

O PROTAGONISMO DE MULHERES AFRICANAS NAS MINAS SETECENTISTAS: A perseguição religiosa a Ângela Maria Gomes e a documentação de 1759 a 1772

Mirian Ribeiro da Costa
Dr^a Pedrina Nunes Araújo

RESUMO

Este artigo analisa o protagonismo e as estratégias de resistência de mulheres negras da Costa da Mina no Brasil colonial, com foco na capitania de Minas Gerais no século XVIII. A partir de duas fontes primárias, uma denúncia inquisitorial contra Ângela Maria Gomes (1759) e sua nomeação como rainha da Irmandade do Rosário dos Pretos (1772), investiga-se como as religiões africanas operaram como espaços de reexistência diante do controle moral e espiritual exercido pela Igreja e pelo Santo Ofício. O estudo dialoga com a historiografia sobre religiosidade afro-brasileira e repressão inquisitorial, evidenciando como, mesmo sob vigilância, essas mulheres mobilizaram saberes ancestrais, fé e liderança para reconstruir identidades em contextos de dominação.

Palavras-chave: Protagonismo feminino, resistência africana, Inquisição colonial

ABSTRACT

This article analyzes the protagonism and strategies of resistance employed by Black women from the Mina Coast in colonial Brazil, focusing on the captaincy of Minas Gerais during the eighteenth century. Based on two primary sources, an inquisitorial accusation against Ângela Maria Gomes (1759) and her appointment as queen of the Brotherhood of Our Lady of the Rosary of Black People (1772), the study explores how African religious practices became spaces of survival and reinvention under moral and spiritual control imposed by the Church and the Holy Office. Engaging with historiographical debates on Afro-Brazilian religiosity and inquisitorial repression, this research reveals how, even under surveillance, these women used ancestral knowledge, faith, and leadership to reconstruct their identities within a context of domination.

Keywords: Female protagonism, African resistance, Colonial Inquisition

INTRODUÇÃO

O Brasil colonial foi tecido por encontros e embates entre três mundos. Em sua complexa tessitura social, cultural e religiosa, convergiram saberes indígenas, tradições africanas e o catolicismo europeu, compondo um território de intensa disputa simbólica. O sistema escravista, que sustentava a engrenagem econômica do Império português nas Américas, trouxe aos portos brasileiros milhões de africanos, transformando não apenas a demografia do território, mas também suas formas de crer, resistir e existir.

Os povos africanos não desembarcaram apenas com seus corpos submetidos ao trabalho compulsório, mas também com um vasto patrimônio cultural e espiritual. Nesse caldeirão colonial, onde a imposição do catolicismo buscava homogeneizar os ritos e interditar os outros deuses, as tradições religiosas africanas encontraram caminhos de sobrevivência. O resultado foi um cenário plural e conflitivo, em que práticas espirituais das camadas subalternas eram frequentemente classificadas como heresias, tornando-se alvo da vigilância e repressão do Tribunal do Santo Ofício.

A Inquisição portuguesa, atuando com a cumplicidade das autoridades locais, perseguiu com especial ferocidade as mulheres africanas que, por sua liderança comunitária e domínio de saberes religiosos, se tornaram figuras centrais na organização espiritual e social dos cativos. “O Tribunal do Santo Ofício atuava em colaboração com as autoridades coloniais, investigando casos de suposta heresia e conduzindo os réus à Europa para julgamento” (MAIA e RODRIGUES, 2008, p. 92). Ainda que condenadas em Lisboa, suas penas ecoavam no Brasil, onde as sentenças eram lidas em voz alta e inscritas na memória coletiva como marcas de infâmia e tentativa de silenciamento.

Este artigo está estruturado em três grandes tópicos que conduzem o leitor por um percurso analítico do universo religioso afrodescendente no Brasil colonial, com foco na capitania de Minas Gerais, no século XVIII. No primeiro tópico, **O universo religioso e as religiões africanas**, discute-se o contexto religioso da América portuguesa e a presença marcante das crenças africanas na diáspora, ressaltando como esses sistemas atuaram na preservação de identidades étnico-culturais e na construção de formas de resistência espiritual diante da dominação cristã-colonial.

No segundo tópico, **Minas Gerais e a Inquisição**, o foco recai sobre a sociedade mineira setecentista e a atuação do Tribunal do Santo Ofício, analisando os mecanismos de vigilância inquisitorial e as ambiguidades espirituais vividas pelos sujeitos coloniais, especialmente os de origem africana, num contexto de deslocamentos culturais, tensões cotidianas e repressão simbólica.

Por fim, no terceiro tópico, **Perseguição às mulheres africanas nas Minas do século XVIII**, apresenta-se o estudo de caso de Ângela Maria Gomes, mulher africana courana, cuja trajetória sintetiza o entrelaçamento entre fé, cultura e resistência. Este tópico divide-se em três subtópicos: o primeiro analisa em profundidade o processo inquisitorial que a incriminou; o segundo aborda as práticas religiosas de mulheres oriundas da Costa da Mina como formas

de [re]existência; e o terceiro investiga as estratégias cotidianas de resistência adotadas por essas mulheres diante do controle colonial, evidenciando sua agência histórica, liderança espiritual e papel fundamental na construção de redes de apoio, poder simbólico e reinterpretação do sagrado.

Ao lançar luz sobre essas experiências, pretende-se revelar não apenas os mecanismos de controle e silenciamento, mas também as brechas por onde germinou a resistência — nas irmandades, nos ritos velados, nas palavras sussurradas, nos corpos em movimento. Este estudo é, sobretudo, uma tentativa de reescrever a história a partir das margens, fazendo ressoar as vozes que a pólvora, o ferro e a cruz tentaram calar.

Para a construção desta pesquisa, foram analisadas duas fontes primárias principais: a denúncia inquisitorial contra Ângela Maria Gomes, mulher africana courana acusada de práticas religiosas não cristãs em 1759, e o termo de sua nomeação como rainha da Irmandade do Rosário dos Pretos de Itabira do Campo, datado de 1772. A abordagem metodológica inspira-se nos princípios da micro-história, conforme delineados por Carlo Ginzburg, especialmente no que se refere à valorização de sujeitos periféricos e à leitura minuciosa de indícios contidos nos fragmentos documentais. Essa perspectiva permite acessar, através de um caso singular, aspectos estruturais da dominação colonial e das estratégias de resistência negra, dando centralidade a vozes e experiências historicamente marginalizadas.

1. UNIVERSO RELIGIOSO E AS RELIGIÕES AFRICANAS: ENTRE IMPOSIÇÕES COLONIAIS E PERSISTÊNCIAS ANCESTRAIS

1.1 - Ortodoxia e tensão: o universo religioso colonial da América Portuguesa colonial

O presente tópico trata da configuração do universo religioso na América portuguesa durante o período colonial, ressaltando a complexa intersecção entre o catolicismo imposto pela Coroa, os cultos indígenas e as tradições religiosas africanas transplantadas pelo tráfico atlântico. Esse encontro de crenças, embora profundamente marcado por assimetrias de poder, deu origem a formas híbridas de religiosidade, nas quais a imposição e a resistência dialogaram cotidianamente. Ainda que o catolicismo fosse a religião oficial e hegemônica, as populações indígenas e africanas reinterpretaram suas experiências espirituais à luz de suas

memórias e cosmologias, recriando sentidos, imagens e práticas no interior de um sistema repressivo. Nesse contexto, o catolicismo vivido era, nas palavras de Laura de Mello e Souza, “eivado de reminiscências folclóricas europeias e paulatinamente colorido pelas contribuições culturais de negros e índios” (SOUZA, 1986, p. 16). Tal convivência expressa não apenas a diversidade religiosa do período, mas também as estratégias de adaptação, negociação e resistência utilizadas pelos sujeitos subalternos frente ao rígido controle da Igreja Católica através do Santo Ofício.

A imposição do catolicismo como religião oficial foi sustentada por uma aliança entre a Igreja e o Estado português, pois “Igreja e Estado, Justiça e Religião debruçavam-se sobre a época moderna” (SOUZA, 1986, p. 281). Esta buscava-se impor um modelo religioso único por meio da repressão às práticas consideradas desviantes, como a feitiçaria e os rituais de qualquer natureza religiosa que não obtivessem aprovação pela Igreja Católica. No entanto, algumas práticas não apenas resistiram, como também se recriaram no cotidiano das comunidades coloniais:

Uma colônia escravista estava, pois, fadada ao sincretismo religioso. Outorgado, talvez no primeiro momento, pela camada dominante, o sincretismo afro-católico dos escravos foi uma realidade que se fundiu com a preservação dos próprios ritos e mitos das primitivas religiões africanas. Cultivava-se São Benedito, mas também cultuava-se Ogum, e batiam-se atabaques nos calundus da colônia: nas estruturas sociais que lhes foram impostas, os negros, através da religião, procuravam "nichos" em que pudessem desenvolver integralmente suas manifestações religiosas. (SOUZA, 1986, p. 93).

Embora a repressão sistemática conduzida pela máquina inquisitorial e pelo braço moralizante da Igreja visava extinguir as práticas religiosas consideradas heréticas, o que se observou, em muitos casos, foi o surgimento de formas sutis e resilientes de resistência. As comunidades marginalizadas, especialmente aquelas formadas por mulheres africanas, desenvolveram estratégias para preservar seus ritos e crenças, camuflando-os sob a aparência de devoções permitidas ou praticando-os em espaços de relativa autonomia, como irmandades e ambientes domésticos. A religiosidade, nesse contexto, transcendia sua dimensão estritamente espiritual, tornava-se campo de embate, linguagem política e espaço de reexistência. Práticas consideradas desviantes eram, muitas vezes, expressões legítimas de um universo simbólico, herdeiro de cosmologias africanas e indígenas que resistiam à catequese

pelo corpo, pela oralidade e pelo rito. As mulheres negras, em especial, emergem nesse cenário como sujeitas centrais.

Guardiãs dos saberes ancestrais e lideranças espirituais dentro de suas comunidades, tornavam-se também alvos preferenciais da vigilância inquisitorial. O caso de Ângela Maria Gomes, mulher courana¹ residente em Itabira do Campo, revela a potência do protagonismo religioso feminino africano e a virulência dos mecanismos repressivos da colônia. Em 1759, sua figura foi associada a práticas noturnas de “calundus do inferno”, denunciadas com tintas carregadas por Miguel Afonso Peixoto², que afirmava: “há cinco anos tenho feito observação no modo de viver desta mulher e acho que todas as noites das terças e sextas-feiras, de cada semana, depois da meia-noite, na casa da dita ouço uns calundus do inferno, estranhos e horrendos, que muitas vezes fazem tremer as casas em que vivo”. (RODRIGUES; MAIA, 2023, p. 45) A denúncia, que se diz motivada pela fé cristã, utiliza-se do léxico do terror religioso para atribuir a Ângela Maria Gomes um lugar de agente demoníaca, convertendo rituais africanos em signos inequívocos de heresia e possessão. A acusação não é meramente descritiva, mas pedagógica, ensinando a ver e a temer. Ela traduz um conjunto de práticas religiosas africanas em linguagem inquisitorial, convertendo o sagrado do outro em ameaça espiritual à ordem cristã.

Tais acusações não podem ser lidas como simples manifestações de um pânico moral difuso. Elas compõem o discurso de uma repressão racionalizada, produzida por um aparelho inquisitorial que agia não apenas com punições formais, mas também com a modelagem do olhar coletivo. O discurso religioso colonial católico operava como tecnologia de subjetivação, ensinando os fiéis a detectar sinais do “mal” em danças, cantos e reuniões noturnas que fugiam à ritualística da fé hegemônica. Quando o denunciante afirma que

¹ O termo “courana” era utilizado pelos portugueses no século XVIII para designar mulheres oriundas da região de Uidá, na antiga Costa da Mina, no atual Benim. Essas africanas, assim como outros grupos da região, foram identificadas em Minas Gerais como parte da ampla categoria “mina”, sendo chamadas em alguns registros de mina-couranas. A presença significativa dessas mulheres na colônia se relaciona diretamente com a queda do reino de Uidá e a expansão do Daomé sobre o litoral africano, o que intensificou o tráfico de pessoas dessa região para as Américas. Cf. MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. Reforçar a identidade e a autoridade: as casas de courás libertos em Vila Rica e Mariana no século XVIII. *Afro-Ásia*, n. 62, p. 11, jul./dez. 2020.

² Miguel Afonso Peixoto era morador da freguesia de Itabira do Campo e figura vinculada aos circuitos de vigilância religiosa no contexto colonial mineiro. Seu nome aparece como parte ativa na denúncia contra Ângela Maria Gomes em 1760, assumindo um papel de colaborador da repressão inquisitorial ao identificar e relatar práticas religiosas africanas como heresia. Peixoto é retratado nas fontes como alguém atento às movimentações noturnas da rê, sendo responsável por alimentar os autos com descrições detalhadas das cerimônias interpretadas como demoníacas. Cf. RODRIGUES, Aldair; MAIA, Moacir (org.). *Sacerdotisas, voduns e rainhas do Rosário: Mulheres africanas e Inquisição em Minas Gerais (século XVIII)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2023, p. 44.

Ângela Maria Gomes “principiou as danças com os demônios e fez coisas tão horrendas”, ele já não fala com sua própria voz, mas sob a lente que a Inquisição plantou nos olhos do povo. O que se vê e se escuta passa a ser traduzido por esse filtro demonizante, que suprime o significado original dos rituais africanos e os reinscreve como transgressão espiritual. O entrelaçamento entre repressão e percepção cria, assim, um campo simbólico de medo, onde o corpo da mulher africana torna-se não só estrangeiro, mas perigoso.

Nesse sentido, o universo religioso colonial não era monolítico. Ele era atravessado por disputas, ambiguidades e por uma força subterrânea de práticas africanas que insistiam em permanecer. A repressão inquisitorial não silenciava por completo, mas forçava essas expressões a encontrar caminhos de sobrevivência nos interstícios da sociedade colonial. A própria Igreja, ciente da impossibilidade de suprimir inteiramente tais práticas, oferecia rituais de reintegração simbólica ao cristianismo, como jejuns, rezas e a recitação diária do rosário. Conforme registram os Cadernos do Promotor³, os acusados, ao serem absolvidos, deveriam se submeter a esses atos de purificação espiritual como forma de provar sua lealdade à fé católica. Ainda assim, o que se vê é que, para além da punição, havia uma pedagogia da vigilância, que buscava moldar não apenas o comportamento, mas a própria percepção das comunidades coloniais.

Assim, o território da fé na América portuguesa era, sobretudo, um campo de disputa entre imposição e invenção, entre silêncio e canto, entre cruz e tambor. A repressão inquisitorial, ao mesmo tempo em que buscava eliminar práticas religiosas desviantes, acabou contribuindo para sua reinvenção e disseminação, resultando em um cenário de pluralidade religiosa e cultural que resistiu aos esforços de uniformização (SOUZA, 1986, p. 333). Dessa forma, a autora Laura de Mello e Souza propõe que a colonização portuguesa na América foi introduzida por uma ideologia religiosa que se manifestou com uma representação do Céu, Inferno e Purgatório, estes são elementos centrais do cristianismo europeu. Durante o processo de colonização, esses conceitos não apenas refletem uma visão religiosa rígida, como também serviram como ‘justificativas’ ideológicas para o controle social e a legitimação da violência.

³ Os “Cadernos do Promotor” eram registros elaborados pelos agentes do Santo Ofício durante os processos inquisitoriais. Funcionavam como um tipo de diário ou relatório onde se anotavam investigações, delações, comportamentos suspeitos e recomendações sobre como proceder com os réus. Esses documentos revelam não apenas a lógica repressiva da Inquisição, mas também as percepções e o olhar controlador que os inquisidores mantinham sobre os indivíduos acusados.

Laura de Mello e Souza (1986, p. 374-375) observa que a religiosidade popular no Brasil colonial era atravessada por tensões e ambivalências, compondo um campo simbólico no qual o sagrado e o profano se entrelaçavam de modo constante. A feitiçaria, longe de ser um fenômeno isolado ou homogêneo, expressava uma confluência de tradições africanas, indígenas e europeias, marcada por resquícios de um paganismo ainda pulsante sob a camada tênue de uma cristianização recente e incompleta. Essa natureza bifronte da religiosidade colonial gerava práticas espirituais simultaneamente marginalizadas e integradas ao cotidiano das populações. Céu e Inferno, enquanto representações do imaginário cristão europeu, foram ressignificados nesse contexto, passando a estruturar uma lógica moral que justificava a opressão dos corpos colonizados. Assim, o processo de colonização não apenas transplantou a religiosidade europeia para o Novo Mundo, mas moldou uma religiosidade sincrética, heterogênea e profundamente marcada pela violência simbólica.

Nesse cenário, a tentativa de impor a ordem cristã europeia operava como uma estratégia de negação das cosmologias indígenas e africanas, cujas expressões eram vistas como ameaças à hegemonia espiritual e política da metrópole. O inferno, o céu e o purgatório tornaram-se, assim, metáforas mobilizadas para hierarquizar sujeitos, associando as resistências espirituais dos povos colonizados à condenação eterna. A religião, nesse contexto, não era apenas uma experiência devocional, mas uma ferramenta de dominação. As práticas religiosas europeias, impostas de maneira autoritária, não apenas definiram os contornos da salvação cristã, mas também moldaram o olhar inquisidor sobre as manifestações de fé que resistiam à normatização católica. Ao mesmo tempo em que se negava o sagrado dos outros, firmava-se uma narrativa que legitimava a ordem colonial por meio do medo e da promessa de redenção, tornando a fé um campo de batalha entre mundos.

A infernalização da colônia e sua inserção no conjunto dos mitos edênicos elaborados pelos europeus caminharam juntas. Céu e Inferno se alternavam no horizonte do colonizador, passando paulatinamente a integrar também o universo dos colonos e dando ainda espaço para que, entre eles, se imiscuisse o Purgatório. Durante todo o processo de colonização. Desenvolveu-se, pois uma justificação ideológica ancorada na fé e na sua negação, utilizando e reelaborando as imagens do Céu, do inferno e do Purgatório. (SOUZA M., 1986, p. 372).

As religiões africanas desempenharam um papel crucial na formação cultural e espiritual da América portuguesa. Essas práticas não só possibilitaram a preservação de uma

identidade coletiva para os povos escravizados, mas também se configuraram como formas de resistência cultural e social. (SOUZA, 1986, p. 191). Essas tradições religiosas não se limitavam à realização de rituais ou cerimônias, mas abarcavam sistemas completos de organização social, cultural e espiritual. O sincretismo religioso desempenhou um papel fundamental nesse contexto. Embora muitas vezes interpretado como uma aceitação passiva do catolicismo, esse processo foi, na verdade, uma reinterpretação criativa das tradições africanas. Mesmo diante da repressão inquisitorial, as religiões africanas encontraram maneiras de se preservar e se transformar. A documentação sobre os familiares do Santo Ofício⁴ em Minas Gerais demonstra que muitas lideranças religiosas femininas foram alvos de perseguição.

No que diz respeito mais especificamente à repressão da feitiçaria, o Tribunal do Santo Ofício corporificou o embate entre universos culturais distintos, no qual o personificado por aquela corte levava a melhor e era momentaneamente incorporado pelo réu. No processo inquisitorial, a figura da bruxa, tal como se apresentava no universo simbólico dos inquisidores, era absorvida de modo passageiro pelos acusados ou superposta às crenças que estes abraçavam. (SOUZA, 1986, p. 332)

Souza aborda uma dinâmica entre os universos culturais e simbólicos dos inquisidores e dos acusados de feitiçaria durante o período colonial no Brasil. A repressão à feitiçaria, impulsionada pelo Tribunal do Santo Ofício, refletia um confronto entre as crenças católicas e as práticas religiosas africanas e indígenas. Na frase "era absorvida de modo passageiro pelos acusados" indica que, durante o processo inquisitorial, os réus, muitas vezes, eram forçados a adotar temporariamente a figura da bruxa, em conformidade com a acusação e as crenças dos inquisidores, ou, em alguns casos, estavam presos a crenças que não se alinhavam com a

⁴Os **familiares do Santo Ofício**, De acordo com os regimentos inquisitoriais, os familiares exerceriam um papel auxiliar nas atividades da Inquisição, atuando principalmente nos seqüestros de bens, notificações, prisões e condução de réus. Sem abandonar suas ocupações costumeiras, eles seriam funcionários civis do Santo Ofício e, caso fossem chamados pelos inquisidores – nos locais onde o tribunal havia se instalado – ou pelos comissários, prestariam a estes últimos todo o auxílio requerido e cumpririam as ordens que lhes fossem emitidas. Para se habilitar como familiar, o candidato devia ser abastado de bens, “viver limpamente”, não ter ascendente condenado pelo Santo Ofício e principalmente “ser limpo de sangue”. Os descendentes de judeus, mouros, mulatos não eram aceitos no quadro de agentes inquisitoriais. A distinção social oferecida pela familiatura estava ligada à perpetuação, através dos estatutos de limpeza de sangue, da fratura da ordem social portuguesa que separava, do lado positivo, os limpos de sangue (cristãos-velhos) e, do lado negativo, os de “sangue infecto” (sobretudo os descendentes de judeus). Nesta perspectiva, a familiatura funcionava como um atestado público de limpeza de sangue. (RODRIGUES, 2010, p. 198)

visão proposta e imposta pelo catolicismo. Esse processo de incorporação, porém, não significava que os acusados abraçavam completamente a ideologia dos inquisidores, mas que se viam obrigados a adaptar suas próprias crenças para se ajustarem à lógica da perseguição.

Em um contexto mais amplo, a repressão da feitiçaria no Brasil colonial foi um reflexo da tentativa de imposição do controle religioso e cultural pela coroa portuguesa e principalmente da Igreja Católica, que visavam extinguir práticas religiosas africanas e indígenas, consideradas heréticas. No entanto, como menciona Souza, esse processo não foi totalmente eficaz, pois as crenças dos acusados muitas vezes se misturavam com o discurso religioso dominante neste contexto, criando um sincretismo que persistiu ao longo do tempo.

Assimilando o cristianismo conforme suas necessidades e conforme as regras de sua lógica, os escravos negros, ao contrário, tenderiam a empregar - assim como os índios - imagens e crucifixos em seus ritos sincréticos. Para o Congo quinhentista, Balandier notou a utilização de crucifixos nos rituais de fertilidade e nos cuidados com a proteção mágica de casas e indivíduos. (SOUZA, 1886 pág. 114)

A Inquisição, embora dotada de um vasto aparato repressivo e de forte autoridade simbólica no mundo luso-católico, não atuava diretamente com presença constante nos territórios da América portuguesa. Sua eficácia, neste contexto colonial, dependia de uma complexa malha de colaboradores locais; vigários, familiares do Santo Ofício, devotos zelosos, que, atuando como extensões do tribunal, fiscalizavam e denunciavam práticas consideradas heréticas. “Disso resultaram as numerosas confissões no período da graça, sempre bem acolhidas pelo Santo Ofício como prova de submissão ao poder. E a isso ligava-se o hábito de boa parte dos confitentes aproveitarem suas idas à mesa inquisitorial para delatarem outras pessoas, revelando-se autênticos colaboradores da Inquisição” (VAINFAS, 1997, p. 108). Ainda assim, mesmo diante dessa rede de vigilância, as tradições religiosas de matriz africana e outras expressões populares de fé resistiram. Sobreviveram muitas vezes sob formas dissimuladas, hibridizadas ou camufladas no interior de práticas cristãs, revelando uma persistente criatividade devocional que escapava ao controle ortodoxo.

No recente lançamento do livro *Racismo Brasileiro*, Ynaê Lopes dos Santos discute acerca das estratégias de resistência utilizadas pelos negros, para a preservação de suas crenças religiosas africanas, que se manifestam, por exemplo, na criação da Irmandade dos Negros, um importante espaço de afirmação cultural e religiosa. Assim, as religiões africanas

na América portuguesa não apenas resistiram à opressão, mas também desempenharam um papel central na formação da identidade cultural do Brasil colonial. A força dessas tradições espirituais transcende geração após geração, demonstrando-nos o impacto duradouro da resistência cultural promovida pelos povos africanos e seus descendentes. O universo religioso da América portuguesa no período colonial foi marcado por intensas interações entre diferentes tradições espirituais, compondo um mosaico complexo e dinâmico de práticas e crenças. A imposição do catolicismo pela Coroa portuguesa, mediada pelo direito de padroado⁵, coexistiu com a resistência cultural das populações indígenas, africanas e europeias marginalizadas. Essas práticas populares, frequentemente consideradas heréticas pela Igreja Católica, foram objeto de repressão inquisitorial, mas também se mostraram resilientes e adaptáveis, contribuindo para a formação de uma identidade cultural singular. Nesse contexto, as religiões africanas desempenharam um papel central, não apenas como formas de resistência espiritual, mas também como ferramentas de organização social e preservação cultural. O encontro entre essas tradições e o catolicismo originou um processo de sincretismo religioso que, longe de ser um sinal de submissão, representava uma estratégia criativa de sobrevivência e reafirmação identitária.

Laura de Mello Souza explica que “No plano da magia e da religião, os sincretismos acabariam por se mostrar irreprimíveis e inextinguíveis; sobre elas incidiria sempre a marca ambígua da cultura popular, que misturava sagrado e profano.” (SOUZA, 1986, p. 507). Evidência como o sincretismo religioso se consolidou como um elemento essencial da cultura popular no Brasil colonial. No plano da magia e da religião, a fusão de elementos das tradições africanas, indígenas e europeias revelou-se irreprimível, desafiando as tentativas de erradicação promovidas pela Igreja Católica e pelo sistema colonial. Essa mistura, que associava o sagrado e o profano, reflete não apenas a resiliência das populações marginalizadas, mas também sua capacidade de adaptação e reinvenção em um contexto de total repressão. O sincretismo, nesse sentido, não se limitava à mera assimilação de práticas católicas. Ele representava uma estratégia de resistência cultural, na qual os povos escravizados preservavam suas crenças ancestrais, muitas vezes disfarçadas sob a aparência

⁵ O Padroado foi um sistema jurídico-religioso estabelecido entre a Santa Sé e a Coroa portuguesa, que concedia aos reis de Portugal o direito de nomear autoridades eclesiásticas, construir igrejas e organizar as missões católicas nos territórios ultramarinos. Na prática, isso conferiu à monarquia portuguesa o controle administrativo e ideológico da Igreja nos domínios coloniais, incluindo o Brasil, funcionando como um braço espiritual do projeto de colonização (SOUZA, 1986, p. 81).

de conformidade com o catolicismo. A "marca ambígua" mencionada por Souza expressa precisamente essa dualidade, onde o sagrado das religiões africanas e indígenas encontrava espaço dentro de rituais formalmente cristãos, criando uma religiosidade única e profundamente enraizada na cultura popular brasileira.

Portanto, o sincretismo religioso se apresenta como uma *resposta* criativa e resiliente à opressão, permitindo que elementos culturais e espirituais marginalizados sobrevivessem e se transformassem ao longo do tempo. Essa dinâmica, ao mesmo tempo que evidencia as tensões entre o poder colonial e as populações subjugadas, destaca a força da cultura popular como um espaço de resistência e afirmação identitária, cuja herança se manifesta até os dias atuais nas práticas religiosas afro-brasileiras. A análise de Souza contribui para uma compreensão mais ampla do papel da religiosidade na formação da identidade cultural brasileira.

1.2 - Os deuses africanos atravessam o Atlântico

Este subtópico tem como objetivo analisar como as religiosidades africanas foram transplantadas, reinventadas e preservadas no contexto da diáspora forçada provocada pelo tráfico atlântico de escravizados. Ao aportar na América portuguesa, os africanos trouxeram consigo não apenas seus corpos e memórias, mas também seus deuses, seus ritos e suas cosmologias, que passaram a ser reelaborados em solo colonial. Em meio à vigilância e repressão do catolicismo oficial, essas práticas se adaptaram, encontraram brechas e se enraizaram no cotidiano das senzalas, das ruas e, sobretudo, das irmandades religiosas. O estudo dessa religiosidade afro-brasileira permite compreender a força da espiritualidade como eixo de resistência, identidade e reconstrução cultural diante da violência da escravidão e do apagamento imposto pelo colonialismo.(PAIVA, 2009, 137).

É incontestável que as religiões africanas desempenharam um papel central na formação da cultura espiritual da América portuguesa, atuando como um eixo de resistência e identidade para os povos escravizados. As práticas religiosas trazidas pelos africanos não se limitaram a apenas manifestações de fé, como também se configuraram como estratégias de organização social e resistência cultural diante da violência e desumanização impostas pela escravidão.

John Thornton, na Parte II de sua obra *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*, ao examinar as dinâmicas culturais do mundo atlântico, chama a atenção para a

força dos princípios estéticos como instrumentos privilegiados de expressão e afirmação identitária. Música, dança, culinária, decoração e ornamentos, ao contrário da linguagem codificada das línguas, não exigem dos sujeitos um domínio técnico nem um código compartilhado para serem compreendidos, bastam os sentidos. Embora houvesse esforços para silenciar essas manifestações, “suas expressões culturais, como danças e cantorias, bem como as práticas religiosas foram duramente reprimidas.” (PAIVA, 2009, p. 99). Esses elementos sensíveis “podem ser apreciados por uma comunidade externa e, além disso, não requerem um esforço especial para ser aprendidos” (THORNTON, 2004, p. 282). Operam diretamente sobre o corpo e a emoção, tocando os afetos antes mesmo de alcançar a razão. Essa característica fez deles canais eficazes de sobrevivência cultural nas diásporas africanas, permitindo que aspectos das tradições africanas fossem incorporados às sociedades coloniais sem serem inteiramente destruídos ou absorvidos. O sensível, nesse caso, sobreviveu ao açoitamento da razão colonial e da norma eclesiástica.

É possível afirmar que a religiosidade africana, ao chegar à América portuguesa, não se aparta dos recursos sensíveis da cultura. Ao contrário, ela se sustenta e se reinventa justamente nesses elementos. A estética torna-se veículo de resistência, a beleza converte-se em forma de sobrevivência e o rito se afirma como gesto político. A religião não escapa à lógica estética que Thornton tão bem descreve; ela a incorpora, a expande e a transforma em espaço de reexistência. É nesse entrelaçamento entre fé e sensibilidade que as comunidades africanas encontraram não só abrigo, mas também força para continuar sendo.

Essa característica facilita a disseminação e aceitação de traços culturais em contextos de interação entre povos, como o ocorrido no mundo atlântico. No caso das diásporas africanas, esses princípios estéticos desempenharam um papel crucial na preservação e transmissão de elementos da cultura africana, mesmo em situações de repressão cultural e social. Como afirma o autor, “a linguagem não é o único mediador da cultura” (THORNTON, 2004, p. 256). Povos de diferentes origens linguísticas, mesmo sem compartilhar um idioma comum, podiam trocar noções culturais por meio da convivência, do comércio e da vida cotidiana e isso se dava sobretudo por meio do sensível. A música, a dança e a culinária africanas, por exemplo, foram incorporadas a novas realidades e ganharam espaço em sociedades como a brasileira, marcando profundamente as culturas locais. Esses aspectos não apenas expressavam identidades e resistências culturais, mas também promoviam conexões interculturais, criando uma ponte entre diferentes tradições. O autor nos mostra, assim, como

os elementos estéticos funcionam como veículos de resistência e integração, sendo fundamentais para a formação de identidades culturais híbridas no mundo atlântico. (THORNTON, 2004, p. 282)

A formação de religiões afro-brasileiras, como o candomblé, exemplifica a capacidade desses povos de adaptar e recriar suas tradições no Novo Mundo. Os africanos provenientes de diferentes etnias e regiões do continente trouxeram consigo cosmologias diversas que, ao longo do tempo, se mesclaram, dando origem a práticas sincréticas e inovadoras. Essa adaptação não foi um processo de simples assimilação, mas sim uma estratégia ativa de resiliência cultural, pois, como destaca Thornton, “esse novo cristianismo permitiu que a filosofia e o conhecimento das religiões africanas se acomodassem em um sistema religioso europeu e expressassem uma fusão de grande importância” (THORNTON, 2004, p. 312). Ou seja, a fusão entre o cristianismo e as religiões africanas representa um processo de sincretismo religioso no qual elementos do catolicismo, como a veneração de santos, foram reinterpretados e incorporados às práticas africanas.

Esse "novo cristianismo" não significou a adoção plena da doutrina cristã, mas uma estratégia de adaptação e preservação cultural daquele povo. Essa integração demonstra a resiliência dos africanos ao criar formas híbridas de religiosidade que, ao mesmo tempo em que preservavam suas identidades, se adequavam às exigências impostas pelo contexto social e político. A veneração de santos católicos, por exemplo, funcionou como uma estratégia de resistência e camuflagem para o culto às divindades africanas. Essa prática permitiu que as populações escravizadas preservassem suas crenças ancestrais, mesmo diante da repressão religiosa imposta pelo colonialismo. Assim, ao cultuarem os santos, os africanos não apenas adaptavam suas tradições às novas realidades, mas também criavam um espaço seguro para a espiritualidade que lhes era essencial. "Assim como os africanos cultuavam santos católicos e orixás, reelaborando a antiga religião ante a realidade da nova terra, também os cristãos-novos permaneceram, muitas vezes, a cavaleiro entre duas fés" (SOUZA, 1886, p.97).

Outro ponto que o autor Thornton destaca, e que deve ser considerado, é a relação que estabelece entre os africanos e a natureza, a qual é profundamente espiritual e está conectada à compressão de um “outro mundo”. [...] As revelações fornecem a este mundo uma janela para o outro... É então através de revelações que as religiões são formadas, e também é por meio delas que sofrem modificações (THORNTON, 2004, p. 316).

‘. Por meio das ‘revelações’, os africanos interpretavam os fenômenos naturais e os acontecimentos da vida como mensagens ou manifestações de forças divinas e ancestrais. Esses elementos fundamentam uma filosofia espiritual, uma religião orientada pelos desejos dessas forças e uma cosmologia que articula as interações entre o mundo visível e o invisível. Através dessa visão, a natureza não era apenas um recurso material, mas um canal essencial para compreender e dialogar com o sobrenatural, moldando as práticas religiosas africanas e suas adaptações em contextos de diáspora, como no Brasil.

A relação que os europeus tinham com as revelações citadas por Thornton revela um sentimento de profunda superioridade em relação aos africanos, que eram desconsiderados em suas interpretações espirituais e religiosas. Para os colonizadores, as revelações dos africanos eram vistas como pertencentes a um "outro mundo", algo distante da razão e da moralidade europeia. Essas manifestações eram frequentemente associadas a possessões demoníacas, refletindo a visão depreciativa que os europeus tinham das práticas religiosas africanas. O autor destaca que esse desprezo pelas crenças dos africanos foi utilizado como justificativa para a imposição do cristianismo, visto como a única verdadeira revelação (THORNTON, 2004, p.317). Em sua análise, Thornton expõe como as religiões africanas eram marginalizadas, sendo tratadas como práticas primitivas e irracionais pelos colonizadores, que as viam como uma ameaça à ordem estabelecida (2004, p. 371). As religiões africanas serviam aos escravizados como uma forma de sustentar a vida diante das adversidades.

O autor Luis Nicolau Parés na sua obra *A formação do Candomblé*, explica como algumas práticas iam desde rituais de cura até a produção de amuletos, conectando o mundo humano ao mundo espiritual invisível. Apesar de serem desvalorizadas pelas religiões europeias, nas sociedades africanas tinham papel central e integravam todo o sistema religioso (PARÉS, 2018, p. 103). Essas tradições ao longo do tempo, foram organizadas em estruturas mais estáveis, como os terreiros de candomblé. Segundo Parés, as práticas religiosas passaram a se dividir entre as chamadas “instituições centrais” que ajudavam a manter a ordem social e política e as “instituições periféricas”, que tinham um caráter mais dinâmico e, muitas vezes, desafiador (PARÉS, 2018, p. 104). Como exemplo de uma instituição central, o autor menciona o culto aos voduns no reino de Uidá, que era usado tanto para reforçar as estruturas de poder quanto para unir a sociedade

Outro ponto importante que deve ser abordado, é a maneira como os portugueses classificaram os diversos povos africanos a partir da noção de “nação” e de como isto teve um

impacto decisivo na forma como esses sujeitos foram percebidos no mundo colonial e, especialmente, no contexto das religiões afro-brasileiras. Originalmente vinculada à ideia de origem étnica e geográfica, a categoria “nação” foi apropriada e ressignificada pelas comunidades negras diaspóricas, ganhando um novo significado dentro dos terreiros de Candomblé. Como aponta Nicolau Parés (PARÉS, 2018, p. 102), o pertencimento a uma nação deixou de ser definido exclusivamente pelo local de nascimento ou ascendência africana, passando a ser determinado pelo vínculo ritual estabelecido através da iniciação religiosa. Assim, a identidade ritual passou a se sobrepor à origem, fazendo com que a “nação” fosse definida pela predominância de elementos míticos e litúrgicos originários de uma determinada tradição africana presentes no culto de um terreiro.

É importante destacar que Parés fundamenta sua análise a partir do clássico estudo de Vivaldo da Costa Lima, que foi pioneiro ao observar que o conceito de “nação” nos candomblés da Bahia foi, ao longo do tempo, perdendo sua conotação política para se transformar em uma categoria essencialmente teológica. Segundo Lima, citado por Parés, “nação” passou a ser compreendida como uma modalidade de rito, ou seja, uma forma organizacional estruturada com base na tradição religiosa e no padrão ideológico dos terreiros. A construção do pertencimento, portanto, deixou de estar ancorada em vínculos biológicos ou étnicos para se firmar por meio da genealogia sagrada, conhecida como parentesco de santo, cuja legitimidade é transmitida pela iniciação e pela continuidade do culto.

Nesse sentido, a fluidez característica do universo religioso afro-brasileiro, marcada pela mobilidade de sacerdotes, práticas e saberes entre diferentes terreiros, também contribuiu para enfraquecer qualquer ideia de rigidez ou pureza ritual. Como já notado por Parés, mesmo as chamadas nações religiosas se tornaram permeáveis, interagindo entre si e adaptando-se ao contexto histórico e social em que estavam inseridas. Esse processo revela uma profunda capacidade de reexistência das religiões afro-brasileiras, que, diante da violência colonial, não apenas preservaram traços africanos, mas também criaram novas formas de pertencimento e organização coletiva.

Em suma, compreender como a noção de “nação” foi reelaborada no contexto das religiões afro-brasileiras nos permite perceber que não se trata de mera herança imutável do passado africano, mas de uma criação ativa e estratégica, moldada nas dinâmicas do mundo diaspórico. O que era antes identificação étnica, tornou-se pertencimento ritual. O que era laço de sangue, transformou-se em vínculo sagrado. E, nesse percurso, os terreiros se

tornaram espaços de reconstrução do mundo, onde as memórias da África dialogam com as urgências do presente.

2. MINAS GERAIS E A INQUISIÇÃO: MORAL, CONTROLE E ESPIRITUALIDADE VIGIADA

2.1 - Ouro, a fé e o cotidiano: sociabilidades na sociedade mineira do século XVIII

Este subtópico tem como objetivo analisar as dinâmicas sociais, urbanas e religiosas da sociedade mineira do século XVIII, evidenciando como a mineração, a organização dos espaços urbanos e as práticas de fé revelam tensões entre exclusão, resistência e reconfiguração cotidiana das relações de poder. A descoberta do ouro em Minas Gerais, ao final do século XVII, desencadeou um dos ciclos mais intensos de transformação no Brasil colonial. A região tornou-se rapidamente o coração econômico da colônia, atraindo multidões de homens e mulheres, livres e escravizados, em busca de fortuna. A mineração impôs uma nova lógica ao território, reconfigurando o espaço e o tempo da vida cotidiana. “A região foi rapidamente invadida por uma multidão de aventureiros, que erigiram diversos arraiais. Poucos anos depois, este fluxo tornar-se-ia ainda mais intenso, devido à descoberta de diamantes [...]”. (FONSECA, 2011, p.167)

Nesse cenário, os bandeirantes paulistas tiveram papel inicial relevante. Como destaca Cláudia Damasceno Fonseca em sua obra; *Arraiais e vilas d’el rei: espaço e poder nas Minas setecentistas*, diferentemente das expedições de apresamento indígena, os novos grupos organizavam-se com menos armas e mais ferramentas voltadas à extração mineral, revelando uma inflexão profunda na economia colonial (FONSECA, 2011, p. 58 á 60). Com isso, surgiram os primeiros arraiais, assentamentos espontâneos em torno das minas, marcados por improviso, desigualdade e esperança.

Esses espaços logo foram incorporados ao projeto régio, sendo elevados à condição de vilas e inseridos na malha de dominação da Coroa. Como lembra Fonseca, a estruturação dos arraiais estava diretamente ligada à presença da autoridade régia, ao passo que as vilas expressavam o esforço da monarquia em impor ordem e disciplina no território aurífero

(FONSECA, 2011, p. 64). A cidade mineira, ainda que embrionária, emergia como palco de tensões, disputas e múltiplas sociabilidades.

Na geografia urbana das vilas, os contrastes sociais tornavam-se visíveis: enquanto igrejas de brancos ocupavam o centro e os altos, as capelas negras eram erguidas nos vales, ladeiras e margens. Essa topografia revelava a exclusão, mas também a criatividade ritual das populações africanas. Como aponta Fonseca, “Os núcleos urbanos expressavam a organização da sociedade, com suas contradições hierárquicas” (FONSECA, 2011, p. 18).

As margens, contudo, não eram zonas de silêncio ou ausência. Eram territórios vivos de reinvenção simbólica. Nas irmandades de negros, “muitas irmandades contituíra-se nos arraiaias de região mineradora”. (FONSECA, 2011, p. 92) especialmente as do Rosário, organizavam-se redes de solidariedade, resistência e expressão espiritual. A fé se fazia em ritos, danças, ladainhas e promessas. A religiosidade africana, longe de se apagar, recriava-se sob o peso da colonização.

Laura de Mello e Souza contribui com uma leitura sensível sobre esse sincretismo que desestabilizava o monopólio do sagrado europeu. Ao discutir a centralidade de Vila Rica no imaginário colonial, ela cita Simão Ferreira Machado, que a descreveu como “cabeça de toda a América” e “pérola preciosa do Brasil” (SOUZA, 1986, p. 269). Tal imagem, ainda que carregada de louvor imperial, não escamoteia o fato de que essa joia foi lapidada também com o sangue, a fé e a astúcia de povos submetidos.

No interior das vilas mineradoras, fervilhavam práticas de reexistência: toques de tambor abafados, rezas sussurradas, oferendas camufladas. O cotidiano era atravessado por uma religiosidade não normativa, que escapava aos moldes tridentinos e criava frestas por onde o sagrado africano permanecia vivo. As irmandades, apesar de circunscritas à periferia do poder, eram núcleos de articulação social e espiritual, onde mulheres e homens negros reconfiguravam o mundo à sua maneira.

A sociedade mineira do século XVIII, portanto, não pode ser compreendida apenas a partir da opressão que impunha, mas também pelas formas engenhosas de viver e resistir que nela brotavam. A cidade colonial, feita de ruas tortas e igrejas imponentes, era também tecido de práticas subversivas, onde o ouro reluzia menos que a fé reinventada nas sombras.

2.2 – A sombra do Santo Ofício: vigilância inquisitorial nas vilas das Minas

Este subtópico tem como objetivo investigar a atuação do Santo Ofício em Minas Gerais no século XVIII, destacando os mecanismos de vigilância, delação e repressão que incidiam sobre as práticas religiosas afrodescendentes e populares, bem como as formas de resistência e adaptação forjadas no cotidiano das vilas mineradoras.

Neste ponto, abrimos as portas para as denúncias feitas ao Tribunal do Santo Ofício. Afinal, o que motivava essas acusações? O que levava um sujeito colonial — muitas vezes igualmente subalterno — a apontar o dedo, escrever uma carta ou, diante de um comissário, nomear outrem como herege? As denúncias, em sua superfície, pareciam cumprir um papel religioso, moralizador, como se o zelo cristão fosse a única bússola dos denunciantes. Mas ao olhar mais de perto — com o cuidado que exige a micro-história — percebemos que elas estavam impregnadas de disputas mais profundas: rivalidades pessoais, tensões comunitárias, medos difusos e estratégias de sobrevivência.

Não raro, as mulheres africanas eram denunciadas por “fazerem curas”, por “invocarem espíritos”, por “ensinarem orações desconhecidas”, por “manterem objetos estranhos aos olhos da Igreja”. Mas por trás dessas expressões se escondiam práticas de cuidado, de resistência, de afirmação cultural. Denunciava-se o que não se compreendia ou o que se queria suprimir. Denunciava-se, sobretudo, a liberdade de existir fora dos moldes do catolicismo colonial.

A Inquisição, com seus ouvidos atentos e sua pena pesada, transformava essas vozes populares em processos formais, e delas extraía confissões, muitas vezes forjadas sob pressão, medo ou promessa de perdão. Assim, o que motivava as denúncias não era apenas o dogma, mas também a ordem social, o desejo de controle e o incômodo com a força simbólica que essas mulheres carregavam, mesmo quando tudo parecia lhes ser negado.

Assim como nas regiões da América portuguesa, em Minas não houve a instalação de um tribunal inquisitorial permanente. No entanto, a ausência de uma sede física não impediu a expansão de sua presença simbólica e punitiva. O Santo Ofício operava como uma névoa disciplinadora, presente nos olhares, nos confessionários, nas cartas e nas conversas

sussurradas entre vizinhos. Seus braços estendiam-se por meio de comissários locais, padres e leigos que, motivados por temor religioso ou rivalidades cotidianas, alimentavam o sistema de denúncias.

Segundo Aldair Carlos Rodrigues (2010), as denúncias eram o principal instrumento da Inquisição nas Minas. Envoltas em suspeitas de feitiçaria, heresia ou superstição, recaíam sobretudo sobre mulheres negras que exerciam funções de liderança espiritual. Suas práticas, enraizadas na tradição africana, escapavam aos moldes do catolicismo tridentino e, por isso, eram facilmente convertidas em objeto de repressão. A vigilância não era imposta de cima para baixo, mas emergia das próprias comunidades, num ambiente de medo, delação e disputas.

O caso de Salvador, narrado por Laura de Mello e Souza, é paradigmático. Após ingerir hóstias como forma de proteção, foi arrancado de seu arraial pelas autoridades inquisitoriais, aprisionado em Lisboa e depois desterrado para Castro Marim. A religiosidade que ele praticava, profundamente enraizada na experiência mineira, foi tratada como profanação. A autora destaca que, ao ser arrancado de sua terra, Salvador deixava para trás “uma outra religiosidade, vivida pela população mineira e integrada no seu cotidiano” (SOUZA, 1986, p. 358).

Esse episódio revela a complexidade do controle espiritual nas vilas setecentistas. A fé não era monolítica, tampouco obediente. Ela se esgueirava por frestas, encarnava-se nos corpos, nos gestos, nos objetos do lar. A repressão inquisitorial operava, portanto, num teatro de sombras: ora invisível, ora brutal, sempre moldado por alianças locais e ambiguidades morais. Como já mencionado por Rodrigues, muitas denúncias partiam mais de ressentimentos e disputas pessoais do que de verdadeiro zelo doutrinário.

Nessa atmosfera, a religiosidade africana não apenas resistia, mas se adaptava, camuflava e renascia em novas formas. As irmandades negras funcionavam como escudos protetores e espaços de recriação do sagrado. A oralidade, os cânticos, os ritos secretos e os pactos silenciosos mantinham viva uma espiritualidade ancestral que o Santo Ofício não conseguiu exterminar.

Assim, enquanto a cidade colonial se pretendia palco da ortodoxia, as vielas, os terreiros improvisados e as casas de mulheres como Ângela Maria Gomes pulsavam uma outra teologia, feita de terra, suor, silêncio e tambor. Era aí, nas margens da lei e da fé oficial, que germinava a força espiritual de um povo que, mesmo vigiado, não se calava.

3. PERSEGUIÇÃO ÀS MULHERES AFRICANAS NAS MINAS DO SÉCULO XVIII: FÉ, CORPO E REEXISTÊNCIA

3.1 - Feitiçaria, medo e poder: o caso de Ângela Maria Gomes

Este tópico tem como objetivo analisar, a partir do caso de Ângela Maria Gomes, como as acusações de feitiçaria funcionaram como instrumentos de controle sobre os corpos e práticas religiosas de mulheres africanas nas Minas do século XVIII.

No âmago das Minas setecentistas, onde a paisagem era marcada por arraiais pulsantes, tensões interétnicas e uma presença eventual — ainda que significativa — da autoridade inquisitorial, emerge a figura complexa e potente de Ângela Maria Gomes. — mulher negra, forra, courana, moradora da freguesia de Itabira do Campo. O documento de 1760, redigido por um pároco local e dirigido ao Tribunal do Santo Ofício, oferece não apenas uma denúncia, mas uma janela para observar o entrelaçamento entre *religiosidade africana*, *gênero* e *poder* num contexto colonial altamente repressivo. “Tanto a heresia como a feitiçaria foram paulatinamente sendo demonizadas pela cultura dominante”. (SOUZA, 1986, p.280),

A denúncia, cuja linguagem carrega a retórica inquisitorial marcada pela obsessão com o “malefício” e o “demoníaco”, revela mais sobre o olhar do colonizador do que sobre os próprios ritos praticados por Ângela. O vigário Manuel Ribeiro Soares afirma que “há cinco anos tenho feito observação no modo de viver desta mulher” e descreve sons de “calundus do inferno”, danças e “trombetas do inferno” vindas da casa de Ângela nas madrugadas de terça e sexta-feira. A repetição dessas observações, o uso de testemunhas e a invocação da “fama pública e constante” expressão-chave do léxico inquisitorial revelam a tentativa de consolidar uma narrativa de condenação e de neutralização de uma figura tida como perigosa.

Porém, ao desmontarmos essa narrativa a partir da metodologia proposta por Aldair Rodrigues (2022), o que se destaca é a tentativa de silenciar um tipo de religiosidade que

escapava ao controle eclesiástico e que, para além de sobrevivência espiritual, era um instrumento de poder e liderança social. Ângela não era apenas uma mulher negra inserida nas margens do sistema colonial: *ela era reconhecida por sua comunidade*, exercia práticas religiosas afro-brasileiras e se encontrava em posição de liderança, como veremos mais adiante.

A acusação não menciona ídolos ou rituais africanos específicos, mas recorre à imagética cristã do inferno e à lógica do medo. O uso da palavra “feiticeira”, nesse caso, é mais uma construção discursiva do que uma constatação factual. Como afirma Laura de Mello e Souza:

A intolerância em relação a bruxas, alcoviteiras, adivinhas crescia à medida que se tornavam irreversíveis a desestruturação do sistema feudal, a organização do poder na forma de Estados monárquicos, a conscientização, por parte da Igreja, de suas limitações enquanto detentora e propagadora do cristianismo como religião hegemônica. A feiticeira, portanto, não foi a "filha da miséria", caracterizada por Michelet no século passado. Foi antes um dos frutos do nascimento de uma nova época, um dos sintomas do parto doloroso que geraria ainda as legiões de expropriados pré-capitalistas, os doentes mentais e tantas categorias excluídas. (SOUZA, 1986, p. 291)

Nessa operação do discurso inquisitorial, marcada por denúncias pautadas no imaginário cristão europeu, vemos o corpo da mulher africana transformado em veículo do “estranho”, do “infernado”, do que precisa ser calado. Não há esforço em compreender o universo simbólico ao qual pertenciam as ações de Ângela. Pelo contrário, há uma intenção de demonizar as suas expressões culturais, espiritualidade e modos de viver.

Além disso, diversas mulheres africanas nas Minas Gerais do século XVIII, como Ângela Maria Gomes, carregavam consigo não apenas a memória ancestral de seus povos, mas também saberes profundos de cura. Seu conhecimento sobre as ervas, os banhos, as rezas e os ritos era visto com desconfiança pelas autoridades coloniais, justamente por mobilizar um poder que escapava ao controle masculino e eclesiástico. Como afirma Luis Nicolau Parés (2018, p. 103), “rituais de cura e produção de amuletos conectavam o mundo humano ao mundo espiritual invisível”, constituindo uma prática legitimada em muitas sociedades africanas. Nas vilas mineradoras, essas mulheres se tornavam figuras de autoridade espiritual, sendo procuradas por negros e brancos em busca de alívio, proteção e equilíbrio. Curar, nesse contexto, era também resistir — era reafirmar um mundo onde o corpo negro, violentado pelo cativeiro, podia ainda ser lugar de saber, de poder e de cuidado.

Contudo, o que para os inquisidores soava como heresia ou feitiçaria, era, na verdade, a afirmação de uma subjetividade resistente, enraizada em outros referenciais do mundo. Ângela Maria Gomes, e, com ela, tantas outras mulheres africanas no Brasil colonial, parece ter elaborado uma forma de religiosidade que cruzava os limites do tolerável para a ordem católica oficial, mas que fazia pleno sentido no seio das comunidades africanas.

É nesse ponto que a metodologia sugerida por Isadora Moura Mota nos auxilia a perceber a potência política das práticas negras de resistência. Como afirma a autora: “Desejando a liberdade, os cativos interpretavam a realidade a seu redor e construíam estratégias de ação afinadas tanto com a efervescência política de seu tempo, quanto com a experiência das comunidades e culturas negras formadas sob a escravidão” (MOTA, 2022, p. 172). Essa leitura complexa da realidade, entre o cotidiano e o desejo de libertação, entre a cultura e a reinvenção de si, permite que vejamos Ângela não como personagem passiva de um processo repressivo, mas como sujeita histórica, engajada na construção de alternativas dentro do sistema escravista.

Ângela Maria Gomes ganha contornos ainda mais profundos: o mesmo corpo que é acusado, vigiado e denunciado é também o corpo que assina, doze anos depois, o termo da Irmandade do Rosário dos Pretos de Itabira do Campo na condição de rainha, uma posição de prestígio dentro da organização religiosa e cultural da comunidade negra local. Essa informação, retirada de um termo datado de 1772, mostra que, apesar das denúncias e perseguições, Ângela seguia presente, ativa e respeitada. O documento afirma:

Estando presente em ato da mesa a rainha Ângela Maria Gomes, junto com três juízes e mais irmãos da mesma Irmandade [...] a requerimento da mesma rainha [...] por sua vontade oferecia o sermão do mesmo dia, sem que a Irmandade com isso despendesse coisa alguma (Termo da Irmandade do Rosário dos Pretos de Itabira do Campo, 1772). (RODRIGUES, 2023, p.62)

Não há como ignorar o poder simbólico e político dessa presença: Ângela, antes acusada de diabruras, é agora rainha de uma irmandade que celebra a Mãe de Deus, e que, com forte autonomia, organiza sua liturgia, suas festas e suas alianças. A acusação que buscava apagá-la, na verdade, não fez senão destacar sua centralidade.

Ao reposicionar Ângela Maria Gomes como protagonista histórica, é necessário reconhecê-la como agente de uma religiosidade ancestral que sobreviveu ao açoite, à senzala

e à cruz. Mais do que “feiticeira”, Ângela foi símbolo da continuidade de saberes, da resiliência coletiva e da espiritualidade africana que se enraizou nas entranhas do Brasil colonial. Ângela Maria Gomes escreve, com sua presença, sua liderança e sua resistência, uma dessas escrivências, feita nas brechas da denúncia, nas linhas do termo da Irmandade, nos tambores que tremeram a casa do vigário.

Nesse contexto, Ângela não apenas sobreviveu, ela moldou, com seus gestos, sua voz e sua fé, uma forma insurgente de estar no mundo, onde o sagrado africano continuava a pulsar, mesmo sob a mira do Santo Ofício. Sua história não é um eco distante, mas um grito que ressoa nas frestas do tempo colonial.

Outro exemplo emblemático é o testamento de Inácia Pereira da Assunção, mulher preta forra da nação Mina, moradora do arraial do Bacalhau, datado de 1757 e registrado em 1766. Nele, vê-se a profundidade de sua religiosidade, não apenas no sentido católico, no qual ela atuava como juíza e rainha da Irmandade do Rosário dos Pretos de Mariana, mas também em sua organização comunitária e nos elementos que indicam a persistência de valores africanos:

Deixo esmola ao altar de Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito, para que façam missa por minha alma, e quero ser enterrada com o hábito da Irmandade... e deixo livre minha escrava Thereza, com a condição de que cuide do altar e dos panos da santa como eu cuidava. (Testamento de Inácia Pereira da Assunção, 1757) - (RODRIGUES, 2023, p.150)

O cuidado com os “panos da santa”, mencionado por Inácia Pereira da Assunção em seu testamento, revela camadas simbólicas que ultrapassam o rito católico formal. A continuidade desse cuidado, atribuída à escravizada Thereza, não se limita a uma função prática, mas traduz uma ritualidade marcada por sentidos afro-religiosos. A materialidade dos panos, o gesto do toque e a presença constante diante do altar apontam para uma relação com o sagrado que articula elementos visuais, táteis e corporais, remetendo à lógica simbólica das práticas religiosas africanas, ressignificadas no interior das irmandades. Trata-se, assim, de uma expressão de fé que transita entre o visível e o invisível, entre o oficial e o subterrâneo, mantendo viva uma herança ancestral.

A repressão inquisitorial contra essas mulheres não era aleatória, tampouco cega. A Inquisição percebia nelas o potencial de liderança espiritual, a manutenção de um elo com a África que teimava em não se apagar. A perseguição vinha com o peso do medo do que não se

podia compreender, medo da autonomia dentro da servidão. Como bem aponta Laura de Mello e Souza:

A reverência ao sobrenatural e a crença nos atos mágicos eram constitutivas dos dois universos, neles assumindo, entretanto, significados diferentes. Na Europa moderna, a caça às bruxas foi a tentativa de uniformizar estas concepções diversas. Em Portugal, nos discursos imbricados que compõem o processo dos réus do Santo Ofício, o estereótipo da bruxa encontrou o lugar privilegiado para ser construído, confirmado, absorvido e, por fim, desmoralizado. (SOUSA, 1986, p. 333)

Essas mulheres, muitas vezes tachadas de feiticeiras ou bruxas, carregavam consigo um saber cosmológico profundamente enraizado em suas culturas de origem. O que a metrópole via como heresia ou feitiçaria, era, para elas, forma de comunicação com o divino, de autocuidado, de preservação da coletividade.

3.2 - Entre ritos, silêncios e reexistências: práticas religiosas das mulheres africanas nas Minas

Este subtópico tem como objetivo analisar como as mulheres africanas oriundas da Costa da Mina, em Minas Gerais do século XVIII, mobilizaram práticas religiosas como formas de resistência cultural e reafirmação identitária, mesmo sob vigilância da Igreja e da Inquisição. As práticas religiosas das mulheres africanas da Costa da Mina, transplantadas à força para as Minas Gerais do século XVIII, não eram apenas um exercício de fé, eram também gesto político, arte de resistência e afirmação radical de identidade. O território mineiro, com sua ambiguidade entre o sagrado e o profano, entre o controle inquisitorial e a agência escravizada, foi palco de uma complexa reinvenção de espiritualidades que atravessaram o oceano ancoradas no corpo das mulheres negras. Eram essas mulheres as portadoras do axé, as detentoras dos saberes ancestrais, as cuidadoras da vida e da morte, as responsáveis por fazer girar o mundo invisível em pleno chão colonial.

Além da resiliência espiritual, essas mulheres africanas traziam em si a marca de trajetórias múltiplas e de um pertencimento a sociedades complexas. Ainda que algumas fossem oriundas das regiões da África Oriental, classificadas genericamente como de “nação Moçambique”, foi da Costa da Mina, na África Ocidental, que veio um dos grupos mais expressivos e atuantes na vida religiosa colonial: as chamadas “pretas Mina”. Essa designação, forjada pelo olhar colonial, como explicou Nicolau Páris, não dava conta da

diversidade interna dessas populações, que provinham de reinos como Daomé, Uidá e Aladá, sociedades organizadas segundo hierarquias rígidas, com forte presença feminina nos cultos voduns, nas redes comerciais e nas estruturas de clãs ampliados pela prática da poligamia. (RODRIGUES e MAIA, 2023, p. 108)

Nessas formações políticas, as mulheres podiam exercer funções destacadas, fossem elas livres, estrangeiras ou mesmo escravizadas, atuando como sacerdotisas, mães, comerciantes ou auxiliares dos potentados locais. Ao serem deslocadas à força para as Minas Gerais, não chegaram como tabula rasa, mas como agentes de saberes religiosos, cosmologias e experiências sociais que resistiram à violência da escravidão. Suas práticas não eram apenas reminiscências de um passado perdido: eram forças vivas, recriadas no chão colonial, capazes de fundar espaços de autonomia e fortalecer comunidades por meio de rituais, irmandades e redes de solidariedade espiritual. Foram essas mesmas mulheres que, nas vilas e arraiais da capitania, moldaram a paisagem religiosa com a força dos voduns, dos cânticos, dos símbolos e das hierarquias africanas transpostas para o solo da América portuguesa e, por isso mesmo, tornaram-se alvos centrais da repressão inquisitorial.

Tomemos como exemplo não apenas Ângela Maria Gomes, que, em 1760, foi denunciada ao Santo Ofício por práticas religiosas de matriz africana, mas também outras mulheres da mesma etnia e origem que, como ela, desempenharam papéis fundamentais na reconfiguração da religiosidade africana no contexto colonial. Na denúncia contra Ângela, o inquisidor se espanta com os elementos que hoje reconhecemos como rituais afro-religiosos, e destacou “Batia com um pau no chão e falava em sua língua coisas que ninguém entendia, chamando espíritos e fazendo danças com outras negras, onde davam de comer e beber aos seus santos de feitiço, envoltos em panos coloridos e cheios de contas [...]” (Denúncia contra Ângela Maria Gomes, 1760)⁶. Esse fragmento, lido com a chave da história das religiões africanas, revela uma cerimônia ritualística estruturada: uso de objetos simbólicos (pau, contas, panos), invocação espiritual em língua original (recurso linguístico como elemento sagrado), partilha de alimentos (comida como elo com o sagrado) e dança (o corpo como canal de expressão espiritual). Ângela não era uma exceção, ela representava uma

⁶ Denúncia contra Angela Maria Gomes, mulher negra de “nação courana” registrada em 1760 na vila de Itabira do Campo, Minas Gerais. In: RODRIGUES, Aldair; MAIA, Moacir (org.). Sacerdotisas, voduns e rainhas do Rosário; mulheres africanas e Inquisição em Minas Gerais (século XVIII). São Paulo: Chão Editora, 2023, 2023. p. 44

coletividade de mulheres que, mesmo sob açoites e suspeitas, mantinham vivo o fio da tradição.

As práticas religiosas das mulheres africanas oriundas da Costa da Mina em Minas Gerais não foram fragmentos exóticos de uma fé alheia: foram territórios vivos de insurgência, sementes de futuro plantadas no chão da opressão. Por entre panos, cantos e danças, elas teceram teologias submersas, ergueram pontes com seus ancestrais, resistiram ao apagamento com a força de seus corpos e a lucidez de seus rituais. Em cada altar improvisado, em cada palavra dita na língua de origem, havia um gesto de reexistência. Em cada mulher Mina, havia uma sacerdotisa do possível, não por acaso, foram elas que mantiveram aceso o fogo da memória africana em terras americanas, mesmo quando tudo ao redor parecia querer apagá-lo.

3.3 - Corpos, territórios da fé: estratégias de resistência das mulheres africanas da Costa da Mina

Este subtópico tem como objetivo compreender como os corpos das mulheres africanas funcionaram como territórios simbólicos e espirituais, ativando estratégias de resistência diante da repressão religiosa e dos mecanismos coloniais de controle nas Minas setecentistas.

A história do século XVIII em Minas Gerais não se resume aos ciclos do ouro, às vilas auríferas ou às cartas régias. Por trás dos arquivos coloniais, ecoam vozes que resistem ao silenciamento imposto pelo poder inquisitorial, pela coroa eclesiástica e pelas estruturas patriarcais. Nesse cenário, as mulheres africanas oriundas da Costa da Mina, como Ângela Maria Gomes, não foram apenas vítimas passivas das engrenagens coloniais, elas também foram agentes de uma resistência que operava no plano espiritual, simbólico e comunitário.

O corpo dessas mulheres era mais que um invólucro físico; era território de inscrição de memórias, rituais e saberes ancestrais. A repressão inquisitorial não conseguiu apagar completamente os rastros dessas práticas. Ao contrário, como já discutimos, a repressão católica frequentemente funcionou como catalisador da coesão religiosa dentro das comunidades africanas. A denúncia contra Ângela Maria Gomes, como observamos, revela não apenas o medo europeu do desconhecido, mas também o impacto vigoroso das práticas religiosas africanas no cotidiano das Minas setecentistas. O trecho em que se descreve as

"danças com os demônios" e os "calundus do inferno" que "fazem tremer as casas" é revelador da potência simbólica que tais cerimônias detinham na cosmologia local e do quanto elas desestabilizavam a ordem espiritual colonial.

O testamento de Maria do Nascimento Sylva, registrado em 1761, é uma das fontes exploradas por Eduardo França Paiva em sua obra *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. Nascida na Paraíba do Norte e moradora de Sabará, Maria era proprietária de seis pessoas escravizadas e carregava consigo fortes traços dos valores dominantes do período. Paiva afirma que essa testadora, "proprietária de seis escravos e impregnada de valores dominantes, certamente omitira sua marca de identificação social, talvez buscando forjar um embranquecimento para a posteridade" (PAIVA, 2007, p. 147). Embora não declarasse explicitamente sua origem racial, é possível inferir que se tratava de uma mulher crioula forra ou descendente de forros, que atuava com autonomia no mundo colonial.

A escolha de sua herdeira também é reveladora. Maria do Nascimento Sylva nomeia como herdeira universal uma jovem mulata, Sebastiana Inês, a quem havia criado com dedicação maternal. A menina, no entanto, deveria ser entregue a uma casa honrada e, mais tarde, casar-se com um homem branco _ ainda que fosse pobre. Essa exigência não deve ser vista apenas como uma tentativa de inserção social para a afilhada, mas como o reflexo de um projeto cuidadosamente arquitetado. Ao construir esse destino para Sebastiana, Maria procurava assegurar que a jovem seguisse os passos do que ela própria entendeu como caminho possível e seguro dentro de uma sociedade estruturada em desigualdades raciais e morais.

A mesma lógica se manifesta na forma como trata a escrava crioulinha Joanna, filha de Bonifácia, (PAIVA, 2007, p. 148) Para ela, Maria deixou uma saia de camelão e oito varas de tecido, bens simbólicos de algum valor, condicionando a doação ao bom comportamento da menina, especialmente em relação ao casamento. Segundo Paiva, "bom comportamento", no caso das meninas, significava "a preservação da virgindade ou o não estabelecimento de vida sexual regular até o casamento" (PAIVA, 2007, p. 52). A exigência de castidade e moralidade antes do matrimônio reproduz um ideal de conduta profundamente enraizado nos valores católicos, que essas mulheres também instrumentalizavam em seus próprios termos.

O que se percebe, portanto, não é simplesmente a reprodução de uma moralidade colonial, mas o uso estratégico desses códigos como forma de modelar trajetórias sociais

dentro dos limites impostos. Para Paiva, essas representações de conduta operavam de forma ambígua. Por um lado, funcionavam como mecanismos de controle das populações escravizadas e forras; por outro, tornavam-se ferramentas de camuflagem e resistência. As normas que pareciam traduzir submissão muitas vezes ocultavam transgressões sutis e dissidências silenciosas. Mulheres negras como Maria do Nascimento Sylva aprenderam a escrever suas histórias nos interstícios do poder, moldando os códigos da dominação para traçar, dentro deles, as margens de sua autonomia.

Vale ressaltar que o exemplo anteriormente citado, embora revele a necessidade que algumas mulheres encontraram em recorrer à figura masculina para alcançar mobilidade social ou garantir sua alforria, não deve ser lido como um episódio isolado. Essa estratégia, ainda que atravessada por uma lógica patriarcal, foi recorrente no interior da sociedade colonial e representa uma forma concreta de ação dentro dos limites impostos. É preciso compreender que, para muitas mulheres negras e forras, casar-se com um homem branco, omitir sua cor ou inscrever valores dominantes em seus testamentos eram formas de articular autonomia, assegurar patrimônio e transmitir um legado. Ainda que essas atitudes estejam imersas em um contexto de dominação, elas também revelam um cálculo estratégico diante das restrições do mundo colonial.

Ao mesmo tempo, é importante frisar que nem todas dependeram da representação masculina para construir caminhos de resistência. Muitas mulheres africanas e afrodescendentes conseguiram transcender a rigidez social com base em suas próprias crenças, práticas culturais e redes comunitárias. Atuavam como líderes religiosas, testadoras, curadoras e rainhas de irmandades, deixando marcas profundas em suas comunidades. Portanto, reconhecer a validade dos diferentes caminhos trilhados por essas mulheres é essencial para apreender a complexidade de suas experiências. A pluralidade das estratégias adotadas não revela submissão, mas sim inteligência histórica, força cotidiana e uma inquebrantável capacidade de reexistir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percorrer os caminhos trilhados pelas mulheres africanas oriundas da Costa da Mina nas Minas Gerais do século XVIII é, antes de tudo, lançar luz sobre sujeitos históricos que,

por séculos, foram silenciados pelas narrativas oficiais. Mulheres que, apesar do peso do cativo, da vigilância inquisitorial e da lógica patriarcal que regia o mundo colonial, reinventaram a própria existência em territórios marcados pela dor, mas também pela ancestralidade, pela fé e pela coragem.

Ângela Maria Gomes, Inácia Pereira da Assunção, Maria do Nascimento Sylva e tantas outras que aqui emergem entre linhas e entrelinhas, não foram apenas vítimas de um sistema opressor, foram protagonistas de estratégias de reexistência. Tecendo alianças, construindo redes religiosas, legando valores por meio de testamentos, ensinando a seus filhos e filhas as sutilezas da resistência cotidiana, estas mulheres fundaram um legado de luta e espiritualidade.

Ao olhar atento da historiadora não escapa o fato de que a presença feminina africana na América portuguesa foi muito mais do que um dado demográfico. Foi presença política, presença ritual, presença afetiva. Através da religiosidade, da oralidade e das práticas herdadas da Costa da Mina, essas mulheres edificaram espaços de autonomia dentro de uma ordem que lhes negava voz. E mesmo quando negociavam com o sistema, buscando alforrias, casamentos estratégicos ou adoção de valores dominantes, fizeram-no não por submissão, mas por consciência histórica, por necessidade de sobrevivência e por sabedoria ancestral.

Com base nas fontes primárias e nos autores que fundamentaram esta pesquisa, é possível afirmar que o protagonismo dessas mulheres não se encerra em suas histórias pessoais. Ele nos convoca, ainda hoje, a rever a própria construção do que entendemos por liberdade, fé, poder e identidade. Ao dar-lhes voz, damos também dignidade à história. E reafirmamos que resistir, para essas mulheres, foi também um ato de criar mundos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, antes de tudo, ao Senhor Jesus, a quem devo cada passo desta caminhada. Foi Ele quem me sustentou quando as forças se esgotaram, quem me guiou quando o caminho se tornou incerto, e quem me concedeu as bênçãos necessárias para que este sonho se realizasse. A Ele toda honra, glória e gratidão. Agradeço aos meus pais, que foram amparo constante, presença firme e amor silencioso em todos os momentos. Em seus gestos encontrei incentivo, força e cuidado. Ao meu esposo, que esteve ao meu lado com paciência, apoio e fé nos meus

propósitos, mesmo quando a rotina se tornou pesada. E ao meu filho, Orlahesty Octávio, que foi e continua sendo a minha maior inspiração. Ele é a centelha que acende em mim o desejo de seguir, o motivo mais profundo de toda essa entrega. Seu sorriso foi, em muitos dias, o combustível que me fez continuar. Cada conquista minha carrega um pouco deles todos — e a mão de Deus sobre tudo.

REFERÊNCIAS

CADERNOS DE HISTÓRIA: publicação do corpo discente do Departamento de História da UFOP. Igreja, Estado e o Direito de Padroado nas Minas setecentistas através das Cartas Pastorais. Ouro Preto, 2006. Disponível em: <http://www.ichs.ufop.br/cadernosdehistoria>. Acesso em: 08 dez. 2024.

FONSECA, Cláudia Damasceno. Arraiais e vilas d'El-Rei: espaço e poder nas Minas setecentistas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história. Tradução de Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143-180.

MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. Reforçar a identidade e a autoridade: as casas de courás libertos em Vila Rica e Mariana no século XVIII. Afro-Ásia, Salvador, n. 62, p. 9-45, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/aa.v0i62.29127>. Acesso em: 03 jun. 2025.

MIRANDA, Daniel Gonzaga; CORBY, Isabela de Andrade Pena Miranda. As feiticeiras denunciadas nos Cadernos do Promotor no episcopado de Dom Frei Manuel da Cruz (1745-1764). Revista de História, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 123-145, 2022.

MOTA, Isadora Moura. Desejando a liberdade: cativos e estratégias políticas. In: SECRETO, Maria Verônica; FREIRE, Jonis (org.). História, como se faz? Exercícios de metodologia da história sobre escravidão e liberdade. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022. p. 165-176.

PAIVA, Eduardo França. Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

PARÉS, Luís Nicolau. A formação do candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia. 3. ed. São Paulo: Editora da Unicamp, 2018.

RODRIGUES, Aldair Carlos. Inquisição e sociedade: a formação da rede de familiares do Santo Ofício em Minas Gerais colonial (1711-1808). Revista de História, São Paulo, n. 162, p. 51-72, 1º sem. 2010.

RODRIGUES, Aldair Carlos. Poder e autoridade inquisitorial: a atuação dos familiares do santo ofício nas minas setecentistas. Revista de História, São Paulo, n. 162, p. 51-72, 2010. DOI: <10.11606/issn.2316-9141.v0i162p51-72>. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19151>. Acesso em: 03 jun. 2025.

RODRIGUES, Aldair; MAIA, Moacir (org.). Sacerdotisas, voduns e rainhas do Rosário: mulheres africanas e Inquisição em Minas Gerais no século XVIII. São Paulo: Chão Editora, 2023.

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.

THORNTON, John. A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800. São Paulo: Campus, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.