



GAMBÁS: ARTES MUSICAIS, IDENTIDADES E RESISTÊNCIAS NA DIÁSPORA NEGRA NO AMAZONAS (SÉCULOS XVII AO XX)

Ygor Olinto Rocha Cavalcante¹

Resumo: O presente texto busca recuperar evidências históricas da presença do Gambá como parte das manifestações culturais, políticas e de saberes no contexto de uma sociedade hierarquizada e desigual, atravessada por estruturas coloniais e eurocentricas. Nessa direção, procuramos compreender a manifestação musical como um componente político da agência de africanos – escravizados ou livres – construindo espaços de autonomia e de liberdade, afirmando saberes e culturas de matrizes africanas. Para tanto, utilizamos notícias de jornais do século XIX, relatos de viajantes estrangeiros e anotações de estudiosos em etnografia que passaram pela região. Com efeito, pretende-se contribuir para trazer ao centro do debate sobre a presença negra no Amazonas a importância de se recuperar a trajetória das artes musicais de matrizes africanas e compreendê-las como parte das estratégias de luta e de resistência.

Palavras-chave: Gambá; Diáspora Africana; Amazonas;

GAMBÁ: MUSICAL ARTS, IDENTITIES AND RESISTANCE IN THE BLACK DIASPORA IN AMAZONAS (17TH TO 20TH CENTURIES)

Abstract: This text seeks to recover historical evidence of the presence of the Opossum as part of cultural, political and knowledge manifestations in the context of a hierarchical and unequal society, crossed by colonial and Eurocentric structures. In this direction, we seek to understand the musical manifestation as a political component of the African agency - enslaved or free - building spaces of autonomy and freedom, affirming knowledge and cultures of African origins. To do so, we used news from newspapers from the 19th century, reports from foreign travelers and notes from scholars in ethnography who passed through the region. Indeed, it is intended to contribute to bringing to the center of the debate about the black presence in Amazonas the importance of recovering the trajectory of musical arts of African origin and understanding them as part of the strategies of struggle and resistance.

¹ Mestre em História Social pela Universidade Federal do Amazonas. Autor de *Uma Viva e Permanente Ameaça: resistências, rebeldias e fugas escravas no Amazonas Provincial* (Paco Editorial: 2015). Atualmente, desenvolve pesquisas sobre protagonismo estudantil nas últimas décadas do século XIX e na Primeira República no âmbito do Doutorado em História Social (PPGH/UFAM). É professor do Instituto Federal do Amazonas, onde desenvolve atividades de ensino, pesquisa e extensão. E-mail: ygor.cavalcante@ifam.edu.br

Keywords: Gambá; African Diaspora; Amazonas.

GAMBÁ: ARTES MUSICALES, IDENTIDADES Y RESISTENCIA EN LA DIÁSPORA NEGRA EN EL AMAZONAS (SIGLOS XVII AL XX)

Resumen: Este texto busca recuperar evidencia histórica de la presencia del zarigüeya como parte de manifestaciones culturales, políticas y de conocimiento en el contexto de una sociedad jerárquica y desigual, atravesada por estructuras coloniales y eurocéntricas. En esta dirección, buscamos entender la manifestación musical como un componente político de la agencia africana, esclavizada o libre, construyendo espacios de autonomía y libertad, afirmando el conocimiento y las culturas de origen africano. Con este fin, utilizamos noticias de periódicos del siglo XIX, informes de viajeros extranjeros y notas de académicos en etnografía que pasaron por la región. De hecho, pretende contribuir a llevar al centro del debate sobre la presencia negra en Amazonas la importancia de recuperar la trayectoria de las artes musicales de origen africano y comprenderlas como parte de las estrategias de lucha y resistencia.

Palabras clave: Gambá; Diáspora africana; Amazonas.

GAMBÁ: ARTS MUSICAUX, IDENTITÉS ET RÉSISTANCE DANS LA DIASPORA NOIRE D'AMAZONAS (XVIII-XXE SIÈCLES)

Résumé: Ce texte cherche à récupérer des preuves historiques de la présence de l'Opossum dans le cadre de manifestations culturelles, politiques et de connaissances dans le contexte d'une société hiérarchique et inégale, traversée par des structures coloniales et eurocentriques. Dans ce sens, nous cherchons à comprendre la manifestation musicale comme une composante politique de l'agence africaine - asservie ou libre - construisant des espaces d'autonomie et de liberté, affirmant des savoirs et des cultures d'origine africaine. Pour ce faire, nous avons utilisé des nouvelles de journaux du 19ème siècle, des reportages de voyageurs étrangers et des notes de chercheurs en ethnographie qui ont traversé la région. En effet, il est destiné à contribuer à mettre au centre du débat sur la présence noire en Amazonie l'importance de retrouver la trajectoire des arts musicaux d'origine africaine et de les comprendre dans le cadre des stratégies de lutte et de résistance.

Mots clés: Gambá; Diaspora africaine; Amazonas.

INTRODUÇÃO

A história das culturas africanas e afrodescendentes no Amazonas ganhou importantes capítulos nos últimos anos. Após décadas de silenciamento dessas experiências, uma geração pioneira de historiadores profissionais da década de 1990 dedicou-se à recuperar diferentes aspectos do protagonismo de homens e mulheres

negros. Inicialmente, ressaltando a participação de escravizados e homens negros livres nos conflitos da mais importante revolta popular ocorrida no Grão-Pará, a Cabanagem. Depois, identificando a centralidade da escravidão africana na composição das hierarquias e desigualdades sociais. (SAMPAIO, 1997; PINHEIRO, 1999)

O fortalecimento do financiamento público de pesquisa nos anos 2000 fomentou investigações em um duplo nível: o primeiro, no âmbito da graduação, estimulou a produção de monografias responsáveis pela localização de fontes e coleta de dados, por exemplo, a respeito das fugas de escravizados e emissão de alforrias, temas que ainda não haviam sido investigados com o mesmo fôlego dos trabalhos realizados em outras regiões do país. No nível da pós-graduação, além dos estudos sobre os processos de emancipação e lutas por liberdade, fosse através das alforrias, fugas, práticas de resistência e rebeldia entre escravizados, outros trabalhos lançaram luz sobre a capoeiragem, crimes e violência estatal contra homens e mulheres de origem africana, protagonismo de mulheres e trajetórias de políticos negros, dentre outros.²

Com efeito, essa produção revelou múltiplas faces da diáspora africana no Amazonas e possibilitou melhor contextualização sobre os sujeitos dentro de uma sociedade comprometida com a escravidão e com a desigualdade. Apesar do *fim do silêncio* (SAMPAIO, 2011) sobre a presença negra no Amazonas representado pela importância desses trabalhos, contudo, faz-se necessária maior atenção às práticas culturais desses sujeitos históricos, aspecto ainda pouco abordado nessa produção historiográfica anteriormente citada.

Na esteira dos avanços no conhecimento histórico promovido pela História Cultural, pelas contribuições resultantes do debate com a antropologia, e mesmo em

² A historiografia sobre a presença negra no Amazonas pode ser verificada, entre outros: ABREU, Tenner. Nascidos no Grêmio da Sociedade. Racialização e mestiçagem entre os trabalhadores na Província do Amazonas (1850-1889). Manaus: EdUEA, 2017; CAVALCANTE, Ygor. Uma viva e Permanente ameaça. Resistências, Rebeldias e Fugas de Escravos no Amazonas Provincial. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2015; DANTAS, Paula. Desordem em progresso: crime e criminalidade em Manaus (1905-1915). Dissertação de Mestrado (História), Manaus, UFAM, 2014; MATOS, Geisimara. O Bacharel “Pardo”, Eduardo Gonçalves Ribeiro. Escola Militar e Mobilidade Social (1862-1887). Dissertação de Mestrado (História), UFF, 2019; POZZA NETO, Provino. Aves Libertas. Ações Emancipacionistas no Amazonas Provincial. Dissertação de Mestrado (História), UFAM, 2012; SILVA JUNIOR, Juarez. Um Negro de Poder no Amazonas da Primeira Republica: Monteiro Lopez, o Jurista e Deputado (1892-1910). Dissertação de Mestrado (História), UFAM, 2016. Importante ressaltar a participação da Dra. Patrícia Maria Melo na orientação de todos esses trabalhos, seja em nível de iniciação científica ou de pós-graduação. A pesquisadora também lidera o grupo de pesquisa HINDIA - História Indígena e Africana na Amazônia, a partir do qual se articulam problemas, temas e abordagens.



consideração ao que determina a lei 10.639/2003, que institui a obrigatoriedade do ensino da História da África e da Cultura afro-brasileira, este ensaio, a partir do estudo histórico e musicológico da manifestação *Gambá*, pretende refletir sobre as relações entre artes musicais, identidades negras e resistências na diáspora negra no Amazonas. O racismo, a exotização e o preconceito são mobilizados frequentemente para conceituar a música de matriz africana, em especial o uso do tambor, reduzindo-a ao simples e ao primitivo, ou ainda selvagem, permanências do passado escravista e colonial. Por isso, conforme reflexão do antropólogo Luís Makl:

A produção de conhecimentos sobre as práticas musicais negras é central para avançar na construção desses marcos de conceitualização. Ao mesmo tempo, precisamos avançar na análise das consequências epistemológicas da colonialidade, dando conta da inadequação das ferramentas conceituais criadas para o estudo da cultura dos setores dominantes quando aplicadas ao estudo da cultura dos setores populares, especialmente tratando-se de músicas de matrizes africanas. O que precisamos é construir ferramentas conceituais a partir dessas mesmas práticas musicais e da sensibilidade que elas implicam, bem como dos processos das nossas práticas intelectuais e acadêmicas em estudá-las (MAKL, 2011, p. 59).

Nossa preocupação reside não apenas na consideração dessa expressão musical como um vetor importante nos processos de resistência contra a expropriação e a opressão resultantes da escravidão e da colonização, mas também como um processo de produção de saberes, metáforas e narrativas que são parte dos alicerces da produção musical negra na diáspora - centrada, como se indica regularmente nos estudos sobre o tema, na percussão, no canto e na dança. Apesar dos poucos registros e fragmentos sobre o passado mais distante do *Gambá*, fez-se leitura de jornais, relatos de viagens e registros etnográficos a partir dos quais compreende-se os conflitos culturais e políticos nos quais o *Gambá* se insere.

COLONIALIDADE E PODER NO AMAZONAS.

Em 1870, o jornal Comércio do Amazonas publicou uma carta enviada de Serpa, hoje Itacoatiara, para ser publicada na capital e que contém um dos registros mais antigos que se tem notícia sobre a prática do *Gambá*. Sem divulgar seu nome civil, o autor optou



pelo pseudônimo *O adivinhador de balaio* e, nesse relato, faz um apanhado da situação política, social e cultural daquela localidade.

Valendo-se de cáustica ironia, a narração pretende convencer o leitor de que haveria, em Serpa, uma comunidade tomada pela corrupção, pela imoralidade e pela desordem. A citação ao Gambá, nesse contexto, não é anedótica, mas integra o esforço do *o adivinhador de balaio* em provar sua tese e, nesse sentido, permite-nos contextualizar as tensões sociais e os conflitos políticos nos quais o protagonismo de africanos e afrodescendentes se insere.

Segundo o autor, autoridades políticas da cidade haviam se corrompido. Primeiro porque participavam ativamente na proteção de criminosos responsáveis pelo furto do cofre da Câmara Municipal, deixando mesmo a impressão de que beneficiaram-se do roubo. Segundo, porque essas autoridades agiam com leviandade, recorrendo a métodos de investigação nada ortodoxos para acusar seus desafetos políticos a respeito do crime. E é precisamente neste ponto que a denúncia se articula com a história do Gambá.

A disputa ganhou os tribunais (em um caso “quase virgem na história criminal”), tendo como desfecho a absolvição dos acusados e a conclusão de que aquelas autoridades haviam corrompido também o chefe de polícia e parte das forças policiais, estes últimos responsáveis por uma investigação que contou com perícias baseadas em “bruxaria”. Parágrafos antes, o redator da carta forneceu maiores detalhes sobre o ritual: as acusações que “mancharam reputações sérias”, feitas por funcionários da Câmara Municipal, basearam-se em “supersticioso embuste de adivinhações de balaio”.

Aliás, toda argumentação do advogado responsável pela defesa das vítimas teria se dedicado a provar esse elemento de “perversidade” que sustentou acusações repletas de “contradições e escapadelas”. Mas, o desfecho vitorioso, no qual o tribunal reconhece a ausência de culpa dos acusados, não foi suficiente para trazer harmonia: “os verdadeiros larápios, rindo-se da polícia *proba e inteligente* do lugar se preparam para uma nova *caçada*”. Enquanto os “larápios” recorriam a sortilégios para “manchar a reputação de pessoas sérias”, o povo se reunia na vila de Serpa para festejar o “estampido do Gambá”.

Duas décadas antes desses acontecimentos, o viajante naturalista Henry Bates presenciou os festejos natalinos em Serpa e descreveu o seguinte:



À noite generalizou-se por toda parte alegre algazarra. Os negros que tem um santo de sua cor, São Benedito, faziam sua festa em separado passando a noite inteira cantando e dançando com a música de um comprido tambor, o gambá, e do caracaxá. O tambor era um tronco oco, com uma das extremidades coberta de pele, e era tocado pelo músico que ficava escanchado em cima dele e batia na pele com os nós dos dedos. O caracaxá é um tubo de bambu, cheio de dentes, que produz som rascante, quando se esfrega uma vara dura sobre os dentes. Nada podia exceder em triste monotonia esta música, bem como o canto e a música que se prolongavam sem esmorecimentos pela noite adentro (BATES, 1944, p. 336).

Naquela época, a julgar pelo observado na descrição do naturalista, os brancos faziam os seus festejos natalinos numa extremidade oposta aos negros e índios. Décadas depois, essas hierarquias sócio-espaciais mantinham-se intocadas. É o que sugere a pouca simpatia do autor da carta-denúncia remetida ao jornal *Comércio do Amazonas*: era a “época das pêtas”, dizia. Maneira obscura de dizer: época de mentiras ardilosas (PINTO, 1832). Esse detalhe não pode passar despercebido como mera descrição preconceituosa. Tampouco o uso do termo bruxaria foi escolhido a esmo para classificar essas práticas de sortilégio. Na ótica da carta, o Gambá fazia parte desse ambiente de insegurança e desarmonia e o seu início é sugestivo dessa perspectiva:

Esta [carta] lhe escrevo ainda impressionado com o estampido do Gambá essa manifestação própria de alegria dos africanos que nos transmitiram as gerações antigas. Valha-nos Deus já que a polícia aplaude imóvel esse ato que faz retroceder a nossa civilização.³

Na verdade, o olhar do *O adivinhador de balaios* está estruturado por diferentes estratos históricos, desde uma orientação marcada por uma longa tradição persecutória encampada pelo catolicismo, responsável pela coibição e punição dos costumes religiosos no mundo colonial, em especial de negros e indígenas, passando pela cultura jurídica e demais instituições do Estado Moderno - o que pode ser notado em três palavras chaves utilizadas na carta: *Deus, Polícia e Civilização*.

É importante observar atentamente o modo como o *adivinhador de balaios* articula essas diferentes temporalidades (a colonização, a cultura repressiva católica, a

³ Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas. Fundo: Jornais. Comercio do Amazonas, 25/10/1870, p. 2.



diáspora africana efeito da escravidão moderna e a construção dos Estados Nacionais) para produzir um acontecimento que é exatamente a sua narrativa na forma de carta jornalística. A carta, portanto, é um ato político e precisa ser lida enquanto tal. Ler esse relato (e demais fontes e documentos históricos) nessa chave permitirá, à contrapelo, a observação do protagonismo africano e afrodescendente. Então, como explicar historicamente essa relação feita pelo *o adivinhador de balaios* entre corrupção, imoralidade e desordem com o Gambá?

Inicialmente, precisamos compreender o que exatamente significa essa corrupção de que fala a carta. Desde o século XVII, a Coroa Portuguesa buscava solidificar a presença do Estado e da Igreja em suas colônias do norte e, para isso, a ação de bispos, missionários e visitas episcopais integram esse esforço de assegurar a presença colonial e levar adiante o objetivo principal de transformar indígenas e africanos em vassalos do rei, colonizando imaginários, punindo comportamentos incivis (OLIVEIRA, 2010). Por outro lado, o esforço estatal fazia-se sentir a partir das determinações do Diretório dos Índios, um corpo de normas preocupadas, dentre outras coisas, com a conversão dos “bárbaros” e “selvagens” em vassalos do rei. Aqueles que resistiam a assumir essa estrutura de crença e perspectiva sócio-cultural eram acusados de desvios, manchados, impuros.

Para submeter os povos conquistados ao domínio da presumida pureza civilizada europeia, havia o imperativo, segundo acreditavam, de convertê-los ao cristianismo, de alterar costumes de habitar e de vestir dos índios; impor a língua portuguesa e a adoção de nomes portugueses; organizar o trabalho dos indígenas para aumentar a produção agrícola, além de introduzir o comércio atlântico. Noutras palavras, o objetivo da colonização portuguesa era “a civilidade dos índios e o bem comum dos vassalos”. Fugir desse caminho significava corromper-se (SANTOS, 2002; ALMEIDA, 1997).

Até o século XIX, nota-se uma constante preocupação com o controle social das populações espalhadas pelos sertões amazônicos para evitar a corrupção dos costumes. Todas essas prestações de contas do mandato, feitas anualmente na abertura das assembleias provinciais, abriam o tópico “catequese e civilização” para informar aos deputados sobre as ações das autoridades públicas e do bispado da região à respeito do tema. O que move esses sujeitos coloniais (e pós-coloniais), dessa maneira, é a preocupação em desacoplar indígenas e africanos de suas particularidades sócio-culturais



e inseri-los nos quadros da civilização europeia - hierarquizada e desigual. Corromper-se, portanto, significava desviar-se dessa ordem.

Quando o *adivinhador de balaios* recorre ao termo bruxaria, portanto, o faz para rememorar um passado - não muito distante - no qual diferentes instituições perseguiram, processavam e torturavam aqueles que, à despeito da ordem, preservavam suas crenças e costumes. Essa resistência à submissão aos valores morais dos colonizadores era vista como um desvio carente de correção. E isso se dava a partir de uma série de tecnologias sociais de repressão. De fato, semanas após o furto do cofre da Câmara, o vigário de Serpa usou parte da missa para alertar “ao povo que *adivinhações* de balaios ficavam proibidas porque daí provinha calúnias como tinha acontecido a pouco”. A repreensão foi ainda mais dura: “aquelas pessoas que tinham feito tais adivinhações ficavam proibidas de entrar na igreja” e deveriam confessar seus desvios para “descarregarem esses pecados”. Por fim, deixava o apelo: “era de admirar que entre uma população civilizada se desses fatos reprovados”.⁴

As elites coloniais temiam as práticas mágicas de negros e índios (embora não sejam incomuns os relatos de que também se beneficiam desses feitiços), fosse como vingança contra a violenta expropriação ou como rebeldia contra a ordem social. Desse sentimento de medo emerge o recurso violento à denúncia e à suspeição generalizada contra a gente de cor.

A suspeição e a denúncia integram essas tecnologias sociais resultantes de um contexto de tensões inerentes a um corpo social repressivo. Para se ter uma ideia dessa aparelhagem persecutória católica, no período que vai de 1617 até 1805, de cada cem denúncias recebidas pelo Santo Ofício no Grão-Pará, trinta acusavam os colonos de feitiçaria - as demais acusações os colocava sob suspeita de cometer bigamia, blasfêmia e sodomia, entre outros. A acusação de bruxaria, dessa maneira, é uma forma de requisitar a repressão e o controle sobre uma alma (ou várias) desviada do caminho da salvação, destino prometido pelo catolicismo - e elemento fundamental das relações de dominação coloniais.

Uma sociedade corrompida e imoral, como parece ser o caso de Serpa conforme o relato do *adivinhador de balaios*, era um corpo social sem ordem. Por isso, tais desvios

⁴ Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas. Fundo: Jornais. Comércio do Amazonas, 27 de dezembro de 1870, p. 3



precisavam sofrer a correção moral dos costumes pelas mãos da polícia, isto é, do Estado, e pelas mãos da Igreja Católica. A presença do Santo Ofício alterou a relação das elites coloniais com as práticas culturais dos inferiores, pois, se antes havia relativa tolerância com as práticas mágicas, tais como, as benzedeadas, os conjuros de demônios, as artes de usar o balaio, o uso de bolsas de mandinga, contudo, após a visitação, toda a sorte de magias e feitiços sofreram com a estigmatização social e cultural. É o que especialistas chamam de *pedagogia do medo* instaurada pela Inquisição, quando o medo do *outro* e de suas práticas culturais, que se interioriza como sujeito passivo, reverte-se em terror como técnica de fazer sofrer o *outro*, isto é, colocar em circuito o medo como expressão de obediência à autoridade - seja ela política ou religiosa (CAVALCANTI, 2005; SAFATLE, 2015).

Com o avançar do século XVIII e da influência do iluminismo na mentalidade europeia, as sentenças do Tribunal assumem novos pressupostos. Mais próximos, inclusive, dos valores do *adivinhador de balaio*. Ele pertence a uma época na qual as práticas de magia e de feitiçaria são entendidas como fruto da ignorância e da superstição, não mais de uma ação diabólica, e, apesar de sua ilicitude e desonestidade, são crimes que devem sofrer desprezo, pois consequência da natureza primitiva e da rusticidade de sujeitos de *qualidade inferior*, isto é, negros, índios e mestiços. Essa nova maneira de lidar com os desvios transformando-os em objeto do desprezo e da condescendência talvez ajude a explicar o sucesso dos sortilégios de adivinhação de balaio entre indígenas e negros de origem africana, já no século XVIII, ao mesmo tempo em que torna compreensível certa ambiguidade, que oscila entre o medo e o desprezo, identificada no relato enviado à capital através da carta denúncia (OLIVEIRA, 2010, p. 60).

O desprezo pelas festividades do Gambá e pelas práticas mágicas dos vilões de Serpa dissimulava o que estudiosos identificam como um medo pânico das elites - inclusive as locais - diante dos saberes e do protagonismo das classes subalternas - ainda mais quando elas expressavam a solidariedade entre autoridades políticas e os populares. Lembra-nos a historiadora Laura de Mello e Souza, em seu livro *O Diabo e a terra de Santa Cruz*, que o imaginário europeu estigmatizava a colônia como um inferno repleto de pagãos, feiticeiros e adoradores de Satanás. Viver em uma terra assim dominada por negros, índios e gentes de cor só podia ser uma espécie de purgatório no ponto de vista do colonizador europeu (e de seus descendentes). Era uma espécie de penitência que se



pagava em troca de receber, sem maiores esforços, riquezas, benefícios e prestígio na sociedade colonial. Precisamos aqui ser mais precisos: as constantes visitas pastorais, missões, visitas do Santo Ofício, e ações contínuas dos agentes e comissários inquisitoriais tinham o objetivo de normatizar e fiscalizar a fé, mas também, e de um modo estrutural, normatizar os costumes. “Valha-nos Deus já que a polícia aplaude imóvel esse ato que faz retroceder a nossa civilização”, denunciava o *adivinhador de balaio*.

O recurso à violência policial integrava o repertório de recursos mais modernos de repressão social para a manutenção da ordem. Porém, não se deve perder de vista as linhas de continuidade entre a demanda pela repressão policial contra os costumes populares e a perspectiva colonizada da ordem social almejada pelo autor da carta. Aníbal Quijano, importante teórico das permanências do colonialismo no mundo moderno, argumenta que as estruturas de poder e de controle do trabalho, desde o século XVI, movimentam-se sobre uma base eurocêntrica. Durante a expansão do capitalismo mercantil, os europeus conquistaram diferentes povos, e, para codificar as inúmeras diferenças fenotípicas, culturais e sociais, convenceram-se da ideia de que o domínio europeu resultava de uma superioridade natural em relação aos povos conquistados. Trata-se de um processo de *racialização* de diferenças que produzem identidades sociais associadas a papéis e lugares sociais na estrutura de controle do trabalho.

Essa divisão dual, entre superiores e inferiores, dá ensejo à percepção de que os benefícios e as riquezas produzidas são privilégio dos europeus e seus descendentes; e a inferioridade dos colonizados implica que são indignos de remuneração - senão como efeito de misericórdia e bem-aventurança. Despojados de suas histórias e culturas, os povos colonizados são re-incorporados na ordem cultural europeia através de um processo de repressão sobre as suas formas de produção de conhecimento, de produção de sentidos, de padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. O que não está estritamente adequado ao padrão intersubjetivo eurocêntrico é realocado em uma categoria que progressivamente naturaliza a diferença - oferecendo o solo no qual serão semeadas as teorias científicas racistas do século XIX. Por isso, além de inferiores, isto é, desiguais, os povos conquistados foram re-situados na condição de primitivos em uma temporalidade na qual os europeus encaravam-se como o ponto de culminância de uma história unilinear e unidirecional - civilizada, moderna e superior (QUIJANO, 2005).



Trata-se daquilo que a pesquisadora Ana Resende, em artigo publicado na Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, percebeu na obra de Franz Fanon, um importante intelectual crítico da colonização, quando este classifica como “edifício dos complexos”. No qual brancos e negros, como identidades resultantes do processo colonizador, ligam-se em um circuito viciado de inferiorização e busca - assujeitada - por reconhecimento social. Um processo, pois, de alienação perversa (RESENDE, 2016/2017, p. 08-19).

O olhar do *adivinhador de balaios*, nesse contexto, era o olhar da colonialidade do poder. Por isso não se preocupava apenas com a “bruxaria” como método de gestão política da cidade de Serpa, mas denunciava a falência das instituições para cumprir o controle social dos que, não fazia muito tempo, eram designados na ordem social e na cultura jurídica das colônias do Império Português como *imbecilias*: sujeitos incapazes de autogoverno, quiçá de governar (negros, índios, loucos, menores, mulheres, entre outros), sujeitos *sujeitados*, dignos apenas de um tratamento relativamente condescendente, tendo em vista o estado habitual de insuficiência da razão e do juízo ou de debilidade do bom senso (HESPANHA, 2010). As festas do Gambá e as práticas mágicas, desse modo, atravessavam a linha que demarcava as fronteiras sociais rigidamente hierarquizadas, e colocavam sob risco de desordem o corpo social.

Ao reforçar o caráter “virginal” do caso no âmbito da justiça criminal, ou seja, da anormalidade de assistir os tribunais discutindo costumes de adivinhação, o autor da carta está, mais uma vez, recorrendo à ironia para, primeiro, reforçar a existência de hierarquias entre as solenidades formais de um julgamento e o universo da ignorância daqueles que não podem (ou não deveriam) ser reconhecidos como sujeitos detentores de um saber político, cultural e mesmo jurídico; segundo, para argumentar que a rusticidade dos povos incivilizados representava um poder ameaçador naquele contexto, porque maculava o decoro e a decência da justiça. O redator estava apelando, dessa maneira, para que a “justiça verdadeira” se mantivesse distante de fatos “imorais e corruptos”, pois não deveria haver dúvidas sobre a natureza indesejável dessas práticas, sobre a cisão insuperável entre “probos e inteligentes” daqueles incivilizados, inferiores e imbecis. Não que a justiça não devesse atuar; ao contrário, os poderes repressivos deveriam agir justamente para evitar que se fizesse necessária a atuação dos tribunais.



O que o autor está denunciando, portanto, é a inversão da ordem social, ou, em termos mais fiéis à sua perspectiva colonizada, a perturbação da ordem natural do Cosmo, na qual os inferiores (adivinhadores e gambazeiros) assumem o lugar dos superiores (autoridades políticas, culturais e espirituais). Se a perspectiva é colonizada, como se depreende pelo que foi dito até aqui, então o motivo pelo qual o autor recorre ao pseudônimo é, mais do que uma preocupação com a própria identidade, oferecer uma chave de acesso, uma senha, para que um grupo seletivo pudesse compreender o estado de coisas em Serpa. Essa inversão de papéis - autor/adivinhador - era o cerne da “época das pêtas”, isto é, época das mentiras ardilosas. O recurso à ironia como figura de linguagem que estrutura a carta é a fuga/desvio da literalidade para amplificar os sentidos e significados históricos de seu verdadeiro lugar subjetivo: o sujeito - autor/autoridade - colonizador.

Subscrever uma carta com o pseudônimo *adivinhador de balaio* é uma busca pelo efeito de ironia, pois, naquele ordenamento social, apenas os naturalmente desprovidos de razão e de bom senso poderiam acreditar em tais superstições. Esse efeito se amplifica com as explicações estruturadas sob o pressuposto moderno da lógica da causa/efeito. O efeito de ironia foi lido, provavelmente com um riso cúmplice de quem abriu àquela edição do jornal *Comércio do Amazonas* e se deparou com uma situação tragicômica na qual um cidadão *civilizado* se via governado por *incivilizados*. Desse ponto de vista, gambazeiros, adivinhadores e funcionários da Câmara Municipal de Serpa estavam todos no mesmo balaio, o balaio da desordem - ou, em termos decoloniais: nos balaios da resistência..

Mas o autor também se vale do sarcasmo, talvez na expectativa de que os efeitos da ironia fossem além da simples zombaria e se tornassem cumplicidade de fato. Uma vila tomada por inferiores que dominam o poder político através de mentiras ardilosas não podia ser encarada como uma ameaça inofensiva dada a distância dos grandes centros de poder. Naquele momento, eles controlam as rendas públicas, aplicavam seus próprios métodos de justiça e de controle social e ainda ocupavam os espaços públicos com suas culturas e costumes. Se nada fosse feito para reprimir e restabelecer a ordem, é o que parece reivindicar o autor, a “perversão” atingiria toda a província. Não parece ser outro o motivo pelo qual termina a sua carta/profecia com o aviso de que partia daquela vila, com destino à capital, o senhor Manoel Pereira Gonçalves, irmão de um cidadão que havia



sido morto semanas antes por espancamento em Manicoré - localidade distante 400 quilômetros de Serpa. Sem poder confiar nas autoridades e na polícia local, mais uma vez ele apela aos céus, pedindo punição ao crime, ressaltando a “perversidade” do ocorrido.

O Gambá, “essa manifestação própria da alegria dos africanos”, nesse contexto, é representado de forma irônica na narrativa da carta, ou seja, é incorporado como expressão de uma tragédia civilizatória: “valha-nos Deus já que a polícia aplaude imóvel esse ato que faz retroceder a nossa civilização”. As vibrações dos repiques que se propagavam desde os tambores do Gambá em Serpa perturbavam não apenas os ouvidos do *adivinhador de balaios*, mas também, e fundamentalmente, faziam estremecer todas as estruturas de dominação de uma sociedade escravista e colonizada. Pelo que deixa perceber nas franjas do seu seu discurso, o Gambá resistia ao controle social repressivo há muito tempo...

ESCRAVIDÃO E DIÁSPORA AFRICANA NO AMAZONAS

Dos tempos coloniais ao contexto no qual o *adivinhador de balaios* escreve sua carta, os discursos tipicamente liberais do século XIX inserem novos elementos nessas relações de dominação. Acreditava-se que a educação e a instrução seriam fundamentais para retirar o “povo” da “ignorância” e da “superstição”. Contudo, esse comportamento pretensamente liberal oculta um processo fundamental de controle do trabalho e da sociedade: a escravidão. Observe que em todo o relato do *adivinhador de balaios* há um silêncio sobre esse elemento que é indissociável da diáspora africana na Amazônia Portuguesa. Talvez porque, nos anos de 1870, época de intensa propaganda emancipacionista no Amazonas, fosse mais constrangedor assumir-se publicamente escravocrata.

Mas, fato é que até ali o tráfico de africanos atendeu a uma dupla demanda colonial. Em meados do século XVIII, com a proclamação das leis de liberdade dos índios, o mercado de almas tencionava atender a preocupação das elites locais com a falta de braços para o trabalho e, também, possibilitar uma reorganização das hierarquias sociais, valendo-se da propriedade de africanos para delimitar as fronteiras entre os vassallos de origem europeia, ricos o suficiente para serem proprietários de gentes, e os



vassalos de origem indígena, cujo lugar nessa hierarquia é o do trabalho compulsório e subalterno.

A propriedade de escravizados de origem africana, além de delimitar as fronteiras sociais entre os vassalos livres, era o critério utilizado para o controle da força de trabalho. Aqueles indígenas que não estivessem vinculados ao trabalho ou fossem proprietários deveriam ser recrutados para compor os *Corpos de Trabalho* e, assim, desempenhar compulsoriamente atividades para o Estado. Para escapar das redes de precarização da liberdade, os vassalos de origem indígenas eram arrastados para a identificação com a classe senhorial, adquirindo africanos no mercado, fosse para alugá-los, garantindo-lhes rendimentos, fosse para explorá-los diretamente. É importante notar a dimensão moralizante da escravidão, tendo em vista que a posse de escravos re-insere os sujeitos na posição subjetiva senhorial ao mesmo tempo em que reproduz hierarquias e desigualdades não apenas entre brancos e não-brancos, mas também entre os próprios não-brancos. A escravidão, nesse sentido, é mais do que uma relação de exploração e de poder, é uma perspectiva de organização do corpo social, uma *política de governo dos corpos* (CAVALCANTE, 2015; FULLER, 2008; SAMPAIO, 2011).

A presença africana na Amazônia remonta aos anos finais do século XVII, mas é no século seguinte que o volume do tráfico responderá pela *africanização* da floresta. No final do século XVII, ordens régias visavam articular tráfico negreiro, incremento de atividades de agricultura de exportação e controle militar da região Amazônia. A tentativa de articular os mercados de plantas orientais, drogas asiáticas e amazônicas e atá-los ao trato de escravos africanos foi uma das tentativas de capitalizar e dinamizar a economia regional, vinculando-a, desse modo, à rede Atlântica (ALENCASTRO, 2000).

Ao longo do século XVII e início do século XVIII, a incipiente rota de tráfico de escravos para o Estado do Maranhão e Grão-Pará esteve assentada sobre três motivos básicos: as epidemias de varíola que dizimaram os trabalhadores indígenas em finais do XVII; a estratégia da Fazenda Real de utilizar o comércio de africanos para dinamizar a reprodução do domínio militar na região, e, como resultado da lei de liberdade indígena na década de 1680, a atuação da Companhia de Comércio do Maranhão. Nesse contexto, os “suspiros por um escravo de Angola” tornavam-se lamentações generalizadas pelo braço africano na sociedade colonial em formação (FLORENTINO & FRAGOSO, 2001; CHAMBOULEYRON, 2004; 2006; BARROSO JÚNIOR, 2009)



Este quadro sofre modificação apenas na segunda metade do século XVIII, quando as ações administrativas implementadas pelo secretário de Estado do Reino, Sebastião José de Carvalho e Melo. As chamadas “reformas pombalinas” intensificaram a entrada de africanos no Grão-Pará e Maranhão e estabeleceram redes de abastecimento e escoamento dos produtos das lavouras, tais como o arroz, o algodão, e demais produtos da floresta - cacau, salsaparrilha, cravo, entre outros (ALONSO, 2009, p. 21).

O tráfico atlântico permitiu a distribuição de escravos negros por toda a América Portuguesa e sedimentou o costume de possuí-los em todos os lugares do Império Brasileiro. Na Amazônia, a presença do trabalho africano surtiu efeitos concretos para a realidade social da região. Fortaleceu suas atividades econômicas, no incremento da produção agrícola e, sobretudo, consolidou os grupos de proprietários de terra que, posteriormente, traduziriam esse poderio econômico em força política. Convém ressaltar que a partir de 1750 as articulações econômicas se configuraram em dois setores.

No primeiro, dominante, encontram-se dois subsetores: 1) as grandes fazendas agrícolas em ascensão que utilizavam escravos negros e trabalhadores índios, já juridicamente livres; 2) as atividades em declínio de extração dos produtos da floresta realizadas com o emprego dos indígenas vindos das antigas missões, transformadas pelas políticas pombalinas em vilas e lugares. No segundo setor, acessório, reuniam-se camponeses de características diversas, entre pequenos proprietários ou posseiros brancos, índios e mestiços; as atividades autônomas das “brechas” de tempo e trabalho dos escravos negros e a pequena e decadente produção interna das antigas missões (CARDOSO, 1984; 1985).

Dessa forma, os homens e mulheres embarcados em diferentes portos africanos formaram os plantéis de senhores das capitânicas do Norte até o início do século XIX e atuaram em atividades diversas, tais como lavouras de cacau, agriculturas, pecuária e nas atividades domésticas. Aliás, ao enfatizar a baixa densidade da população negra escravizada, a historiografia local negligenciou a participação amplamente disseminada dos escravos nas atividades produtivas da região; isto é, como de resto em toda a América, os escravos foram utilizados em um grande leque de ocupações e estavam presentes em virtualmente todas as atividades produtivas, inclusive aquelas de natureza industrial, ao lado de trabalhadores livres, disputando espaços e oportunidades de ganhos (LIBBY, 2006; LARA, 1998).



Como se pode concluir a partir da carta redigida pelo *adivinhador de balaios*, a presença africana no Amazonas não se restringia aos espaços laborais, apenas como suporte para o enriquecimento e para a distinção social dos proprietários, mas também ocupavam, com frequência, lugares não-autorizados pela ordem social escravista. Pesquisas revelam que, durante o *Oitocentos*, a presença escrava fez-se uma constante em diversas áreas: nas mais antigas ligadas à agricultura como também nas regiões ligadas à criação de gado. Nessas áreas é que se formavam os principais quilombos e mocambos da região (BEZERRA-NETO, 2000; 2001; 2009).

Por outro lado, a maior parte da população escrava de origem africana residia na capital, o que ajuda a explicar a maior ocorrência de fugas nos espaços urbanos, como apontam estudos sobre o tema. Porém, no contexto das duas últimas décadas do século XIX, é visível o aumento do número de escravizados em regiões ligadas às atividades da economia da borracha (Manicoré, por exemplo), sugerindo o uso do trabalho cativo nessas atividades, bem como explicitando novas rotas de origem e de destino para as fugas escravas no contexto da década de 1880. Portanto, o que se pode chamar de geografia da escravidão no Amazonas conheceu um perfil interesse: eminentemente urbano (CAVALCANTE, 2015).

Através de uma série de práticas de resistência e de rebeldia, os africanos lutavam por espaços de liberdade, negociavam folgas, melhores condições de trabalho, autonomia para as suas famílias, dias consagrados aos festejos e culto aos santos. Os espaços urbanos, desse modo, estavam sob intensa disputa, e o protagonismo de homens e mulheres africanos e afrodescendentes recriavam esses espaços a partir de suas próprias lógicas e sentidos. Em muitos casos, é possível identificar lógicas africanas nessas reconfigurações territoriais.

Prestando diversos serviços pelas cidades, os escravizados e homens livres de cor acumulavam recursos para alugar casas, instrumentos de trabalho, comprar a própria liberdade. Viviam reunidos em praças, pontes e tabernas. A polícia tinha dificuldades para coibir esses “ajuntamentos” e era alvo constante da reclamação senhorial. Em Manaus, havia um bairro chamado Costa da África habitado por trabalhadores negros e de origem africana, os “africanos livres”, resgatados do tráfico ilegal e enviados para trabalhar em obras públicas para garantir uma carta de emancipação. Muitos desses Africanos livres



cumpriram compulsoriamente atividades em Serpa, cedidos para trabalhar na colônia gerida pela Companhia de Comércio e Navegação do Amazonas (SAMPAIO, 2005).⁵

No limite dessas negociações políticas nas quais se tencionava ampliar os horizontes de liberdade dentro do cativeiro, as fugas permitiam o rompimento direto com a ordem escravista e a autoridade senhorial. Nas matas, nas cabeceiras de rios ou em cachoeiras de difícil acesso, eles organizaram espaços de solidariedade, de conflitos e de proteção, verdadeiros *campos negros*. Em Vila Bela da Imperatriz (hoje Parintins), havia um lugar na cidade conhecido pelo nome de “Quarteirão do Mocambo”, para onde vários escravizados fugiam (CAVALCANTE, 2015; GOMES, 2006).

Caminhos de fugas, ajuntamentos e mocambos suburbanos revelam as agências de africanos e de descendentes na construção de espaços de socialização entre fugitivos, desertores, amocambados, libertos, índios. Misturando solidariedades e conflitos, índios e negros escapavam das ações “civilizatórias” e da ordem escravista, preservando modos tradicionais de vida e reconstruindo territorialidades. Relatos de viajantes que se embrenharam pelas matas dão pistas de como era a vida no interior desses quilombos amazônicos: atividades agrícolas, pequenos ajuntamentos e uma organização social baseada em democracia e divisão de tarefas. Nas lembranças de Francisco Bernardino de Souza:

Os negros industriados talvez pelos outros companheiros de desterro vivem ali debaixo de um governo despótico eletivo, com efeito eles nomeiam o seu governador, e diz-se que os delegados e subdelegados são também eletivos. Os negros cultivam a mandioca e o tabaco (o que eles vendem passa pelo melhor) e colhem a castanha, a salsaparrilha, etc. (SOUZA, 1988, p.96)

Os mocambos não perdiam os vínculos com as realidades urbanas, pois, nas madrugadas, desciam até as áreas portuárias e comercializavam seus produtos com os regatões que subiam os rios. Como se pode notar, as redes mantinham-se conectadas e em permanente atuação, principalmente pelas trocas mercantis: protegendo, apoiando

⁵ Também cf: Arquivo Público do Estado do Amazonas. Fundo Coleções da Província. Governo da província do Amazonas. Relatório apresentado á Assembleia Legislativa do Amazonas pelo Exmo. Senr. Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha Presidente da mesma Província na Sessão ordinária de 3 de maio de 1862, Manaus: Typographia de F. C. Rhossard, 1862, p. 20. As informações sobre as atividades dos africanos livres estão no Estrella do Amazonas, 24 de março de 1858; 7 de dezembro de 1859; 9 de outubro de 1858 e 18 de julho de 1860.



fugas, ocultando informações das autoridades sobre rotas e localidades de refúgio, abrigando desertores e fugitivos. As fugas, a união de fugitivos em comunidades quilombolas e permanente solidariedade entre eles e os africanos, indígenas e afrodescendentes eram percebidos pelas elites senhoriais como “uma viva e permanente ameaça”, dizia o viajante Francisco Bernardino de Souza. Além dos contatos entre rebeldes amocambados e rebeldes urbanos através do comércio, contudo, havia outro momento crucial para o fortalecimento dessas redes de solidariedade: as festas.

SABERES E IDENTIDADES NEGRAS NOS FESTEJOS DO GAMBÁ: DE ESTIGMA A EMBLEMA

A ironia com a qual o *adivinhador de balaios* retratou os festejos do Gambá em Serpa precisa ser analisada, portanto, dentro desse contexto no qual os espaços urbanos são palcos projetados pelas elites para refletir os modelos de civilidade e modernidade europeia. Porém, aqueles a quem caberia o pesado trabalho de montá-lo não se resignaram com a invisibilidade e insistiram em ocupar o centro do espetáculo com seus costumes, seus saberes e identidades. Estamos no terreno do que historiadores conceituaram, mais recentemente, como *cultura negra*, pois coloca no centro dos conflitos e tensões sociais as agências que articulam as heranças africanas em novos contextos, abrindo espaços, no tempo, para a enunciação de criativos de contestação e transformação social (ASSUNÇÃO & ABREU, 2017; REIS, 2002; MORAES, 2019).

Fugas, revoltas e a intensa luta pela liberdade (contando, inclusive, como o ativismo de liberais abolicionistas e emancipacionistas), ajudam a compreender o sentimento ambíguo no qual o Gambá aparece, de um lado, como uma tragédia legada pelas antigas gerações que trouxeram os africanos e, de outro, como um fardo a ser tolerado em troca dos benefícios materiais e simbólicos da escravidão e da exploração de africanos e indígenas. Mais uma vez, a carta do *adivinhador de balaios* revela o sentimento íntimo de impotência das classes dominantes quando as classes subalternas se organizavam em mocambos e em festejos populares, lembrando-lhes a ameaça “viva e permanente” de uma alegre e democrática revolta popular.

Os tempos de festas marcavam o momento de estreitar laços de solidariedade e de criar espaços de sociabilidade. Para uns, época de “pêtas”, para outros, épocas de



resistências e rebeldias. Enquanto os cidadãos distraíam-se com os festejos, aqueles que passaram um tempo nas matas embrenhados aproveitavam para rever amigos e familiares. Com frequência ocorria o contrário: era o momento de escapar. As festas natalinas e juninas coincidiam com o período de cheias dos rios da Amazônia, com o inverno de tempestades constantes e com o tempo da colheita da castanha (FUNES, 1996). Os escravos, por exemplo, estavam atentos aos movimentos dos rios, quando cheios os incontáveis canais e estavam conectados os igarapés, facilitando a navegação. É nesse momento que se podia tomar as “montarias”, “cobertas” ou canoas para fugir. Os tempos de festa estreitam laços afetivos, políticos e identitários.

Quase duas décadas após os eventos narrados pelo *adivinhador de balaios*, o Gambá continuava se afirmando como espaço de contestação social. Em fevereiro de 1886, um morador reproduz um diálogo entre dois “mestres”, Benedito e Leocádio, sobre uma “trovoada” ocorrida no batuque daqueles dias. O ex-senhor de Benedito, chamado de “dr. Cuité”⁶, havia encontrado sua esposa, Dulcineia, “desfrutando os meigos e macios braços do Roque” no Gambá. Enfurecido, o senhor Cuité enviou um soldado para atrapalhar o “pagode dos pretos”. Mas, mestre Leocádio sabia que o desprezo vinha de longe: “a zanga já vem de trás; pois você não viu como ele nos recebeu nas esmolos?” O dr. Cuité fez pouco caso dos festejos de São Benedito ao doar “uns dez tostões magros e esfarrapados” quando os gambazeiros saíram pela cidade carregando a imagem de São Benedito e recolhendo em todas as casas da vila as esmolos para os festejos.⁷

O caso serviu para que os mestres gambazeiros fizessem troça dos “costumes de branco”. Observando-os desde uma *perspectiva negra*, nota-se como o excesso de violência e de controle sobre o corpo e a sexualidade de Dulcineia, mulher afeita à cultura negra, coloca a classe senhorial em uma posição degradante. Os mestres zombavam dos preconceitos raciais: “os brancos não gostam de nos ver dançar no gambá”. E quando, por acaso, a distância social diminuía, logo os brancos se apartavam “para outra sala onde dançavam ao som da gaita”. Não satisfeitos construíram um Teatro, que, segundo a

⁶ Provavelmente uma referência à origem nordestina do referido, pois há uma sugestão que o mesmo fosse cearense e Cuité é nome de um município do interior da Paraíba no início do século XIX.

⁷ Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas. Fundo: Jornais. Jornal do Amazonas, n. 1190, de 9 de março de 1886.



avaliação do mestre Benedito, não deveria causar preocupação, “porque você sabe que ele é para os brancos e não para nós”.

Após aprisionar Dulcinéia em casa, “qual bico amarelo em gaiola”, o dr. Cuité foi socializar no Teatro. Tanta repressão não foi suficiente para impedir que Dulcinéia cruzasse a linha que separava o mundo dos brancos do mundo dos negros. Outras duas mulheres aparecem no relato para ajudar a melhor dimensionar a situação dela. Quando mestre Benedito se mostra surpreso com a vigília repressora do ex-senhor, o mestre Leocádio ressalta que a liberdade da mulher não fazia parte da moral senhorial, ao contrário daqueles que estavam fora do abrigo da Igreja, como Benedito: “assim faz [deixar livre] quem não é casado como você”. Leocádio se refere a Zezéfa, a quem Benedito reputava ser uma mulher que “fia mais fino”, outro jeito de dizer: merecedora de tratamento mais sábio e prudente. As mulheres do mundo dos mestres gambazeiros não se submetem ao poder senhorial. Maria Raimunda, por exemplo, não se intimidou diante do azedume e da arrogância do dr. Cuité, e disparou: “Esse homem é do Ceará? Olhe como ele recebe tanta gente e ao Santo - de ceroulas com a camisa de fora!”. O que os mestres Benedito e Leocádio parecem defender é a liberdade da mulher negra.

No raiar do século XX, democracia, território e liberdade são temas ainda presentes nas manifestações do Gambá. Um grupo de políticos “republicanos” gastou uma coluna inteira para desmerecer o protagonismo político de um “articulista” de Maués. Dentre os desabonos do “democrata” estava o fato de que ele gostava das “quadrilhas que com garbo marca nas margens o Urariá ao som da rabeça e do infernal Gambá”. Os eleitores amazonenses, dizia o grupo, não podiam levar a sério um sujeito que se rendia “às delícias do caxirina do Gambá”.⁸ Anos depois, lideranças de três comunidades camponesas nas proximidades de Borba, no rio Madeira, organizaram um festejo do Gambá para celebrar São Benedito do Paraná das Araras e preparar os protestos contra um decreto emitido pelo governador do Amazonas que demarcava terras na região, prejudicando as comunidades “Conceição do Uruá”, “Maria Ipauá” e “Santa Rosa”.⁹ Em Manaus, o mestre Bernardino Lisboa negociava com o delegado do 1º distrito da capital

⁸ Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas. Fundo: Jornais. Diário de Manáos, edição n. 1891, n. 186, de 9 de janeiro de 1891.

⁹ Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas. Fundo: Jornais. Jornal do Comércio, n. 851, de 21 de dezembro de 1907.



a autorização para o “funcionamento de uma diversão intitulada Gambá”.¹⁰Bem se vê que, seja no mundo urbano quanto no mundo rural, o Gambá aparece como linguagem importante a partir da qual se articulam identidades, perspectiva de mundo e projetos políticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de colonização legou uma estrutura social desigual e hierarquizada. Uma sociedade atravessada por essa estrutura divide os corpos e as subjetividades a partir de critérios raciais e culturais. Por isso, recuperar as trajetórias de grupos sociais inferiorizados pelas instituições e práticas sociais concernentes ao mundo colonial e pós-colonial requer um esforço de ler os fragmentos e pistas deixadas desde o passado com um olhar crítico, desnaturalizando visões e buscando, nas margens e incongruências do discurso, um *Outro* possível, uma alteridade que insiste em marcar presença. O *Gambá*, hoje, é uma expressão musical que integra diferentes tradições culturais amazônicas, aproximando os mundos africanos e indígenas (AGUIAR; MONTEIRO; MONTEIRO, 2019). Diferentes cidades e comunidades amazônicas possuem manifestações do *Gambá* reivindicando, cada uma, sua especificidade histórica, cultural e política.

Recuperando informações de jornais do século XIX, relatos de viajantes estrangeiros e anotações de estudiosos de etnologia do Oitocentos, analisamos esses diferentes discursos confrontando-os com suas lógicas colonizadoras, escravistas e civilizatórias com o intuito de, num movimento paralítico, recolocar outros sujeitos e subjetividades em conflito com aquele ordenamento social. Nesse sentido, o *Gambá* foi (e ainda o é) uma manifestação de um saber de matriz africana, mas que estabeleceu profundo diálogo com o mundo indígena e branco, tensionando espaços, identidades e poderes. O ritmo, a presença de outros elementos simbólicos (como o balaio) além da presença nos espaços públicos, fazem parte desse movimento de negociação e conflitos por melhores condições de vida e de autonomia no Oitocentos agenciado por populações cativas ou egressas do cativeiro, mas também de crítica aos costumes e subjetividades constitutivas de uma branquitude - aspecto que carece de estudos mais aprofundados.

¹⁰ Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas. Fundo: Jornais. Jornal do Comércio, n. 2368, de 8 de novembro de 1910.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Tenner. *Nascidos no Grêmio da Sociedade. Racialização e mestiçagem entre os trabalhadores na Província do Amazonas (1850-1889)*. Manaus: EdUEA, 2017;

AGUIAR, Karine; MONTEIRO, Waldo Mafra Carneiro; MONTEIRO, Ygor Saunier Mafra Carneiro. *Gambá Elétrico: revitalização e reinvenção de uma tradição na cidade de Maués/AM*. XXIX Congresso da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Música - Pelotas - 2019.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das letras, 2000, p.141.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de “civilização” do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

ALONSO, José Luiz Ruiz-Peinaldo. *La “esclavatura necessária para a cultura”. Escravos africanos em la Amazonia tras la extinta Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão*. *Revista de Estudos Amazônicos*, vol. IV, n.1, 2009, p. 21.

ASSUNÇÃO, Mathias e ABREU, Martha. *Da cultura popular à cultura negra*. In: ABREU, Matha; XAVIER, Giovana; Monteiro, Livia e BRASIL, Eric (org.). *Cultura Negra: Festas, Carnavais e Patrimônios Negros*. Niterói, RJ: EdUFF, 2017.

BARROSO JÚNIOR, Reinaldo. *Nas rotas do atlântico equatorial: tráfico de escravos rizicultores da Alta Guiné para o Maranhão (1770-1800)*. Dissertação de Mestrado, História Social, Universidade Federal da Bahia, 2009;

BATES, Henry. *O naturalista no Rio Amazonas*. São Paulo; Recife; Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1944, p. 336.

BEZERRA NETO, José Maia. *Por todos os meios legítimos e legais: as Lutas contra a Escravidão e os Limites da Abolição (Brasil, Grão-Pará: 1850-1888)*. Tese (Doutorado em História Social), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

BEZERRA NETO, José Maia. *Escravidão e Crescimento econômico no Pará (1850-1888)*. In: FIGUEIREDO, Aldrin Moura de & BACELLAR, Moema de (orgs.). *Tesouros da Memória. História e Patrimônio no Grão-Pará*. Belém: Ministério da Fazenda – Gerência Regional de Administração no Pará/Museu de Arte de Belém, 2009;

BEZERRA NETO, José Maia. *Fugindo, sempre fugindo. Escravidão, fugas escravas e fugitivos no Grão-Pará (1840-1888)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual de Campinas, 2000;

BEZERRA NETO, José Maia. *Mercado, Conflitos e Controle Social. Aspectos da escravidão Urbana em Belém (1860-1888)*. *História & Perspectivas*, Uberlândia, n. 41, jul/dez 2009;



BEZERRA NETO, José Maia. *Ousados e insubordinados: protestos e fugas de escravo na Província do Grão-Pará, 1840/1860*. Topói, Rio de Janeiro, 2001, pp.73-112; *Escravidão Negra no Pará, séculos XVII-XIX*. Belém: Ed. Paka-Tatu;

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará (1750-1817)*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. *O Trabalho indígena na Amazônia Portuguesa (1750-1820)*. História em Cadernos. IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, vol. III, n. 2, 1985, p. 5-6.

CAVALCANTE, Ygor. *Uma viva e Permanente ameaça. Resistências, Rebeldias e Fugas de Escravos no Amazonas Provincial*. Jundiá, SP: Paco Editorial, 2015;

CAVALCANTI. *Faces da dominação: reflexões conceituais sobre intolerância e violência*. ANPUH - XXIII Simpósio Nacional de História - Londrina, 2005.

CHAMBOULEYRON, Rafael. *Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII)*. Revista Brasileira de História. Vol. 26, n.52, 2006, p.79-114;

CHAMBOULEYRON, Rafael. *Suspiros por um escravo de Angola. Discursos sobre a mão-de-obra africana na Amazônia seiscentista*. In: Humanitas, vol.20, n.1/2, 2004, p.99-111.

DANTAS, Paula. *Desordem em progresso: crime e criminalidade em Manaus (1905-1915)*. Dissertação de Mestrado (História), Manaus, UFAM, 2014;

FLORENTINO, Manolo & FRAGOSO, João. *O arcaísmo como projeto. Mercado Atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia, Rio de Janeiro, c.1790-c.1840*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FULLER, Cláudia Maria. *Os Corpos de Trabalhadores: política e controle social no Grão-Pará*. Revista de Estudos Amazônicos, n.1, vol. III, 2008, p. 97.

FUNES, Eurípedes A. “*Nasci nas matas, nunca tive senhor*”: *História e memória dos mocambos do baixo Amazonas*. In: REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 474.

GOMES, Flávio. *Histórias de Quilombolas: Mocambos e Comunidades de fugitivos no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, p.233.

HESPANHA, Antonio Manuel. *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010.

LARA, Sílvia Hunold. *Escravidão, Cidadania e História do Trabalho no Brasil*. Projeto História, n.16, 1998, p.25-38.

LIBBY, Douglas Cole & FURTADO, Júnia Ferreira. *Trabalho livre, Trabalho escravo: perspectivas de comparação*. In: LIBBY, Douglas Cole & FURTADO, Júnia Ferreira (orgs.). *Trabalho livre, Trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006, p.12-14.



LIBBY, Douglas Cole. *Habilidades, Artífices e ofícios na sociedade escravista do Brasil Colonial*. In: LIBBY, Douglas Cole & FURTADO, Júnia Ferreira (orgs.). *Trabalho livre, Trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006, p.57-70.

MAKL, Luis Ferreira. *Artes Musicais na Diaspora Africana: improvisação, chamada-e-resposta e tempo espiralar*. Outra Travessia, Florianópolis/SC, n. 11, p. 59.

MATOS, Geisimara. *O Bacharel “Pardo”, Eduardo Gonçalves Ribeiro. Escola Militar e Mobilidade Social (1862-1887)*. Dissertação de Mestrado (História), UFF, 2019;

MORAES, Renata Figueiredo. *Festas e Resistência negra no Rio de Janeiro: batuques escravos e comemorações pela abolição em maio de 1888*. Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, n. 15, p. 231-250.

OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares Inquisitoriais na Amazônia Portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o depoimento dos costumes (XVII-XIX)*. Dissertação de Mestrado (História), UFAM, Manaus, 2010.

PINHEIRO, Luis Balkar. *Do mocambeiro a Cabano: Notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX*. Terras das águas, n. 1, 1999, p. 148-72;

PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da Lingua Brasileira por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Provincia de Goyaz*. Na Typographia de Silva, 1832. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/dicionario/edicao/3>, acesso em 07/06/2020. Descrições mais antigas acrescentam o termo “logrativo” ao significado de mentira contido na palavra pêta, como se pode ver em:

POZZA NETO, Provino. *Aves Libertas. Ações Emancipacionistas no Amazonas Provincial*. Dissertação de Mestrado (História), UFAM, 2012;

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIjano.pdf.

REIS, João José. *Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX*. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Carnavais e outras f(r)estas*. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

RESENDE, Ana Catarina Zema de. *Franz Fanon e a Alienação do Negro e do Branco no Sistema Colonial*. Revista da ABPN, v. 09, n. 21, nov 2016 - fev 2017, p. 08-19.

SAFATLE, Vladimir. *O Circuito dos Afetos. Corpos políticos, Desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SAMPAIO, Patrícia (org.). *O fim do silêncio: a presença negra no Amazonas*. Belém: Açáí, 2011.

SAMPAIO, Patrícia M. *Escravidão e liberdade na Amazônia: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano*. Anais do III Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional [recurso eletrônico], 2005.

SAMPAIO, Patrícia Maria. *Os fios de Ariadne. Tipologia de fortunas e hierarquias sociais em Manaus, 1840-1880*. Manaus: EDUA, 1997;

SAMPAIO, Patrícia. *Espelhos Partidos. Etnia, Legislação e Desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

SANTOS, Francisco Jorge. *Além da Conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina*. Manaus: EDUA, 2002;

SILVA JUNIOR, Juarez. *Um Negro de Poder no Amazonas da Primeira Republica: Monteiro Lopez, o Jurista e Deputado (1892-1910)*. Dissertação de Mestrado (História), UFAM, 2016.

SILVA, Antonio Moraes. *Diccionario da lingua portugueza - recopilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por ANTONIO DE MORAES SILVA*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813, p.444, disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/en/dicionario/edicao/2>, acesso em 07/06/2020.

SOUZA, Francisco Bernardino de. *Lembranças e curiosidades do Valle Amazônico*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas/Fundo Editorial, p.96.

Recebido 05/07/2020

Aprovado em 22/07/2020