

Escritos insubordinados entre escravizados e libertos no Brasil¹

IAMARA DA SILVA VIANA^I, ALEXANDRE RIBEIRO NETO^{II}
e FLÁVIO GOMES^{III}

NO BRASIL ainda são poucos os estudos e pesquisas que abordem as poucas referências sobre letramento de escravizados.² Aqui ou acolá há registros desde o século XVIII que escravizados escreveram textos ou deixaram expressos em textos escritos por homens livres, suas vontades, desejos e percepções.³ Neste artigo abordamos escritos – supostamente produzidos por escravizados – que expressaram a vontade coletiva deles em algumas situações e contextos. Para diferentes partes e recortes *espaciais* e *temporais* importa destacar sentidos, signos e significados possíveis, contidos ou não nas escritas. Sendo o letramento restrito a pequeníssima parcela das sociedades coloniais e pós-coloniais – dos séculos XVIII ao XIX – a existência desses sujeitos, o uso de códigos que faziam e suas expectativas se fazem relevantes. Mais do que dominar a escrita ou a leitura tentavam dominar os símbolos das culturas letradas e partes dos mundos que estavam envolvidos e faziam reproduzir.

Um contraponto, Bahia, 1789:

“nós queremos paz e não queremos guerra”

O mais conhecido escrito coletivo de (supostamente) escravizados no Brasil é o *Tratado do Engenho de Santana*, no século XVIII. Assim ficou conhecido o protesto de 1789, naquela propriedade em Ilhéus – sul da capitania da Bahia – quando fora redigido reivindicando condições de trabalho. Documento publicado por Stuart Schwartz (1977, p.69-81) pela primeira vez em inglês em 1977, logo seria alvo de polêmicas e diferentes interpretações (Cardoso, 1987, p.91-125; Castro, 1980, p.67-107; Gorender, 1983, p.7-39; Lara, s. d.; Moura, 1982, p.72-78; Reis, 1979, p.285-97; Silva, 1985, p.3). Paradoxalmente foi pouco explorada a dimensão da sua escrita e autoria. Redigido pelos próprios escravizados? Escrito por algum homem livre ou um liberto letrado? Pelo líder do movimento, Gregório Luís? Quem era? Como os escravizados acionaram os símbolos de letramento? Na ocasião, o Engenho de Santana estava sob a posse de Manuel da Silva Ferreira. Era uma antiga fazenda dos jesuítas confiscada pela coroa portuguesa em 1759 e ainda grande propriedade com cerca de 300 escravizados. Quando começaram os protestos? Entre 1759 e 1789 já se passaram 30

anos do fim da administração jesuítica. Quando surgiu a decisão de produzir tal “Tratado”?

Bahia, fins do século XVIII, contexto de expansão econômica, insubordinação e temores.⁴ O final e o início do “Tratado” são indicativos de uma atmosfera de tensão. A estrutura narrativa do documento – em termos de sintaxe política – deixava explicitada a defesa de “direitos”. Na linguagem do “Tratado” se dirigiam ao administrador da fazenda, porém com a nomenclatura “Senhor”, afirmando “nós queremos paz e não queremos guerra”, e com condições, pois “se meu senhor também quiser nossa paz há de ser nessa conformidade, se quiser estar pelo que nós quisermos”. Estariam se dirigindo ao vice-rei, reconhecendo que aquela fazenda era propriedade da coroa portuguesa? E se não houvesse paz? Prometiam uma rebelião? No final do “Tratado” há indicações sobre o que talvez considerassem uma *economia moral* da escravidão uma vez que decretaram “porque não queremos seguir os maus costumes dos mais Engenhos” (Thompson, 1979, p.62-134). Direitos eram sinônimos de costumes ali. Queriam em “cada semana” a garantia de terem livres “os dias de sexta-feira e de sábado” para cultivarem suas roças (“trabalharmos para nós”) e não queriam que fossem descontados quando houvesse feriados religiosos (“não tirando um desses dias por causa de dia Santo”). Políticas de controle estariam mudando? Por que estariam sendo alteradas? Parte substantiva do “Tratado” segue um roteiro de reivindicações exclusivamente relativas aos *mundos do trabalho*. Por exemplo: foi assinalado o interesse de receberem “rede, tarrafa e canoas” e de manterem em sua posse as ferramentas. Há indicações que podia haver tanto influências dos “maus costumes” das fazendas vizinhas, como desdobramentos das mudanças na configuração étnica e perfil dos escravizados. Talvez essa questão – as tensões étnicas – foi pouco explorada e possa explicar o sentido do “Tratado” feito por escravizados crioulos, qual seja, o significado do letramento e daquilo proposto a partir da escrita. Mudanças nos regimes de trabalho não significavam apenas o aumento de tarefas ou restrição de direitos costumeiros. Isso fica explícito quando afirmaram “estamos prontos para o servimos como dantes”. O que chamavam de “maus costumes” das fazendas vizinhas talvez fosse a entrada de novos africanos e o regime de trabalho com as tarefas sob vigilância feitorizada, ocasionando fugas e temores de rebeliões. Será? Os proponentes do “Tratado” disseram que não queriam ser submetidos a determinadas tarefas. E que algumas dessas só deveriam ser realizadas pelos africanos. Para “fazer camboas”, “mariscar” em “pescaria ou canoas do alto”, ou se quisesse “comer mariscos” administradores e feitores não deveriam obrigá-los, mas sim ordenar aos “seus pretos Minas” – sinônimo de africanos – que o fizessem. Aqueles escravizados crioulos não mais aceitavam os feitores, pois diziam “os atuais feitores não os queremos” e exigiam: “faça eleição de outros com a nossa aprovação”.

O fato foi que – havendo ou não negociações anteriores que desconhecemos – esses escravizados em Ilhéus se insubordinaram, matando o mestre de açúcar e se refugiando nas matas vizinhas, quando enviaram o tal “tratado de

paz”. Um “tratado” que, entre outras coisas, estipulava: direito de embarcarem os produtos provenientes de suas roças juntamente com os do senhor quando do envio para o mercado, para não pagarem fretes de barcas; autonomia para realizarem suas festas e batuques sem a necessidade de autorização prévia, e outros itens que regulariam, segundo os seus interesses, os *tempos* do trabalho e da vida cotidiana (Schwartz, 1977, p.73-5). Atitude radical, porém, os crioulos – possivelmente descendentes das gerações mais antigas daquela propriedade – tentavam preservar e alargar espaços de autonomia conquistados desde os tempos da administração inaciana.

Em algumas antigas fazendas jesuítas no Brasil – após a sua expulsão em 1759 – podem ter sido comum conflitos diante de “direitos costumeiros” desconsiderados, mudanças dos perfis da escravaria (indígenas, descendentes de indígenas, africanos e crioulos escravizados se misturavam) e transformações nas políticas de domínio e controle com novos administradores e feitores. Ao que parece, um episódio como o do engenho Santana – com características próprias – aconteceu antes no vice-reinado de Nova Granada. Em 1773, escravizados de uma *hacienda* de gado em Villavieja, na província de Neiva – antiga propriedade dos jesuítas até 1767 – enviaram uma petição ao vice-rei espanhol, reclamando que o procurador da coroa, o então administrador tinha proibido o cultivo de roças próprias, sem falar da omissão quanto ao costume de fornecer alimentação e vestuário, além de privá-los das folgas nos dias santos. Com muitas semelhanças ao episódio na Bahia, reivindicavam o que consideravam “direitos”, provavelmente conquistados desde o período da administração jesuíta. Protestavam como “escravizados de Sua Majestade”, reconhecendo o poder da coroa espanhola (McFarlane, 1985, p.146-7). Passados sete anos – na Colômbia – aconteceu a mesma coisa. Em Cucuta, em outra *hacienda* – igualmente tendo pertencido aos jesuítas – escravizados se refugiaram, não sem antes enviar uma petição ao vice-rei. Liderados por um escravizado que tinha a ocupação de feitor reclamaram do novo proprietário. Havendo recém-adquirido a propriedade junto à coroa espanhola era acusado de violar “costumes”, inclusive os maltratando com castigos excessivos. Apesar de não negarem o direito do novo senhor, argumentavam que as novas práticas impostas à administração da fazenda traziam incômodos. O novo senhor os havia privado dos dias livres concedidos tradicionalmente para cultivarem seus lotes de terras, além de pagar pelo cacau que colhiam em suas roças próprias um preço abaixo do mercado. Para contornar tal conflito foi formada uma Comissão com cidadãos locais que negociou com o vice-rei, retornando os escravizados ao trabalho.

Em algumas partes das Américas, em antigas fazendas jesuíticas pode ter surgido uma cultura de protesto na última década do século XVIII em parte informada pela tradição dos regimes de trabalho, catequese e, quem sabe, letramento e educação dos escravizados das primeiras gerações. Para fazendas em Córdoba, na Argentina, na década de 1740, o padre Machoni, em seu memorial, alertava sobre a necessidade de se manter o costume – nem sempre observado –

da catequese “nas terças e sexta de cada semana se ensine e explique a doutrina cristã” (Crouzeilles, 2015, p.73). Regimes de trabalho setecentistas em antigas fazendas jesuítas nas Américas se espalharam como cultura política? O próprio engenho de Santana, na década de 1730, ficou sem feitor durante um período. Em 1750, o administrador padre Jerônimo Gama anotaria: “dizem quando os [escravizados] repreendo com o exemplo dos brancos que trabalham bem e dos seus escravos, alegam que os brancos trabalham e ganharão dinheiro, eles nada” (Schwartz, 1988, p.142).

Como especulação analítica seria possível indagar se notícias sobre os episódios da Colômbia chegaram até Ilhéus em viagens atlânticas de circulação de notícias. Culturas políticas circulavam e não precisavam da escrita. E seria fundamental considerar símbolos, signos, códigos e significados que circulavam, alcançando letrados, marinheiros e outros. Escravizados podiam acompanhar com expectativas – detalhes dos desfechos de conflitos – discussões e debates ocorridos nas metrópoles e fazer interpretações a respeito daquilo que poderia beneficiá-los. Por exemplo, no contexto da abolição da escravidão em Portugal, decretada pelo marquês de Pombal, em 19 de setembro de 1761, circularam rumores de que escravizados em várias partes da América portuguesa ficaram agitados, acreditando que a “lei poderia ser estendida até as colônias”. Noticiava-se que ocasionalmente viajando em navios para a metrópole, escravizados “tentaram conseguir a liberdade”, fugindo. Segundo Schwartz, as “reformas portuguesas e os eventos europeus não passavam despercebidos a escravizados e forros”. Na verdade, tanto eles distinguiam “claramente a conexão lógica entre sua situação e as mudanças em curso na Europa” como senhores e autoridades coloniais e metropolitanas “não foram menos perceptivos, conscientizando-se das implicações e ‘calamitosas consequências’ implícitas na difusão das notícias” (Falcon, 1973, p.405-25, apud, Schwartz, 1988, p.384 e 449). Em várias partes das Américas, ideias circulariam difundindo-se entre os escravizados. Em Saint-Domingue, em 1791 – meses antes de eclodirem revoltas – surgiram notícias que davam conta de haver fugitivos – chamados *maroons* – que sabiam ler e escrever, e que até mesmo tinham permanecido na França como escravizados domésticos por algum tempo (Manigat, 1977, p.420-38).

Em Ilhéus, o movimento de protesto no engenho Santana teve como resposta imediata repressão. Em 1790, seu principal líder, o crioulo Gregório Luís, foi enviado preso para a Cadeia de Salvador, onde, em 1806, ainda permanecia, aguardando julgamento (Schwartz, 1977, p.72; Reis, 1979, p.285-97; Reis, 1983, p.107-22). Mas algumas décadas depois, em 1821, aquela comunidade (provavelmente muitos deles descendentes dos escravizados de 1789-90) reinventou a sua tradição de protesto, ocupando novamente o engenho de Santana por três anos, até 1824. E ainda em 1828, alguns desses escravizados tentariam um novo protesto, com muitos deles se refugiando mais uma vez. A insatisfação dos escravizados no contexto de 1821-1824, além das questões conjunturais como a guerra pela independência da Bahia, pode ter sido gerada, entre outras

coisas – tal como em 1789 – pelo desejo de aumentarem margens de autonomia e suas economias próprias. As crises socioeconômicas da Bahia, principalmente aquelas relacionadas ao abastecimento de alimentos, por exemplo, podem ter feito que alguns senhores procurassem restringir e controlar mais a economia própria dos escravizados. João Reis chamou a atenção para os momentos políticos nos quais ocorreram tais protestos – década de 1820 – com motins militares, protestos contra a carestia de alimentos, antilusitanismo e “divisões dentro da classe dominante sobre o encaminhamento político da descolonização e criação do Estado Nacional” (Reis, 1992, p.100-26; 1979, p.285-97; 1983, p.107-22).

Questão igualmente importante no engenho de Santana – tanto em 1789 como em 1824 – foi a proeminência dos crioulos. A *crioulização* ali podia ser muito mais além do que um cenário étnico-demográfico caracterizado pela maior parte de africanos, homens e adultos (Trouillot, 1998, p.8-28). Esse “Tratado” e escrita supostamente pelos escravizados crioulos seriam respostas – simbólicas – quase “diálogos” entre eles, administradores e autoridades também sob as lógicas de letramento e formas de fazer política? O que foi muita das vezes objeto de desqualificação – da parte dos historiadores – quando criticaram as possibilidades de ampliação dos significados desse episódio para o entendimento das *culturas escravas* pode ser a porta de entrada para sugerirmos reflexões sobre o significado da escrita nos espaços de “negociação” desses escravizados junto aos administradores: nos termos e na forma. No campo fundamentalmente hipotético podemos levantar a questão sobre os símbolos de uma “negociação” por escrito: tentavam fazer reconhecidos “direitos” e usavam a “escrita” para marcar uma diferença sobre aquilo que compreendiam por controle sobre o trabalho, a autonomia e o perfil da sua própria comunidade. Localizar práticas de letramento entre os escravizados das ordens religiosas – fundamentalmente jesuítas, beneditinos e carmelitas – ajuda, porém não é a principal questão. Reconhecer o letramento em alguns crioulos ou mesmo identificar um perfil diferente daquela antiga comunidade não exclui e nem exaure as possibilidades de pensar o letramento – através desse documento – como um símbolo a garantir costumes, revelar desejos e sugerir expectativas. Se a *liberdade* podia chegar através de documentos redigidos por senhores e administradores (alforrias, por exemplo, bilhetes que portavam, petições de autoridades etc.), igualmente poderia significar – para aqueles escravizados – ver costumes e “direitos” garantidos, ao serem explicitados por escrito. Vários estudos destacaram o papel dos jesuítas na formação intelectual e difusão de uma cultura científica nas Américas escravistas. Parte substantiva desses processos ocorreu em cenários rurais e ou semiurbanos improvisados. Fleck destacou como o próprio Serafim Leite talvez com exagero tenha anotado que não existiria “aldeia por mais recuada que fosse na profundidade dos sertões e rios, que não iluminasse ao menos uma estante de livros” (Fleck; Poletto, 2015, p.143-81). Interessante seria pensar o impacto dessas ambiências letradas para os mundos dos escravizados – e suas transformações – para além da catequese e da doutrina cristã.

1835, Salvador: africanos islamizados e “escritos em caráter estranho se presumem nocivos a ordem pública”

Em meados da década de 1830, “escritos” – especialmente de africanos – articulados aos medos de rebeliões se espalharam. A partir de Salvador, sobretudo alcançando o Rio de Janeiro – como reverberação –, denúncias pipocaram. A dimensão do pânico provocado – quase histeria – seria logo anotada quando o presidente da província do Rio de Janeiro alertou ao ministro da Justiça de que os boatos sobre “projetos” de insurreições em várias partes do Império tinham exageros, partindo de denúncias “tintas com a cor do medo”. Boatos e temores sobre revoltas podiam ser acompanhados de denúncias sobre achados de escritos. Sem dúvida, o motivo desencadeador foi a insurreição liderada por escravizados e libertos islamizados – chamados malês – ocorrida em janeiro de 1835, no coração urbano da Bahia (Reis, 1986; 1993; 2003). Com a repressão que se seguiu, africanos ocidentais foram os principais alvos das investigações. Mas os temores saíam do controle quando eram encontrados “escritos árabes”. Exatamente por causa do levante em Salvador, onde africanos islamizados – que estiveram à frente do planejamento e execução da revolta – sabiam ler e escrever. Em Salvador, na atmosfera da repressão, foram encontrados vários livros, papéis e “escritos” em poder dos suspeitos e/ou escondidos em suas residências (Gomes, 2001, p.336-78).

Não os escritos, mas os medos se reproduziram. Por determinação do ministro da Justiça, vários desses “papéis” foram enviados para serem traduzidos na corte imperial. Isso mesmo. Autoridades baianas enviaram alguns “escritos árabes” achados em Salvador para serem traduzidos junto aos africanos do Rio de Janeiro. Em fevereiro de 1835, o chefe de polícia da corte informaria ao ministro da Justiça sobre o curso de algumas investigações realizadas, quando “Fiz vir à minha presença um preto nagô para interpretar o escrito dos nagôs da Bahia, e do que lhe ouvi coligi que os nagôs não sabem ler, nem escrever, mas costumam mandar educar alguns rapazes em uma nação vizinha de homens de cor bassa [?], e que usam barbas compridas no queixo inferior; por consequência os escritos não são em língua nagô, e sim nesse outro idioma, que só os nagôs de maior educação entendem”. O volume dos temores aumentou quando em novembro de 1835 foi encontrado na própria corte “um livro escrito em caracteres africanos”.⁵ Chegou-se mesmo a temer que africanos islamizados de Salvador tivessem algum plano articulado com outras províncias. No município fluminense de Campos, um juiz municipal prendeu “alguns negros, que andavam com certo tope” – um chapéu – e talvez trouxessem escritos, pois “soube que tinham vindo ordens da Bahia para aqui também se levantarem, sendo aquele tope a senha do dia do rompimento”.⁶ No início de 1836, uma denúncia anônima baseava-se em informações sobre um achado – junto a um africano – de “um papel que servia de plano para ensinar como os pretos saberão juntar no dia 24 e 25 para começar a matança dos brancos e pardos”.⁷ Chegou-se a falar na ocasião do “exem-

plo de São Domingos”. Aliás, percepções políticas despertariam novamente o *haitianismo* nas décadas de 1830 e 1840.⁸ Agostinho José Pereira, negro livre, seria preso nas ruas de Recife, acusado de estar envolvido com rebeliões, sendo encontrados com ele escritos em versos chamados ABC falando de “liberdade” e Haiti (Carvalho, 1999, p.108-9).

Autoridades temiam a existência de planos de insurreições articuladas entre escravos de várias partes da América com a participação de emissários internacionais. Ainda em setembro de 1835, o ministro da Justiça recebeu um ofício reservado do agente diplomático em Londres alertando sobre “notícias recentes do Sul dos Estados Unidos” que davam conta de “muitos indivíduos mandados por várias Sociedades de Filantropia e emancipação desse país com o fim de promoverem a liberdade dos escravos”. Isso seria feito por eles “excitando a levantes, espalhando entre eles ideias de insubordinação”. Muitos desses emissários tinham sido “apanhados e enforcados imediatamente, outros ameaçados, e muitos negros, ou mortos ou rigorosamente castigados”. As autoridades alardeavam precaução para o Brasil, pois, era “bastante provável que iguais emissários sejam daqui mandados para o Império, e que muito nos conviria a introduzir em uma ou mais das Sociedades Filantrópicas da Inglaterra, pessoa de confiança que pudesse dar conta de qualquer tentativa contra o sossego do Brasil que nelas se originasse”.⁹ Em 1841, o Ministério da Justiça recebia de Londres notícias assustadoras de um “Clube ou Sociedade dos Abolicionistas da Escravidão” que havia enviado dezenas de pretos forros jamaicanos para Cuba, visando a propagar ideias de rebelião junto aos escravos.¹⁰ No início de 1849, um ofício enviado da Legação Imperial em Paris alertava as autoridades da província do Pará sobre as atividades de “um mulato natural de São Domingos”. Identificava-se como súdito inglês e era “emissário das sociedades que trabalham pela liberdade dos escravos” e “unindo-se com outros agentes das mesmas associações partiu com eles para a Inglaterra para de lá se dirigirem a Guiana com o projeto de penetrar no Brasil”.¹¹

Quais os impactos e repercussões desses escritos – imagens, símbolos, medos e temores – durante a repressão da revolta de Salvador em 1835? João Reis já escreveu uma obra clássica analisando o sentido de uma revolta escrava africana urbana, comandada por islamizados, mas com identidades étnicas, articulando religiosidade e também espaços de trabalho urbano. O certo é que a repressão e a onda de medo sugeriram muito mais sobre os textos corânicos e escritos árabes achados para além da dimensão religiosa islâmica africana na diáspora. O defensor do africano Torquato, nagô, um dos condenados destacou que ele era inocente e sobre os livros em sua casa “só por eles serem escritos em caráter estranho se presumem nocivos a ordem pública” (Reichert, 1970, p.2). Reis anotaria vários significados dos escritos entre os africanos islamizados em Salvador, suas reuniões e aprendizados de escrita e do corão (Reis, 2003, p.178-80 e 225-6).

Interessante seria pensar os significados de medo e apreensão política nas sociedades escravistas diante de africanos, crioulos, escravizados e libertos dominando códigos de escrita, leitura e letramento. No Caribe inglês, na década de 1830 autoridades revelavam sua preocupação sobre como escravos conseguiam ter acesso a informações de documentos oficiais que falavam dos debates parlamentares na Europa (Scott, 1986, p.116-17). Denmark Vesey, que liderou uma conspiração escrava norte-americana, em 1822 tinha navegado pelo Caribe e absorvido as experiências de “liberdade” do Haiti. Aliás, Vesey tinha o hábito de ler para todos os escravizados passagens dos jornais que falavam do Haiti e de outros assuntos relativos à escravidão.¹² Notícias de rebelião espalhavam pânico. Na Jamaica três pessoas foram presas sob a acusação de trazerem do Haiti “documentos inflamatórios” (Baralt, 1981, p.13-20; Taylor, 1982, p.249; Laviña, 1991; Moscoso, 1995, p.31-48). Para Demerara, Emilia Viotti demonstrou – especialmente no contexto das mudanças políticas das primeiras décadas oitocentistas – os conflitos entre autoridades, missionários e fazendeiros. Um experiente governador – com passagem em várias regiões caribenhas – criticava não a “instrução religiosa”, mas as perspectivas dos missionários ensinarem os escravizados a ler, pois para ele a “leitura disseminaria o espírito de rebelião” (Costa, 1998, p.125). As atividades de missionários evangélicos – enviados de Londres (da London Missionary Society) – eram rejeitadas e denunciadas por colonos e fazendeiros. Protestavam que eram “democráticas”. Governadores e fazendeiros locais eram contrários aos projetos de alfabetização e instrução religiosa dirigidos pelos missionários, posto acreditarem que os escravizados começariam a ler “gazetas e panfletos abolicionistas”, tramando revoltas. Com argumentos contrários, missionários defendiam que os escravizados alfabetizados poderiam entrar em contato com “bons textos” enquanto aqueles perigosos seriam censurados. Lembavam – em tom irônico – que os negros não precisavam saber ler para se comunicarem, estando bem informados a respeito dos debates internacionais sobre escravidão e abolição, fosse através de criados domésticos que ouviam conversas de seus senhores e mesmo de escravizados e libertos que tinham servido algum tempo na Inglaterra. Além disso, havia pessoas que poderiam ler textos para os escravizados e eles acompanhavam os debates parlamentares e a propaganda política sobre o final do tráfico e os conflitos entre setores metropolitanos e coloniais (ibidem, p.33, 44, 123-4, 233, 397 e nota 82).

Uma narrativa amocambada, Maranhão, 1867: “nos achamos em campo a tratar da liberdade”

Considerada importante região que desenvolveu complexa estrutura escravista, o Maranhão conheceria experiências únicas de escravidão atlântica. Sabe-se que africanos chegaram já no final do século XVII. Mas é no Oitocentos que a coisa ganharia proporções jamais vistas com a entrada de mais de 40 mil só nas primeiras décadas. Na véspera da independência, a então província do Maranhão seria uma das mais importantes áreas do Brasil. Ainda no alvorecer do século

XIX, a movimentação de *mocambeiros* e indígenas, foi tema principal da guerra travada por fazendeiros e autoridades públicas em busca de soluções e contínua repressão. Para o Maranhão houve quem argumentasse que os *mocambos/quilombos* só aumentaram sobremaneira na década de 1840 com a eclosão da revolta popular conhecida como Balaiada, que mobilizou setores livres pobres – destacadamente camponeses negros – e escravizados. Mas as áreas do Turiaçu e Gurupi – fronteiras com o Grão-Pará – constituíram focos para a formação de mocambos desde meados do século XVIII (Gomes, 2005, cap.2).

Ao longo do século XIX, toda essa grande região que alcançava também as áreas de Guimarães e Viana estava “infestada” de grandes e sólidas comunidades negras rurais *mocambeiras* – como eram chamadas as comunidades de fugitivos no Maranhão – já numa segunda ou terceira geração. Na década de 1860 os destaques seriam os *mocambos* São Vivente do Céu e São Benedito do Céu contra os quais foram enviadas importantes expedições punitivas nos anos de 1862, 1864 e 1867. Foram “tempos de guerra”. Fazendeiros falavam da necessidade de se “debelar uma cadeia de quilombos que se estende de Viana ao Turiaçu”.¹³ E nessa mesma década se falava abertamente em guerras no Maranhão. Aquelas internas e externas. E as primeiras não só aos *mocambeiros*. Noticiava-se sobre conflitos internacionais. Fosse o do Paraguai ou aquele da guerra civil nos Estados Unidos. Para além dos noticiários internacionais que abundavam nos periódicos, com leituras, interpretações e conexões havia muitos medos. De quê? De contágio das ideias. Os temores eram *se e como* escravizados e mocambeiros podiam fazer avaliações e ter expectativas políticas sobre episódios internacionais e as notícias que circulavam a respeito. Sobre a Guerra do Paraguai o problema maior era o recrutamento. No Maranhão, parte substantiva da tropa de linha e da Guarda Nacional foi enviada para os campos de batalha, alistada compulsoriamente como “voluntários da pátria”. Sabia-se que entre eles havia muitos homens livres pobres, sobretudo a população de pardos e pretos, sem falar que inúmeros libertos e não raro alguns escravizados, na condição de recém-libertados por seus senhores ou clandestinamente como fugidos, que omitiam seus nomes e identidades. Informações dariam conta que do Maranhão teria partido para as fronteiras com o Paraguai um contingente militar de mais de três mil indivíduos (Araújo, 1994, p.17).

Temores de insurreição foram a tônica da imprensa e da correspondência policial do Maranhão nos anos 1860. Em 1861 chegaram a São Luís denúncias sobre rebeliões escravas com planejamento em curso em Anajatuba. Falava-se “que diversos escravizados formavam clubes em alguns lugares da vila, nos quais declaravam que eram livres, pois que existia na barra um vapor de guerra, que os vinha libertar, e que por esse motivo não deviam mais obedecer a seus senhores”. Um escravizado – Agostinho, de propriedade de Cristóvão Vieira – foi acusado de incitar as senzalas na região, falando em liberdade e rebelião. Sob castigo acabaria confessando “que era verdade ter declarado a seus parceiros,

que todos seriam livres, pois que o ouvira dizer a vários pretos nesta capital, e que só esperavam que o vapor de guerra desembarcasse a tropa”. Descobriu-se que “semelhante ideia tem sua origem na entrada neste período de dois vapores de guerra, um dos Estados Unidos da América do Norte e outro dos Estados, que se querem constituir em Confederação separada”. Notícias sobre a guerra civil nos Estados Unidos estavam chegando aos *mocambeiros* e escravizados maranhenses. As autoridades pareciam mais temer o medo do que a origem deles. Um delegado de polícia concluiria que não tinham os escravizados “plano algum concertado”, na verdade “apenas nutrem esperanças de sua liberdade”. Não obstante, como precaução mandaria reforçar o policiamento da região, visando “neutralizar qualquer plano, que a questão dos Estados Unidos da América do Norte possa fazer aqui aparecer entre os escravizados”.¹⁴

Mas uma insurreição articulando mocambos e senzalas ganhou forma e conteúdo em 1867. Nas áreas de Viana, *mocambeiros* saíram de suas aldeias rumo à fazenda Santa Bárbara. Depois de cinco dias de jornada cercaram e invadiram-na, sendo seu administrador “esbordado” e colocado no tronco. Os *mocambeiros* pernovernaram ali e rumaram na manhã seguinte para o engenho Timbó, onde “prenderam os donos da casa e fizeram entregar o armamento e pólvora que tinham em seu poder, saqueando a fazenda e roubando-a, um gado e o mais que acharam”. Insultariam os moradores locais e rumaram para a vila Nova Anadia, onde ocorreriam mais saques (Araújo, 1994, p.35). Numa ação planejada, os *mocambeiros* escolheram não só os alvos a serem atingidos, mas também o que consideraram o momento certo para realizar tais ataques. Contariam com o apoio de vários escravizados das fazendas da região. Muitos desses já tinham estado nos mocambos e/ou tinham comunicações frequentes com *mocambeiros*. Não poucos aderiram ao levante e engrossaram o contingente que depois dos ataques retornou para os mocambos. Segundo o *mocambeiro* Vicente, por onde passavam a eles juntavam-se “alguns pretos mais, e todos os escravizados pertencentes às fazendas Santa Bárbara, Timbó e Santo Ignácio estavam mancomunados de fugirem todos para o mocambo”.¹⁵

A grande novidade dessa insurreição de 1867 em Viana foi a carta deixada pelos revoltosos. Entregue na Fazenda Santa Bárbara, em 10 de julho tinham o tom de declaração, posto comunicar: “nos achamos em campo a tratar da liberdade dos escravizados”. Diante do contexto de temores na região e os contatos dos *mocambeiros* e escravizados nas senzalas diziam que tal “liberdade” era “por muito” aguardada (“que esperamos por ela”) assim “como o nosso desejo é por todos e não fazer mal a ninguém”. Reivindicavam suas alforrias, ameaçando invadir mais vilas e povoados de Viana “não teremos remédio senão lançarmos mão nas armas”, dizendo que tinham “1.000 armas de fogo”, além de contarem com apoio dos índios da região (“contarmos com todos os arcos dos gentios”) na “nossa defesa e da liberdade”. A carta seria assinada por “Daniel Antônio de Araújo e João Antônio de Araújo”.¹⁶ Daniel era o conhecido chefe do mocambo de São Benedito do Céu.

Essa carta tinha o teor de um ultimato e enviada somente as autoridades policiais de Viana. Qual seja, não era dirigida ao imperador, as autoridades superiores do império e/ou da província e mesmo aos senhores, proprietários de escravizados. Era como se a liberdade já estivesse garantida, bastava apenas o reconhecimento das autoridades policiais de Viana. Esse manifesto – soube-se depois – foi escrito pelo administrador da fazenda Santa Bárbara, Plácido Mello dos Santos. Isso com muita coerção e também truculência por parte dos revoltosos. Uma carta que expressava a vontade dos escravizados e mocambeiros, sendo os seus assinantes os próprios líderes do levante. Para Benedito, a decisão do levante foi tomada exclusivamente pelos chefes. Uma das razões de “abandonarem o mocambo” era a “muita fome que nele reina”.¹⁷ Já Vicente revelou “que em caminho Daniel lhes disse que ia mandar uma carta as autoridades desta cidade comunicando-lhes que vinham proclamar a sua liberdade”. Segundo Feliciano: “Daniel disse junto com Joaquim Calisto que eles vinham buscar a liberdade”. Para Pulchéria, a intenção deles era “guerrear com os brancos por causa da Lei dos Pretos, isto é, para serem estes considerados livres”. José de Colônia, além de confirmar a motivação de roubos de pólvora e munição, afirmou que realizaram tal levante “para gozarem de sua liberdade, no mocambo onde estavam”. Hermógenes Antônio de Araújo – herdeiro de Miguel de Araújo, da fazenda Santa Maria – fez suas as palavras dos revoltosos ao declarar que “aparecendo-lhe então Daniel escravo do seu irmão Virgílio Francisco de Araújo, disse que eles vinham em procura de sua lei, isto é, de sua carta de liberdade”.¹⁸

Realizar saques a fazendas e povoados, enviar manifesto e pretenderem ficar libertos ou “gozarem de sua liberdade” são motivações que se articulavam naquele contexto. Prevenção sobre costumeiros ataques as suas aldeias, a possibilidade de enfrentarem *razias* de índios e o ambiente político de guerras internacionais favoreceram essa insurreição. De um lado, autoridades e senhores temiam uma grande revolta. De outro, a guerra do Paraguai e o recrutamento para as tropas e Guarda Nacional significava menos tropas para combater os mocambos. Sem falar das avaliações e expectativas políticas. Martiniano disse que soube no mocambo “que Lopes do Paraguai estava tratando da liberdade deles”.¹⁹

Com a Guerra do Paraguai em curso e um contingente de negros, ex-escravizados, enviado para a frente de batalha, o medo ganharia outros contornos. Mesmo considerando-se que as “ideias vão se propagando de maneira confusa e vaga pela escravatura da capital e interior”, as autoridades estavam informadas que os negros, – “esta pobre gente” – acreditavam que a “atual guerra tem alguma afinidade com a causa de sua libertação”. Fazendeiros, administradores e feitores também estavam atentos, reclamando “haver se manifestado em seus escravizados um ou qual espírito de insubordinação”.²⁰ Conexões entre escravizados, senzalas, mocambeiros e população negra urbana aumentavam o volume das denúncias. Numa ocasião, o próprio presidente da província afirmaria

“Nesta capital [São Luís] existem pretos livres, que sabem lê sofrivelmente e á quem não são estranhas as ideias que nestes últimos tempos se tem manifestado em favor da emancipação dos escravizados”.²¹ O impacto de ideias revolucionárias e internacionais junto a escravizados e mocambeiros não era novidade no norte do Brasil, áreas do Maranhão e Grão-Pará. Quase um século antes – anos de 1790 – vários temores apareceriam nas fronteiras com a Guiana Francesa. Fugitivos – *maroons* do lado francês e quilombolas do lado do Grão-Pará, América Portuguesa – e escravizados estavam entrando em contato com “a ideia da pretendida liberdade, e igualdade” via emissários e escritos que circulavam.²² As autoridades portuguesas chegaram a admitir que por ali chegavam notícias internacionais e tudo era “sabido, pelas gazetas que chegam da Europa, e até mesmos os escravos as não ignoram”.²³ Em 1798 falava-se de escritos “que apareceram traduzidos em Português” e suspeitos franceses que tinham “procurado instigar o espírito revoltado, assim entre os negros como entre os índios do Pará” (Lisboa, 1895, p.16; Sá, 1895, p.34).

No Maranhão, em 1867, o momento da eclosão da insurreição de Viana coincide com uma efervescência política em várias partes do Império. Na segunda metade dos anos 1860 aconteceriam diversas discussões e debates parlamentares sobre a emancipação dos escravizados, existia a Guerra do Paraguai e o problema do recrutamento militar, sem falar das “ideias de liberdade” que circulavam. Além disso, chegavam notícias sobre a guerra civil americana e a libertação dos escravizados nos Estados Unidos e as disputas diplomáticas entre Brasil e Inglaterra.²⁴

Rio de Janeiro, libertos, abolicionistas e republicanos, “educação e instrução que a Lei de 28 de setembro de 1871 lhes concedeu”

Abordamos agora – num contexto dos debates abolicionistas, confrontos entre libertos e a propaganda republicana – uma Carta da Comissão de Libertos de Paty de Alferes enviada a Ruy Barbosa.²⁵ Manejando a escrita – recurso ainda privilégio dos raros setores escolarizados –, esses libertos produziram uma carta, reivindicando escolas para as crianças, filhas de mães de Ventre Livre desde 1871. Sugeriam percepções políticas próprias sobre mudanças na estrutura da sociedade que agora – definitivamente – não teria mais senhores e nem escravizados. Com a alfabetização das crianças, em um futuro próximo poderiam votar, e assim, participar da vida política, uma vez que o critério para participar do processo eleitoral era ser alfabetizado, especialmente depois da reforma eleitoral de 1882.

A Carta Escrita pela Comissão de Libertos de Paty de Alferes é mais um dos raros documentos, no qual podemos ouvir a voz dos escravizados ou a expressão de suas vontades. Em abril de 1889, ou seja, quando no Vale do Paraíba ainda pairavam ventos escravistas, um grupo de homens negros resolve escrever uma carta para Rui Barbosa. São eles: Quintiliano Avellar – assinalado ao lado como “preto” talvez sugerindo ser um velho africano – Ambrósio Teixeira, João

Gomes Batista, Francisco de Salles Avellar, José dos Santos Pereira, Ricardo Leopoldino de Almeida e Sergio Barboza dos Santos. Quem eram? Todos libertos? A partir do 13 de maio ou libertos antes, por alforrias? O que sabemos é que formavam a “Comissão de Libertos de Paty de Alferes”. E assim se dirigiam ao “grande cidadão Ruy Barbosa”, solicitando ajuda para obterem “educação e instrução” para a população negra – especialmente as crianças (“os nossos filhos”) e pedindo “o auxílio da invejável ilustração e do grande talento” daquele jornalista, abolicionista e republicano.

A terminologia “Comissão” para “Libertos de Paty de Alferes” sugere uma avaliação política e uma expectativa em comunidade de se pronunciar. Essa carta não pode ser lida isoladamente. Mas dentro de contexto mais amplo – político e temporal – onde há evocações ao Fundo de Emancipação e a Junta classificadora de escravos. Esses mecanismos – da década de 1870 – foram criados para promover a emancipação gradual da escravidão. Rui Barbosa foi um dos políticos que ganharam a cena, pois comandou o Fundo de Emancipação e também participou dos debates sobre a Lei do Ventre Livre. A Comissão ao endereçar tal carta a ele, certamente identificava seu prestígio e liderança política, especialmente no tocante ao debate sobre o Fundo de Emancipação. Destacariam os libertos, que Rui Barbosa tinha sido um “verdadeiro defensor do povo” além de ser “entre os jornalistas” o que “assumiu posição definida e digna” sobre os “acontecimentos, que vieram enlutar nossos corações de patriotas”. No caso, a lei de 28 de setembro de 1871 nunca fora posta em execução quanto à parte que tratava da educação dos ingênuos. O estudo de Dauwe (2004) faz coro às expectativas dos Libertos de Paty de Alferes, ao analisar como os dispositivos legais ficaram incompletos, assim como o de Assis ao abordar o Fundo de Emancipação, mostrando os mecanismos que permitiram aos fazendeiros auferirem lucro (Assis, 2013). Percepções políticas sugeridas nessa carta abrem portas para caminhos que podem se cruzar. Antes da abolição, especialmente nas décadas de 1870 seria possível pensar como os escravizados podiam acompanhar os debates políticos nos seus próprios termos e percepções. Em 1877 – em Campos dos Goitacazes, norte fluminense – investigações sobre rumores de uma insurreição indicaram que o líder do plano de revolta era um escravo crioulo alfabetizado que ia à Cidade, que ficava próxima daquela fazenda, comprar o “monitor e outras folhas incendiárias”, as quais lia e transmitia aos outros escravos as notícias relacionadas às discussões publicadas em torno da emancipação do elemento servil. Escravizados ali poderiam estar bem informados, através de jornais que alguns poucos cativos crioulos alfabetizados liam, das principais discussões políticas da ocasião que lhes poderiam interessar quanto à conquista da liberdade, no caso, o fundo de emancipação.²⁶ Também essa carta lança luzes sobre as expectativas daquele contexto de imediata abolição, temores sobre um Terceiro Reinado, propaganda republicana e confronto entre libertos, republicanos e monarquistas a partir da *Guarda Negra*.²⁷ A Comissão dos Libertos de Paty de Alferes fazia essa denúncia pois protestava “contra o meio indecente de que

o governo quer lançar mão” dos impostos e nada faziam visando a educação e instrução que a Lei de 28 de setembro de 1871” tinha garantido a partir da contínua cobrança do “imposto de 5% adicionais”, um “imposto decretado para o fundo d’emancipação dos escravos” para que se “reverta para a educação dos filhos dos libertos” (Pena, 2001).

Para uso político nos debates de monarquia *versus* república, a carta foi publicada em diferentes jornais.²⁸ Abria-se fogo contra o governo, acusando-o de desonesto por cobrar impostos, com o objetivo de educar os ingênuos. Alegavam também a existência de um conluio que procurava retardar o cumprimento da Lei do Ventre Livre na freguesia de Paty de Alferes em Vassouras. A imprensa era uma arena, na qual diferentes grupos por meio dos periódicos disputavam os corações e mentes. Escrita em 1889, a Carta da Comissão de Libertos de Paty de Alferes se debruçava sobre um imediato passado presente. Ao olhar para trás, libertos – quiçá velhos africanos – avaliavam o fim da escravidão e seus efeitos sociais, econômicos e políticos. A abolição chegara em 1888, contudo, não alterou a realidade de forma imediata (Alonso, 2015; Azevedo, 1988, p.38-65). Mesmo livres, a luta pela democratização da terra, do acesso à educação ainda conformava o horizonte dos negros na pós-abolição. Eram dias difíceis aqueles vividos na freguesia de Paty de Alferes em Vassouras (Stein, 1990). Havia mais problemas do que soluções. Mais do que resposta, os diálogos e questões evocadas na carta elaborada pela Comissão de Libertos indicam expectativas e avaliações das comunidades negras rurais, representando também sonhos e projetos de vida, que podiam ser ou não escritos no papel, mas estavam inscritos no dia a dia. Era necessário lutar pela escolarização das crianças, da mesma maneira com a qual se lutou pela liberdade. Essa carta da Comissão de Libertos tentava dizer – e disse – que havia uma longa história e batalhas para educar seus filhos e ter escolas.

* * *

Papéis, mentes, tintas, corações, pensamentos e letras. Escritos que nos permitem adentrar – de modo direto ou não – as vontades expressas pelos próprios escravizados e recém-libertos (Morais, 2007, p.493-550; Oliveira, s. d., p.189-220). Isso pelas linhas e organização da sintaxe dos medos, desejos, negociações, lutas, expectativas – inúmeras formas de protagonismo – que reorganizavam africanos, crioulos, livres, libertos ou escravizados nas diferentes sociedades escravistas no Atlântico. A circulação de saberes e expectativas vai além do campo das ideias – apresentada por meio da escrita, supostamente dos escravizados. Certamente o papel desempenhado pelos jesuítas em suas fazendas corroborou na formação de indivíduos – por meio da catequese, da instrução e formação nos diferentes ofícios importantes para a sobrevivência no mundo colonial e, quiçá, do letramento – construindo nichos diferenciados de escravidão no mundo atlântico. Mas para os espaços leigos, petições, tratados e cartas com diferentes proposições faziam insurgir novos lugares sociais e percepções,

muitos das vezes sacralizados. Aproximar horizontes de escrita, escolarização, letramento, escravidão e pós-emancipação podem abrir caminhos de interpretação sobre outros universos da sociedade escravista. Poderemos adentrar espaços invisíveis dos sentidos de escravidão e liberdade, onde os lugares ocupados pela escrita podem ter garantido a liberdade, mesmo sendo ela a manutenção de direitos costumeiros, a negociação em conflitos cotidianos e exigências que envolviam os mundos do trabalho. Num mundo cercado de escravidão dominar a escrita e a leitura poderiam significar mais do que sobrevivência. Produzia-se diálogos entre sons silenciados (Zaeck, 2003, p.24-39). No caso dos africanos islamizados, a voz dos temores – insurreições e planos – não ficou rouca. Os “escritos árabes” foram transformados na antinomia, motivos de desconfiança e repressão. No Maranhão, letramento e escrita significariam conexão. Onde ventos locais não encalharam ideias entre margens atlânticas, mas sim percepções ancoraram e logo desembarcaram. Noticiários internacionais veiculados pela imprensa assim como a correspondência policial freneticamente trocada não impuseram formas, pensamentos ou apropriação de ideias, muitos menos controlaram avaliações. Re-demarcariam significados atlânticos de emancipação e liberdade em permanentes reconstruções.

Não por acaso os libertos que assinaram a Carta endereçada a Ruy Barbosa em 1889 explicitam desejos, não para si, mas para seus descendentes. Utilizar a conjuntura política na argumentação para requerer educação para seus filhos, bem como informar seu papel no processo de libertação e fim da escravização – posto compreenderem “perfeitamente que a libertação partiu do povo que forçou a coroa e o parlamento a decretá-la” – indicam que o domínio dos códigos de escrita e leitura podiam auferir ganhos. Os libertos de Vassouras estavam a defender outro modo de ler a Lei Áurea, isso 11 meses após a mesma ter sido assinada pela então regente Isabel. Na Carta dos libertos tais domínios tinham significados ampliados e dialógicos, pois afirmavam: “para fugir do grande perigo em que corremos por falta de instrução” dessa forma a solicitavam “para nossos filhos e para que eles não ergam mão assassina, para abater aqueles que querem a República, que é a liberdade, igualdade e fraternidade”. Alusão feita ao lema da Revolução Francesa demonstra o quanto eram reais e relevantes os medos sociais envolventes.

Conheciam – qual seja avaliavam – o temor de parcela da sociedade acerca de possíveis confrontos entre libertos, monarquistas, republicanos, fazendeiros, brancos e negros? Naquele contexto, dominar os códigos de leitura e escrita estava para além dos mundos do trabalho, era muito mais que uma moeda de troca. Tentava-se num sentido dialógico avaliar, interceder, negociar e refletir sobre as dimensões de liberdade formal, das expectativas de cidadania e do controle sobre os seus corpos, famílias e futuro.

Notas

- 1 Este artigo apresenta os primeiros resultados do projeto “Escrita, escolarização, cor e letrados no Brasil da escravidão e da pós-emancipação (1860-1908) as experiências de escravizados, libertandos, libertos e seus descendentes”, Edital Universal do CNPq que reúne diversos pesquisadores da História da Escravidão e História da Educação. Também algumas idéias finais para este texto apareceram quando discutimos com os alunos – neste primeiro semestre de 2019 – escritos dos escravizados no curso “Escravidão e Pós-abolição: historiografia e construção de memórias”, na graduação da PUC-RJ e na aula pública “Escravidão, escrita e experiências intelectuais”, na Universidade das Quebradas, no IFCS-UFRJ, 6 de junho de 2019. Flavio Gomes agradece aos colegas André Botelho, Heloisa Buarque de Holanda e Numa Ciro pelo convite para ministrar esta aula.
- 2 Ver as contribuições mais recentes de Barbosa (2016) e Wissenbach (2012).
- 3 Para o caso mais conhecido temos a carta de Esperança Garcia, escravizada no Piauí num documento publicado por Luiz Mott na década de 1980, ver Mott (1985). Para um bilhete de um suicida escravizado na Bahia, ver Ferreira (2004, p.197-244). Agradecemos a João Reis por ter me chamado atenção para este artigo
- 4 Para o contexto socioeconômico, ver Barickman (2003).
- 5 Arquivo Nacional, Série Polícia da Corte, Fundo IJ6, maço 170, Ofício do Chefe de Polícia da Corte enviado ao Ministro da Justiça, 27.02.1835; Códice 334, Correspondência Reservada recebida pela Polícia, Ofício do Ministro da Justiça enviado ao Chefe de Polícia da Corte, 01.11.1835, fl. 14 v.
- 6 BNRJ, Relatório do Ministro da Justiça apresentado à Assembleia Geral Legislativa da Província do Rio de Janeiro, ano de 1835 (rolo microfilmado); Arquivo Nacional, Códice 334, Correspondência citada, Ofícios do Ministro da Justiça enviados ao Chefe de Polícia da Corte, 18.5.1835, 11.12.1835, 18.12.1835 e 22.12.1835, fls.12v, 13v, 16, 18 e 18v.
- 7 Arquivo Nacional, Fundo GIF1, pacote 5 B 515, Carta denúncia anônima, sem data; Série Polícia da Corte, Fundo IJ6, maço 170, Ofícios do Juiz de Paz do primeiro Distrito de São José enviados ao Chefe de Polícia da Corte, 25.01.1836 e 12.02.1836 e Ofício do Chefe de Polícia da Corte enviado ao Ministro da Justiça, 20.02.1836 e Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Fundo PP, coleção 80, Ofício do Juiz de Paz da Vila de São João do Príncipe enviado ao Vice-Presidente da Província (RJ), 30.5.1835.
- 8 Para as repercussões do Haiti no Brasil ver o estudo pioneiro de Mott (1982, p.55-63). Ver também Gomes (2002) e Morel (2018).
- 9 Arquivo do Itamarati, Missões Diplomáticas Brasileiras, Ofícios Reservados (Inglaterra), Códice 217-3-3, Ofício do Agente Consular do Brasil em Londres enviado ao Ministério dos Estrangeiros, 2.9.1835 e Arquivo Nacional, Códice 334, Correspondência Reservada recebida pela Polícia, Ofícios do Ministro da Justiça enviados ao Chefe de Polícia da Corte, Ofícios, 2.9.1835, 1.11.1835, fls.14v, 15 e 15v.
- 10 Arquivo Nacional, Fundo GIF1 pacote 5 F 255, 27.7.1841. Este documento encontra-se citado também em Chalhoub (1988, p.83-105).
- 11 Arquivo Público do Estado do Pará, Caixa 79, Ofícios sobre a questão de Limites (1841-1849), Ofício de 21.2.1849.

- 12 Ver Linebaugh, 1983-1984, p.43, e réplica crítica de Sweeny (1988, p.205-19 e 221-31) e Scott (1986, p.307); Jordan (1992, p.197) e Hunt (1988, p.119) citado por Gilroy (1993; ed. brasileira, 2001, p.53).
- 13 Arquivo Público do Maranhão, Abaixo-assinado dos lavradores e negociantes do município de Pinheiro enviada ao Presidente da Província Franklin Américo de Meneses Dória, em 4.10.1867. A maior parte da documentação a respeito da insurreição de Viana, em 1867 encontra-se transcrita (alguns ofícios e interrogatórios apenas parcialmente) no livro de Mundinha Araújo (1994). Ver ainda Reis (1995-1996, p.14-39).
- 14 Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Série Presidentes de Província (MA), Fundo, IJ1 754, Ofícios de Presidentes de Província/Maranhão (1863), Ofício do Presidente de Província Francisco Primo de Sousa Aguiar enviado ao Ministro do Justiça, Conselheiro Francisco de Paula Negreiros Sayão Lobato, 17.10.1861.
- 15 Arquivo Público do Estado do Maranhão, Auto de Perguntas do preto Vicente, escravo de Dona Anna Padilha realizado em Viana, 18.7.1867 apud Araújo (1994, p.158-9).
- 16 Arquivo Público do Estado do Maranhão, Carta dos *mocambeiros* enviada da Fazenda Santa Bárbara ao delegado e comandante do Destacamento de Viana, 10.7.1867 apud Araújo (1994, p.33-4).
- 17 Arquivo Público do Estado do Maranhão, Auto de Perguntas do preto Benedito, escravo do Alferes Militão Felipe Nunes realizado em Viana, 17.7.1867 apud Araújo (1994, p.174-5).
- 18 Arquivo Público do Estado do Maranhão, Auto de Perguntas do preto Vicente, escravo de Dona Anna Padilha realizado em Viana, 18.7.1867 apud Araújo (1994, p.176-7); Auto de Perguntas da preta Pulchéria, escrava de Francisco Mariano Ferreira do Amaral realizado em São Bento, 19.9.1867 (ibidem, p.178); Auto de Perguntas do preto José de Colônia, escravo de Dona Mariana Porfria Pinheiro realizado em São Vicente Ferrer, 5.10.1867 (ibidem, p.178) e Auto de Perguntas de Hermógenes Antônio de Araújo realizado em Viana, 27.7.1867 (apud ibidem, p.178).
- 19 Arquivo Público do Estado do Maranhão, Auto de Perguntas do preto Martiniano, escravo de Fidelles de Abreu realizado em Viana, 18.7.1867 apud Araújo (1994, p.175).
- 20 Arquivo Público do Estado do Maranhão, Fundo: Presidência da Província, Série: Delegacias/Chefes de Polícia, Ano: 1865, Ofício de 13.9.1865, Ofício de 29.9.1865 e Ofício do delegado de Polícia Joaquim Simplíciano Nunes Lisboa enviado ao Chefe de Polícia, 24.10.1865.
- 21 Arquivo Público do Estado do Maranhão, Fundo: Presidência da Província, Série: Delegacias/Chefes de Polícia, Ano: 1865, Ofício de 13.9.1865.
- 22 Arquivo Histórico do Itamaraty, Documentação Rio Branco, Códice 340-1-3, Ofícios de 1.3.1791 e 8.7.1792.
- 23 Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, Códice Arq. 1, 1, 4, Conselho Ultramarino, v.4, fl.184, 184v e 185, Ofício de 3.4.1796.
- 24 Para estudos recentes sobre as repercussões da guerra civil no Brasil e expectativas de projetos imigrantistas, ver Brito (2014); Miranda (2017) e Sampaio (2014).
- 25 Essa carta encontra-se localizada no Arquivo particular de Rui Barbosa, na Fundação Casa de Rui Barbosa. Flávio Gomes teve contato com ela a partir da pesquisa de Wlamyra Albuquerque em 2001 (ver Albuquerque, 2009; e Machado, 2014).

- 26 Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Ofício do delegado de polícia de Campos ao chefe da polícia da província, 12.5.1877 e *Gazeta de Campos*, 19.1.1877, Citado em Oscar (1985, p.74).
- 27 A respeito da Guarda negra, ver Antunes (2019); Daibert (2004); Gomes (2011); Gomes (1991, p.75-96); Miranda (2006); Schwarcz (2007) e Trochin (1988, p.298).
- 28 Para um debate sobre republicanos negros, ver Albuquerque (2014, p.42-62), Domingues (2014, p.121-54).

Referências

- ALBUQUERQUE, W. R. de. *O jogo da dissimulação; abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.
- ALBUQUERQUE, W. “É a paga!” Rui Barbosa, os capangas e a herança abolicionista (1889-1919). In: DOMINGUES, P.; GOMES, F. dos S. (Org.) *Políticas da raça: experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2014.
- ALONSO, A. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868- 1888)*. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.
- ANTUNES, L. de L. *Sob a Guarda Negra: abolição, raça e cidadania no imediato pós-abolição*. Niterói, 2019. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2019.
- ARAÚJO, M. *Insurreição de escravizados em Viana – 1867*. São Luis: Sioge, 1994.
- ASSIS, C. da C. L. de. *Fundo de emancipação e família escravas: o município neutro na lei de 1871*. Rio de Janeiro, 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013.
- AZEVEDO, C. M. M. de. Batismo da liberdade: os abolicionistas e o destino do negro. *Histórias, Questões e Debates*, v.9, n.16, p.38-65, 1988.
- BARALT, G. A. *Esclavos rebeldes. Conspiraciones y Sublevaciones de esclavos en Puerto Rico (1795-1873)*. Porto Rico: Edições Hurucan, 1981.
- BARBOSA, M. *Escravos e o mundo da comunicação. Oralidade, leitura e escrita no século XIX*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2016.
- BARICKMAN, B. J. *Um contraponto baiano. Açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BRITO, L. da C. *Impressões norte-americanas sobre escravidão, abolição e relações raciais no Brasil escravista*. São Paulo, 2014. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.
- CARDOSO, C. F. S. *Escravo ou camponês? O proto campesinato negro nas Américas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CARVALHO, M. J. M. “Que crime é ser cismático?” As transgressões de um pastor negro no Recife patriarcal, 1846. *Estudos Afro-Asiáticos*, n.36, p.108-9, 1999.
- CASTRO, A. B. de. A Economia Política, o capitalismo e a escravidão. In: AMARAL LAPA, J. R. (Org.) *Modos de produção e realidade brasileira*. Petropólis: Vozes, 1980.

- CHALHOUB, S. Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na Cidade do Rio. *Revista Brasileira de História*, v.8, n.16, p.83-105, 1988.
- COSTA, E. V. da. *Coroas de glória, lágrimas de sangue*. A Rebelião dos escravos de Demerara em 1823. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- CROUZEILLES, C. A. A vida cotidiana dos escravos nas estâncias jesuítas de Córdoba. In: AMANTINO, M.; ENGEMANN, C.; FLECK, E. C. (Org.) *A Companhia de Jesus na América por seus Colégios e Fazendas*. Aproximações entre Brasil e Argentina (século XVIII). Rio de Janeiro: Garamond, 2015. p.73.
- DAIBERT JUNIOR, R. *Isabel: a Redentora dos escravos*. São Paulo: Edusp, 2004.
- DAUWE, F. *A libertação gradual e a saída viável: os múltiplos sentidos da liberdade pelo fundo de emancipação de escravos*. Niterói, 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2004.
- DOMINGUES, P. Cidadania levada a sério: os republicanos de cor no Brasil. In: DOMINGUES, P.; GOMES, F. dos S. (Org.) *Políticas da raça: experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2014.
- FALCON, F. C.; NOVAIS, F. A. A extinção da escravatura africana em Portugal no quadro da Política econômica pombalina. In: *Anais do VI Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História*. São Paulo, 1973, p.405-25.
- FERREIRA, J. Por hoje se acaba a lida”: suicídio escravo na Bahia (1850-1888). *Afro-Asia*, CEAO-UFBA, n.31, p.197-244, 2004.
- FLECK, E. C. D.; POLETTO, R. Os Colégios e boticas da Companhia de Jesus como centros de formação intelectual e de difusão da cultura científica na América Platina Setecentista. In: AMANTINO, M.; ENGEMANN, C.; FLECK, E. C. (Org.) *A Companhia de Jesus na América por seus Colégios e Fazendas*. Aproximações entre Brasil e Argentina (século XVIII). Rio de Janeiro: Garamond Editora, 2015. p.143-81.
- GILROY, P. *The Black Atlantic*. Modernity and Double Consciousness. London: s. n., 1993.
- _____. *Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Ed. da Universidade Cândido Mendes, 2001.
- GOMES, F. dos S. No meio das águas turvas – racismo e cidadania no alvorecer da República: a Guarda Negra na Corte Imperial (1888-1889). *Estudos Afro-Asiáticos*, n.21, p.75-96, 1991.
- _____. Experiências transatlânticas e significados locais: ideias, temores e narrativas em torno do Haiti no Brasil Escravista. *Tempo*, v.13, n.1, 2002.
- _____. *A Hydra e os pântanos*. Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil escravista (sécs. XVII-XIX). São Paulo: Polis. Ed. Unesp, 2005.
- _____. “No meio das águas turva”: raça, cidadania e mobilização política na cidade do Rio de Janeiro – 1888-1889. In: GOMES, F. dos S.; DOMINGUES, P. (Org.) *Experiências da emancipação: biografias, instituições e movimentos sociais no pós-abolição (1890-1980)*. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- GOMES, F. dos S.; SOARES, C. E. L. “Com o pé sobre um vulcão”: africanos Minas, identidades e a repressão antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840). *Estudos Afro-Asiáticos*, n.23, p.336-78, 2001.

- GOENDER, J. Questionamentos sobre a teoria econômica do escravismo colonial. *Estudos Econômicos*, São Paulo, v.13, n.1, p.7-39, 1983.
- HUNT, A. N. *Haiti's Influence an Antebelum America*. Baton Rouge; London: Louisiana State University Press, 1988.
- JORDAN, W. D. *Tumult and Silence at Second Creek*. Na Inquiry into a Civil War Slave Conspiracy. Baton Rouge; London: Louisiana State University Press, 1992.
- LARA, S.; HUNOLD, O. Compromisso impossível. São Paulo, s. d. (Mimeo.)
- LAVIÑA, J. Revolucion Francesa o miedo a la negritud? Venezuela, 1790-1800. *Revista de História de América*, jul.-dez. 1991.
- LINEBAUGH, P. Todas as Montanhas Atlânticas estremeceram. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.3, n.6, p.43, 1983-1984.
- LISBOA, M. M. *Memória sobre os Limites com a Guiana Francesa*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1895.
- MACHADO, H. F. *Palavras e brados: José do Patrocínio e a imprensa abolicionista do Rio de Janeiro*. Niterói: Editora da UFF, 2014.
- MANIGAT, L. F. The Relationship between Maronage and Slave Revolts and Revolution in St. Domingue-Haiti. In: RUBIN, V.; TUDEN, A. *Comparative Perspectives on Slavery in New World Plantation Societies*. New York, 1977. v.292, p.420-38.
- MC FARLANE, A. Cimarones and Palenques: Runaways and resistance in Colonial Columbia. *Slavery & Abolition*, v.6, n.3, p.146-47, 1985.
- MIRANDA, C. M. A. *Repercussões da Guerra Civil Americana no Destino da Escravidão no Brasil (1861-1888)*. São Paulo, 2017. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.
- MIRANDA, C. M. *Guarda Negra da Redentora: verso e reverso de uma combativa associação de libertos*. Rio de Janeiro, 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.
- MORAIS, C. C. Ler e escrever: habilidades de escravos e forros? Comarca do Rio das Mortes, Minas Gerais, 1731-1850. *Revista Brasileira de Educação*, v.12, n.36, p.493-550, 2007.
- MOREL, M. *A Revolução no Haiti e o Brasil escravista*. O que não deve ser dito. Rio de Janeiro: Paco Editorial, 2018.
- MOSCOSO, F. Formas de Resistência de Los Esclavos en Puerto Rico Siglos XVI-XVIII. *América Negra*, n.10, p.31-48, 1995.
- MOTT, L. R. B. A Revolução dos Negros do Haiti e o Brasil. *História: Questões e Debates*, v.3, n.4, p.55-63, 1982.
- MOTT, L. R. B. *Piauí colonial: população, economia e sociedade*. Teresina: Projeto Petronio Portela, Governo do Estado do Piauí, 1985.
- MOURA, C. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- OLIVEIRA, K. Textos de escravos no Brasil oitocentista: os tempos de uma edição filológica e de uma antologia comentada de alguns fatos linguísticos. *Filologia E Linguística Portuguesa*, p.10-11, 189-220, 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2176-9419.v0i10-11p189-220>>.

- OSCAR, J. *Escravidão e engenhos*. Campos, Macaé, São João da Barra e São Fidélis. Rio de Janeiro: Achiamé, 1985.
- PENA, E. S. *Pajens da Casa Imperial*. Jurisconsultos, escravidão e a Lei de 1871. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- REICHERT, R. *Os Documentos árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia*. Editados, traduzidos e comentados por Rolf Reichert. Série Documentos, número 9, Centro de Estudos Afro-Orientais, UFBA, 1970. p.2
- REIS, J. J. Resistência escrava em Ilhéus. *Anais do Arquivo Público da Bahia*, n.44, p.285-97, 1979.
- _____. Resistência escrava na Bahia. “Podemos brincar, folgar e cantar...”: O Protesto escravo na América. *Afro-Asia*, CEAO-UFBA, n.14, p.107-22, 1983.
- _____. *Rebelião Escrava no Brasil*. A história do levante dos malês (1835). São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. Recôncavo rebelde: revoltas escravas nos engenhos baianos. *Afro-Ásia*, CEAO-UFBA, n.15, p.100-26, 1992.
- _____. *Slave Rebellion in Brazil*. The Muslim Uprising of 1835 in Bahia. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- _____. Quilombos e Revoltas escravas no Brasil – “Nos achamos em campo a tratar da liberdade”. *Revista USP*, v.28, p.14-39, 1995-1996.
- _____. *Rebelião Escrava no Brasil*. A história do levante dos malês em 1835. Edição revista e ampliada. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- SÁ, M. J. M. da C. *Compêndio Histórico do ocorrido na Demarcação dos Limites do Brasil do lado da Guiana Francesa*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1895.
- SAMPAIO, M. C. S. C. *Não diga que não somos brancos*. Os Projetos de Colonização do Governo Lincoln na Perspectiva do Caribe, América Latina e Brasil. São Paulo, 2014. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.
- SCHWARCZ, L. M. Dos males da dádiva: sobre as ambigüidades no processo da Abolição brasileira. In: GOMES, F. dos S.; CUNHA, O. M. G. (Org.) *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. 2007.
- SCHWARTZ, S. B. Resistance and Accommodation in Eighteenth-Century Brazil: The Slaves view of Slavery. *Hispanic American Historical Review*, v.57, n.1, p.69-81, 1977.
- _____. *Segredos internos: engenhos e escravizados na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- SCOTT, J. S. *The Common Wind: Currents of Afro-American Communication in the era of The Haitian Revolution*. 1986. Thesis (PHD) – Duke University, 1986.
- SILVA, E. Entre Zumbi e Pai João: o escravo que negocia. *Jornal do Brasil*, 18.8.1985, Caderno Especial, p.3.
- STEIN, S. *Vassouras. Um município brasileiro do café, 1850-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- SWEENEY, R. Outras canções de Liberdade; Uma crítica de “Todas as Montanhas Atlân-

tas Estremeceram. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.8, n.16, p.205-19 e 221-31, 1988.

TAYLOR, C. Planter Comment Upon Slave Revolts in 18 th Century Jamaica, *Slavery & Abolition*, v.3, n.3, p.249, 1982.

THOMPSON, E. P. La economía “moral” de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII. In: *Tradicón, Revuelta y Consciencia de Clase*. Estudios sobre la crisis de la sociedade preindustrial. Barcelona: Editorial Critica, 1979. p.62-134.

TROCHIN, M. R. The Brazilian Black Guard: racial conflict in pos-abolition Brazil. *The Americas*, v.XLIV, n.3, p.298-90, 1988.

TROUILLOT, M.-R. Culture in the Edges: creolization in the plantation context. *Plantation Society in the Americas*, v.V, n.1, p.8-28, 1998.

WISSENBACH, M. C. C. Teodora Dias da Cunha: construindo um lugar para si no mundo da escrita e da escravidão. In: XAVIER, G.; FARIAS, J.; GOMES, F. *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-Emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2012.

ZAECK, N. Voices and silences: the problem of slave testimony in the English West Indian Law Court. *Slavery & Abolition*, v.24, n.3, p.24-39, 2003.

RESUMO – Neste artigo analisamos alguns textos coletivos produzidos por escravos e libertos. A partir do Tratado do Engenho de Santana da Capitania da Bahia (1789), dos papéis encontrados com africanos islamizados e suas repercussões na Corte Imperial (1835 e 1836), da declaração dos revoltosos mocambeiros em Viana, Maranhão (1867) e da carta da Comissão de Libertos enviada a Ruy Barbosa, no Rio de Janeiro (1889) analisamos as expectativas e as vontades expressas dos próprios escravizados e recém-libertos a partir de escritos, letramento e circulação de saberes. Consideramos os sentidos e significados da escrita nesses episódios, na garantia pela liberdade, na manutenção de direitos costumeiros, na negociação de conflitos cotidianos e nas percepções da sociedade escravista.

PALAVRAS-CHAVE: Protesto escravo, Temores e letramento de escravizados e libertos.

ABSTRACT – In this article we analyze some collective texts produced by slaves and freedmen. Based on the Treaty of Santana of the Captaincy of Bahia (1789), the papers found with Islamized Africans and their repercussions in the Imperial Court (1835 and 1836), the declaration of the rebellious mocambeiros in Viana, Maranhão (1867) and the Commission of Libertos sent to Ruy Barbosa, Rio de Janeiro (1889), we analyze the expectations and wishes of slaves and freedmen expressed in their writings, literacy studies and circulation of knowledge. We consider the various meanings of writing itself in these episodes and in the guarantee of freedom, the maintenance of customary rights, the negotiation of daily conflicts and the perceptions of a slave-bound society.

KEYWORDS: Slave revolt, Fears and literacy studies of slaves and freedmen.

Iamara da Silva Viana é doutora em História (UERJ), professora do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, com pós-doutorado na UFRJ. @ – ia.sviana@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-7290-4995>

Alexandre Ribeiro Neto é doutor em Educação (UERJ) e professor da Faculdade de Educação da Baixada Fluminense, Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
@ – aleribeironeto@gmail.com / <http://orcid.org/0000-0001-5133-6610>

Flávio Gomes é professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro e pesquisador do CNPq. @ – escravo@prolink.com.br / <https://orcid.org/0000-0002-2386-7040>

¹ Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

^{II} Faculdade de Educação da Baixada Fluminense, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

^{III} Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Brasil.

Recebido em 17.6.2019 e aceito em 25.7.2019.

