

Corpos, espíritos e história: perspectivas indo-caribenhas¹

Marcelo Moura Mello

Professor Adjunto do Departamento de Antropologia e Etnologia/
Universidade Federal da Bahia

<https://orcid.org/0000-0002-9460-2824>

mmmello@gmail.com

Preâmbulo

Entre um cigarro e outro, Arjune entabulava uma conversa sobre os ‘Dutch’² – espíritos de colonizadores de origem holandesa que coabitam a região costeira da Guiana (antiga Guiana Britânica) com humanos, em especial em áreas onde existiram plantações de cana-de-açúcar. Estimulado por meus comentários e minhas curiosidades, Arjune, com quem me reencontrava após seis anos, conduzia a conversa um tanto espontaneamente.

Anoitecia. Tínhamos passado a tarde juntos, falando sobre a vida, a família e conhecidos em comum. Relembramos acontecimentos de 2012, período no qual finalizei minha pesquisa de campo para o doutorado,³ ocasião em que Arjune e um conjunto de outras pessoas romperam relações com a ‘mandir’ (templo) onde ele era ‘marlo’ (receptáculo humano de divindades hindus que se ‘manifestam’ nos corpos de humanos). Após 2012, Arjune havia se tornado sacerdote do templo de Bath, onde conversávamos naquela cálida noite de 2018. Bath localizava-se no vilarejo homônimo, cuja formação histórica esteve diretamente atrelada às plantações de algodão e açúcar ali existentes (Rodney, 1979).

1 Este texto se beneficiou sobremaneira dos pareceres emitidos. Júlia Goyatá não só procedeu a uma leitura atenta, como também propôs caminhos para adensar conceitualmente este texto e tornar a escrita mais fluida. Meus agradecimentos pela generosidade intelectual. Omissões e imprecisões permanecem sob minha responsabilidade. Recursos da Universidade Federal de Bahia e de agências de fomento (Capes, CNPq e Faperj) tornaram minha pesquisa possível.

2 Neste texto, termos, palavras e expressões empregados por meus interlocutores e por minhas interlocutoras são grafados, quando de sua primeira ocorrência, entre aspas simples. Itálicos se referem a termos em língua estrangeira ou a ênfases minhas.

3 Entre 2010 e 2012, realizei, como requisito para a redação de tese de doutorado (Mello, 2014), dez meses de pesquisa de campo na zona costeira da Guiana, em especial na região de Berbice, com descendentes de indianos(as). Em 2018, regressei brevemente ao país, onde permaneci por pouco mais de 50 dias.

Nas décadas precedentes, segundo meus interlocutores, moradores do vilarejo vivenciaram uma série de infortúnios: o templo de Kali ali existente foi às chamas em três ocasiões, e nenhum sacerdote lograva estabelecer uma congregação de 'devotos(as)'. Assim como diversos outros vilarejos, Bath é palco das ações de espíritos holandeses, que reivindicam soberania territorial e domínio sobre corpos e casas. Estabelecidos na região costeira do país desde o período colonial, esses seres de existência centenária buscam reter e estender seu domínio sobre áreas perdidas para britânicos entre o final do século XVIII e início do XIX⁴. Quando não recebem ofertas rituais, os espíritos, cuja natureza é fundamentalmente violenta, egoísta e dissimulada, causam infortúnios e arruínam núcleos domésticos, atacando as pessoas humanas, 'afetando-as' [*affecting*] de diversas maneiras. Arjune tinha plena ciência disso. Aquele local era, de fato, 'repleto' [*full of*] de espíritos holandeses. Para o templo prosperar, era necessário 'lidar' e 'negociar' [*deal with*] com eles, a fim de evitar 'problemas' e 'interferências' danosas. Ou seja, ofertas rituais deveriam ser realizadas; os espíritos precisavam ser, vez ou outra, invocados para falar com humanos e apresentar suas demandas; cumpria respeitar, minimamente, seus direitos territoriais. Esses atos de reconhecimento têm, contudo, contrapartidas. Para membros de Kali, em áreas assomadas por espíritos, é preciso 'assentar' [*settle*] as divindades hindus, criando ambiências mais propícias – e adequadas – para se 'fazer devoção'. Em situações como essa, atos de devoção constituem atos de ocupação. Estabelecidas em espaços como templos e propiciadas com ofertas, divindades hindus são capazes de contrabalancear os efeitos das ações espirituais, presidindo sobre a vida de humanos e delimitando seu domínio, inclusive sobre entes espirituais. Sob condições adequadas, o poder divino subjugou outras potências espirituais.

Em 2018, quando reencontrei Arjune, diversas intervenções espaciais sinalizavam a prosperidade do templo de Bath. Todos os altares que abrigavam divindades hindus foram remodelados. Algumas 'murtis', formas esculpidas de divindades,⁵ eram novas. Mais importante: novas estruturas estavam sendo construídas, graças à coleta de doações, inclusive entre guianenses residentes no Canadá e nos Estados Unidos, e ao trabalho gratuito de membros do templo, como Arjune, sendo ele mesmo marceneiro. Novas estruturas facilitavam a congregação de mais pessoas, bem como a realização adequada de ações rituais. Por consequência, as divindades hindus estavam bem estabelecidas no local. O 'shakti' (poder divino) distribuía-se pela ambiência. Os efeitos negativos de um

4 Entre a segunda metade do século XVII e o final do século XVIII, holandeses colonizaram as regiões de Essequibo, Demerara e Berbice, três colônias que viriam a ser unificadas em 1831, já sob domínio britânico.

5 Tratei das 'murtis' e de outros artefatos rituais no culto à Kali em outros textos (Mello 2018a; 2022a).

conjunto de potências malévolas, como os espíritos holandeses, incidiam com menor frequência.

Arjune tinha relações viscerais com espíritos holandeses. Era capaz de incorporá-los para transmitir mensagens e falar com as pessoas. Por meio de seu corpo, espíritos apresentavam suas ‘demandas’ e exigências de ‘compensação’ da parte de humanos que viviam em espaços sob domínio de colonizadores europeus no passado. No fluxo da conversa, Arjune explicou-me como logrou ‘entrar em contato’ [*get in touch*] com esses seres, de modo a incorporá-los sem ser por eles ‘afetado’, afinal, manifestá-los é algo perigoso. Por uma semana, próximo ao mar, isolado e em contato com uma fase específica da lua, Arjune meditou profundamente, encarregou-se de procedimentos rituais, manipulou materiais, entoou cânticos e sintonizou seus estados corporais e mentais à *presença* desse tipo de espírito em seu corpo.⁶ ‘Você sabe, Marc [Marcelo], eles são terríveis, mas podem ajudar, se você souber como lidar com eles’, comentou.

Logo após uma série de considerações sobre como era capaz de manifestar divindades hindus e espíritos holandeses sem ser afetado, Arjune complementou: ‘para lidar com eles [os espíritos holandeses], Marc, você deve manifestar algumas deotas [divindades hindus] mais plenamente [*more fully*]. Não são todas as *formas* que lidam com esses problemas [aqueles causados por espíritos]. Você deve evitar certas coisas e permanecer ao lado da *Mother* [a deusa Mariamma]’.

Em comum com outras pessoas com as quais convivi e interagi, Arjune simultaneamente atuava como marlo de divindades hindus em templos de Kali, onde performava tratamentos terapêuticos, e incorporava espíritos em âmbito doméstico, tanto para auxiliar pessoas atacadas por aqueles como para receber ‘conselhos’ de seres da época colonial. Tal como outros membros do culto à Kali, Arjune avançava certas explicações sobre como se dava a manifestação de holandeses. Já o sacerdote Bayo e os marlos Romain, Speedy e Rick destacavam algo diferente: quem ‘trazia à tona’ os espíritos [*bring them*] era a própria divindade-Mãe, Mariamma, pois é Ela quem controla entes espirituais, tanto malignos quanto benignos.

As narrativas mobilizadas neste artigo não têm a intenção de fornecer explicações definitivas, tampouco apontar para concordância absoluta entre homens e mulheres do culto à Kali quanto a espíritos e, sobretudo, a relações entre espíritos e divindades hindus. Não obstante a variabilidade de pontos de vista, é possível dizer que nesse território divindades e espíritos concorrem, em graus diversos, para a produção de transformações de estados corporais e mentais de humanos. Dando continuidade a reflexões realizadas

6 Por questões éticas, apresento apenas um sumário dessa relação com o mundo dos espíritos, pois as formas de incorporação de espíritos são cercadas de interditos, mistérios, segredos e não-ditos.

nos últimos anos, busco historicizar discursos de humanos sobre o passado colonial e suas *heranças* no presente, assim como abordar os modos pelos quais meus interlocutores(as) e minhas interlocutoras pensam/sentem/incorporam as relações e permutações entre humanos, divindades e espíritos cujos predicados são diretamente atrelados a eventos passados.

Se espíritos constituem instâncias de produção de conhecimentos sobre o passado colonial e apontam para os modos como guianenses sentem que estão em contato direto com o passado (Palmié & Stewart, 2016, 2019), é indispensável salientar a dimensão tátil, corporal e visceral de modos de relação e comunicação com o passado, os quais não são redutíveis a dimensões representacionais e discursivas. Em paralelo, se a história é incorporada, vivida e transmitida por práticas corporificadas, não se pode perder de vista que descendentes de indianos(as) vinculados ao culto à Kali lançam mão, com frequência, de um *conceito* para *pensar* sobre seres embebidos de histórias passadas e sobre suas relações com os outros. Trata-se da noção de *forma*, conceito utilizado por meus interlocutores em suas considerações sobre divindades hindus e o hinduísmo como um todo, o qual é recorrentemente empregado para narrar e pensar as cadeias de transformação ontológicas desencadeadas por encontros entre divindades, espíritos e humanos em solo guianense.

Para atingir esse objetivo, o texto está estruturado da seguinte maneira: primeiramente, apresento elementos contextuais sobre o culto à Kali na Guiana e aponto para diversas possibilidades de historicizá-lo. A seguir, volto-me para uma apresentação dos espíritos da época colonial. As duas seções seguintes se debruçam sobre o conceito de forma. Os parágrafos finais apresentam sínteses e sugerem análises futuras.

Modos de historicização

O culto à deusa hindu Kali ('Kali worship' ou 'Kali Mai Puja') é uma vertente hindu heterodoxa (re)criada por homens e mulheres transplantados da Índia para a então colônia da Guiana Britânica na condição de trabalhadores sob contrato (*indentured labourers*). Durante a vigência do regime de trabalho sob contrato (*indentured labour*), entre 1838 e 1917, quase 240.000 pessoas deslocaram-se para a Guiana Britânica, onde trabalharam em lavouras monocultoras, em especial, de cana-de-açúcar.⁷ Embora os contratos de

7 A maior parte dos(as) imigrantes provinha da região norte da Índia, enquanto uma minoria (cerca de 10%) provinha do sul do subcontinente, sobretudo dos vastos distritos de Madras (hoje Tamil Nadu) e Andara Pradesh. Na Guiana, o culto à Kali é associado a sul-indianos, localmente conhecidos como 'Madrasis' - daí a denominação 'Madrás religion', em referência ao culto à Kali. Na Guiana Britânica, entretanto, a formação do culto à Kali não se reduziu a suas origens sul-indianas (Mello, 2023; McNeal, 2011; Stephanides & Singh, 2000).

trabalho tivessem prazo predefinido – de cinco a dez anos –, na prática, a maior parte das pessoas de origem indiana se fixou no país.

As condições de vida, os modos de integração de indianos(as) à sociedade colonial, a reconfiguração de práticas culturais e religiosas no Caribe, suas relações com outros segmentos étnicos, em particular com afro-caribenhos, as formas de mobilização política e identitária e tópicos correlatos foram abordados por um conjunto relevante de estudos, e não é minha intenção revisá-los aqui em detalhe (ver, por exemplo, Bahadur, 2013; Jayawardena, 1966; Look Lai, 1993; Smith, 1959; Vertovec, 1991). É suficiente dizer que muitas dessas obras permanecem enredadas em debates acerca de como e em que medida a distintividade de indianos(as) perdurou na sociedade colonial e pós-colonial, notadamente no que diz respeito a práticas categorizadas como culturais e religiosas (Mello, 2018b).⁸

No domínio da religião, diversas obras abordaram, com um viés semelhante, as reconfigurações do hinduísmo na Guiana – e, em menor medida, do islamismo. Mesmo sem o pendor retencionista de publicações das décadas de 1960 e 1970, alguns estudos salientaram como práticas religiosas originárias da Índia se tornaram marcadores identitários e diacríticos em contextos coloniais em que o protestantismo cristão era dominante. Lideranças religiosas hindus e muçulmanas buscaram legitimar práticas consideradas primitivas e moralmente suspeitas, além de se engajarem na criação de congregações religiosas mais inclusivas e universalistas (Jayawardena, 1966). A bibliografia especializada também chamou a atenção para a existência de práticas religiosas populares, desviantes e heterodoxas, as quais foram estigmatizadas até mesmo por membros de vertentes hindus e muçulmanas que viriam a se tornar hegemônicas (Kloß, 2016a; McNeal, 2011; Vertovec, 1994; Younger, 2010).

Não obstante a relativa inexistência de investigações exaustivas, fundamentadas em fontes escritas primárias,⁹ a reconstituição das transformações históricas do culto à Kali na Guiana foi facilitada pelos estudos citados acima, bem como por monografias amparadas em narrativas orais (Bassier, 1977; Singh, 1978; Stephanides & Singh 2000). Por sua vez, autoras como Munasinghe (2001) tomaram as experiências históricas de indo-caribenhos para problematizar conceitos caros à bibliografia caribeanista, como o

8 Não por acaso, as primeiras monografias antropológicas sobre populações indo-caribenhas, assentadas em trabalho de campo de longa duração, preocuparam-se sobretudo em demonstrar como práticas e identidades religiosas foram, e continuavam a ser, fundamentais para a perpetuação da distintividade cultural, além de indicarem a relativa (falta de) integração de indo-caribenhos às sociedades acolhedoras. Em outras palavras, a religião era tomada, não raro, como metonímia de cultura (Khan, 2004).

9 Exceção feita a estudos monográficos que avançam uma espécie de história social do culto à Kali (Bassier, 1977; Kloß, 2016a; 2016b; McNeal, 2011; Singh, 1978; Stephanides & Singh, 2000).

de criouliização. Khan (2004), por seu turno, em sua monografia sobre Trinidad e Tobago, descreve como categorias nativas de religião se articulam a reivindicações de pureza, impureza, ortodoxia, heterodoxia e autenticidade, as quais são informadas por narrativas e discursos que apelam à tradição, à história e ao passado. Como sugere, ao invés de submeter tais termos ao crivo dos parâmetros dos modos profissionais de historicização, é mais interessante descrever etnograficamente as maneiras pelas quais nexos temporais são veiculados em situações específicas, em que circunstâncias são evocados e como podem vir a cumprir um papel de “marcadores de fronteiras grupais” (Khan, 2004).

De certa forma, meu próprio material de campo permite reverberar tais ênfases analíticas. Entre meus interlocutores e minhas interlocutoras, o pertencimento ao hinduísmo marca distintividade porque remete não apenas à Índia, mas também a um passado imemorial, o tempo mítico.¹⁰ Assim, o corpo doutrinário de escrituras hindus informa, em larga medida, o conhecimento expresso pelas pessoas acerca da ‘religião’. No culto à Kali, para além das idiossincrasias pessoais, há variabilidade de conhecimentos, que não se amparam em uma fonte única de doutrinas e modos autorizados de praticar religião (Asad, 1993). Por certo, espera-se familiaridade com livros sagrados hindus, além do estudo deles.

As fontes de informação, instrução, familiarização e difusão de mitos hindus, escrituras sagradas, ideais da vida religiosa, corpus doutrinários, ‘bhajans’ (cânticos devocionais), prescrições acerca de procedimentos rituais etc. provêm de vários meios, entre os quais:

- transmissão de narrativas orais desde o *indentured*;
- circulação (restrita) de escrituras trazidas da Índia nesse período, as quais são zelosamente guardadas no presente;
- relações com os templos estabelecidos em cidades como Nova Iorque (Estados Unidos) e Toronto (Canadá), com a troca de conhecimentos sobre o hinduísmo como um todo e a ‘religião Madras’ (ver nota 6), em particular;¹¹

10 As três principais vertentes hindus existentes na Guiana – Sanatan Dharma, Arya Samaj e o culto à Kali – têm nas suas práticas um marcador fundamental de diferenciação. Enquanto membros do Arya Samaj acentuam o fato de não ‘cultuarem imagens’ (como ‘murtis’), membros de Kali consideram os tratamentos terapêuticos performados por divindades, as práticas oraculares, a oferta de certos itens rituais e o sacrifício de animais como características distintivas de sua ‘religião’. Tais práticas são extremamente estigmatizadas, tanto na Guiana (Kloß, 2016b; 2016b) quanto em Trinidad (Khan, 2004; McNeal, 2011) e no Suriname (Strange, 2021).

11 Kloß (2016a) e George (2018) produziram estudos valiosos sobre as redes transnacionais de membros de culto à Kali. Guianenses (e trinidadianos) estabelecidos em Nova Iorque têm contato muito mais intenso com sul-indianos e cingaleses.

- visualização de vídeos sobre as ‘verdades hindus’, produzidos por gurus, muitos dos quais da Índia, e disponíveis em plataformas como o YouTube;
- consumo intensivo de filmes de Bollywood e de programas televisivos transmitidos diretamente da Índia;¹²
- acesso a obras impressas sobre o hinduísmo, comercializadas em toda a Guiana;
- circulação de livros importados da Índia e dos Estados Unidos, entre os quais, obras acadêmicas, inclusive em formato digital;
- contato com livros e vídeos etnográficos de autoria de antropólogos que realizaram pesquisa de campo em templos de Kali desde a década de 1960;
- realização de rodas de conversa com especialistas hindus, que incluem desde ‘pan-dits’ (sacerdotes) da vertente hindu dominante, o Sanatan Dharma, até pessoas nascidas na Índia e no Sri Lanka que visitam a Guiana e convivem com guianenses migrados.

Membros de Kali, e hindus em geral, marcam sua distintividade no presente orientando-se para o passado. Melhor dizendo, orientam-se para distintos períodos históricos, desde o *indentured* – um regime de trabalho forçado que, ainda assim, diferia da escravidão de modo determinante –¹³ até as épocas remotas do tempo mítico. As transformações históricas do hinduísmo em solo caribenho não são negadas pelas pessoas das quais me aproximei, mas muitas delas sugerem que se logrou manter ‘fidelidade às tradições’, mesmo em relação à própria Índia contemporânea, demasiadamente sujeita à ‘influência’ do islamismo e dos Estados Unidos. Isso atestaria a ‘autenticidade’ de indo-guianenses, comparativamente a afro-guianenses, que se converteram em massa ao cristianismo e, portanto, ‘submeteram-se’ aos britânicos, ‘perdendo’ ou ‘abandonando’ [*dropping*] suas tradições.

Eis, então, uma possibilidade de historicizar o culto à Kali, para além da reconstrução de sua história social: descendentes de trabalhadores sob contrato da Índia reivindicam

12 Formas de se relacionar com o passado são cada vez mais veiculadas por mídias digitais, globalizando ideias, valores e conhecimentos produzidos e difundidos por centros produtores de programas televisivos e filmes, como a Índia. Halstead (2005) analisou o consumo de filmes de Bollywood na Guiana.

13 Indianos não reivindicam autoctonia territorial em termos de anterioridade histórica, afinal, seu estabelecimento na região costeira do país foi *posterior* à chegada de africanos. No entanto, e isso marca um contraste importante para indianos, a travessia do ‘Kala Pani’ (as águas escuras) não foi totalmente forçada. As constantes referências ao logro de agentes recrutadores na Índia, que fizeram falsas promessas sobre as supostas riquezas da Guiana, dão uma medida disso (Stephanides & Singh, 2000). Para além disso, e nas palavras de interlocutores próximos, ‘eles [os africanos] vieram acorrentados [*in chains*]; nós, não.’

origens ancestrais, atestam a persistência de suas tradições e atribuem parte de suas especificidades às origens na Índia – não à toa, chamam a si mesmos(as) de indianos(as) [*Indian*], não *East Indians*, categoria de identificação oficial empregada largamente por acadêmicos. Em uma região com “excesso de história” (Wirtz, 2022), as reivindicações de continuidades ancestrais por um coletivo que se estabeleceu na região após os(as) africanos(as) e seus descendentes podem soar contra intuitivas. Nexos temporais entre o passado e o presente, no entanto, não se adequam totalmente aos modos de historicização acadêmica profissional (Palmié, 2013) nem são veiculados, necessariamente, por meio de referentes cronológicos rígidos. Isso se torna evidente nas próprias narrativas acerca de espíritos de colonizadores holandeses.

Heranças coloniais

Na região costeira da Guiana, a origem de espíritos holandeses é diretamente atrelada ao período colonial, em particular à época em que os britânicos se apossaram de territórios antes sob domínio holandês, no início do século XIX. Segundo uma narrativa muito difundida, as disputas entre potências europeias foram essencialmente violentas. Na contramão das ênfases da historiografia profissional, que considera a transição da soberania holandesa para a britânica relativamente pacífica (Goslinga, 1985; Hoonhout, 2020; Kars, 2020), contemporaneamente, homens e mulheres guianenses sustentam que ao se apossarem de domínios holandeses, britânicos praticaram atos brutais e impiedosos, como assassinatos e estupros (Mello, 2021; 2022b; Williams, 2018 [1990]).

Despossuídos de riquezas e propriedades, colonizadores(as) holandeses foram submetidos ao arbítrio britânico não apenas nos momentos derradeiros de suas vidas, como também no seu imediato pós-morte: privados de ritos fúnebres, transformaram-se em espíritos vingativos, ciosos de atestar seu domínio territorial (Williams, 2018), em especial em áreas onde existiram ou existem plantações de cana-de-açúcar. Não por acaso, espíritos reivindicam ser os ‘donos da terra’ (*masters of the land*), clamando autoctonia. Com efeito, guianenses residentes na região costeira reconhecem tal condição e consideram os colonizadores holandeses como os ‘primeiros’ donos da terra.¹⁴

Quando rememoraram o período colonial holandês, guianenses como um todo enfatizam a natureza essencialmente perversa de colonizadores holandeses, tidos como os mais cruéis proprietários de escravizados(as) entre os europeus, e recontam histórias

14 Coletivos ameríndios, em sua maior parte residentes nas regiões de floresta do país (mas nem por isso alheios à economia de plantação e à região costeira do país), não partilham de tal concepção de autoctonia. Mentore (2018) analisou com vagar concepções ameríndias sobre o mundo espiritual à luz das ênfases correntes da bibliografia caribeanista.

de massacres e mortes massivas. O conhecimento sobre espíritos não se limita à difusão de *narrativas* sobre o passado colonial e os atributos, estereotipados, de espíritos – os quais são produto, também, de ideologias euro-coloniais (Williams, 1991; 2018 [1990]). As sobrevidas de colonizadores holandeses não são meramente alegóricas, mas empíricas, concretas (Khan, 2018; Kwon, 2008).¹⁵ Espíritos de colonizadores(as) holandeses têm traços particulares, atuam no presente, causando distúrbios no âmbito doméstico, afetando guianenses contemporâneos de modos diversos, seja por meio da possessão espiritual, seja por ataques sexuais no plano onírico. A compreensão das sobrevidas de colonizadores da Holanda exige, então, uma abordagem que não se circunscreva à análise representacional de memórias sociais ou à reconstituição de historiografias nativas.

Em artigos recentes (Mello, 2022b; 2021; 2020a) me debrucei sobre esses espíritos, dialogando com autores como Stephan Palmié e Charles Stewart, cujas perspectivas teóricas e metodológicas acerca da antropologia *da* história mostram-se rentáveis para pensar como as pessoas estabelecem relações com o passado, bem como sentem que estão em contato direto com ele (Palmié & Stewart, 2016, 2019; Stewart, 2016, 2017). Nessa produção, concebi entes espirituais como agentes, atores e narradores de processos históricos (Trouillot, 2016[1995]) que articulam conhecimentos sobre fatos e experiências associados, por espíritos e humanos, ao passado colonial da Guiana – e a seus legados no presente. Distribuídos pela paisagem costeira do país, indelevelmente estruturada e alterada pela monocultura (Rodney, 1981a; 1981b; Vaughn, 2022), espíritos coabitam vilarejos com humanos. Sua existência contemporânea atesta a tenacidade de seu enraizamento na terra, que incorpora acontecimentos saturados de histórias de violência, possessão e despossessão.

Em paralelo, não tratei de espíritos isoladamente. Por meio da descrição de casos concretos, enfoquei suas diversas ordens de relações com divindades hindus e pessoas humanas. As histórias sobre espíritos podem ser consideradas uma espécie de “historiografia nativa” (Stoller, 1995), desde que se destaque a natureza corporal – ou tátil e visceral, se quisermos – desse conhecimento. As formas de incorporação de espíritos no culto à Kali consistem, de um lado, em replicações, na esfera ritual, de imagens do passado (Williams, 2018). De outro, o corpo é tanto uma instância de incorporação do passado (Shaw, 2002) como lócus de transformações ontológicas. Como demonstrarei a seguir, as histórias veiculadas sobre espíritos são associadas a um *conceito* fundamental (e fundante) do culto à Kali e do hinduísmo como um todo na Guiana: forma.

15 Paul Younger (2002) atribui a incidência de “rituais de exorcismo” de espíritos no culto à Kali a “tensões sociais mal resolvidas” no país, notadamente a persistência de conflitos entre afro e indo-guianenses nas últimas décadas (Trotz, 2004; Smith, 1995; Williams, 1991). Para Younger, o conturbado processo de independência do país é tão insidioso a ponto de revigorar “fantasmas do passado”.

Formações da forma

Como já notei alhures (Mello, 2018a), consoante a estudos clássicos realizados na Índia (Eck, 1981), estudantes e pesquisadores(as) pouco familiarizados(as) com o hinduísmo caribenho podem se surpreender – e mesmo se sentir desorientados(as) – com o fato de o pensamento hindu conceber o divino como simultaneamente uno e múltiplo. Uma boa maneira de adentrar as sutilezas do conceito de forma tem a ver com a reação (e afirmação) de hindus na Guiana diante da reiterada (pre)concepção segundo a qual o hinduísmo seria uma religião politeísta. Para muitos homens e muitas mulheres hindus, essa visão é equivocada.

Como ouvi centenas de vezes durante minha pesquisa, existe apenas Uma Divindade Suprema, a qual se manifesta de diferentes formas. As formas assumidas pelo Divino são incontáveis e variam ao longo da história, até mesmo em virtude das necessidades humanas. Por exemplo, as narrativas sobre a origem da deusa Bhadra Kali, uma ‘forma sombria’ [*dark form*] da deusa Durga, remetem a uma batalha mítica, ocorrida há milhares de anos, na qual demônios dotados da capacidade de se multiplicar colocaram a existência do universo em xeque. De acordo com a narrativa mítica, o deus Shiva, de modo um tanto inconsequente e impensado (um dos atributos de Shiva é seu alheamento do mundo, aliás), concedeu ao demônio Raktabija o dom de multiplicar-se cada vez que uma gota de sangue sua atingisse o solo. Dotado dessa potência, o demônio quis se apoderar do universo, confrontando as divindades. Sucederam batalhas intensas e do corpo ferido dos demônios surgiram outros tantos Raktabija. Face a esse estado de coisas, o deus Vishnu invocou a deusa guerreira Durga, cujas qualidades bélicas tornaram a situação ainda pior. Com o decorrer dos embates, os ferimentos causados por Durga multiplicaram os demônios.

Durga, cuja iconografia a retrata repleta de armas e montada em um tigre (ou leão), é uma deusa guerreira, de ímpeto feroz. Nisso, ela difere significativamente de outras deusas, como Parvati, Sati e Sarawasti, formas divinas benévolas. O combate com os demônios produziu transformações na própria Durga, que, furiosa e cada vez mais sanguinária, gerou outra forma, Bhadra Kali. Com aspecto sombrio e feroz, Bhadra Kali – uma ‘forma sombria’ de Durga – logrou suplantar os demônios, evitando que gotas de sangue atingissem o solo.¹⁶ As propriedades de uma substância como o sangue transformam e são transformadas, estabelecem compatibilidades e incompatibilidades, produzem estados de equilíbrio e desequilíbrio (Daniel, 1984).

16 Há variações nas narrativas aqui. Enquanto algumas pessoas sustentam que Bhadra Kali sorveu o sangue dos demônios, intoxicando-se com essa substância, outras defendem que a divindade se utilizou de objetos como vasos para recolher as gotas de sangue. Para mais detalhes, ver Mello (2020b: 5-7).

Substâncias são vetores de transformação, mas a individuação de divindades não se limita, meramente, à transformação de uma divindade em outro ser semelhante e distinto de si mesma. Mesmo deuses e deusas singulares diferem entre si. Assim, Khal Bhairo, uma forma sombria de Shiva, nem sempre é o mesmo. Existem formas mais ou menos sombrias, ou mais ou menos amenas, dessa divindade, a depender da circunstância. Cada forma é, portanto, virtualmente igual e diferente de si mesma.

O modo de ser de cada divindade particular é indissociável de seu potencial de transformação. As cadeias de transformações das divindades são lógicas no sentido de que a geração de cada forma deriva de combinações determinadas, mas não de outras. Assim, Bhadra Kali só poderia ser gerada a partir da transformação de uma deusa como Durga, não de Lakshmi, que é benevolente e alheia a assuntos bélicos. Na medida em que Durga é essencialmente guerreira, ela é capaz e passível de agir de modo implacável, impiedoso e mesmo nefasto. A grande batalha mítica, em um crescendo atroz, é a paisagem onde Bhadra Kali, com feições, gestos e temperamentos ainda mais ferozes do que Durga, vem à existência.

O conceito de forma é matéria de pensamento e permeia narrativas míticas, sem ser dissociado da prática. Normalmente, em templos de Kali, 17 divindades contam com altares nos quais se depositam ofertas rituais. Cada divindade recebe, por exemplo, guirlandas de flores específicas, em conformidade às suas preferências e seus atributos. De maneira similar, enquanto alguns deuses recebem apenas ‘ofertas vegetarianas’, isto é, frutas e doces, outras precisam ser nutridas com ‘vida’, isto é, sacrifícios de animais, para ‘fazer seu trabalho’. Já divindades que ‘lidam’ com seres malignos receberão ofertas de limões (frutos que servem para expelir males e purificar a ambiência), cigarros e bebidas alcólicas. O próprio contato com seres impuros implica a ingestão, por meio dos corpos de especialistas religiosos, de substâncias e matérias intoxicantes.

Atividades oraculares revelam as causas do infortúnio das pessoas e prescrevem o modo como a ‘devoção’ será performada. Casais com problemas de fertilidade farão devoção, por um número estipulado de semanas, às deusas Ganga e Kateri, ambas associadas à fertilidade, às águas e a ciclos menstruais. Humanos(as) afligidos(as) por espíritos, ou alvos de feitiçaria, correrão à própria Kateri ou aos deuses Khal Bhairo, Sangani e Munispren, todos eles considerados ‘senhores das fronteiras’ [*master boundaries*], pois guardam e resguardam os limites e os confins de templos e unidades domésticas. Esses três deuses, associados entre si – todos são formas sombrias de Shiva – lidam com espíritos e outros seres malignos, a ponto de possuírem atributos em comum com estes últimos.

A heterogeneidade do panteão de divindades do culto à Kali foi notada por estudos monográficos (Bassier, 1977; Singh, 1978) ou abordada como expressão da reconfiguração histórica de práticas hindus no Caribe (McNeal, 2011). Pouco se refletiu, entretanto, sobre o conceito de forma (ver Guinee, 1992; Stephanides & Singh, 2000, para alguns apontamentos). Nesse tocante, os estudos realizados na Índia são ainda pouco incorporados à bibliografia caribeanista, mas eles fornecem pistas interessantes.¹⁷

Em seu longo estudo etnográfico, baseado em pesquisa no sul da Índia na década de 1950, Louis Dumont (1957) demonstrou que os Kallar se relacionavam, em seu cotidiano, com divindades e demônios, seres não vinculados a templos que vagavam por vilarejos e que atacavam, matavam e possuíam pessoas. Esses demônios, muitos dos quais espíritos de suicidas, contraíam relações amorosas com mulheres, tornando-se rivais de homens casados. De acordo com Dumont, as formas de diferenciação entre demônios e divindades não eram tão marcadas como se poderia supor, tampouco apontavam para uma oposição estanque entre sagrado e profano, pois deuses propiciados para apaziguar e dominar demônios, como Karappu, possuíam atributos semelhantes àqueles. Dito em outros termos, havia uma “identidade de natureza” entre demônios e divindades, em especial aquelas “carnívoras”, ou seja, consagradas com sacrifícios de animais. Para sobrepujar demônios, as divindades necessitavam assemelhar-se, em alguma medida, a eles.

Princípios de diferenciação e semelhança entre classes de seres decorrem, fundamentalmente, das próprias concepções hindus sobre o divino, as quais não deixam de postular diferenças das divindades entre si mesmas, como entre deuses vegetarianos e carnívoros, ou em relação a outros seres. Divindades são concebidas menos em termos de diferenças absolutas e mais à luz da coexistência de princípios de oposição. A concepção de divino reside na associação, em lógicas de extensão (Dumont, 1957: 370-371). Como demonstraram posteriormente Brubaker (1978) e Eck (1981), no que concerne às concepções hindus sobre o divino, está mais em jogo atentar para a permutação e as cadeias de transformação entre distintas formas divinas do que presumir a unicidade de cada uma delas.¹⁸

Com base nas pistas providenciadas por esses estudos, pode-se dizer, para o caso do culto à Kali na Guiana, que, embora sejam imanentes, pois existem em incontáveis formas, as divindades vêm a ser somente quando entram em relação com outros seres.

17 A relativa ausência de interlocução em monografias sobre populações indo-caribenhas com estudos realizados na própria Índia provavelmente tem a ver com o questionamento de vieses retencionistas, como se o *diálogo* com pesquisas realizadas no subcontinente necessariamente implicasse abordagens alheias às transformações históricas.

18 Se há monismo no pensamento hindu, aponta Marriott (1976a; 1976b) em sua crítica a Dumont, disso não decorrem dualismos.

Ao se transformarem, as divindades se tornam o outro do mesmo. A emergência das divindades, então, não é a de seres já constituídos, mas antes de entes que se transformam nas relações estabelecidas com outros seres.

Seres disformes

Em artigos publicados nos últimos anos, descrevi as circunstâncias em que entes espirituais se manifestam e, inspirado por Blanes e Espírito Santo (2013), reconstituí os modos pelos quais eventos e acontecimentos particulares são tomados como índices ou evidências válidas da agência espiritual. Discernir a presença de espíritos holandeses na vida das pessoas não é algo cristalino. Além de mimetizarem divindades hindus, fazendo-se passar por elas, espíritos holandeses são traiçoeiros e possuem natureza fugidia. Seus ataques, não raro, se dão em um espaço esquivo de experiência – o plano onírico.

Sonhos são espaços de experiência fundamentais para meus interlocutores e minhas interlocutoras, pois tanto anunciam fatos vindouros como são instâncias de comunicação com as divindades. Sucede algo semelhante com os espíritos de colonizadores. Consoante à sua natureza embusteira, eles podem assumir diversas formas no plano onírico, apresentando-se às pessoas sob distintas constituições físicas. Quando atacam humanos, espíritos contribuem para a reincidência de sonhos eróticos e sexualizados (algo, afinal, normal, desde que não tão recorrente). Nem sempre isso se passa assim, entretanto, o que pode gerar confusão e despertar dúvidas. Espíritos se passam por divindades também no plano onírico (Mello, 2022b: 378-379).

Para sacerdotes e demais especialistas religiosos do culto à Kali, os relatos e as informações repassadas por consulentes demandam cautela. Somente a atividade oracular permite discernir o que passa e quais são as ações rituais necessárias. De acordo com o sacerdote Jeff, um fator adicional é a própria propensão das pessoas de supor, até mesmo pela alta incidência de ataques espirituais no país, que estão sendo alvo da ação de espíritos. Para Jeff, muitas pessoas sonhavam com seres com compleições claras, o que as levava ao equívoco de assumir que espíritos de colonizadores as assediavam. Entretanto, continua o sacerdote, Munispren, deus de tez clara associado a ciclos lunares, também frequenta os sonhos dos humanos para transmitir suas mensagens e demandar ofertas rituais. Não raro, é Munispren quem povoa os sonhos das pessoas, mas certa pressuposição interpretativa poderia acarretar, justamente, no ‘esquecimento’ da divindade (isto é, a não realização de ofertas rituais), pois a ‘confundem’ com o espírito. O próprio deus, então, atacaria os humanos, causando infortúnios. Outra causa de tal propensão tem a ver com o elevado custo dos rituais dirigidos a espíritos. Sacerdotes mal-intencionados poderiam

convencer consulentes a despender recursos monetários com ofertas rituais, encobrendo seu real objetivo: ‘lucrar’ com as ‘desgraças das pessoas’.

Instado por minhas indagações, Jeff atestou que existem similaridades entre o deus Munispren e os espíritos, mas se trata de seres diversos: enquanto o primeiro é puro, o outro não o é. O jovem Omar, assistente no templo de Blairmont e meu anfitrião, por sua vez, tendia a salientar comunalidades. Segundo Omar, ‘os Dutch [espíritos holandeses] são como deotas [divindades], são como os masters [isto é, os deuses Khal Bhairo, Munispren e Sangani]’. Didaticamente, Omar explicou-me que, tal como Munispren, aos espíritos sacrificavam-se galos brancos; adicionalmente, esses três deuses são ligados à terra, envolvem-se em disputas por soberania territorial. Trata-se, enfim, de uma tríade de ‘master boundaries’, deuses que guardam, resguardam e disputam espaços limítrofes, fronteiriços.

O princípio de associação e extensão opera de forma evidente aqui. Os espíritos são incorporados às possíveis manifestações de Munispren, a ponto de as aparições desse deus, seja em plano onírico, seja no corpo de um(a) devoto(a), darem margens a dúvidas e estabelecerem zonas de indistinção. Espíritos compartilham atributos típicos de Munispren: são de coloração clara e estão associados a ciclos lunares. Tal como a luminosidade da lua, que varia entre diferentes ciclos e, portanto, projeta zonas de sombra com maior ou menor intensidade, em seus contatos com divindades e espíritos, humanos se defrontam com aquilo que não tem forma totalmente discernível. As semelhanças entre Munispren e os espíritos parecem operar segundo o princípio da forma, em um duplo sentido: de um lado, uma manifestação de Munispren pode se afigurar como um espírito; de outro, os espíritos têm atributos muito semelhantes a tal divindade, como se fosse uma ‘deota’, de acordo com Omar. Essa indistinção entre divindades e espíritos decorre, também, dos equívocos perceptivos de humanos.

O relato de Arjune, que serve de preâmbulo a este texto, torna-se mais cristalino à luz das páginas precedentes. Se espíritos podem, eventualmente, servir como ‘conselheiros’ (*advisers*) e mesmo auxiliar as pessoas que lhes ofertam algo, disso não decorre que marlos possam manifestá-los impunemente. Para Arjune, cuja reputação como marlo era bastante reconhecida até mesmo por seus rivais, é a capacidade de manifestar, de modo pleno, mais de uma divindade que impede qualquer ‘interferência’, ou afetação, dos espíritos na sua vida. A manifestação é diretamente tributária da constância da devoção. As cadeias de reciprocidade entre humanos e divindades possibilitam o estabelecimento de relações de trocas não nocivas entre (alguns) humanos e espíritos.

Por fim, os aspectos das formas divinas não se reduzem a atributos (por nós chamados de) antropomórficos. Em templos de Kali, as interações entre divindades e consulentes envolvem atividades oraculares e trocas de mensagens, as quais são sempre precedidas pelo 'jharay'. Jharay refere-se à purificação ritualizada de corpos de consulentes por meio de um ramo de folhas da árvore sagrada neem (ou margosa, em tâmil), o qual é 'esfregado' (*brush* ou *sweep*) nos corpos de consulentes após ser mergulhado na 'dye water' (água misturada com folhas de neem, pétalas de oleandros e dois pós utilizados para a cura, o açafraão da terra e o 'sindoor', pó de coloração vermelha). A neem não é um mero instrumento de cura utilizado pelas divindades (McNeal, Mahabir & Younger, 2013); ela é a própria deusa Mariamma. Isto é, e como postulam meus interlocutores e minhas interlocutoras, a Deusa (ou 'Mother') 'toma (ou assume) a forma [*take the form*] de neem para curar'.

O ramo de folhas neem é esfregado dos pés às cabeças de consulentes com certo vigor, mas, quando espíritos tomam de assalto seus corpos – algo bastante corriqueiro –, as divindades manifestadas em marlos golpeiam as pessoas violentamente.¹⁹ Atuando no plano terreno por meio dos corpos de humanos, deusas como Mariamma afugentam seres malignos com uma de suas extensões: sua própria forma-planta. Em outras palavras: durante a manifestação, o corpo das divindades não é apenas humano, é também planta.²⁰ Os espíritos vêm a ser, portanto, em um universo no qual uma multitude de seres assume diversas formas, transformando-se em outros-semelhantes de si mesmos.

Considerações finais

Produções literárias, filosóficas e das ciências humanas como um todo não raro salientaram o fato de que o Caribe é um espaço onde a morte – principalmente os genocídios e massacres de populações inteiras por regimes coloniais – lançou as fundações sociais, políticas, históricas, econômicas e morais da região (para um balanço, ver Forde & Hume, 2018). A morte funda experiências, além de inspirar criações artísticas e poéticas. A temporalidade do colonialismo não remete apenas ao passado ou ao presente, ou mesmo ao futuro (Pires, 2017), articula simultaneamente o que "foi" e aquilo que "virá a ser" (Khan, 2018: 247).

19 Além de carregar o ramo de folhas neem, as divindades que realizam tratamentos terapêuticos portam consigo um ramo de cana brava, que fustiga corpos assaltados por espíritos e outras forças malignas. Em texto em preparação, exploro as relações entre duas plantas fundamentais na *história* de membros de Kali: a cana-de-açúcar e a neem (Mello, em preparação).

20 O plantio de árvores como a neem é um modo de estabelecer domínio territorial sobre espaços sob disputa, nos quais seres como espíritos da época colonial reivindicam soberania e controle territorial (Mello, 2022a). Em diversos templos de Kali, o estabelecimento de altares e construções se fez em paralelo ao desalojamento, por assim dizer, de seres que coabitavam dado espaço.

No decorrer deste artigo, aponte para diversas possibilidades analíticas de se historicizar o culto à Kali na Guiana, dando ênfase às vivências corporificadas da história por meio da mutualidade de relações entre pessoas e espíritos. Central no universo norte-atlântico (Trouillot, 2002), a categoria de história é empregada com frequência para abordar (e destacar) a historicidade e heterogeneidade da região do Caribe (Trouillot, 2018[1992]). No âmbito da bibliografia caribeanista, empreendimentos críticos destacaram o fato de que o uso da categoria não ser sempre acompanhado de um escrutínio mais profundo sobre seus pressupostos epistêmicos (Bulamah, 2024; Palmié 2013, 2022; Scott, 2018 [1991]; Stewart & Palmié, 2016, 2019), o que exige uma avaliação crítica de nossas perguntas e respostas no presente – e não meramente a reconstrução do passado (Scott, 2004). Igualmente, cumpre dar relevo a conceitos, categorias e formas de engajamento cosmológicos dos próprios coletivos com os quais se estabelecem relações de conhecimento (Cunha, 2018).

Na Guiana contemporânea, espíritos de colonizadores figuram entre os vivos de modo proeminente, transgridem fronteiras entre domínios domésticos e religiosos, portam consigo histórias embebidas de violência. Espíritos não são apenas objetos de discursos, narrativas ou expressões de imagens do passado. Em relação com outros seres, suas formas também são matéria de pensamento.

Referências

- Asad, Talal (1993). *Genealogies of religion. Discipline, and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Bahadur, Gaiutra (2013). *Coolie woman. The odyssey of indenture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bassier, Dennis (1977). *Kali Mai Worship in Guyana: an overview*. Georgetown: University of Guyana.
- Blanes, Ruy & Espírito Santo, Diana (2013). Introduction. In R. Blanes & D. Espírito Santo (eds.), *The Social Life of Spirits* (pp. 1-31). Chicago: The University of Chicago Press.
- Bulamah, Rodrigo (2024). *Ruínas circulares: uma antropologia da história no norte do Haiti*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Brubaker, Richard L. (1978). *The ambivalent mistress: a study of South Indian village goddesses and their religious meaning*. Ph.D. Dissertation, Faculty of the Divinity School, University of Chicago.
- Cunha, Olívia Maria G. (2018). Introduction: exploring Maroon worlds in the move. In O. M. G. da Cunha (ed.), *Maroon cosmopolitics: Personhood, creativity, and incorporation* (pp. 1-32). Leiden: Brill.

- Daniel, Valentine (1984). *Fluid sings: Being a person in the Tamil way*. Princeton: Princeton University Press.
- Dumont, Louis (1957). *Une sous-caste de l'Inde du Sud : Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. Paris: Mouton.
- Eck, Diana L. (1981). *Darsan: seeing the divine image in India*. New York: Columbia University Press.
- Forde, Maarit & Hume, Yanique. (eds.) (2018). *Passages and afterworlds: anthropological perspectives on death in the Caribbean*. Durham: Duke University Press.
- George, Stephanie Lou (2018). Invoking the supernatural and the supranational: *Tappu*, trance and Tamil recordings in Indo-Guyanese 'Madras Religion' and the politics of sonic presence. *Civilizatio ns. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, 67, pp. 41-56.
- Guinee, William (1992). *Suffering and healing in Trinidadian Kali worship*. PhD Dissertation. Bloomington: Indiana University.
- Goslinga, Cornelis Ch. (1985). *The Dutch in the Caribbean and in the Guianas, 1680-1791*. Dover: Van Gorcum.
- Halstead, Narmala (2005). Belonging and respect notions vis-à-vis modern East Indians: Hindi movies in the Guyanese East Indian diaspora. In R. Kaur & A. Sinha (eds.), *Bollyworld: popular. Indian cinema through a transnational lens* (pp. 261-283). New Delhi: Sage Publications.
- Hoonhout, Bram (2020). *Borderless empire: Dutch Guiana in the Atlantic world, 1750-1800*. Athens: The University of Georgia Press.
- Jayawardena, Chandra (1966). Religious belief and social change: aspects of the development of Hinduism in British Guiana. *Comparative Studies in Society and History*, 8, pp. 211-240.
- Kars, Marjoleine (2020). *Blood on the river: a chronicle of mutiny and freedom on the Wild Coast*. New York: The New Press.
- Khan, Aisha (2004). *Calallo nation: metaphors of race and religious identity among South Asians in Trinidad*. Durham: Duke University Press.
- ____ (2018). Life and postlife in Caribbean religious traditions. In M. Forde & Y. Hume (eds.). *Passages and afterworlds. Anthropological perspectives on death in the Caribbean* (pp. 243-260). Durham: Duke University Press.
- Kloß, Sinah (2016a). *Fabric of Indianness: the exchange and consumption of clothing in transnational Guyanese Hindu communities*. Nova York: Palgrave McMillan.
- ____ (2016b). Manifesting Kali's power: Guyanese Hinduism and the revitalization of the 'Madras tradition'. *Journal of Eastern Caribbean Studies* 41(1), pp. 83-110.
- Kwon, Heonik (2008). *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge: Cambridge University Press.

Look Lai, Walter (1993). *Indentured Labor, Caribbean Sugar: Chinese and Indian Migrants to the British West Indies, 1838-1918*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Marriott, McKim (1976a). Hindu transactions: diversity without dualism. In B. Kapferer (ed.), *Transaction and meaning: directions in the anthropology of exchanging and symbolic behavior*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976.

____ (1976b). Interpreting Indian society: a monistic alternative to Dumont's dualism. *Journal of Asian Studies*, xxxvi (1), pp. 189-195.

McNeal, Keith (2011). Pantheons as mythistorical archives: pantheonization and remodeled iconographies in two Southern Caribbean possession religions. In A. Apter & L. Derby (eds.), *Activating the Past: History and Memory in the Black Atlantic (pp 185-244)*. Cambridge: Cambridge Scholars Press.

McNeal, Keith; Mahabir, Kumar & Younger, Paul (2013). Hindu healing traditions in the Southern Caribbean: history and praxis. In P. Sutherland; R. Noodley & B. Chevannes (ed.), *Caribbean healing traditions: implications for health and mental health (pp. 176-187)*. London: Routledge.

Mello, Marcelo Moura (2014). *Devoções manifestas: religião, pureza e cura em um templo hindu da deusa Kali (Berbice, Guiana)*. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

____ (2018a). *Murtis em movimento: relações entre pessoas, coisas e divindades em um templo hindu na Guiana*. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, 24(1), pp. 103-133.

____ (2018b). Leituras sobre o hinduísmo caribenho: etnografia e história. *Cultures-Kairós*, 8, pp. 1-12.

____ (2020a). Mimesis, dúvida e poder: divindades hindus e espíritos de colonizadores na Guian". *Horizontes Antropológicos*, 26, pp. 57-86.

____ (2020b). Materiality, affection, and personhood: on sacrifice in the worship of the goddess Kali in Guyana. *Vibrant*, 71, pp. 1-20.

____ (2021). Espíritos, história e colonialismo na Guiana. *Revista de Antropologia*, 64(2), pp. 1-21.

____ (2022a). Dançando com os karagam: corpo, materialidade e possessão espiritual em uma tradição hindu na Guiana. In O. Cunha & C. Gomes de Castro (eds.), *Espírito das coisas: etnografias da materialidade e da transformação (pp. 53-79)*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

____ (2022b). Dutch spirits, East Indians, and Hindu deities in Guyana: contests over land. *American Anthropologist*, 124(2), pp. 370-382.

Mentore, George (2018). Of vital spirits and precarious bodies in Amerindian socialities. In M. Forde & Y. Hume (ed.), *Passages and afterworlds. Anthropological perspectives on death in the Caribbean (pp. 54-79)*. Durham: Duke University Press.

Munasinghe, Viranjini (2001). *Callaloo or tossed salad? East Indians and the cultural politics of identity in Trinidad*. Ithaca: Cornell University Press.

Palmié, Stephan (2013). Historicist knowledge and its conditions of impossibility. In R. Blanes & D. Espírito Santo (eds.). *The social life of spirits* (pp. 218-239). Chicago: The University of Chicago Press.

____ (2022). Caribbeanist Anthropology and Minerva's owl: lessons forgotten, lessons learned. *Journal of Latin America and Caribbean Anthropology* 27(3), pp. 289-308.

Palmié, Stephan & Stewart, Charles (2016). Introduction: for an anthropology of history. *Hau – Journal of Ethnographic Theory*, 6(1), pp. 206-227.

____ (2019). Introduction: the varieties of historical experience. In S. Palmié & C. Stewart (eds.). *The varieties of historical experience* (pp. 1-29). London: Routledge.

Pires, Rogério Brittes W. (2017). Futuros que seguem: multiplicidade espaço temporal Businenge no Suriname pós-colonial. *Ilha – Revista de Antropologia*, 19(2), pp. 143-174.

Rodney, Walter (ed.) (1979). *Guyanese sugar plantations in the late nineteenth century. A contemporary description from the Argossy*. Georgetown: Release Publishers.

____ (1981a). *A history of the Guyanese working-class people, 1881-1905*. Baltimore: John Hopkins University Press.

____ (1981b). Plantation society in Guyana. *Review (Fernand Braudel Center)*, 4(4), pp. 643-666.

Scott, David (2004). *Conscripts of modernity: the tragedy of colonial enlightenment*. Durham: Duke University Press.

____ (2018 [1991]). Aquele evento, esta memória: notas sobre a antropologia das diásporas africanas no Novo Mundo. *Ilha – Revista de Antropologia*, 19(2), pp. 277-312.

Singh, Karna (1978). *Kali Mai Puja: a study of a Guyanese East Indian folk cult in its sociocultural context*. Georgetown: University of Guyana.

Shaw, Rosalind (2002). *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago: The University of Chicago Press.

Smith, Raymond (1959). Some social characteristics of Indian immigrants to British Guiana. *Population Studies*, 13, pp. 34-39.

____ (1995). In the gun mouth': race, class, and political violence in Guyana. *New West Indian Guide*, 69(3-4), pp. 223-252.

Stephanides, Stephanos & Singer, Karna (2000). *Translating Kali's feast: the goddess in Indo-Caribbean ritual and fiction*. Amsterdam: Rodopi.

Stewart, Charles (2016). Historicity and anthropology. *Annual Review of Anthropology* 45, pp. 79-94.

- ____ (2017). *Dreaming and historical consciousness in Island Greece*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Stoller, Paul (1995). *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*. London: Routledge.
- Strange, Stuart (2021). *Suspect others: spirit mediums, self-knowledge, and race in multiethnic Suriname*. Toronto: Toronto University Press.
- Trotz, Alissa (2004). Between despair and hope: women and violence in contemporary Guyana. *Small Axe*, 15, pp. 1-20.
- Trouillot, Michel-Rolph (2002). North Atlantic universals: analytical fictions, 1492-1945. *Southern Atlantic Quarterly*, 101(4), pp. 839-858.
- ____ (2016 [1995]). *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Curitiba: Huya.
- ____ (2018 [1992]). A região do Caribe: uma fronteira aberta na antropologia. *Afro-Ásia*, 58, pp. 189-232.
- Vaughn, Sarah (2022). *Engineering vulnerability. In pursuit of climate adaptation*. Durham: Duke University Press.
- Vertovec, Steven (1991). East Indians and anthropologists: a critical review. *Social and Economic Studies*, 40(1), pp. 133-169.
- ____ (1994). Official' and 'popular' Hinduism in the Caribbean: historical and contemporary trends in Surinam, Trinidad, and Guyana. *Contributions to Indian Sociology*, 28(1), pp. 123-147.
- Williams, Brackette (1991). *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham: Duke University Press.
- ____ (2018 [1990]). Fantasmas holandeses e o mistério da história: ritual e interpretações de colonizadores e colonizados sobre a rebelião de escravos em Berbice. *Ilha – Revista de Antropologia*, 22(1), pp. 187-223.
- Wirtz, Kristina (2022). Voices in a sea of history: why study language in the Caribbean. *Journal of Latin America and Caribbean Anthropology*, 27(3), pp. 255-288.
- Younger, Paul (2002). Dance and trance in a New World: a Mariyamman festival in Guyana. In P. Younger, *Playing host to the deity: estival religion in the South Indian tradition* (pp. 133-143). Oxford: Oxford University Press.

Recebido em 03 de julho de 2023.

Aceito em 06 de junho de 2024.

Corpos, espíritos e história: perspectivas indo-caribenhas

Resumo

Este texto se debruça sobre formas de conhecimento histórico mediadas pela presença de espíritos de colonizadores na vida cotidiana e ritual de residentes da região costeira da Guiana, antiga Guiana Britânica. Por meio da descrição de diversas ordens de relações entre membros de uma vertente hindu heterodoxa – o culto à deusa Kali, divindades hindus e espíritos –, demonstro que espíritos de colonizadores têm o potencial de desestabilizar e transformar os corpos de humanos continuamente, precisamente por conta de seus atributos, constituídos de forma violenta no passado. Apresento, ainda, distintas possibilidades de historicizar o culto à Kali, na medida em que concebo o corpo como instância fundamental de incorporação da história e lócus de transformações. Por fim, abordo o conceito de *forma*, que aponta para a construção *relacional* de divindades, espíritos e pessoas humanas.

Palavras-chave: Espíritos; História; Corpo; Guiana; Culto à Kali.

Bodies, spirits and history: Indo-Caribbean perspectives

Abstract

This text deals with forms of historical knowledge mediated by the presence of spirits of colonizers in the daily and ritual life of residents of the coastal region of Guiana, formerly British Guiana. Through a description of several orders of relationships between members of a heterodox Hindu sect –the worship of the goddess Kali, Hindu deities, and spirits–, I demonstrate that the spirits of colonizers have the power to continuously destabilize and transform human bodies precisely because of its attributes, which are related to a violent past. I also present different possibilities for historicizing Kali worship, conceiving the body as a fundamental instance of incorporation of history and the locus of transformations. In addition, I approach the concept of *form*, which points to the relational construction of deities, spirits, and human persons.

Keywords: Spirits; History; Body; Guyana; Kali worship.