa aqui asinou e eu Ma/noel de
Souza Porto escrevam que / o escrevi .||. *Bertholomeu Pereira* || *Jo/am Furtado de Mendança*
|| Q Diz (442) / Francisquo Coelho prezo na cadeia des/ta Cidade que pera bem de sua Jus/tissa
em huma Justificação que es/ta fazendo neste Juizo de Vossa / Mersse lhe he necessario o
Juramento / de Manoel Bequimaõ e de Thomas //

Fl. 223

E de Thomas Bequimaõ e do Alfe/res Reformado Jozeph Pereira de / Casseres; E por que estam
prezos por / Cauzo Crime e nam podem dar os di/tos testemunhos sem Licenca de / vossa merce
os quais, lhe fazem muito / a bem de sua Justissa; Pede a vossa / Mersse que atento ao Referido
lhe fa/ca merce Comsider lhe Licença aos ditos / prezos pera que possam Jurar na dita /
Justificação o que souberem pellos ar/tigos della; E Ressebera mersse. Q Como pe/de Sam Luis
e de Agosto vinte e sinquo de / mil e seis sentos e setenta e dous annos / .||. *Godinho* .||. Q o
Alferes Reformado **Jo/zeph Pereira de Casseres** Vs^a Certefiquo / que eu Conhesso muito bem
ao Alfe/res Reformado Francisco Coelho ser hum / homem Irmaõ da Sancta caza da
me/ZeriCordia e ser muito Christam velho / sem Rasqua alguma de mouro nem / mullato e ser
muito temente a deos / e de bom viver, e sei mais que sua / mulher Maria Soares lhe fogio por
du/as vezes Com medo do dito seu marido / Francisco Coelho a nam matar e levantan/dolhe ser
seu Enemiguo sendo tudo //

Fl. 223v

Sendo tudo mentira pello que al/canssei delle no descurssso de muitos / annos que o Conhesso
e asim mais o ou/vir a muitas pessoa que o Conhessem / e sei mais que nesta terra há muitos /
que Juram falsso por huma ves de / augoardente e também lhes he fácil / Levantar aquoaquer
pessoa hu / aleive e provarllo o que tenho visto / fazer muitas vezes, e por passar na / verdade

o asima Referido e me ser / pedido esta Certidam a passei Ju/rada aos Santos Evangelhos, Sam / Luis do Maranham em trinta de / Agosto de mil e seis sentos e setenta e do/us annos .||. *Jozeph Pereira de Casseres* .||. / Q Fransciquo da Costa tabaliam / publicuo de notas nesta Cidade de / Sam Luis do Maranham e seus termos / por sua Alteza que Deos goarde; Cer/tifiquo que he verdade que eu Conhe/sso o sinal asima ao pe da Certidaõ / ser de Jozeph Pereira de Casseres prezo / na cadeia desta Cidade o quoad co/nhesso muito bem pello ver asinar mui/tas vezes em minha presença e por / verdade passei esta por mim feita //

Fl. 224

Por mim feita e assinada de meu / publicuo esta no sinal que sam os q / abaixo se vem em Sam Luis trinta / de agosto de seis sentos e setenta e dous / annos .||. Em testemunho de verdade || / Estava o sinal publicuo | feita por mim / tabaliam .||. Francisquo da Costa .||. Pagou / Corenta Reis .||. Q **Joam Dias dolivellas** / Capitam Reformado de Infantaria / que fui nesta Cidade de Sam Luis do / Maranham VSa Certefiquo que eu Co/nhessi a Andre Coelho vir a este estado / Com mulher e filhos e ser hum dos primei/ros Conquistadores que a elle vieram / povoar homem muito honrrado e te/mente a Deos e as Justissas de sua al/teza e o Conhesso ser Irmaõ da Santa Caza / da mezeriCordia muitos annos e ter ser/vido em todas as Irmandades e Com / frarias desta dita Cidade gastando / e despendendo muito de sua fazenda / pera as fertejar Com grande Zello e von/tade sendo Rendeiro da fazenda do / dito senhor muitos annos dando muita / Sastifaçam de si asim nos bous paga/mentos Com nas boas Contas que sem/pre deu Como homem honrrado e o Conhesi//

Fl. 224v

E o Conhessi ser christam velho sem / Rasqua alguma de Judeu mouro ou / mullato e lhe Conhessi outrosim hum / filho Religiozo professo de nossa senho/ra do monte do Carmo servindo de Prior / do dito Comvento por nome frei Andre / fuziLano e outrosim lhe Conhesso outro / filho Irmaõ da Santa Caza da meze/riCordia e ter servido muitas Com fra/rias Com grande Zello e gosto de sua / fazendo tendo ocupado muitos pos/tos asim da Republicua Como da me/Licia de Capitam de emfantaria e ou/trosim lhe conhesso outro filho por nome / Francisquo Coelho ter servido asua al/teza de alferes e ser hum homem de muitos / bom fazer e ter servido em algumas / Com frarias gastando sua fazenda / com grande zello vivendo limpamente / Com sua fazenda a lei de nobreza e ter / sido hirmaõ da mezeriCordia fazendo / muitas esmolos a pobres sem Ligonga / o que tudo passa na verdade e o juro / pello Juramento

dos Santos Evangelhos / passar tudo na verdade e por mim asina/da [ilegível] vinte e nove de agosto de mil //

Fl. 225

De mil e seis sentos e setenta e dous / annos .||. *Joam Dias dolivellas* .||. Q Francisco / da Costa tabaliam publicuo de no/tas nesta Cidade de Sam Luis do Ma/ranham e seus termos por sua Alteza / que Deos goarde Certefiquo que he / verdade que eu conhesso o sinal asi/ma ao pe da Certidam ser do Capitam / Joam Dias dolivellas o quoad Conheso / muito bem pello ver asinar muitas / vezes em minha prezença e por verda/de pasei esta por mim [ilegível] asinada / em Sam Luis trinta de agosto de seis / sentos e setenta e dous annos .||. Em tes/temunho de verdade || feita por mim / tabaliam || *Francisquo da Costa* .||. pagou / Corenta Reis .||. Q diz Francisquo Coelho / prezo na emxovia desta Cidade / que pera bem de sua Justissa e Clareza / de seu procedimento lhe he necessario / lhe passem por Certidam o Capitam / Manoel de Faria, e Antonio Machado / de [Reboredo] e o alferes Joam deonizio / e Salvador [Rui] o que na verdade / souberem sobre seu procedimento e so/bre o cazo que se lhe emputa o que disto / lhes Constar como também sobre o ódio //

Fl. 225v

Sobre o ódio e Inimizado que lhe / tem sua Mulher Maria Soares / e sua sogra Maria de Freitas e indu/zimentos, medos e promessas que / fizessem a algumas testemunhas / sobre o dito Cazo e tudo o mais que lhe / Constar Com todos os Requizitos / e declaracois necessárias tudo ju/rado debaixo do Juramento dos San/tos Evangelhos cada hum deperssi / ou todos Juntos em modo que se possa / dar inteira fee e Credito. Pede a vossa / mercê que atendo o Referido lhe / faça mercê que os sobre ditos lhe passem / ao pe desta dita Certidam jurada / do que souberem na verdade e sem / ódio nem afeicam e Ressebera mercê. / Q Passem os suplicados Cada hum / separada mente a certidão que se / Requere do que lhes Constar na forma / que pede o suplicante Sam Luis e de / agosto vinte e seis de seis sentos e seten/ta e dous .||. *Godinho* .||. Q Certifiquo eu / **Antonio Machado de Revoredo** casado / nesta Cidade de Sam Luis do Mara/nham e nellas asistente que eu Co/nhesso muito bem ao alferes Francisquo Coelho //

Fl. 226

Francisquo Coelho ser homem bom / e Irmao da Santa MezeriCordia / e ser hum homem muito Christaõ / velho sem Rassa alguma de mouro / mullato e ser muito temente a Deos / e muito quieto e de bom viver sei / mais que a mulher do suplicante / lhe fogio por duas vezes e com

medo / delle suplicante a nam matar / lhe levantou que hera somitiguo / sendo tudo mentira como muitas / pessoas Juraram e se lhe deraõ lugar / ao suplicanye pera o fazer, e sei mais / que nesta Cidade se jura falsso / por huma vez de augoardente que / emq querendo levantar huma lei/ve acharam quoantos testemu/nhas quiserem, e por passar va ver/dade o asima Referido e por me ser / pedido estão pasei por minha le/tra e sinal Jurada aos Santos E/vangelhos aos vinte e nove de agos/to de mil e seis sentos e setenta / e dous annos .||. *Antonio Machado / de Reboredo.*||. Q Francisquo da Costa ta/baliam publicuo de notas nesta / Cidade de Sam Luis do Maranhã //

Fl. 226v

Do Maranhã e seus termos por sua / Alteza que Deos goarde Certefi/quo que he verdade que eu Conhe/sso o sinal asima ao pe da Certi/dam ser de Antonio Machado de / Reboredo prezo na cadeia desta Cida/de o quoad conhesso muito bem / pello ver asinar muitas vezes em / minha prezença, e por verdade pa/sei esta por mim fertal asinada / de meu publicuo e Rozo sinais que / sam os que abaixo se vem em Sam / Luis trinta de agosto de mil e seis sem/tos e setenta e dous annos, em teste/munho de verdade estava o sinal / publicuo .||. Feita por mim tabeliam .||. *Francisco / da Costa* .||. Pagou Corenta reis .||. Q diz / Francisco Coelho prezo na cadeia desta Ci/dade que pera bem de sua Justissa / e defesa lhe he necessario huma / Certidam dos dous tabaliais publi/quos Antonio Coelho e Carvalho e Manoel / de Sousa Porto nas quoads declarem / o que ouviram e lhes declarou hu / Indio Escravo delle suplicante por / nome Paschoal sobre hum Juramento / que avia dado Contra elle suplicante //

Fl. 227

Suplicante e dito das as mais ser/Cunstancias que o dito Indio prezo / declarou tudo em modo que faca / fee pello que; Pede a vossa merce senhor / Ouvidor geral que atenda o Referi/do lhe faca merce mandar que / os sobre ditos lhe passem dita Certi/dam com todas as declaracois e Re/quezitos que lhe Constarem na ver/dade e em modo que faça fee e Re/ssevera merce. Q Passem do que lhes / Constarem a Certidam que Requer / Sam Luis e de agosto vinte e sinquo / de seis sentos e setenta e dous || *Godi/nho* ||. Q Certifico eu **Manoel de / Souza Porto** escrivam do Judicial / e o tabaliam **Antonio Coelho e Car/valho** que he verdade que indo na / Cadeia publica desta Cidade / aver os prezos hum negro que na dita / prizam esta por nome Paschoal / escravo de Francisco Coelho nos contou / que o padre da Igreja matriz o vi/gario della por nome Ignacio da / Foncequa e Silva o enganara dizen/do que Jurasse e que nam temesse / nada que Jurasse que o haviam //

Fl. 227v

Que o haviam de forrar e que aqui//lo que hera contra seu senhor Francisco / Coelho e que nam se lhe desse e que / elle lhe nam avia de fazer mal / e quoando nam jurasse que o avia / de mandar prender e que discese / a verdade e que dizendo elle que / hera mentira o que se alevanta/va se afastara com elle o dito / padre vigário Ignacio da Fon/cequa e Silva dizendo que aque/lles papeis que elle a si tinha / em todos falavam verdade / e todos dezião que hera asim / afagandoo dizendo que elle não / tinha Culpa que era escravo e q / lhe nam aviaõ de fazer mal ne/nhum e que loguo avia de hir / pescar a sua senhora em caza / lho pedira que Jurasse que seu / Senhor queria dormir com elle / e que em elle indo pera o Reino / que loguo o forrava e que Francisco / Coelho nam havia de tornar mais / ao Maranhã e que vendosce / elle com estas promessas de o fo/rrarem disse que hera verdade //

Fl. 228

Verdade sendo mentira; Isto he / o que nos disse e por nos ser mandado / passar a prezente a passamos por nos / asinada em Sam Luis do Maranhão / dous de setembro de mil e seis sentos / e setenta e dous annos ||. *Manoel / de Souza Porto* ||. *Antonio Coelho e Carva/lho* ||. Q Aos dous dias do mes de se/tembro de mil e seis sentos e seten/ta e dous annos nesta Cidade de / Sam Luis do maranhã em pouza/das de mim escrivam do Judici/al ao diente nomeado nellas / por parte do Justificante Francisco Co/elho me foi dito que elle mandava / mais testemunhas dos que dado / tinha pello que lhe fizesse sua Jus/tificação Comclusa com as Certi/dois atras que oferecido tinha / pera haver de ser sentenceado / o que visto seu Requerimento fiz / estes autos de Justificação com/cluzos ao ouvidor geral deste / estado o Doutor Manoel Fernan/des Godinho pera haver de man/dar o que lhes pareser Justissa / de que foi este termo de Comclusão //

Fl. 228v

De Comcluzam E eu Manoel de / Souza Porto Escrivam que o escre/vi ||. Comcluzo ||. Ao ouvidor geral / em dous de setembro de mil e seis / sentos e setenta e dous annos ||. Q / Visto o que se mostra destes autos pe/ticam do Justificante Francisco Coelho / prezo na cadeia publica desta Ci/dade, prova e ella dada e mais do/cumentos, julguo por boa apresen/te Justificação e a confirmo por sem/tença de que mando se lhe dem os tres/lados que Requere e pague as Custas / Sam Luis do Maranhã e de setem/bro dous de seis sentos e setenta e do/us annos || *Manoel Fernandes Godinho* ||. / Q Aos dous dias do mês de setembro / de mil e seis sentos e setenta e

dous annos / nesta Cidade de Sam Luis do Mara/nham em pouzadas do ouvidor / geral do estado o Doutor Manoel / Fernandes Godinho por elle foi pu/blicado a sua sentença atras há / sima e manda se cumpra como / nella se contem de que fis este termo / E eu Manoel de Souza Porto Escri/vam do Judicial nesta Cidade //

Fl. 229

Nesta Cidade de Sam Luis do Ma/ranham que o escrevi o quoal tres/lado de Justificação aqui Contem das de/clarada eu Manoel de Souza Porto es/crivam do Judicial aqui tresladei bem / e fielmente sem couza que duvida faça / E a própria Justificação me Reporto rm to/do e posto e a original que me fiqua em / meu poder e cartório me Reporto e com ella / este dito treslado Comsertei Comferi; sob/escrevi e asinei Com o tabaliam Antonio / Coelho e Carvalho de meus sinais Rogo que / tais sam os que abaixo se vem em Sam Luis / do Maranhão seis de setembro de mil e seis / sentos e setenta e dous annos.

Comsertado e Comferido / com o tabaliam Antonio Coelho / e Carvalho e comigo escrevaõ / do Judicial. _

2. VERSÃO MODERNIZADA

Justificação de Francisco Coelho, a qual fez no Juízo da Ouvidoria-Geral deste Estado.

Tem oito testemunhas que depõem a doze artigos.

2.1. Abertura da Justificação

Ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil seiscentos e setenta e dois annos, aos vinte dias do mês de agosto do dito anno, nesta cidade de São Luís do Maranhão, em pousadas de mim, escrevão do Judicial abaixo nomeado.

Por parte de Francisco Coelho, preso na cadeia desta cidade, foi-me apresentada sua petição e os artigos adiante escritos, acompanhados de despacho do Ouvidor-Geral deste Estado, o Doutor Manoel Fernandes Godinho, no qual mandou que, distribuída a qualquer dos escrevões, se autuassem e que, com o inquiridor da cidade, João Furtado de Mendonça, se perguntassem as testemunhas.

E, sendo-me distribuída a dita petição, a autuei e preparei na forma do estilo judicial para se perguntarem as testemunhas que o justificante apresentasse em cumprimento do referido despacho.

Autuei a dita petição e artigos, e tudo é o que adiante se segue.

Eu, Manoel de Souza Porto, escrivão, o escrevi.

2.2. Artigos da Justificação

Diz Francisco Coelho que, para bem de sua justiça, lhe é necessário justificar os artigos seguintes, e pede a Vossa Mercê que os admita e os julgue por sentença, mandando dar-lhe os traslados que pedir.

Artigo 1º

Provará que o justificante é filho legítimo de André Coelho e de sua mulher Maria Gonçalves, já falecidos ambos, cristãos-velhos, sem raça alguma de mouro, judeu ou de outra nação.

E que seu pai ocupou cargos honrosos da República, foi irmão da Santa Casa da Misericórdia por muitos anos, da qual também são irmãos seus filhos e parentes.

Serviu igualmente na Confraria do Santíssimo Sacramento e em muitas outras confrarias de santos, nas quais despendeu grande parte de sua fazenda, vivendo sempre limpa e honradamente, com muita virtude, criando seus filhos com boa doutrina e cristandade, sem jamais dar escândalo ao povo e à vizinhança, sendo um dos primeiros conquistadores e povoadores deste Estado.

Artigo 2º

Provará que o justificante e seu irmão Manoel Coelho sempre viveram e se trataram como nobres, sendo por todos tidos e havidos como tais.

O justificante ocupou o posto de alferes nesta cidade.

Seu irmão serviu a Sua Alteza em diversas ocasiões, tanto na guerra contra o inimigo holandês como em outros serviços prestados ao longo do tempo, exercendo os postos de alferes, capitão da ordenança e capitão de infantaria paga.

Outro irmão foi religioso da Ordem de Nossa Senhora do Monte do Carmo, pregador e pessoa de grandes virtudes, tendo servido como prior dos conventos desta cidade e do Grão-Pará.

Artigo 3º

Provará que todos os seus parentes vivem à lei da nobreza, servem e ocupam cargos honrosos da República, são irmãos da Santa Casa da Misericórdia e de diversas confrarias, nas quais servem com zelo e à custa de suas próprias fazendas, sem jamais se achar em qualquer deles maldade ou crime infamante.

Artigo 4º

Provará que esteve preso por duas vezes nesta cidade por certo crime que lhe levantaram pessoas suas inimigas.

Da primeira vez esteve preso por três anos em prisão livre, saindo de dia e de noite, indo à sua roça e por onde quisesse, sem outra guarda além de si mesmo e sem outro aperto de prisão senão sua palavra de retornar.

Do mesmo modo, na presente prisão, esteve em cárcere livre, saindo e voltando quando queria, sem fugir ou ausentar-se, embora pudesse fazê-lo facilmente, confiado em sua inocência.

Artigo 5º

Provará que é homem temente a Deus e às justiças de Sua Alteza.

Nunca respondeu por crime algum, nem teve demandas cíveis de importância, nem esteve preso além dessas duas ocasiões, vivendo sempre quietamente e sem ofender a ninguém.

Artigo 6º

Provará que casou com Maria Soares por ser órfã e por desejar ampará-la, retirando-a da pobreza em que vivia na casa de sua mãe e parentes.

Entretanto, por seu mau ânimo e danado natural, ela lhe criou tal ódio e má vontade que, sem causa nem razão, fugiu da casa onde viviam na roça e foi recolher-se à casa do capitão Manoel da Silva de Andrade, de onde ele a buscou e trouxe novamente para casa.

Artigo 7º

Provará que não bastou o referido, pois Maria Soares, vendo-se em posse de algum dinheiro e bens sob o poder do justificante, e porque ele lhe proibia que os destruísse ou entregasse a seus parentes pobres, tornou a fugir da roça durante a noite.

Veio para esta cidade trazendo consigo escravizados e um sobrinho, levando tudo quanto pôde trazer e furtar.

Também o fez porque escondera um escravizado seu chamado João Taipu por mais de um ano, tendo o justificante descoberto o engano e podendo ela sofrer castigo por isso.

Artigo 8º

Provará que, depois dos fatos referidos, veio a esta cidade para apresentar queixa e denunciar às justiças de Sua Alteza as fugidas de Maria Soares.

E que, nesse tempo, ela, para livrar-se do castigo que merecia, juntamente com seus parentes, passou a espalhar fama contra ele, induzindo homens e escravizados a dizerem coisas falsas, resultando daí sua prisão.

Artigo 9º

Provará que Maria Soares tinha por costume induzir e persuadir escravizados a dizer aquilo que desejava.

Como exemplo, afirma que ela e sua mãe esconderam por mais de seis meses um rapaz pertencente a Estevão de Aguiar da Costa e, quando o caso veio a público, induziram o rapaz a declarar falsamente que Francisco Coelho o havia escondido.

Também escondera por longo tempo o escravizado João Taipu, sendo costumeira em semelhantes práticas.

Artigo 10º

Provará que Maria Soares, para evitar os castigos que merecia pelas acusações e danos causados ao justificante, tratou divórcio contra ele.

Em razão disso correm grandes pleitos e dissensões entre ambos, bem como disputas sobre seus bens, resultando perdas e inquietações.

Artigo 11º

Provará que, sendo esta cidade pequena, qualquer notícia logo se espalha e cresce, sendo frequentemente acrescentadas circunstâncias inexistentes.

Por essa razão, muitas pessoas acabam jurando o que não viram nem ouviram diretamente.

Artigo 12º

Provará que os indígenas desta terra, chamados *tapuias*, são reputados como pessoas sem crédito, sem fé, lei ou rei, inclinadas, segundo a opinião corrente do tempo, à mentira, à embriaguez, à fuga e a outros vícios.

Afirma ainda que repetem rumores sem distinguir o que viram do que ouviram, razão pela qual não deveriam merecer confiança em matéria tão grave.

2.3. Primeira Testemunha: Joam Carvalho

Aos vinte e cinco dias do mês de agosto de mil seiscentos e setenta e dois anos, nesta cidade de São Luís do Maranhão, em pousadas de mim, escrivão abaixo nomeado, o inquiridor da cidade, João Furtado de Mendonça, perguntou as testemunhas apresentadas pelo justificante.

Joam Carvalho, morador nesta cidade, de idade que disse ser de quarenta e três anos, pouco mais ou menos, recebeu juramento dos Santos Evangelhos para dizer a verdade sobre o conteúdo dos artigos da justificação.

Perguntado sobre o primeiro artigo, disse que sabia ser o justificante filho legítimo de André Coelho e de Maria Gonçalves.

Disse também nunca ter ouvido dizer que eles tivessem raça de judeu, mouro ou outra qualquer nação.

Afirmou que André Coelho servira à Santa Casa da Misericórdia e às confrarias desta terra, assim como seus filhos e parentes, vivendo sempre honrada e virtuosamente, criando os filhos com boa doutrina cristã.

Declarou ainda que André Coelho foi um dos primeiros conquistadores deste Estado.

Perguntado sobre o segundo artigo, declarou que sabia que Francisco Coelho e seu irmão Manoel Coelho sempre viveram e se trataram como nobres, sendo assim considerados por todos.

Disse que Francisco Coelho exerceu o posto de alferes nesta cidade.

Declarou também que Manoel Coelho prestou muitos serviços a Sua Alteza, tanto na guerra contra os holandeses como em outras ocasiões, ocupando os postos de alferes, capitão da ordenança e capitão de infantaria paga.

Acrescentou que outro irmão dos Coelho foi religioso da Ordem do Carmo, pregador e homem de grandes virtudes, tendo servido como prior dos conventos de São Luís e do Grão-Pará.

Perguntado sobre o terceiro artigo, declarou que sabia que o justificante e seus parentes serviram às confrarias desta cidade e à Santa Casa da Misericórdia, sempre à custa de suas próprias fazendas, sem que jamais se lhes atribuisse maldade ou crime infamante.

Perguntado sobre o quarto artigo, declarou que sabia que o justificante estivera preso duas vezes na cadeia pública desta cidade por certo crime que algumas pessoas lhe levantaram.

Disse que, da primeira vez, esteve preso por três anos em prisão livre, período em que ele próprio servia como alcaide.

Durante esse tempo, Francisco Coelho saía da cadeia de dia e de noite, ia à sua roça e circulava livremente por onde desejasse, retornando sempre ao cárcere.

Declarou ainda que, na presente prisão, permanecia da mesma forma em cárcere livre, saindo muitas vezes durante o dia e também à noite, sem outra guarda além de sua palavra.

Afirmou que, embora pudesse ausentar-se e fugir com facilidade, jamais o fez, permanecendo sempre confiado em sua inocência.

Perguntado sobre o quinto artigo, respondeu que, em seu parecer, o justificante era homem temente a Deus e às justiças de Sua Alteza.

Disse que nunca soube que tivesse cometido qualquer crime, nem que possuísse demandas cíveis relevantes, nem que tivesse estado preso além dessas duas ocasiões.

Acrescentou que sempre o conheceu vivendo quietamente e sem ofender a ninguém.

Perguntado sobre o sexto artigo, declarou que sabia que Francisco Coelho casara com Maria Soares, órfã de pai, desejando ampará-la e retirá-la da pobreza em que se encontrava.

Disse saber que ela fugira de casa para a residência de um vizinho, mas afirmou desconhecer a causa da fuga.

Perguntado sobre o sétimo artigo, declarou que sabia que Maria Soares fugira pela segunda vez para esta cidade durante a noite, indo recolher-se à casa de uma irmã.

Disse que sabia disso tanto pelas queixas apresentadas pelo justificante quanto pelas próprias palavras de Maria Soares.

Entretanto, afirmou desconhecer os motivos que a levaram a agir dessa forma.

Declarou também que sabia do caso do indígena escravizado João, mencionado nos artigos.

Disse que ouvira do próprio Francisco Coelho que sua mulher enviara o escravizado para uma roça pertencente a uma irmã do justificante.

Afirmou ainda que o próprio indígena lhe declarara não ter fugido, mas ter sido enviado para aquela roça por ordem de sua senhora.

Perguntado sobre o oitavo artigo, respondeu nada saber.

Perguntado sobre o nono artigo, declarou que sabia que um rapaz pertencente a Estevão de Aguiar da Costa, que havia fugido, fora encontrado na casa da sogra do justificante.

Disse, porém, não saber quem o havia colocado ali.

Perguntado sobre o décimo artigo, afirmou que sabia que Maria Soares movia ação de divórcio contra Francisco Coelho.

Declarou também que dessa situação resultavam grandes perdas patrimoniais para ambos.

Perguntado sobre o décimo primeiro artigo, disse que sabia ser esta uma terra pequena, onde qualquer notícia logo corria e se espalhava.

Afirmou que as pessoas costumavam aumentar os fatos com palavras e circunstâncias exageradas.

Perguntado sobre o décimo segundo artigo, declarou que os indígenas *tapuias* desta terra eram tidos como pessoas rudes, sem fé, lei ou rei, dadas à bebida, à mentira, à fuga e a outros vícios.

Acrescentou que eram considerados inimigos dos brancos e que, em sua opinião, não mereciam crédito.

Nada mais disse.

E, tendo-lhe sido lidos e declarados todos os artigos, assinou com o inquiridor.

2.4. Segunda Testemunha: Manoel Coelho Pereira

Manoel Coelho Pereira, alfaiate, morador nesta cidade, de idade que disse ser de quarenta e três anos, pouco mais ou menos, recebeu juramento dos Santos Evangelhos para dizer a verdade sobre o conteúdo da justificação.

Perguntado sobre o primeiro artigo, declarou que sabia ser Francisco Coelho filho legítimo de André Coelho e de Maria Gonçalves, ambos já falecidos.

Disse que sempre foram reputados como cristãos-velhos, sem raça de mouro, judeu ou qualquer outra nação.

Afirmou que André Coelho ocupou cargos honrosos da República, foi irmão da Santa Casa da Misericórdia por muitos anos e serviu em diversas confrarias religiosas.

Acrescentou que sempre viveu honradamente, com virtude e boa reputação, criando seus filhos segundo os princípios da doutrina cristã.

Disse ainda que André Coelho figurava entre os primeiros conquistadores e povoadores deste Estado.

Perguntado sobre o segundo artigo, declarou que Francisco Coelho e seu irmão Manoel Coelho sempre viveram e se trataram como nobres.

Disse que ambos eram tidos por tais por toda a comunidade.

Afirmou que Francisco Coelho ocupou o posto de alferes nesta cidade.

Quanto a seu irmão Manoel Coelho, declarou que prestou numerosos serviços a Sua Alteza, tanto durante a guerra contra os holandeses quanto em outras ocasiões.

Disse que exerceu os postos de alferes, capitão da ordenança e capitão de infantaria paga.

Acrescentou que outro irmão da família foi religioso da Ordem de Nossa Senhora do Monte do Carmo, pregador de reconhecida virtude, tendo servido como prior dos conventos de São Luís e do Grão-Pará.

Perguntado sobre o terceiro artigo, declarou que sabia que Francisco Coelho e todos os seus parentes serviam à Santa Casa da Misericórdia e às confrarias desta cidade.

Afirmou que sempre exerceram essas funções com zelo e às custas de suas próprias fazendas.

Disse nunca ter sabido de qualquer maldade ou crime infamante praticado por qualquer membro da família.

Perguntado sobre o quarto artigo, declarou que sabia que Francisco Coelho estivera preso por quase três anos na cadeia pública desta cidade.

Disse que, durante todo esse tempo, permaneceu em prisão livre, podendo sair durante o dia e a noite, ir à sua roça e circular livremente.

Afirmou que poderia ter fugido a qualquer momento, mas nunca o fez.

Acrescentou que, na presente prisão, sucedia o mesmo, permanecendo em cárcere livre e retornando sempre por sua própria vontade.

Declarou que isso demonstrava a confiança que o justificante depositava em sua inocência.

Perguntado sobre o quinto artigo, respondeu que sabia ser Francisco Coelho homem temente a Deus e à justiça de Sua Alteza.

Disse nunca ter ouvido falar que tivesse cometido crime algum, nem que possuísse demandas cíveis de importância.

Acrescentou que sempre viveu tranquilamente e sem causar prejuízo a terceiros.

Perguntado sobre o sexto artigo, declarou que sabia que Francisco Coelho se casara com Maria Soares, órfã de pai, desejando ampará-la e retirá-la da pobreza.

Disse também ter ouvido que ela fugira da roça onde vivia com o marido e fora acolhida na casa do capitão Manoel da Silva de Andrade, de onde o justificante a trouxera de volta.

Perguntado sobre o sétimo artigo, declarou que sabia que os parentes de Maria Soares eram pessoas pobres.

Disse também ter conhecimento de que ela fugira durante a noite para esta cidade acompanhada de um sobrinho.

Acrescentou que soube igualmente do caso do escravizado pertencente a Francisco Coelho que permaneceu desaparecido por cerca de um ano.

Declarou que o próprio justificante lhe comunicara suas suspeitas de que o escravizado se encontrava oculto em uma roça pertencente a uma irmã sua.

Disse que, indo tratar do assunto com a referida irmã, perguntou-lhe diretamente se possuía o escravizado em seu poder.

Segundo afirmou, ela respondeu que sim e declarou que o mantinha em sua roça porque Maria Soares lhe havia enviado o escravizado.

Perguntado sobre o oitavo artigo, declarou que sabia que, tão logo Maria Soares deixou a companhia do marido, Francisco Coelho saiu em sua procura.

Disse que, durante o percurso, encontrou objetos que ela carregava consigo quando fugira.

Nada mais declarou sobre este artigo.

Perguntado sobre o nono artigo, respondeu que nada sabia.

Perguntado sobre o décimo artigo, declarou que sabia que Maria Soares movera ação de divórcio contra Francisco Coelho.

Disse que em razão dessa causa corriam grandes pleitos entre ambos.

Nada mais declarou.

Perguntado sobre o décimo primeiro artigo, afirmou que qualquer notícia levantada contra uma pessoa nesta terra logo se espalhava.

Disse que muitos passavam a repetir os rumores como verdade certa, acrescentando circunstâncias que jamais haviam visto nem ouvido.

Perguntado sobre o décimo segundo artigo, declarou que os indígenas *tapuias* desta terra eram reputados como pessoas sem crédito.

Disse que eram considerados brutos, sem fé, lei ou rei, dados à bebida, à mentira, à fuga e à fornicção.

Acrescentou que frequentemente trocavam ou entregavam mulheres por aguardente, que eram inclinados a toda sorte de vícios e que, em sua opinião, não mereciam confiança em matéria alguma.

Nada mais declarou.

E, depois de lhe serem lidos todos os artigos, assinou com o inquiridor.

2.5. Terceira Testemunha: Manoel Beckman

Manoel Beckman, morador nesta cidade, de idade que disse ser de cinquenta e seis anos, pouco mais ou menos, recebeu juramento dos Santos Evangelhos para dizer a verdade sobre os artigos da justificação.

Perguntado sobre o primeiro artigo, declarou que sabia que Francisco Coelho era filho legítimo de André Coelho e de Maria Gonçalves.

Disse que ambos eram cristãos-velhos e que nunca ouviu notícia de raça de judeu, mouro ou qualquer outra nação em sua linhagem.

Afirmou que André Coelho servira os cargos honrosos da República, pertencera à Santa Casa da Misericórdia e participara de diversas confrarias religiosas.

Disse ainda que vivera honradamente, criando seus filhos na doutrina cristã e sem jamais causar escândalo público.

Perguntado sobre o segundo artigo, declarou que Francisco Coelho e seu irmão Manoel Coelho sempre foram considerados homens nobres.

Disse que ambos exerceram cargos honrosos e prestaram serviços à Coroa.

Acrescentou que um irmão da família servira como religioso da Ordem do Carmo e alcançara posição de destaque em seu convento.

Perguntado sobre o terceiro artigo, declarou que nunca soube de maldade ou crime infamante praticado pelo justificante ou por qualquer de seus parentes.

Perguntado sobre o quarto artigo, afirmou que sabia ser público e notório que Francisco Coelho estivera preso na cadeia desta cidade pelo crime do pecado *nefando*.

Entretanto, declarou que o justificante saía da prisão sempre que desejava, sem impedimento algum, retornando depois voluntariamente.

Disse que muitas vezes andava livremente pela cidade e voltava a recolher-se à cadeia.

Acrescentou que, no ano de 1672, Francisco Coelho fora novamente preso pelo mesmo crime e permanecera por alguns meses na enxovia em companhia dele próprio.

Durante todo esse período, declarou nunca ter observado qualquer comportamento que o levasse a acreditar na veracidade das acusações.

Disse que o justificante teve diversas oportunidades de fugir juntamente com outros presos, mas jamais demonstrou intenção de fazê-lo.

Afirmou que, pela tranquilidade e segurança com que se comportava, sempre presumiu sua inocência.

Acrescentou ainda que, se da devassa resultasse alguma culpa contra Francisco Coelho, ela provavelmente teria sido construída por pessoas cujo testemunho mereceria pouca confiança.

Perguntado sobre o quinto artigo, declarou que, pelo que conhecia do justificante, sempre o tivera por homem pacífico, respeitador da justiça e de boa reputação.

Disse nunca ter ouvido falar que estivesse envolvido em outros crimes.

Perguntado sobre o sexto artigo, respondeu nada saber além do que corria por fama pública.

Perguntado sobre o sétimo artigo, declarou igualmente nada saber por experiência própria.

Perguntado sobre o oitavo artigo, respondeu que não possuía conhecimento direto dos fatos.

Perguntado sobre o nono artigo, declarou nada saber.

Perguntado sobre o décimo artigo, respondeu apenas que ouvira falar da existência de pleitos entre Francisco Coelho e sua mulher.

Nada mais declarou sobre esse ponto.

Perguntado sobre o décimo primeiro artigo, declarou que a experiência adquirida na prisão lhe ensinara que muitas pessoas juravam coisas sem verdadeiro conhecimento dos fatos.

Disse que tivera acesso a diversos papéis judiciais e observara inúmeros exemplos de indivíduos que prestavam juramentos baseados apenas em boatos, rumores ou interpretações equivocadas.

Afirmou que muitos não mentiam deliberadamente, mas juravam sobre assuntos que não compreendiam plenamente.

Perguntado sobre o décimo segundo artigo, declarou que os indígenas *tapuias* eram considerados pessoas sem crédito.

Disse que, segundo sua experiência, eram tidos como mentirosos, sem fé, lei ou rei.

Acrescentou que ele próprio se encontrava preso havia dois anos em razão de acusações feitas por *tapuias*.

Afirmou que, por tudo quanto observara em sua convivência com eles, não lhes atribuiria credibilidade em matéria de justiça.

Nada mais declarou.

E, tendo-lhe sido lidos e declarados todos os artigos, assinou com o inquiridor.

2.6. Quarta Testemunha: Thomas Beckman

Thomas Beckman, preso na Cadeia Nova desta cidade, fronteira ao Corpo da Guarda, de idade que disse ser de vinte e seis anos, pouco mais ou menos, recebeu juramento dos Santos Evangelhos para dizer a verdade.

Perguntado sobre o quarto artigo, declarou que sabia ser público que Francisco Coelho estivera preso pelo crime do pecado *nefando*.

Disse que, durante sua prisão, saía da cadeia sempre que desejava, sem impedimento, regressando depois por vontade própria.

Acrescentou que, depois de algum tempo, andava livremente pela cidade e tornava a recolher-se ao cárcere.

Afirmou que tal comportamento o levava a acreditar que Francisco Coelho não se julgava culpado do crime que lhe imputavam.

Declarou também que, no presente ano de 1672, o justificante voltara a ser preso e permanecera alguns meses encarcerado em sua companhia.

Segundo disse, durante todo esse período jamais observou qualquer comportamento que pudesse confirmar as acusações.

Thomas Beckman prosseguiu declarando que Francisco Coelho teve inúmeras oportunidades de fugir da prisão juntamente com outros encarcerados, mas jamais tentou fazê-lo.

Disse que, pela segurança com que se comportava e pela ausência de qualquer demonstração de receio, sempre entendeu que o justificante não se considerava culpado do crime que lhe imputavam.

Acrescentou que, caso a devassa houvesse produzido alguma culpa contra Francisco Coelho, tal resultado provavelmente se deveria a depoimentos confusos ou pouco confiáveis.

Declarou que sua opinião se baseava em experiências que ele próprio tivera durante o tempo em que permaneceu preso.

Afirmou que conhecera indígenas encarcerados por crimes graves e que, ao acompanhar o andamento de seus processos, observara inúmeras contradições entre o que era dito publicamente e aquilo que efetivamente constava dos autos.

Disse que, por essa razão, entendia que muitas acusações poderiam surgir de rumores ou de informações mal transmitidas.

Perguntado sobre o décimo primeiro artigo, declarou que a experiência adquirida após sua prisão lhe permitira observar que muitas pessoas prestavam juramentos sem verdadeiro conhecimento dos fatos.

Disse que vira diversos documentos e petições relacionados a processos judiciais e percebera que muitas testemunhas afirmavam como verdade acontecimentos que apenas lhes haviam ouvido contar.

Acrescentou que isso nem sempre decorria de má-fé, mas frequentemente de ignorância ou da incapacidade de distinguir entre aquilo que realmente sabiam e aquilo que apenas lhes fora narrado.

Afirmou que poderia apresentar diversos exemplos desse fenômeno caso fosse necessário.

Perguntado sobre o décimo segundo artigo, declarou que os indígenas *tapuias* desta terra eram geralmente reputados como pessoas sem crédito.

Disse que eram considerados mentirosos, sem fé, lei ou rei.

Acrescentou que ele próprio estava preso havia dois anos por acusações feitas por *tapuias* e que sua experiência pessoal o levava a desconfiar profundamente de seus testemunhos.

Por essa razão, afirmou que não lhes atribuiria credibilidade em matéria judicial.

Nada mais declarou.

E, tendo-lhe sido lidos todos os artigos, assinou com o inquiridor.

2.7. Quinta Testemunha: Manoel Álvares Coutinho Porto

Aos trinta dias do mês de agosto de mil seiscentos e setenta e dois anos, foram novamente inquiridas testemunhas da justificação apresentada por Francisco Coelho.

Compareceu Manoel Álvares Coutinho Porto, soldado desta praça e nela morador, de idade que disse ser de vinte e seis para vinte e sete anos, pouco mais ou menos.

Recebeu juramento dos Santos Evangelhos para dizer a verdade.

Perguntado sobre impedimentos, declarou ser casado com uma sobrinha do justificante, mas afirmou que, apesar disso, diria somente a verdade.

Perguntado sobre o primeiro artigo, declarou que sabia que Francisco Coelho era filho legítimo de André Coelho e de Maria Gonçalves, ambos já falecidos.

Disse que sempre foram reconhecidos como cristãos-velhos, sem raça de mouro, judeu ou qualquer outra nação.

Afirmou que André Coelho exerceu cargos honrosos da República, foi irmão da Santa Casa da Misericórdia e participou de diversas confrarias religiosas.

Disse ainda que viveu honradamente, criando seus filhos segundo a boa doutrina cristã e sem jamais causar escândalo à população.

Acrescentou que André Coelho figurava entre os primeiros conquistadores e povoadores deste Estado.

Perguntado sobre o segundo artigo, declarou que Francisco Coelho e seu irmão Manoel Coelho sempre viveram segundo a lei da nobreza e eram por todos tidos como nobres.

Disse que Francisco Coelho exerceu o posto de alferes nesta cidade.

Afirmou que Manoel Coelho prestou diversos serviços à Coroa, tanto durante a guerra contra os holandeses quanto em outros momentos.

Declarou que ocupou os postos de alferes, capitão da ordenança e capitão de infantaria paga.

Acrescentou que outro irmão da família foi religioso da Ordem do Carmo, pregador de grande reputação e virtudes, tendo servido como prior do convento da cidade.

Perguntado sobre o terceiro artigo, declarou que nunca soube de qualquer maldade ou crime infamante praticado por Francisco Coelho ou por qualquer de seus parentes.

Perguntado sobre o quarto artigo, afirmou que sabia que Francisco Coelho estivera preso duas vezes por acusações levantadas por seus inimigos.

Disse que, na primeira prisão, permaneceu quase três anos em cárcere livre.

Durante esse período saía de dia e de noite, ia à sua roça e circulava livremente, retornando sempre à prisão.

Acrescentou que, na segunda prisão, sucedera o mesmo.

Declarou que o justificante podia ausentar-se sempre que desejasse e jamais o fez.

Segundo afirmou, tal comportamento demonstrava a confiança que possuía em sua própria inocência.

Perguntado sobre o quinto artigo, declarou que sabia ser Francisco Coelho homemente a Deus e às justiças de Sua Alteza.

Disse que nunca respondera por outro crime, nem estivera preso além dessas duas ocasiões.

Afirmou que sempre vivera quietamente e sem ofender a ninguém.

Perguntado sobre o sexto artigo, declarou que sabia que Francisco Coelho se casara com Maria Soares por ser órfã e desejar ampará-la, retirando-a da pobreza.

Disse que, apesar disso, ela passou a nutrir grande aversão ao marido e acabou fugindo da roça onde viviam.

Acrescentou que ela foi acolhida na casa do capitão Manoel da Silva de Andrade, de onde Francisco Coelho a trouxe novamente para casa, procurando reconciliar-se com ela.

Perguntado sobre o sétimo artigo, declarou que sabia que Maria Soares costumava retirar bens da casa para entregá-los a parentes pobres.

Disse que Francisco Coelho a repreendia por isso, o que aumentava os conflitos entre ambos.

Acrescentou que ela voltou a fugir da roça durante a noite e veio para esta cidade.

Declarou também que sabia do caso do escravizado João Taipu.

Segundo afirmou, Maria Soares manteve o escravizado oculto durante cerca de um ano, informando ao marido que ele permanecia fugido.

Posteriormente, descobriu-se que ela mesma havia providenciado o esconderijo.

Disse que, quando Francisco Coelho tomou conhecimento do ocorrido e procurou corrigi-la, ela voltou a fugir.

Perguntado sobre o oitavo artigo, declarou que sabia que Francisco Coelho veio à cidade para denunciar às autoridades as fugas e os prejuízos que lhe causava sua mulher.

Afirmou que, nesse período, Maria Soares, auxiliada por parentes, passou a espalhar rumores e acusações contra ele.

Disse que ouviu diversas versões circularem pela cidade e que muitas delas lhe pareceram incompatíveis entre si.

Perguntado sobre o nono artigo, respondeu que nada sabia.

Perguntado sobre o décimo artigo, declarou que sabia que Maria Soares movera ação de divórcio contra o justificante.

Disse que desse processo resultaram longos pleitos, grandes dissensões e consideráveis perdas patrimoniais para ambas as partes.

Perguntado sobre o décimo primeiro artigo, afirmou que qualquer notícia levantada nesta terra logo se espalhava por toda a cidade.

Disse que as pessoas costumavam repetir os rumores como se fossem fatos certos, acrescentando circunstâncias que jamais haviam visto.

Acrescentou que muitos juravam sobre assuntos que desconheciam por completo.

Perguntado sobre o décimo segundo artigo, declarou que os indígenas *tapuias* eram geralmente considerados pessoas sem crédito.

Disse que eram reputados como indivíduos sem fé, lei ou rei, inclinados à mentira, à embriaguez, à fuga e a diversos outros vícios.

Acrescentou que, segundo a opinião corrente da época, eram incapazes de inspirar confiança em matéria judicial.

Nada mais declarou.

E, tendo-lhe sido lidos todos os artigos, assinou com o inquiridor.

2.8. Sexta Testemunha: Francisco Rabello

Francisco Rabello, procurador do número desta cidade, prosseguiu declarando que sabia que o escravizado mencionado nos artigos estivera oculto por longo tempo e que o próprio justificante lhe relatara as circunstâncias de seu desaparecimento.

Disse ainda que sabia que Maria Soares movia ação de divórcio contra Francisco Coelho perante o Juízo Eclesiástico, da qual resultavam grandes pleitos, dissensões e prejuízos para ambas as partes.

Perguntado sobre o décimo primeiro artigo, afirmou que qualquer notícia levantada contra uma pessoa nesta terra rapidamente corria por toda a cidade.

Disse que os moradores costumavam repetir os rumores como verdades certas, acrescentando circunstâncias que não haviam visto nem ouvido diretamente.

Perguntado sobre o décimo segundo artigo, declarou que os indígenas *tapuias* eram geralmente considerados pessoas sem crédito.

Disse que eram reputados como indivíduos sem fé, lei ou rei, inclinados à bebida, à mentira, à fuga, ao homicídio e à fornicação.

Acrescentou que, segundo a opinião corrente da época, entregavam mulheres em troca de aguardente, praticavam adultérios publicamente e eram tidos como inclinados a diversos vícios.

Afirmou ainda que eram considerados inimigos dos brancos e daqueles que os governavam, razão pela qual muitos colonos lhes recusavam credibilidade em matéria judicial.

Nada mais declarou.

E, tendo-lhe sido lidos e declarados todos os artigos, assinou com o inquiridor.

2.9. Sétima Testemunha: George Brabo

Aos trinta e um dias do mês de agosto de mil seiscentos e setenta e dois anos, compareceu George Brabo, oficial de ferreiro, morador nesta cidade, de idade que disse ser de cinquenta e três anos, pouco mais ou menos.

Recebeu juramento dos Santos Evangelhos para dizer a verdade sobre os artigos da justificação.

Perguntado sobre o primeiro artigo, declarou que sabia, por ser fato público e notório, que Francisco Coelho era filho legítimo de André Coelho e de Maria Gonçalves, ambos cristãos-velhos.

Disse que André Coelho ocupou cargos honrosos da República, foi irmão da Santa Casa da Misericórdia e criou seus filhos segundo a boa doutrina cristã, figurando entre os primeiros conquistadores e povoadores deste Estado.

Perguntado sobre o segundo artigo, declarou que Francisco Coelho e seu irmão Manoel Coelho sempre viveram segundo a lei da nobreza e eram tidos por nobres por toda a comunidade.

Disse que o justificante exerceu o posto de alferes nesta cidade e que seu irmão serviu à Coroa em diversas ocasiões, inclusive durante a guerra contra os holandeses.

Acrescentou que outro irmão da família foi religioso da Ordem de Nossa Senhora do Monte do Carmo e serviu como prior do convento da cidade.

Perguntado sobre o terceiro artigo, declarou que nunca soube de qualquer maldade ou crime infamante praticado pelo justificante ou por seus parentes.

Perguntado sobre o quarto artigo, afirmou que sabia que Francisco Coelho estivera preso duas vezes na cadeia pública desta cidade.

Disse que, tanto na primeira quanto na segunda prisão, permaneceu em cárcere livre, saindo durante o dia e a noite, visitando sua roça e retornando voluntariamente à cadeia.

Acrescentou que nunca teve outra guarda além de si mesmo e que poderia ter fugido facilmente, mas jamais o fez.

Perguntado sobre o quinto artigo, declarou que tinha Francisco Coelho por homem temente a Deus e às justiças de Sua Alteza.

Disse que esteve hospedado em sua casa por diversas ocasiões, algumas delas por períodos de dez, doze ou até quinze dias, sem jamais observar qualquer comportamento semelhante às acusações que lhe eram imputadas.

Perguntado sobre o sexto artigo, respondeu que sabia apenas que Francisco Coelho era casado com Maria Soares e que ouvira dizer que ela lhe fugira.

Perguntado sobre o sétimo artigo, declarou nada saber.

Perguntado sobre o oitavo artigo, afirmou apenas ter ouvido que Francisco Coelho viera à cidade em busca de sua mulher para denunciá-la pelos prejuízos e fugas que lhe causara.

Perguntado sobre o nono artigo, declarou nada saber.

Perguntado sobre o décimo artigo, afirmou que sabia que Maria Soares movia ação de divórcio contra o justificante no Juízo Eclesiástico e que daí resultavam grandes pleitos, dissensões e perdas patrimoniais.

Perguntado sobre o décimo primeiro artigo, declarou que esta terra era muito pequena e que qualquer notícia logo se espalhava.

Disse que as pessoas costumavam repetir os fatos como certos, acrescentando circunstâncias que nunca haviam visto nem ouvido, sendo muitos mais inclinados a fazer mal do que bem.

Perguntado sobre o décimo segundo artigo, declarou que os indígenas *tapuias* eram geralmente reputados como pessoas sem crédito.

Disse que eram considerados brutos, infames e incapazes de confiança; que não possuíam fê, lei ou rei; e que eram tidos como inclinados à bebida, à mentira, à fuga, ao homicídio e à fornicção.

Acrescentou que eram considerados medrosos, cobardes, amigos de novidades e propensos a repetir como verdade aquilo que apenas haviam ouvido dizer.

Nada mais declarou.

E, tendo-lhe sido lidos e declarados todos os artigos, assinou com o inquiridor.

2.10. Oitava Testemunha: Bertholomeu Pereira

Compareceu Bertholomeu Pereira, oficial de ferreiro, morador nesta cidade, de idade que disse ser de vinte anos, pouco mais ou menos.

Recebeu juramento dos Santos Evangelhos para dizer a verdade sobre os artigos da justificação.

Perguntado sobre o primeiro artigo, declarou que sabia que Francisco Coelho era filho legítimo de André Coelho e de Maria Gonçalves, ambos já falecidos.

Disse que sempre foram tidos por cristãos-velhos, sem raça de mouro, judeu ou qualquer outra nação.

Afirmou que André Coelho ocupou cargos honrosos da República e foi irmão da Santa Casa da Misericórdia, da qual também eram irmãos seus filhos e parentes.

Disse ainda que serviu na Confraria do Santíssimo Sacramento e em diversas outras confrarias religiosas, vivendo sempre honrada e virtuosamente, criando seus filhos com muita cristandade e boa doutrina, sem jamais causar escândalo à população.

Acrescentou que figurava entre os primeiros conquistadores e povoadores deste Estado.

Perguntado sobre o segundo artigo, declarou que sabia que o justificante e seu irmão Manoel Coelho sempre viveram segundo a lei da nobreza e eram por todos tidos e havidos como nobres.

Disse que Francisco Coelho exerceu o posto de alferes nesta cidade.

Afirmou também ter ouvido dizer que Manoel Coelho prestara muitos serviços a Sua Alteza, tanto na guerra contra o inimigo holandês como em diversas outras ocasiões ao longo do tempo, exercendo os postos de alferes, capitão da ordenança e capitão de infantaria paga.

Acrescentou que tiveram outro irmão religioso da Ordem de Nossa Senhora do Monte do Carmo, pregador e pessoa de grande respeito e virtudes, que serviu como prior do convento desta cidade.

Perguntado sobre o terceiro artigo, declarou que sabia que nunca se achara entre essa geração qualquer maldade, crime ou infâmia.

Disse que, quanto ao restante, já o havia declarado em suas respostas anteriores.

Perguntado sobre o quarto artigo, declarou que sabia que Francisco Coelho estivera preso por duas vezes na cadeia desta cidade por certo crime que lhe levantaram.

Disse que, da primeira vez, permaneceu preso durante três anos em prisão livre, saindo de dia e de noite, indo à sua roça e por onde desejasse.

Acrescentou que, na segunda prisão, fazia o mesmo, sem jamais fugir nem se ausentar, embora pudesse fazê-lo facilmente em ambas as ocasiões.

Afirmou que nunca tentou fugir por confiar em sua própria inocência.

Perguntado sobre o quinto artigo, declarou que sabia que o justificante era, a seu parecer, homem muito temente a Deus e às justiças de Sua Alteza.

Disse que nunca respondeu por outro crime, nem esteve preso além dessas duas ocasiões.

Acrescentou que sempre viveu quietamente e sem ofender a ninguém.

Perguntado sobre o sexto artigo, declarou que sabia que Francisco Coelho era casado com Maria Soares.

Disse que o justificante a amparara por ser órfã e pobre, procurando retirá-la da pobreza em que vivia na casa de sua mãe e parentes.

Afirmou que sabia que Maria Soares fugira da casa da roça onde vivia com o marido e se recolhera à casa do capitão Manoel da Silva de Andrade.

Disse ainda que Francisco Coelho fora buscá-la e a trouxera novamente para casa.

Perguntado sobre o sétimo artigo, declarou que sabia que Maria Soares vivia abastadamente com o justificante e possuía recursos.

Disse que, certa noite, ela tornou a fugir para esta cidade.

Acrescentou que sabia que Maria Soares escondera um escravizado pertencente ao marido e o mantivera em uma roça durante quase um ano.

Afirmou que, ao descobrir o fato e procurar corrigir sua mulher, Francisco Coelho viu-a fugir novamente para esta cidade.

Perguntado sobre o oitavo artigo, declarou que nada sabia.

Perguntado sobre o nono artigo, respondeu que apenas sabia do caso do escravizado fugido já referido em suas respostas anteriores.

Nada mais declarou sobre esse artigo.

Perguntado sobre o décimo artigo, afirmou que sabia que Maria Soares movia ação de divórcio contra o marido perante o Juízo Eclesiástico havia muitos anos.

Disse que desse processo resultaram notáveis perdas e inquietações entre ambos.

Perguntado sobre o décimo primeiro artigo, declarou que esta terra era muito pequena e que qualquer notícia levantada contra uma pessoa logo corria por toda a comunidade.

Disse que todos contavam e acrescentavam muitas circunstâncias que não existiam nem haviam ouvido diretamente, apenas para fazer mal e não bem.

Perguntado sobre o décimo segundo e último artigo, declarou que os indígenas da terra, chamados *tapuias*, eram reputados como pessoas brutas, infames e incapazes de crédito.

Disse que, segundo a opinião corrente da época, não possuíam fé, lei nem rei, sendo inclinados apenas a comer, beber, mentir, fugir, fornicar e matar.

Nada mais declarou.

E, tendo-lhe sido lidos e declarados todos os artigos, assinou com o inquiridor.

2.11. Certidões apresentadas por Francisco Coelho

Após a oitiva das testemunhas da justificação, Francisco Coelho requereu ao Ouvidor-Geral autorização para produzir novas provas documentais em seu favor.

Inicialmente, solicitou licença para que Manoel Bequimão, Thomas Bequimão e o alferes reformado José Pereira de Cáceres, então presos, pudessem prestar juramento e depor na justificação, alegando que seus testemunhos eram importantes para sua defesa.

Entre os documentos juntados aos autos encontra-se certidão do alferes reformado **José Pereira de Cáceres**, datada de 30 de agosto de 1672.

Nela, declarou conhecer Francisco Coelho havia muitos anos e afirmou tratar-se de homem cristão-velho, irmão da Santa Casa da Misericórdia, sem raça de mouro, judeu ou mulato, temente a Deus e de boa reputação.

Declarou ainda que Maria Soares fugira por duas vezes da companhia do marido e que lhe levantara acusações falsas por inimizade.

Acrescentou que, segundo sua experiência, muitas pessoas nesta terra prestavam falsos juramentos por interesses insignificantes, chegando a afirmar que alguns juravam falsamente até mesmo por uma medida de aguardente.

A pedido do justificante, a autenticidade da assinatura de José Pereira de Cáceres foi certificada pelo tabelião público Francisco da Costa, que declarou reconhecer o sinal e a assinatura por tê-lo visto assinar diversas vezes em sua presença.

Também foi apresentada certidão do capitão reformado **Joam Dias Dolivellas**.

Em seu testemunho, declarou ter conhecido André Coelho desde a chegada da família ao Maranhão, afirmando que este figurava entre os primeiros conquistadores e povoadores do Estado.

Descreveu André Coelho como homem honrado, temente a Deus e às justiças de Sua Alteza, irmão da Santa Casa da Misericórdia e participante ativo das confrarias religiosas da cidade, às quais destinava parte significativa de seus recursos.

Afirmou igualmente que conhecera seus filhos e destacou especialmente frei André Fusilano, religioso da Ordem de Nossa Senhora do Monte do Carmo e prior do convento local.

Sobre Francisco Coelho, declarou que servira à Coroa no posto de alferes, vivera segundo a lei da nobreza, exercera obras de caridade e contribuíra financeiramente para diversas confrarias religiosas.

A autenticidade dessa certidão também foi confirmada pelo tabelião Francisco da Costa.

Francisco Coelho requereu ainda nova certidão sobre sua reputação e sobre as circunstâncias que envolviam as acusações formuladas por Maria Soares e Maria de Freitas.

Em resposta ao requerimento, **Antonio Machado de Revoredo** declarou conhecer o justificante como homem de boa fama, cristão-velho, irmão da Santa Casa da Misericórdia, temente a Deus e de vida pacífica.

Afirmou que Maria Soares fugira por duas vezes da companhia do marido e que as acusações levantadas contra ele eram falsas.

Acrescentou que, em sua opinião, era fácil encontrar testemunhas dispostas a sustentar acusações infundadas e reiterou a ideia de que muitos juramentos prestados na cidade careciam de credibilidade.

A assinatura dessa certidão foi igualmente reconhecida e autenticada pelo tabelião Francisco da Costa.

Por fim, Francisco Coelho requereu certidão dos tabeliães **Antonio Coelho e Carvalho** e **Manoel de Souza Porto** acerca de declarações feitas pelo escravizado Pascoal, então preso na cadeia pública.

Segundo os dois oficiais, Pascoal lhes relatou que o vigário da matriz, padre Ignácio da Fonseca e Silva, procurara convencê-lo a depor contra seu senhor.

Afirmaram que o escravizado declarou ter recebido promessas de alforria caso confirmasse as acusações contra Francisco Coelho.

Segundo a certidão, Pascoal teria relatado que o sacerdote lhe assegurara que Francisco Coelho não retornaria ao Maranhão e que, se colaborasse com a acusação, seria libertado.

Os tabeliães registraram ainda que o escravizado lhes teria confessado que as declarações prestadas contra seu senhor eram falsas e haviam sido feitas em razão dessas promessas.

A certidão foi assinada conjuntamente por Manoel de Souza Porto e Antonio Coelho e Carvalho em 2 de setembro de 1672.

2.12. Encerramento da Justificação

Concluída a produção das testemunhas e apresentadas as certidões requeridas por Francisco Coelho, os autos foram remetidos à apreciação do Ouvidor-Geral do Estado.

Examinados os artigos da justificação, os depoimentos prestados, as certidões juntadas aos autos e os demais documentos apresentados pela defesa, o Doutor Manoel Fernandes Godinho, Ouvidor-Geral do Estado do Maranhão, proferiu sentença em 2 de setembro de 1672.

Declarou:

“Julgo por boa a presente justificação e a confirmo por sentença, de que mando se lhe deem os traslados que requer, pagando as custas.”

Determinou, assim, que a justificação fosse havida por válida e autêntica, autorizando a expedição dos traslados solicitados pelo justificante para utilização em sua defesa.

A sentença foi publicada no mesmo dia, em São Luís do Maranhão, ficando ordenado o seu cumprimento na forma da lei.

Em seguida, os autos foram remetidos para traslado e conferência.

Posteriormente, em 6 de setembro de 1672, Manoel de Souza Porto certificou haver trasladado fielmente toda a justificação, conferindo-a com o original existente em seu cartório.

Declarou que o presente traslado estava conforme ao próprio instrumento de justificação de onde fora extraído, sem encontrar divergência que alterasse seu conteúdo.

E, para constar, o sobescreveu e assinou juntamente com o tabelião Antonio Coelho e Carvalho.

Manoel de Souza Porto.

Antonio Coelho e Carvalho, tabelião.

Com isso, foi encerrada a Justificação apresentada por Francisco Coelho perante o Ouvidor-Geral do Estado do Maranhão, concluindo-se formalmente a produção das provas destinadas a sustentar sua defesa contra as acusações que lhe eram imputadas.

**APÊNDICE A – RELAÇÃO DOS TESTEMUNHOS DA DEVASSA CONTRA
FRANCISCO COELHO (1672)**

Nº	Identificação	Relato
1	Maria Soares , ~30 anos, cristã-velha, casada, mulher de Francisco Coelho. Testemunho em 12/01/1672 (fls. 7v–8v) – 6 citações .	Transcrição original: No primeiro relato ela cita que olhará seu marido indo se deitar "hum indio Seu escravo do gentio da terra por nome Hiaçinto que já morreu na Aldeia de São Joseph". Português moderno: No primeiro relato, declarou ter visto seu marido indo se deitar com um indígena escravizado “do gentio da terra” chamado Hiacinto, já falecido na Aldeia de São José.
2	Marcos Lopes , ~50 anos, sargento reformado, morador da cidade. Testemunho em 1672 (fls. 8v–9) – 2 citações .	Transcrição original: 1º Cita que lhe foi relatado por Sebastião Martins que um escravo de seu pai havia sido "atacado" por Francisco Coelho e que conseguira se livrar dele. / 2º Cita que o dito Francisco Coelho estando bebado na casa dele testemunha, pediu que ele se deitasse com o dito em sua rede. Português moderno: Declarou que Sebastião Martins lhe relatara que um escravizado de seu pai havia sido abordado por Francisco Coelho, conseguindo escapar. Acrescentou que, certa vez, estando Francisco Coelho embriagado em sua casa, pediu que ele se deitasse em sua rede.
3	João Correia de Miranda , ~40 anos, morador da cidade. Testemunho em 1672 (fl. 9) – 1 citação .	Transcrição original: fl. 9: disse / que indo elle teStemunha a Rossa do Cappitam Joaõ Soares o dito lhe dissera / que Sedizia, que Francisco Coelho Uzava dopeccado nefando Com hum / negro ... E lhe dissera o ditto Joaõ Soares lhe disse/ra por Ser Cazo que ele testemunha não vira Com seus olhos, maS que Sa/bia de Çerto que ja o dito Francisco Coelho esteve prezo Largo tempo por este / mesmi Cazo... Português moderno: Declarou que, indo à roça do capitão João Soares, este lhe dissera que se comentava que Francisco Coelho praticava o pecado <i>nefando</i> com um negro. Acrescentou que João Soares afirmara não ter visto o fato com os próprios olhos, mas sabia com certeza que Francisco Coelho já estivera preso durante longo tempo pelo mesmo caso.
4	Antônio Pereira Guimarães , ~51 anos, morador da cidade. Testemunho em 14/01/1672 (fls. 9–9v) – 1 citação .	Transcrição original: fl. 9: disse que ouvira dizer, á mulher de Luiz de Sou/za, eá Sua filha Cazada, e outras pessoas mais que Francisco Coelho estan/do fora de Seu Juizo de vinho, ou agoardente Comunicava Sua um/lher Maria Soares pelo trazeiro, eque quando estava em Seu juizo aComuni/cava pelo vazo natural [...] // (fl. 9v) [...] perguntando lhe porque não emprenhava, eparia ella, lhe Responde/ra que enquanto fosse cazada Com o dito seu marido não avia de ter de/le fruto [...]. Português moderno: Declarou ter ouvido da mulher de Luís de Souza, de sua filha casada e de outras pessoas que Francisco Coelho, quando estava embriagado, mantinha relações com Maria Soares pelo traseiro e, quando estava em juízo, pelo vaso natural. Acrescentou que ouvira dizer que, ao ser perguntada por que não engravidava, Maria Soares respondera que, enquanto fosse casada com Francisco Coelho, não teria dele nenhum fruto.

5	Manoel de Ornellas da Câmara, ~23 anos, alferes de uma companhia de ordenança da cidade. Testemunho em 1672 (fl. 9v) – 5 citações.	Transcrição original: fl. 9v: disse que ouvira dizer a Bastiam pre/to escravo de João de Siqueira que [...] enContrara a Francisco Coelho [...] mandando a hum indio Seu escravo / por nome Pascoal que [...] despisse / as Siroulas dando nisto mostras de que queria ter Com elle Cópia / do peccado nefando [...] assim mais disse [...] que ouvira dizer ahum escravo de / Izabel Antunes por nome Ventura que odito Francisco Coelho quan/do se embebedava deitava os negros com sigo na Rede [...]. Português moderno: Declarou ter ouvido de Sebastião, escravizado de João de Siqueira, que encontrara Francisco Coelho mandando seu escravizado Pascoal despir as ceroulas, dando sinais de que desejava praticar com ele o pecado <i>nefando</i>. Acrescentou ter ouvido de Ventura, escravizado de Isabel Antunes, que Francisco Coelho, quando se embriagava, deitava os negros consigo na rede.
6	Pedro Gonçalves Chimenes, ~30 anos, oficial de carpina, morador da cidade. Testemunho em 1672 (fl. 10) – 1 citação.	Transcrição original: fl. 10: disse q ouvira dizer publica mente por esta Cidade, e fora della que / Francisco Coelho uzava do peccado nefando Com hum escravo do mes/mo Francisco Coelho [...] e que tambem ouvira dizer / a mulher do dito Francisco Coelho, e a seu Cunhado João de Azevedo que / o dito Francisco Coelho tanto q se embebedava Cometia o dito peccado [...]. Português moderno: Declarou ter ouvido publicamente, na cidade e fora dela, que Francisco Coelho praticava o pecado <i>nefando</i> com um de seus escravizados. Acrescentou ter ouvido de Maria Soares e de João de Azevedo que, sempre que se embriagava, Francisco Coelho cometia tal pecado.
7	Izabel Antunes, ~56 anos, viúva de Antônio Gomes, moradora da Mayoba, termo da cidade. Testemunho em 17/01/1672 (fl. 10) – 1 citação.	Transcrição original: fl. 10: disse q ouvira dizer ahum indio escravo de seu genro / Manoel da Silva por nome Bento q [...] vira estar no caminho da Rossa Com hum Ra/paz forro de sua Caza [...] sentado junto delle [...] e com as vergonhas defora o dito Francisco Coelho bolindo Com ellas [...]. Português moderno: Declarou ter ouvido de Bento, escravizado de seu genro Manoel da Silva, que este vira Francisco Coelho sentado junto de um rapaz forro de sua casa, ambos com as partes íntimas expostas, enquanto Francisco Coelho as manipulava.
8	Bento, ~20 anos, “índio da terra”, escravizado de Manoel da Silva de Andrade. Testemunho em 1672 (fl. 10v).	Transcrição original: fl. 10v: disse q vindo hum dia do mar para caza de seu se/nhor [...] vira estar a Francisco Coelho no Caminho / de sua Roça Sentado Com hum Rapaz desua Caza entre as pernas [...] eo Rapaz pegandolhe nellas [...]. Português moderno: Declarou que, regressando do mar para a casa de seu senhor, viu Francisco Coelho sentado no caminho da roça com um rapaz de sua casa entre as pernas, enquanto o rapaz lhe tocava as partes íntimas.

9	Sebastião, ~60 anos, “preto do gentio de Angola”, crioulo da casa de João de Siqueira e seu escravizado. Testemunho em 1672 (fls. 10v–11) – 1 citação.	Transcrição original: fl. 10v: disse que [...] Com os seus olhos vira estar o dito Francisco Coelho [...] Com hum negro seu escravo por / nome Pascoal [...] persuadindo que despusse as Seroulas // (fl. 11) Para o Comunicar por detraz [...] e dizendo elle testemunha a sua mulher Maria Soares porque Re/zaõ não tirava a seu marido daquelle viço ella lhe Respondera [...] q com o dito vici/o avia de morrer [...]. Português moderno: Declarou ter visto com os próprios olhos Francisco Coelho persuadindo seu escravizado Pascoal a despir as ceroulas para o comunicar por detrás. Acrescentou que, ao perguntar a Maria Soares por que não afastava o marido daquele vício, ela respondeu que já tentara, mas que ele morreria com tal costume.
10	Simão de Ornellas da Câmara, ~56 anos, <i>cidadão</i> da cidade. Testemunho em 1672 (fls. 11–11v) – 2 citações.	Transcrição original: fl. 11: [...] disse q sabia pelo ouvir dizer a muitos indios daterra, forros, e escravos q Francisco / Coelho uzava do peccado nefando Com seus escravos, eque nelle era já uzei/ro, e vizeiro [...] que hum escravo delle testemunha por nome Luis [...] lhe dissera q ouvira estar cooperando o dito peccado nefando Com hum / seu escravo [...]. Português moderno: Declarou ter ouvido de muitos indígenas, forros e escravizados que Francisco Coelho praticava o pecado <i>nefando</i> com seus escravizados e que já era costumeiro nesse vício. Acrescentou que um de seus escravizados, chamado Luís, lhe dissera ter ouvido que Francisco Coelho praticava tal pecado com um de seus escravizados.
11	Felipe Parente, ~46 anos, morador da cidade. Testemunho em 12/01/1672 (fls. 11v–12) – 2 citações.	Transcrição original: fl. 11v: [...] disse que vindo hum dia Francisco Coelho de Caza de Joaõ Gomes Vieira por sua caza [...] pegara nas suas vergonhas, e as lançara defora [...] e lhe dissera se lhe servia aquillo que nas mãos tinha [...] fl. 12: [...] e que em companhia do dito Francisco Coelho hia hum escravo seu por nome Mandu [...] e lhe dissera o dito negro que se não espantase daquillo porque o dito seu senhor era acostumado a uzar do peccado nefando, e que assim ouzava com sua senhora [...]. Português moderno: Declarou que certa vez, ao ajudar Francisco Coelho, embriagado, este lhe mostrou as partes íntimas e perguntou se lhe serviam. Acrescentou que um escravizado de Francisco Coelho, de nome Mandu, lhe disse que não se admirasse daquilo, pois seu senhor estava acostumado a praticar o pecado <i>nefando</i> e agia da mesma forma com sua esposa.
12	Sebastião Fernandes, ~37 anos, morador da cidade. Testemunho em 1672 (fl. 12) – 2 citações.	Transcrição original: fl. 12: [...] disse que ouvira dizer aos escravos de Francisco Coelho, e de seu Pay Andre Coelho q o dito Francisco Coelho forrara hum Rapaz [...] para o Comunicar por de tras, e não querendo o dito Rapaz Consentir lhe atirara Com hum facão, e o matara [...] e que na Aldeia de São Jozeph [...] Domingas [...] lhe contara sua mulher Maria Soares q seu marido a não Comunicava pelo vazo natural, Senão por detraz [...]. Português moderno: Declarou ter ouvido dos escravizados de Francisco Coelho e de André Coelho que um rapaz fora alforriado para ser utilizado por detrás e, por se recusar, teria sido morto. Acrescentou que Domingas, da Aldeia de São José, lhe relatara que Maria Soares dizia não ser comunicada pelo vaso natural, mas por detrás.

13	Pedro de Roxa, ~31 anos, morador de Juruparana, termo da cidade. Testemunho em 1672 (fls. 12–12v).	Transcrição original: fl. 12: [...] disse que ouvira dizer a alguãs pessoas q Francisco Coelho uzava do peccado nefando [...] // (fl. 12v) [...] vira ahuã vista ao dito Francisco Coelho deitado na Rede, e ao dito negro [...] sem Siroulas vestidas [...] e que ouvira dizer [...] q era verdade que seu senhor Francisco Coelho uzava do dito peccado Com o dito negro Rodrigo [...]. Português moderno: Declarou ter ouvido que Francisco Coelho praticava o pecado <i>nefando</i>. Acrescentou que certa vez viu Francisco Coelho deitado em uma rede com o “negro” Rodrigo sem as ceroulas vestidas e que ouvira dos escravizados que era verdade que mantinha relações com ele.
14	Manoel da Silva de Andrada, ~46 anos, capitão reformado, <i>cidadão</i> da cidade. Testemunho em 19/01/1672 (fls. 12v–13).	Transcrição original: fl. 13: [...] disse que ouvira dizer a hum escravo seu por nome Bento q achara a Francisco Coelho [...] sentado Com hum negro Seu escravo [...] e assim mais disse [...] que ouvira dizer a muitos negros, e a alguns brancos que o dito Francisco Coelho uzava do dito peccado [...]. Português moderno: Declarou que Bento, seu escravizado, lhe contara ter encontrado Francisco Coelho com um escravizado em situação suspeita. Acrescentou que muitos negros e alguns brancos afirmavam que Francisco Coelho praticava o pecado <i>nefando</i> e que isso era notório na cidade e nas roças.
15	Amaro de Matos, ~93 anos, morador da cidade. Testemunho em 1672 (fls. 13–13v) – 2 citações.	Transcrição original: fl. 13: [...] respondera hum negro escravo do dito Francisco Coelho [...] q Rodrigo era sua mulher [...] // (fl. 13v) [...] vira elle testemunha Com seus olhos estar o dito Francisco Coelho em huã Rede Com hum negro Rodrigo [...] o dito Francisco Coelho em Sima delle [...]. Português moderno: Declarou que um escravizado de Francisco Coelho afirmara que Rodrigo era a “mulher” de seu senhor. Acrescentou que, em outra ocasião, viu com os próprios olhos Francisco Coelho deitado em uma rede sobre o “negro” Rodrigo.
16	Pascoal, “crioulo do gentio da terra”, escravizado de Francisco Coelho. Testemunho em 1672 (fls. 13v–14) – 2 citações.	Transcrição original: fl. 13v: disse q depois que seu senhor Francisco Coelho Cazou [...] o começou a persuadir [...] que Consentisse que o dormisse por detras [...] e que huã vez [...] lhe dera tanta agoa ardente [...] e depois de bebado tivera delle o que quiz [...] // (fl. 14) [...] ouvira dizer [...] que o dito Francisco Coelho dormia por detraz Com hum indio por nome Rodrigo [...] e com hum Rapaz por nome Pantaliaõ [...]. Português moderno: Declarou que, havia cerca de oito ou nove anos, seu senhor o persuadia a consentir relações por detrás. Relatou que em uma ocasião foi embriagado com aguardente e então Francisco Coelho fez dele o que quis. Acrescentou ter ouvido que seu senhor também mantinha relações com Rodrigo e Pantaleão.

17	Anna Sobral , ~32 anos, mulher de Marcos Lopes. Testemunho em 20/01/1672 (fl. 14) – 1 citação.	Transcrição original: fl. 14: disse que estando Francisco Coelho hum dia em Caza della testemunha deitado em huã Rede bebado chamara por seu marido Marcos Lopes [...] e Com as mãos fizera menção de querer usar Com elle o peccado nefando [...]. Português moderno: Declarou que Francisco Coelho, embriagado em sua casa, fez gestos indicando querer praticar o pecado <i>nefando</i> com seu marido Marcos Lopes.
18	João Gomes de Passos , ~56 anos, oficial de alfaiate. Testemunho em 1672 (fls. 14–14v).	Transcrição original: fl. 14: disse que ouvira dizer publica mente nesta Cidade que // (fl. 14v) Francisco Coelho uzava do peccado nefando, e que para o fazer persuadia os seus escravos [...]. Português moderno: Declarou ter ouvido publicamente na cidade que Francisco Coelho praticava o pecado <i>nefando</i> e persuadia seus escravizados para esse fim.
19	André Moreira , ~47 anos, morador de Juruparana, termo da cidade. Testemunho em 1672 (fl. 14v).	Transcrição original: fl. 14v: disse q ouvira dizer a alguans pessoas negros, e brancos [...] q Francisco Coelho uzava do peccado nefando e que persuadia a alguns escravos seus para esse effeito [...] po/rem q elle testemunha nunca lhe vio couza alguã por viver muito / longe delle [...] Português moderno: Declarou ter ouvido de negros e brancos que Francisco Coelho praticava o pecado <i>nefando</i> e persuadia seus escravizados para esse propósito, embora nunca tivesse presenciado nada por morar longe dele.
20	Amaro Martins Pestana , ~45 anos, alferes de infantaria da companhia do capitão Baltazar Fernandes. Testemunho em 1672 (fls. 14v–15).	Transcrição original: fl. 14v: disse que averá onze annos [...] Francisco Coelho [...] pegara de hum negro da terra seu escravo [...] dando mostras de o querer comunicar por de tras [...] o que com effeito fizera se elle testemunha, e Antonio de Siqueira nam acodiram logo [...] // (fl. 15) [...] disse que era publico [...] que os indios lhe nam sabiam outro nome mais que de tibi-ro [...]. Português moderno: Declarou que, cerca de onze anos antes, viu Francisco Coelho tentar despir um escravizado indígena para o comunicar por detrás, sendo impedido por ele e por Antônio de Siqueira. Acrescentou que era público entre os índios que Francisco Coelho era conhecido pelo nome de <i>tibi-ro</i>, isto é, <i>somítico</i>.
21	Brás da Fonte , ~60 anos, morador da cidade. Testemunho em 1672 (fls. 15–15v).	Transcrição original: fl. 15v: [...] disse que ouvira dizer publicamente nesta Cidade que Francisco Coelho uzava do peccado nefando Com negros, e que não Comunicava sua mulher, e que a dita sua mulher ainda estava honrada por elle não usar della se não dos negros [...]. Português moderno: Declarou ter ouvido publicamente que Francisco Coelho praticava o pecado <i>nefando</i> com “negros” e que não mantinha relações com sua esposa, razão pela qual ela permanecia honrada por diante.

22	João Carvalho , ~42 anos, morador da cidade. Testemunho em 1672 (fl. 15v).	Transcrição original: fl. 15v: [...] disse que ouvira dizer a Maria Soares mulher de Francisco Coelho que o dito seu marido entendia com hum negro seu por nome Pascoal assim em Caza como pellos Caminhos, e lhe mandava despir as seroulas [...]. Português moderno: Declarou ter ouvido de Maria Soares que Francisco Coelho se relacionava com o “negro” Pascoal em casa e pelos caminhos, mandando-o despir as ceroulas.
23	Joam , “índio da terra, crioulo muito ladino”, escravizado de Francisco Coelho. Testemunho em 1672 (fls. 15v–16v).	Transcrição original: fl. 16: [...] disse que he verdade que seu senhor Francisco Coelho o cometera huã ves para dormir com elle por de tras [...] porem que elle testemunha não lho quizera asseitar [...] e bem assim disse que sabia de certo que o dito seu senhor dormira e Comunicara [...] Com hum escravo seu indio da terra por nome Pascoal [...] // (fl. 16v) [...] e que ouvira dizer a alguns indios que o dito seu senhor tinha ja Comunicado a hum Rapaz forro [...] o qual Rapaz o ditto seu senhor matou Com hum pao [...]. Português moderno: Declarou que Francisco Coelho tentou persuadi-lo a dormir com ele por detrás, mas que recusou. Acrescentou que viu seu senhor manter relações com o indígena Pascoal na casa da roça e que ouvira dizer que um rapaz forro teria sido morto por se recusar a atender seus desejos.
24	Thomé (ou Manoel) de Lemos Peixoto , ~32 anos, sargento da companhia do capitão Baltazar Fernandes. Testemunho em 21/01/1672 (fls. 16v–17).	Transcrição original: fl. 16v: [...] disse que ouvira dizer ao Alferes Antonio Ribeiro que [...] vira a Francisco Coelho deitado no caminho com hum negro, ou Rapaz antre os braços abraçado com elle [...] // (fl. 17) [...] e que era publico e notorio nesta Cidade que o dito Francisco Coelho uzava do peccado nefando com hum indio seu escravo [...]. Português moderno: Declarou ter ouvido do alferes Antônio Ribeiro que este vira Francisco Coelho deitado e abraçado com um “negro” ou rapaz. Acrescentou que era público e notório que praticava o pecado <i>nefando</i> com um escravizado indígena.
25	Manoel de Carvalho de Barros , ~53 anos, morador da cidade. Testemunho em 1672 (fls. 17–17v).	Transcrição original: fl. 17: [...] disse que vindo elle testemunha do Reino a esta terra achara prezo na Cadeia della a Francisco Coelho [...] e que avera pouco tempo [...] Maria Soares mulher do dito Francisco Coelho tinha tenção de denunciar de seu marido [...] // (fl. 17v) [...] lhe Respondera que o mandara retirar por se lhe queixar o dito escravo que se não podia ver livre de seu senhor por quanto o cometia [...]. Português moderno: Declarou que encontrou Francisco Coelho preso quando chegou do Reino e que soube da intenção de Maria Soares de denunciá-lo. Acrescentou que ela afastara um escravizado porque este se queixava de não conseguir livrar-se das investidas do senhor.
26	Antônio Ribeiro , ~40 anos, alferes reformado, morador da cidade. Testemunho em 1672 (fls. 17v–18).	Transcrição original: fl. 17v: [...] disse que ouvia dizer publicamente nesta Cidade que Francisco Coelho uzava do peccado nefando com negros seus escravos [...] // (fl. 18) [...] vira estar no Caminho deitado o dito Francisco Coelho [...] com hum Rapaz do gentio da terra tambem deitado junto delle e com hum braço lançado por cima do Rapaz [...] e que ouvira dizer publicamente que nam queria Comunicar com sua mulher pelo vazo natural, se nam por detras [...].

		Português moderno: Declarou ter ouvido publicamente que Francisco Coelho praticava o pecado <i>nefando</i> com seus escravizados. Acrescentou que o viu deitado junto a um rapaz indígena, com um braço sobre ele, e que se dizia que não se relacionava com sua esposa pelo vaso natural.
27	Manoel de Almeida Pereira, ~40 anos, oficial de sapateiro, morador da cidade. Testemunho em 23/02/1672 (fls. 18–18v).	Transcrição original: fl. 18v: [...] disse que ouvira dizer publicamente nesta Cidade que Francisco Coelho estava prezo na Cadeia desta Cidade pello peccado nefando, e que sabe que já esteve prezo algum tempo por se dizer que uzava do mesmo peccado [...]. Português moderno: Declarou ter ouvido publicamente que Francisco Coelho se encontrava preso pelo pecado <i>nefando</i> e que já estivera preso anteriormente pelo mesmo motivo.
28	Antônio Vieira, ~45 anos, morador da cidade. Testemunho em 1672 (fl. 18v).	Transcrição original: fl. 18v: [...] disse que ouvira dizer publicamente nesta Cidade que Francisco Coelho uzava do peccado nefando, e que sabe que esteve já prezo Largo tempo por este mesmo Cazo [...]. Português moderno: Declarou ter ouvido publicamente que Francisco Coelho praticava o pecado <i>nefando</i> e que já estivera preso durante longo tempo pelo mesmo caso.
29	Mathias Nunes de Mello, ~30 anos, morador da cidade. Testemunho em 1672 (fl. 19).	Transcrição original: fl. 19: [...] disse que ouvira dizer publicamente nesta Cidade que Francisco Coelho uzava do peccado nefando, e que sabia de certo que já pello mesmo Cazo esteve prezo o dito Francisco Coelho largo tempo na Cadeia [...]. Português moderno: Declarou ter ouvido publicamente que Francisco Coelho praticava o pecado <i>nefando</i> e que sabia, com certeza, que já estivera preso por longo tempo em razão do mesmo caso.
30	João Leitão, ~47 anos, escrivão dos órfãos da cidade. Testemunho em 1672 (fls. 19–19v).	Transcrição original: fl. 19: [...] disse que ouvira dizer a alguãs pessoas que Francisco Coelho estava prezo por usar do peccado nefando [...] // (fl. 19v) [...] servindo de vigario geral deste estado o Lecenceado Belchior da Costa Coelho mandara [...] prender a Francisco Coelho na Cadea por cometer o peccado nefando [...] e que dalli a tempos o mandou soltar [...]. Português moderno: Declarou ter ouvido que Francisco Coelho estava preso por praticar o pecado <i>nefando</i>. Acrescentou que, quando servia como meirinho do Vigário-Geral Belchior da Costa Coelho, participou da prisão de Francisco Coelho por esse delito e que posteriormente recebeu ordem para soltá-lo, embora não soubesse os motivos.

31	Domingas, ~46 anos, “crioula do gentio da terra”, escravizada de Maria de Freitas. Testemunho em 08/02/1672 (fls. 20–21).	Transcrição original: fl. 20: [...] disse que indo ella testemunha a buscar Lenha pello Caminho da Rossa de Francisco Coelho ovira estar no mato metido com o Indio Pascoal seu escravo [...] // (fl. 20v) [...] vigiando por hum buraco que fez na pindova ovira estar na Cama com o ditto negro Comunicandoo carnalmente por de tras [...] e outro sim disse [...] que fora dizer a Maria Soares [...] que se queria ver seu marido em braços com o negro [...] e que tudo isto vira ella testemunha com os seus olhos [...]. Português moderno: Declarou que, ao buscar lenha, viu Francisco Coelho escondido no mato com o indígena Pascoal. Posteriormente, vigiando por uma abertura na parede de pindoba, afirmou ter visto Francisco Coelho mantendo relações com Pascoal na cama. Acrescentou que avisou Maria Soares para que presenciase a cena e declarou que tudo isso viu com os próprios olhos.
32	Thomé, ~20 anos, “índio crioulo do gentio da terra”, escravizado de Maria de Freitas. Testemunho em 1672 (fls. 21–21v).	Transcrição original: fl. 21: [...] disse que muitas vezes ouvio o ditto Pascoal queixar-se que seu senhor o andava Chamando de Contino para partes escuzas so para dormir com elle por detras [...] // (fl. 21v) [...] indo ver o que fazia com o negro vira sahir do matto o ditto Francisco Coelho, e o negro atras delle [...]. Português moderno: Declarou que frequentemente ouvia Pascoal queixar-se de que seu senhor o chamava para lugares afastados com o objetivo de dormir com ele por detrás. Acrescentou que certa vez foi verificar o que ocorria e viu Francisco Coelho sair do mato, seguido por Pascoal.
33	Marcos, escravizado de Francisco Coelho. Testemunho em 08/02/1672 (fls. 21v–22).	Transcrição original: fl. 21v: [...] declarou que o indio Marcos dizia que era verdade que teve hum filho por nome Pantaliã [...] e que o ditto seu Filho lhe dissera [...] que tinha medo de andar em Companhia do ditto seu senhor porque o persuadia a beber agoardente para o comunicar [...] // (fl. 22) [...] e que o dito Francisco Coelho lhe dera huma pancada [...] de que elle morreo [...]. Português moderno: Por intermédio do padre Cipriano de Lemos, declarou que seu filho Pantaleão lhe dizia temer acompanhar Francisco Coelho, pois este procurava embriagá-lo para manter relações com ele. Acrescentou que Pantaleão recebeu uma pancada de Francisco Coelho e que, após adoecer, acabou falecendo.
34	Andreza de Oliveira, ~15 anos, mulher de Manoel Coutinho. Testemunho em 1672 (fls. 22–23).	Transcrição original: fl. 22: [...] disse que era verdade que Domingas chamara Maria Soares para ver o que seu marido fazia com o escravo Pascoal [...] // (fl. 22v) [...] Maria Soares lhe contara que Francisco Coelho dizia que Pascoal já não queria satisfazê-lo porque andava amancebado com ella [...] // (fl. 23) [...] declarou que viu Francisco Coelho mandar o índio Joam despir as ceroulas e persuadi-lo com afagos [...]. Português moderno: Declarou que acompanhou Maria Soares quando Domingas a chamou para observar Francisco Coelho com Pascoal. Acrescentou que Maria Soares lhe contou que o marido acusava Pascoal de manter relações com ela. Relatou ainda ter visto Francisco Coelho tentar persuadir o indígena Joam a despir as ceroulas, prometendo tratá-lo melhor caso consentisse.

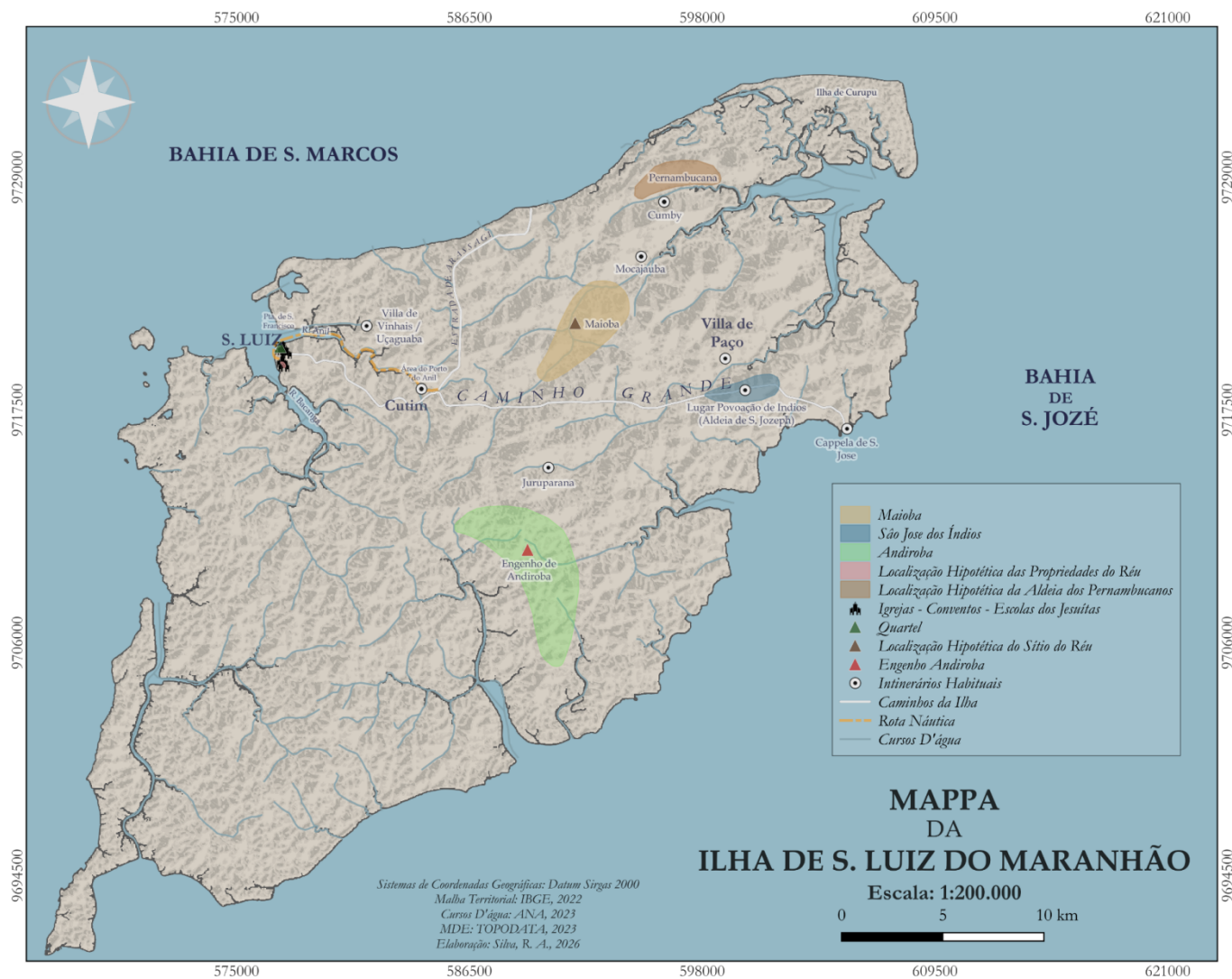
35	Antonio de Siqueira, ~36 anos, morador da cidade. Testemunho em 10/02/1672 (fls. 23v–24).	Transcrição original: fl. 23v: [...] disse que era verdade que indo em Companhia de Francisco Coelho a Ilha de Sam Francisco [...] o ditto Francisco Coelho pegara de hum negro da terra seu escravo [...] tratando de o querer Comonicar, , e vendo elle testemu/nha que vinha atras delle aquella tam / des honesta acção [...] e elle / testemunha chamandolhe de somitigo [...] // (fl. 24) [...] lhe dera humas espaldeiradas [...] e lhe tirara o negro deante as pernas [...]. Português moderno: Declarou que, em viagem à Ilha de São Francisco, viu Francisco Coelho agarrar um escravizado indígena com a intenção de manter relações com ele. Acrescentou que interveio, retirou o escravizado e repreendeu Francisco Coelho, chamando-o de <i>somítico</i>.
36	Joam de Azevedo, ~54 anos, cunhado de Maria Soares. Testemunho em 1672 (fls. 24–24v).	Transcrição original: fl. 24: [...] disse que se falou a Pedro Gonçalves Chimenes que Francisco Coelho quando se embebedava uzava do peccado nefando [...] // (fl. 24v) [...] e pello ouvir dizer a sua cunhada Maria Soares que por algumas vezes tinha tirado das mãos do seu marido Rapazes com quem queria cometer o peccado [...]. Português moderno: Declarou que comentara com Pedro Gonçalves Chimenes que Francisco Coelho praticava o pecado <i>nefando</i> quando se embriagava. Acrescentou que ouvira de sua cunhada Maria Soares que ela havia retirado diversas vezes rapazes das mãos do marido.
37	Maria de Freitas, ~70 anos, mãe de Maria Soares, moradora do termo da cidade. Testemunho em 1672 (fls. 24v–26v).	Transcrição original: fl. 24v: [...] disse que sua filha lhe contara que Francisco Coelho levava Hiacinto para a cama [...] // (fl. 26) [...] declarou que por algumas vezes vira Francisco Coelho recolher o negro Hiacinto e mandar-lhe despir as siroulas [...] e que elle respondera que mais valia o trazeiro dos homens que quantas dianteiras de mulher avia [...]. Português moderno: Declarou que Maria Soares lhe relatara episódios envolvendo o escravizado Hiacinto. Acrescentou que ela própria presenciou ocasiões em que Francisco Coelho recolheu Hiacinto para dentro de casa e tentou fazê-lo despir as ceroulas. Segundo afirmou, ao ser repreendido, Francisco Coelho respondeu que preferia o traseiro dos homens às partes dianteiras das mulheres.
38	Francisco Nunes da Veiga, ~33 anos, escrivão das fazendas dos defuntos e ausentes, casado com uma sobrinha de Francisco Coelho. Testemunho em 1672 (fl. 26v).	Transcrição original: fl. 26v: [...] disse que era verdade que Maria Soares se queixava que seu marido fazia algumas acções com os negros que lhe pareciam muito mal [...] e que elle testemunha recomendara que procurassem confessores para evitar escândalo público [...]. Português moderno: Declarou que Maria Soares se queixava das atitudes de Francisco Coelho com os escravizados e que recomendou que o problema fosse tratado por meio dos confessores, evitando que o caso se tornasse público.

39	Francisco , ~17 anos, crioulo, escravizado de Maria de Freitas. Testemunho em 12/02/1672 (fls. 27–27v).	Transcrição original: fl. 27: [...] disse que o índio Pascoal se lhe queixou por algumas vezes que seu senhor Francisco Coelho o persuadia muitas vezes para dormir com elle [...] // (fl. 27v) [...] e que o índio Joam fugira de Casa de seu senhor Francisco Coelho porque queria uzar com elle do peccado nefando [...]. Português moderno: Declarou que Pascoal lhe contava frequentemente que Francisco Coelho tentava persuadi-lo a dormir com ele. Acrescentou que Joam, escravizado de Francisco Coelho, fugira durante cerca de um ano para escapar das investidas de seu senhor.
40	Bernardo Rodrigues , ~16 anos, mancebo solteiro, filho de Manoel Rodrigues de Carvalho. Testemunho em 1672 (fls. 27v–28).	Transcrição original: fl. 27v: [...] disse que indo dar água a Francisco Coelho, que estava muito embriagado, este lhe pedira que lhe levasse o pucaro à boca [...] // (fl. 28) [...] lançara as mãos para pegar delle testemunha, sendo impedido por seu pai [...]. Português moderno: Declarou que, ao levar água para Francisco Coelho, que se encontrava embriagado, este tentou agarrá-lo. Acrescentou que seu pai interveio imediatamente e expulsou Francisco Coelho da casa.
41	João Soares , ~40 anos, capitão reformado, morador de São Luís. Testemunho em 26/03/1672 (fls. 28–28v).	Transcrição original: fl. 28v: "[...] lhe dissera elle testemunha que visse como hia a Casa do ditto Francisco Coelho, por quanto era publico, e notorio, antre os brancos, e negros que era somitigo [...]". Português moderno: Declarou ter advertido João Correia sobre a reputação de Francisco Coelho, afirmando que era publicamente conhecido entre brancos e negros como praticante do pecado nefando.
42	Luís , ~50 anos, “índio forro da Aldeia de São José”. Testemunho em 05/04/1672 (fls. 28v–29).	Transcrição original: fl. 28v: "[...] perguntara a ditto india a mulher de Francisco Coelho Maria Soares por que rezam nam paria, e ella lhe Respondera que nam paria porque Deos nam era servido [...]". Português moderno: Declarou apenas recordar uma conversa em que sua esposa perguntou a Maria Soares por que não tinha filhos, ao que ela respondeu que isso ocorria porque Deus não permitia.
43	Simão de Ornellas da Câmara , ~56 anos, capitão reformado. Testemunho em 1672 (fl. 29).	Transcrição original: fl. 29: "[...] nam sabia nada do Referimento que nelle se fez, e que em tudo se reportava ao seu testemunho que nesta devassa tinha dado [...]". Português moderno: Declarou não possuir informações adicionais sobre o fato referido, remetendo-se integralmente ao depoimento anteriormente prestado na devassa.
44	Manoel da Silva de Andrada , ~46 anos, capitão reformado. Testemunho em 1672 (fl. 29v).	Transcrição original: fl. 29v: "[...] pedira emprestado a Francisco Coelho o negro por nome Crioullo para lhe serrar de cima [...] porém que nam estava lembrado que fizesse a pergunta do que se refere aos negros [...]". Português moderno: Confirmou apenas ter tomado emprestado um escravizado de Francisco Coelho, de nome Crioulo, para trabalhos de serragem, afirmando não se recordar das perguntas ou comentários atribuídos a ele sobre o caso.

45	Maria Soares, ~30 anos, casada, esposa de Francisco Coelho. Testemunhos em 1672 (fls. 29v–30v) e em 09/05/1672 (fls. 30v–31).	Transcrição original: fl. 30: "[...] seu marido Francisco Coelho tanto que se embebedava cometia o peccado nefando [...]"; "[...] tinha achado o dito seu marido no mato huma ves cometendo o negro por nome Pascoal querendo comunicar por detras [...]". // fl. 30v: "[...] dissera seu ma/rido Francisco Coelho que o negro Pascoal / andava amancebado com ella testemu/nha, e que por essa Rezam o ditto negro / lhe nam queria ja fazer a vontade em / se deixar comunicar como dantes fazia / chamandolhe a ella testemunha de / puta [...] por algumas vezes tirara alguns Rapazes, e negros das mãos do ditto seu marido por lhe ouvir dizer [...] que despissem as siroulas [...]". Português moderno: Ratificou os depoimentos anteriormente atribuídos a ela. Declarou que o marido praticava o pecado <i>nefando</i> quando embriagado; afirmou tê-lo encontrado tentando manter relações com o escravizado Pascoal; confirmou que Francisco Coelho acusava Pascoal de andar “amancebado” com ela, e que, por essa razão, o referido “negro” já não lhe queria mais fazer a vontade de se deixar ter relações como antes fazia, chamando-a de “puta”; e declarou ter impedido diversas vezes que o marido levasse rapazes e escravizados para a cama ou para a rede.
46	Maria da Conceição, ~17 anos, casada, esposa de João Serejo e filha de Luís de Souza. Testemunho em 1672 (fls. 31–31v).	Transcrição original: fl. 31: "[...] somente estava lembrada que hum indio [...] dissera a sua may [...] que o ditto Francisco Coelho hum dia pegara [...] pello braço de outro Indio para uzar mal delle, e que o indio lhe fugira [...]". Português moderno: Declarou não se recordar das afirmações anteriormente atribuídas a ela. Recordava apenas um relato segundo o qual Francisco Coelho teria tentado agarrar um indígena para praticar atos ilícitos, mas este conseguiu fugir.
47	Águeda Minhos, ~35 anos, casada, esposa de Luís de Souza. Testemunho em 1672 (fls. 31v–32).	Transcrição original: fl. 31v: "[...] Francisco Coelho estando bebado Comunicava sua mulher Maria Soares por detras [...]"; "[...] fora a caza della testemunha / hum indio forro da Aldeia dos Pernam/bucanos por nome Duarte, e sua mu/lher, e lhe disseram a ella testemunha / que o ditto Francisco Coelho pegara pel/lo braçoem hum indio dizendolhe que / se nam morasse delle, e que o indio lhe respon/dera que o nam quizesse sujar [...]". // fl. 32: "[...] era mais affeioado a spartes trazeiras, e dos machos, que das femeas [...]". Português moderno: Confirmou ter repetido comentários públicos segundo os quais Francisco Coelho mantinha relações não convencionais com a esposa. Acrescentou que um indígena forro da Aldeia dos Pernambucanos, de nome Duarte, lhe relatou que um indígena anônimo recusou investidas de Francisco Coelho e que este era conhecido por preferir relações com homens.
48	Sebastião Martins, ~23 anos, dizimeiro, filho de Salvador Rodrigues. Testemunho em 1672 (fls. 32–32v).	Transcrição original: fl. 32: "[...] persuadira que Consentisseo Comunicalo por detras o que o ditto negro nam conçedeo antes tratou de fugir [...]". // fl. 32v: "[...] tinham todos delle mao conseito por ser ja tam emfamado no peccado nefando [...] que sabia / de certo que o ditto Francisco Coelho a/via estado prezo largo tempo a al/guns annos a esta parte, por este mes/mo peccado [...]". Português moderno: Declarou que um escravizado de seu pai lhe relatara uma tentativa de Francisco Coelho de convencê-lo a manter relações sexuais. Acrescentou que o escravizado recusou e procurou fugir. Segundo afirmou,

		Francisco Coelho já era tão “infamado” no pecado <i>nefando</i> e já havia sido preso anteriormente pelo mesmo motivo.
49	Pascoal de Azevedo , ~16 anos, solteiro, filho de João de Azevedo e sobrinho de Maria Soares. Testemunho em 1672 (fls. 32v–33v).	Transcrição original: fl. 33: "[...] olhando elle testemunha para detras [...] ovio entrar pello mato dentro em seguimento da voz [...] do ditto negro Pascoal [...]". // fl. 33v: "[...] o achara abraçando per de tras o ditto seu escravo [...]"; "[...] Comprara o ditto Francisco Coelho / huma pouca de agoardente, e della / bebera muita, e dera a hum tapanhu/no trombeteiro hum copo, e o comete/ra se queria dormir com elle [...] fazendo / mençam do peccado com as mãos, e que / o ditto tapanhuno hera do Capitam de / mar, e guerra, e se escandalizara / muito, e nam quizera consentir [...]". Português moderno: Declarou ter visto Francisco Coelho seguir para o mato em direção ao escravizado Pascoal. Posteriormente soube que fora encontrado abraçando o escravo. Acrescentou ter presenciado Francisco Coelho, após consumir aguardente, convidar um indígena trombeteiro a dormir com ele, recebendo recusa.
50	Francisco Velho , ~39 anos, morador de São Luís. Testemunho em 1672 (fls. 34–34v), atuando como intérprete do índio Matheus.	Transcrição original: fl. 34: "[...] vira com seus olhos estar o ditto Francisco Coelho comunicando no mato [...] ao indio Pascoal [...]". // fl. 34v: "[...] ver por algumas vezes dormir o ditto seu senhor com o ditto negro Rodrigo [...]"; "[...] Pantaliam Rapaz uzava seu senhor delle [...]"; "[...] morria porque seu senhor o matara [...]". Português moderno: Traduziu o depoimento do índio Matheus, que afirmou ter visto repetidas vezes Francisco Coelho mantendo relações com o indígena Pascoal. Declarou também que Matheus conhecia episódios envolvendo Rodrigo e Pantaleão, incluindo relatos de violência que teriam levado à morte deste último.
51	Antônio , escravo de Salvador Rodrigues. Testemunho em 16/05/1672 (fls. 35–35v).	Transcrição original: fl. 35v: "[...] pegara nelle e se sentara com elle pegandolhe em suas vergolhas [...]"; "[...] vendo que a tinha muito dura Largara logo por nam, e deitara a fugir chamando-lhe tibi-ro [...]". Português moderno: Declarou que, ao acompanhar Francisco Coelho durante a noite, foi agarrado por ele no caminho. Segundo afirmou, Francisco Coelho tocou-lhe os genitais e tentou iniciar contato sexual, levando-o a fugir imediatamente enquanto o chamava de <i>tibiro</i>.

APÊNDICE B - RECONSTITUIÇÃO CARTOGRÁFICA DE SÃO LUÍS A PARTIR DO PROCESSO DE FRANCISCO COELHO



Fonte: Elaborado pelo autor (2026), com base em Antônio Bernardino Pereira Lago (1820).