

# Fantasma Holandeses e o Mistério da História: ritual e interpretações de colonizados e colonizadores sobre a rebelião de escravos de Berbice de 1763<sup>\*</sup>

*Dutchman Ghosts and the History Mystery: ritual, colonizer, and colonized interpretations of the 1763 Berbice slave rebellion*

Brackette F. Williams<sup>1</sup>

Tradução: Marcelo Moura Mello<sup>2</sup>

Victor Miguel Castillo de Macedo<sup>3</sup>

<sup>1</sup>University of Arizona, Tucson, AZ, EUA

<sup>2</sup>Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil

<sup>3</sup>Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

\* Este artigo foi publicado originalmente no *Journal of Historical Sociology*, v. 3, n. 2, p. 133-165, 1990. N.T. Os tradutores, Marcelo Moura Mello e Victor Miguel Castillo de Macedo, agradecem aos editores do periódico pela permissão para a publicação desta tradução e, em especial, a Brackette Williams, por seu estímulo e disposição em pensar conjuntamente certas escolhas de tradução.

## Resumo

Em ordens coloniais, os subordinados mais empobrecidos e com menos poder tiveram poucas oportunidades de armazenar suas imagens do passado em formas tradicionalmente utilizadas por historiadores. Neste ensaio, eu exploro as interpretações históricas da rebelião de escravos de Berbice de 1763 presentes em três rituais, cuja maioria dos participantes são residentes empobrecidos de comunidades rurais guianenses. Eu contrasto os temas endereçados nessas imagens com aqueles endereçados por relatos da rebelião presentes em abordagens coloniais e pós-coloniais de colonizadores e de colonizados. O foco de minha descrição e de minha análise é a relação entre abordagens históricas e as identidades sociais de seus produtores.

**Palavras-chave:** Colonizado-Colonizador. Guiana. Fantasmas Holandeses. Rebelião de Berbice de 1763.

## Abstract

*In colonial orders the most impoverished and least powerful subordinates had few opportunities to store their images of the past informs traditionally used by historians. In this essay I explore historical interpretations of the 1763 Berbice slave rebellion presented in three rituals, the majority of whose participants are impoverished residents of rural Guyanese communities. I contrast the issues addressed in these images with those addressed in accounts of the rebellion presented in colonial and post-colonial accounts written by the colonizers and the colonized. The focus of my description and analysis is the relation between historical accounts and the social identities of those who produce them.*

**Keywords:** Colonized-Colonizer. Guyana. Dutchman Ghosts. 1763 Berbice Rebellion.

## I Introdução

Nas ordens coloniais os subordinados mais empobrecidos e menos poderosos tiveram poucas oportunidades de armazenar suas imagens do passado em formas tradicionalmente utilizadas por historiadores. Nessas situações, rituais tornaram-se um meio importante pelo qual se criaram e se mantiveram tais imagens. Como tais, são fontes valiosas de informação para o incremento de etno-histórias, histórias femininas e outros relatos gerados por vários segmentos de estratos sociais subordinados. Neste ensaio, eu exploro as visões da rebelião de escravos de Berbice de 1763 presentes em três rituais, cujos participantes são em sua maioria residentes empobrecidos de comunidades rurais guianenses. Nesses rituais, as várias ações, o caráter e as motivações de fantasmas holandeses, uma categoria de espíritos que os participantes de rituais acreditam ser o produto da rebelião, nos oferecem imagens sobre o impacto que os guianenses presumem que a rebelião teve nas relações entre holandeses e britânicos como categorias concorrentes do estrato dominante da ordem colonial vigente entre os séculos XVII e XIX.

Eu contraste as questões endereçadas nessas imagens com aquelas tratadas em narrativas da rebelião presentes em relatos coloniais e pós-coloniais escritos por colonizadores e por colonizados<sup>1</sup>. Meu foco não é na rebelião, nos relatos de fantasmas holandeses ou nos de colonizadores/colonizados *per se*. Em vez disso, o foco de minha descrição e análise é a relação entre relatos históricos e as identidades sociais de seus produtores. É um enfoque nos mistérios analíticos em torno das diferenças de conteúdo e de construção de relatos históricos da rebelião e do significado interpretativo dado aos eventos e participantes nos

diferentes tipos de narrativas. Os mistérios aos quais me refiro são: 1) por que, se os fantasmas não estão de fato escrevendo as histórias que contam por meio dos guianenses contemporâneos que possuem, os temas e as preocupações da visão da história dos fantasmas, produzida por classes baixas guianenses, parecem não refletir as identidades desses produtores não espirituais; 2) por que, apesar do número maior de africanos ter morrido durante a revolta, não há espíritos de africanos produzidos pela rebelião que poderiam contar a sua visão da história ou interpretar seus eventos em relação às suas identidades sociais contemporâneas, como no caso tanto dos relatos dos colonizadores quanto dos colonizados sobre a rebelião e seus significados; 3) por que, dado o envolvimento de europeus não-britânicos no desenvolvimento histórico das relações de poder em Berbice, os fantasmas holandeses, como ‘donos supremos da terra’, enfatizam, não obstante, somente os britânicos; e, finalmente, 4) como podem ser comparados os relatos históricos reunidos dos comentários e das ações dos fantasmas holandeses, como participantes e não participantes de diferentes rituais focados em espíritos, com relatos históricos armazenados em fontes mais tradicionais, como histórias, biografias, discursos políticos, etc.

Embora muito se saiba sobre o desenvolvimento social, econômico e político da colônia Guiana Inglesa desde o início de 1800, muito pouco se sabe sobre o período formativo (o início dos seiscentos até o final dos setecentos) da colônia de Berbice. Na medida em que as relações sociais e políticas que caracterizaram essa era são o foco dos relatos dos fantasmas holandeses sobre os fatores que acarretaram a rebelião escrava de 1763 e sobre as consequências de seu desfecho, é necessário começar com uma descrição sumária das relações sociais desse período.

## **2 Berbice: o período pré-revolução<sup>2</sup>**

Em janeiro de 1648, o Tratado de Münster reconheceu a colônia de Berbice, que, eventualmente, se tornou parte da colônia da Guiana Inglesa em 1831, como uma possessão holandesa. Naquela época, Abraham van Pere e seu parceiro, Abraham van Rhee, serviam como

chefes conjuntos da West India Company, que assumiu o controle, em 1621, de dois assentamentos holandeses estabelecidos, de acordo com algumas fontes, prematuramente em 1580. Com o consentimento da Companhia, em 1626 os parceiros fundaram e operaram um posto comercial na área. Navegadores e negociantes, servindo como comandantes, geriram o posto e revezaram-se em intervalos frequentes. Sem ser afetado por um ataque britânico em 1666 durante a guerra Anglo-Holandesa, que resultou na captura de outros assentamentos holandeses em Essequibo e no Pomeroun, o assentamento que se desenvolveu em torno do posto comercial de Berbice prosperou, e foi o Comandante de Berbice que, com auxílio francês, atacou os conquistadores britânicos para restabelecer o controle holandês de Essequibo.

Quando a West India Company, e com ela as concessões a van Pere e van Rhee, prescreveu em 1674, van Pere solicitou sua renovação à reconstituída West India Company. Sob o novo estatuto e sob o novo acordo concedido pelos Estados-Gerais em 20 de setembro de 1674, e por um comitê de dez pessoas, assinado em 14 de setembro de 1678, entre 1678 e 1700 a colônia de Berbice deveria ser propriedade de van Pere e de seus herdeiros e sucessores. Esse acordo foi posteriormente modificado a pedido da viúva de Abraham van Rhee sob o argumento de que o acordo inicial não levava em conta os direitos do falecido van Rhee. Com essa modificação, benfeitores controlaram conjuntamente a colônia novamente. Cornelius Demetris, o secundo marido da senhora van Rhee, representou o pedido de van Rhee. O modo de gestão permaneceu o mesmo, acompanhado por frequentes mudanças de comando entre 1678 e 1683, sob os quais não há registros até 1712.

O estatuto de 1678 e o acordo feito pelos benfeitores tornou-os responsáveis por todas as facetas de preservação da colônia, de seu desenvolvimento e de seu ordenamento civil. Além de manter a ordem pela criação de um sistema policial e jurídico, os comandantes deviam estabelecer contratos e alianças com os nativos do território, e garantir que a religião cristã reformada fosse ensinada e professada pelos habitantes. Era responsabilidade da Companhia fornecer escravos africanos aos benfeitores.

Até 1689, quando a colônia foi atacada pelo corsário francês Jean Du Casse, a ordem foi mantida e o assentamento escapou aos assolamentos ocorridos em Essequiibo e no Pomeroon. Embora Berbice tenha sido prejudicada financeiramente pelo ataque de Du Casse, os 20.000 florins inicialmente solicitados pelos agentes privados para resgatar a colônia foram reduzidos a 6.000 florins e diversos barris de açúcar, pois o Governador da Guiana Holandesa (Suriname) capturou como reféns 184 homens resgatados de um dos barcos encalhados de Du Casse, que bateu em retirada de um ataque anterior, e malsucedido, a Paramaribo. Em 1712 e 1713, agentes privados franceses atacaram novamente Berbice. Dessa vez, o corsário Barão de Mounans reivindicou ao Conselho de Governo da Colônia a quantia de 10.000 florins pelo resgate de mercadorias e plantations de plantadores privados (conhecidos como tal porque os dois benfeitores não eram donos de suas próprias plantations), além de 300.000 florins pelo resgate de propriedades pertencentes a seis benfeitores de plantations. Dos 300.000 florins, 118.024 foram pagos com açúcar, escravos e outras mercadorias locais. O saldo restante foi pago por uma nota promissória emitida pela casa de van Pere para o Barão.

Sem autorização formal para assim proceder, em vez de aceitar a nota promissória, os senhores de terras, não obstante, cederam a colônia aos corsários. Em um esforço para maximizar essa nota promissória, o embaixador francês em Haia tratou do assunto com os Estados-Gerais<sup>3</sup>. Os Estados Gerais, declarando o assunto como uma mera transação financeira entre mercadores, recusou-se a resolver o problema. Como resultado, Joseph Maillet, um dos cinco mercadores franceses que financiou o Barão para o ataque, viajou para Amsterdã com o objetivo ou de vender a nota promissória ou a colônia. Ele entrou em negociações com Nicolaas van Hoorn e Pieter Schuurman. Com o apoio secreto de Cornelius van Pere, um herdeiro dos direitos de van Pere em Berbice, van Hoorn e Schuurman conseguiram obter o apoio da West India Company, que concordou em fornecer-lhes escravos para o desenvolvimento da colônia. Em setembro de 1714, eles garantiram a sanção dos Estados Gerais para esse acordo, depois de pagarem a Maillet 180.000 florins pela nota promissória, que originalmente custava 181.706 florins.

Em outubro daquele ano, em nome dos cinco mercadores que apoiaram o Barão, Maillet executou um ato de cessão para transferir a colônia a Nicolaas van Hoorn, Pieter Schuurman, e seus associados. Essa transferência da colônia dos agentes privados franceses para um novo conjunto de benfeitores holandeses foi completada quando os herdeiros restantes de van Pere e van Rhee cederam seus direitos por meio de um ato de abandono, assinado em novembro de 1714.

O final do controle de van Pere marcou uma mudança no padrão de gestão. Entre 1714 e 1720, van Hoorn e seus associados interromperam a troca frequente de Comandantes que caracterizou o estilo de gestão de van Pere e van Rhee. Buscando uma forma de organização mais favorável para levantar o capital necessário para o desenvolvimento de novas plantations, van Hoorn e associados decidiram formar uma empresa de capital coletivo. Um conselho de sete diretores administrava os negócios da empresa. Cinco deles eram eleitos pela maioria dos votos de acionistas que possuíssem mais de dez cotas acionárias. Nicolaas von Hoorn e Pieter Schuurman detinham os dois cargos restantes.

Os diretores mantinham seu cargo ou pelo resto da vida ou até que tivessem menos de dez cotas acionárias, não comparecessem às reuniões por um ano, ou deixassem a colônia. Eles nomeavam o Comandante que, não mais escolhido entre os capitães e mercadores, serviu-lhes como advogado na colônia. Ao final de 1720, com todos os diretores eleitos e 921 das 1200 cotas acionárias ofertadas ao público vendidas, os diretores informaram ao Comandante de Berbice que a Associação de Berbice – nome dado à empresa de capital misto – era agora dona da colônia. Eles também lhe informaram que ele iria aumentar o número de plantations de oito (seis de açúcar e duas de cacau), já operadas por van Hoorn e associados, para até dezoito, com o objetivo de que essas novas plantations produzissem café, algodão e índigo. Um novo estatuto aprovado em 1732 alterou mais ainda o padrão de gestão e de autoridade civil. A administração executiva e a justiça criminal iriam ser geridas pelo Governador e pelo Conselho de Governo. A autoridade civil estava nas mãos do Conselho de Justiça, que era composto pelo Governador, como presidente, e outros seis conselheiros escolhidos pelo Governador e pelo Conselho de Governo. Embora o governador

controlasse os assuntos militares e civis, os diretores, obrigados pelos artigos do estatuto, nomearam-no e ele não poderia conduzir qualquer ação sem que eles a ordenassem.

Sob essa administração, com a sede do governo localizada no Forte Nassau, a colônia cresceu, assim como o número de plantations privadas e em sociedade, e novos escritórios foram agregados à estrutura administrativa. Em 1735 havia doze plantations em sociedade e cento e treze plantations privadas<sup>4</sup>. Tanto nas plantations privadas quanto nas em sociedade, a gestão diária dos empregados e do trabalho estava nas mãos de um gerente de fazenda. Entretanto, nas plantations em sociedade os gerentes dos plantadores não eram os donos das propriedades; eles eram indicados pelo Governador e pelos diretores. Enquanto os gerentes dos plantadores eram responsáveis pela operação diária, um superintendente geral foi também nomeado para supervisionar as operações de todas as plantações em sociedade. O ocupante desse cargo detinha o segundo cargo mais poderoso no Conselho do Governo e, em geral, era o segundo em importância, atrás apenas do governador. Em conjunto com gerentes dos plantadores da Associação, plantadores privados compartilharam a estrutura de poder por meio da seleção para atuarem como oficiais do Burgo ou da Cidade no comando das milícias. Em 1755, uma autoridade religiosa e um maestro/diretor de escola foram nomeados. Nesse mesmo ano o Governador foi liberado do dever de atuar como fiscal, quando essa responsabilidade foi agregada àquelas do novo secretariado designado naquele ano. Para apoiar esses serviços administrativos, impostos tornaram-se mais numerosos e diversificados. Em 1758, o novo Governador adicionou diversos novos impostos e taxas de licenças à usual tributação fiscal, à tributação eclesiástica e a outras tributações, como o imposto sobre a bandeira e a tributação com base na taxa de tonelagem,

Em resumo, e como iremos ver, contrariamente à visão da história do fantasma holandês, às vésperas da rebelião escrava de 1763 a colônia de Berbice não era nem uma possessão holandesa além-mar estável, nem uma rica sociedade de plantation firmemente controlada por administradores e fazendeiros holandeses. Apesar disso, havia cargos de poder e de autoridade contidos na estrutura administrativa



da colônia, e a riqueza, como tal, era gerada e ligada a essa estrutura administrativa. É essa estrutura e suas oportunidades que os fantasmas holandeses reclamam ter perdido para os britânicos, como resultado das consequências econômicas de longo prazo da rebelião de 1763. Embora muitos dos fantasmas holandeses resultaram diretamente dos eventos imediatos da rebelião de 1763, outros resultaram dessas consequências econômicas de longo prazo (i.e., o custo e os danos associados às frequentes capitulações, seja aos franceses seja aos ingleses). Sua existência correlaciona-se não com a rebelião em si, mas com os ‘falsos resgates’ que os fantasmas ou os guianenses criadores dos relatos sobre fantasmas proclamam terem sido encenados pelos britânicos em relação às ações de corsários não-britânicos.

Em seus relatos sobre a história de Berbice, os verdadeiros eventos da rebelião não são um foco, nem são centrais para como esses fantasmas justificam sua permanência na Guiana e a maneira como interagem com guianenses de hoje em dia. Suas histórias contrastam o poder e a posição social que tinham em Berbice antes da rebelião ao seu derradeiro ‘lugar’ social, político e econômico no mundo social que se seguiu. É essa comparação que se torna sua razão de ser. Ela explica por que, embora eles sejam vingativos, eles não buscam vingança contra os descendentes dos rebeldes africanos que mataram alguns deles durante a rebelião. Assim, embora a rebelião figure proeminentemente em seus relatos, seu significado não é nos eventos ou em seus participantes, mas em vez disso em sua representação como o golpe derradeiro no controle holandês sobre seu mundo social. Logo, ao nos voltamos agora para um resumo dos eventos da rebelião, nós devemos ter em mente que os fantasmas buscam vingar-se de guianenses contemporâneos como aqueles que, no final das contas, herdaram o poder e a propriedade que os fantasmas perderam durante os anos nos quais o poder mudou de mãos continuamente entre os holandeses e os franceses, e entre os holandeses e os britânicos, em vez de em termos de suas identidades como descendentes dos escravos rebelados.

### **3 “Foi um tempo terrível e sangrento, muito sangrento...”**

De acordo com fontes históricas tradicionais, em 1763 a colônia de Berbice tinha uma população não-indígena de aproximadamente 4.000 escravos africanos e cerca de 350 europeus, principalmente de origem holandesa, 240 escravos indígenas, e um número não conhecido de ameríndios livres. Em 23 de fevereiro daquele ano, um bando de 100 escravos africanos, liderados por um escravo doméstico chamado Cuffy, pegou em armas contra seus senhores holandeses. Dentro de algumas semanas, seu contingente aumentou para cerca de 1000 escravos. Eles rapidamente ganharam controle territorial de Berbice, enquanto o Governador van Hogenheim, comandante das forças holandesas, foi instado a abandonar, sucessivamente, os dois fortes da região. Ele se refugiou em Dageraad, uma plantation de uma empresa na qual se diz que os escravos permaneceram leais a seus senhores.

Em Dageraad, van Hogenheim, conjuntamente com um punhado de soldados e um pequeno contingente de civis, aguardou por reforços. O primeiro deles chegou da Guiana Holandesa<sup>5</sup> cerca de duas semanas após o início das batalhas. Em 07 de abril de 1763, com sua ajuda e com a artilharia da bergantim “Betsy”, na qual eles chegaram, ele conseguiu repelir o primeiro grande ataque lançado pelos africanos a Dageraad. Em 03 de maio, van Hogenheim recebeu reforços adicionais de Santo Eustáquio e com isso conseguiu impedir uma segunda ofensiva dos africanos, promovida em 13 de maio.

Em seguida ao segundo ataque, van Hogenheim foi deixado com um contingente civil desmoralizado, soldados amotinados e seu novo reforço dizimado por doenças. Sob essas condições, um novo ataque africano provavelmente iria significar a vitória desses combatentes. Não ocorreu um segundo ataque; ao invés disso, da segunda metade de maio de 1763 até janeiro de 1764, Cuffy tentou negociar um tratado de paz com os holandeses. Em comunicações escritas para van Hogenheim, Cuffy inicialmente informou-lhe que as hostilidades cessariam somente se ele e todos os outros europeus deixassem a colônia. Posteriormente, ele modificou essa demanda, propondo um tratado no qual: 1) a escravidão seria abolida em Berbice; 2) todos os senhores acusados de extrema crueldade seriam expulsos da colônia; e 3) o território seria

dividido, permitindo-se aos africanos livres ocupar as regiões a montante do rio Berbice, enquanto os europeus ocupariam e controlariam os cursos inferiores do rio Berbice.

Embora nenhum tratado tenha sido concluído, van Hogenheim continuou a responder às comunicações de Cuffy, discutindo os méritos de sua proposta. Enquanto estava envolvido nessa negociação, van Hogenheim continuou a requisitar, e eventualmente recebeu, reforços suficientes para conduzir uma ofensiva contra os combatentes africanos. Em janeiro de 1764, ele conduziu sua ofensiva. Assistido por um contingente de combatentes caribes e por dois navios de guerra, fornecido em junho pelo comandante dos Estados Gerais Lauren Storms van Gravesande, ele foi capaz de derrotar a força africana.

Ao cabo, dos líderes africanos (Cuffy e seu tenente Akkara; Atta, líder do segundo grupo; e Acabre, líder do terceiro), somente Atta e Akkara ainda estavam vivos para se render. Em uma disputa pela liderança, Atta matou Cuffy e então foi forçado, ele próprio, a se render quando Akkara auxiliou os holandeses a planejar sua captura. Accabre, a essa altura demasiadamente superado numericamente, lutou até que ele e seu pequeno bando de homens foram capturados. Em março, as autoridades prenderam 2.000 africanos. Seus julgamentos iniciaram-se em fevereiro e estenderam-se até abril. Dos 100 julgados, 47 condenados por crimes menores foram perdoados. Os outros 53 condenados por ofensas graves foram sentenciados à morte. Jagan<sup>6</sup> (1972, p. 30-31) oferece uma descrição tipicamente colonizada sobre esses julgamentos:

Os prisioneiros capturados pelos holandeses foram tratados com crueldade. Um julgamento intempestivo (um falso julgamento seria uma descrição melhor) foi realizado em 16 de março de 1674. Aos escravos não foi permitido oferecer provas na corte de justiça; um réu não podia oferecer provas seja a seu favor, seja a favor de outros. O julgamento foi concluído na mesma data e 53 dos réus foram condenados à morte. No dia seguinte, 15 deles foram queimados até a morte em um fogo brando e 16 foram desmembrados em instrumentos de tortura. As 22 pessoas restantes foram enforcadas. Um julgamento similar ocorreu em 27 de abril de 1764,

quando 34 pessoas foram condenadas à morte. Dezesete delas foram enforcadas, 9 foram queimadas e 8 foram desmembrados em instrumentos de tortura.

Embora escolhidos por suas execuções especialmente horripilantes, como todos os outros subsequentemente condenados por ofensas graves, Atta e Accabre foram executados ante uma plateia de prisioneiros africanos, africanos que não tomaram parte ativa no combate, e ante europeus. Adicionalmente a essas execuções oficiais, africanos também perderam suas vidas por atos de vingança violentos que se seguiram à guerra. No total, mais do que 1.500 escravos (37.5% da população escrava) perderam suas vidas, enquanto 170 europeus, entre o número estimado de 350 (48.5%), foram perdidos pela colônia<sup>7</sup>. Nem todos os europeus morreram como consequência direta da guerra; alguns simplesmente fugiram da colônia.

De acordo com todas as descrições, a ‘insurreição’ foi custosa para os europeus que permaneceram em Berbice. Durante os onze meses de batalha, a colônia não exportou nenhum produto. A assistência que eles receberam de fontes exteriores legaram-lhes pesados passivos. As expedições enviadas da Guiana Holandesa e de Santo Eustáquio, e as embarcações e as tropas fornecidas pelos Estados-Gerais, vieram com preços estipulados. A Associação de Berbice coletou 160 florins por cota dos acionistas para pagar parte desse débito. Embora essa arrecadação tenha sido insuficiente para atender os passivos contraídos, os plantadores privados recusaram-se a arcar com qualquer parte das despesas. Os diretores foram forçados a voltar-se aos Estados Gerais em busca de ajuda, pois esses plantadores ameaçaram deixar a colônia caso fossem cobrados por despesas contraídas como resultado da insurreição. Os Estados Gerais forneceram um financiamento de 12.000 florins e a promessa de fundos anuais para apoiar as tropas pelos próximos 12 meses. Outro auxílio veio na forma de empréstimos de 50.000 florins dos estados da Holanda e de West Vriesland, pelo que a Associação foi paga anualmente com juros de 2.5%. Ademais, a Associação estava para receber fundos do empréstimo em instalações, condicionados à apresentação de relatórios de seus negócios e à renúncia de qualquer pagamento de dividendos até que se repagasse todo o débito. Nem essas

formas externas de assistência nem os impostos principais cobrados pela Associação mostraram-se suficientes para cumprir o pagamento principal e os juros. Em vez disso, em 1772 esforços para atender esses débitos simplesmente escalaram os conflitos entre a Associação e os plantadores privados, que formaram uma nova organização, The Planter's Society, para aliviar-se das novas formas de taxaço. Em 1774, após várias etapas de petições, os Estados Gerais decidiram a favor dos diretores. Os Estados Gerais permitiram-lhes dobrar as taxas existentes por três anos e incluir uma taxa adicional de 125 florins a aqueles que já haviam sido cobrados de cada plantation (até o limite máximo de 12.000 florins de taxaço total), condicionado à Associação equipar e manter uma força de 200 soldados (CLEMENTI, 1931, p. 76-77).

Berbice ainda estava em um período de recuperação quando, em 1781, agentes privados britânicos atacaram e capturaram Demerara e Essequibo, também conhecidos como Dois Rios. Berbice não estava em posição de fazer frente a um ataque. Muitos dias após a rendição dos Dois Rios [Demerara e Essequibo], Berbice seguiu o exemplo, aceitando termos similares de capitulação. Entre 1781 e 1784, embora sua estrutura constitucional permanecesse largamente inalterada, Berbice, conjuntamente com os Dois Rios, foi governada alternativamente pelos britânicos e pelos franceses. Em 1784 os franceses devolveram o controle do território aos holandeses e seu governo mais uma vez ficou nas mãos da Associação de Berbice, que novamente foi forçada a solicitar apoio financeiro dos Estados Gerais. Até 1795, quando a república da Batávia foi estabelecida, nada mudou muito. Naquele momento, o controle governamental da colônia passou da Associação de Berbice para o Conselho Colonial da República. Essa mudança resultou na perda do status especial da Associação de Berbice para os plantadores privados. Contudo, a Associação reteve a maior parte de seu poder administrativo, pois o estatuto de 1732 permaneceu vigente e seus oficiais retiveram seus cargos na estrutura administrativa. E, com a assistência da Associação, que em 1785 apropriou-se de terras que foram consideradas como ilegalmente tomadas durante as ocupações francesa e britânica, os holandeses retiveram sua posição como o elemento numérico predominante da população de plantadores.

Ainda assim, apesar do firme domínio dos controles administrativos e constitucionais, nem os plantadores holandeses e nem a colônia em geral experienciaram muito progresso econômico. A colônia foi forçada novamente a se render aos britânicos em 1796. Os britânicos permitiram ao Governador, van Batenberg, continuar a administrar a colônia, e os artigos de capitulação protegeram os direitos da propriedade privada. Em acordo com esses artigos, ao tratar a Associação de Berbice como nada mais que uma companhia privada, o governo foi capaz de proteger suas propriedades. Entre 1796 e 1802, quando o controle da colônia foi novamente repassado aos holandeses, sua prosperidade cresceu, uma vez que a população escrava dobrou.

As propriedades da Associação de Berbice, competindo com o aumento de plantadores de Barbados, entretanto, não contabilizaram muito, ou não experimentaram muito dos benefícios positivos dessa prosperidade. Em 1803 a Colônia novamente se rendeu aos britânicos. Menos de dez anos após, a Associação tinha apenas quatro plantações e 791 escravos. Seis anos depois, a Associação vendeu essas quatro plantations e os 683 escravos restantes a três mercadores britânicos, e em 1848 não existia mais como entidade legal, econômica ou social. Em 1831, Berbice e os Dois Rios foram amalgamados para formar a Guiana Inglesa, que reteve o status de colônia britânica até 1966, quando ganhou sua independência, tornando-se subsequentemente a República Cooperativa da Guiana.

Em livros didáticos utilizados para o ensino da história da Guiana, a rebelião é agora incluída como um valioso esforço de revolução social e Cuffy foi tornado um herói nacional oficial, substituindo St. George, com uma estátua que lhe confere um lugar definitivo na paisagem física e histórica<sup>8</sup>. Todavia, são principalmente os residentes do interior que continuam a ser diretamente afetados pelas consequências da rebelião<sup>9</sup>. Por meio de sua participação em rituais e em encontros ocasionais, eles confrontam os ‘fantasmas holandeses’. Na medida em que esses fantasmas tentam ganhar novamente o controle do território e das oportunidades perdidas para os britânicos antes da emancipação dos escravos em 1838, suas ações ameaçam a saúde, as boas relações sociais e a prosperidade desses residentes.

#### **4 A Origem e a Disseminação de Fantasmas Holandeses**

Todos os espíritos resultam de problemas de transição entre a vida e a morte. Entre os problemas mais típicos estão mortes injustas, especialmente assassinatos equivocadamente tomados como mortes por suicídios ou por causas naturais, enterro inadequado ou ausência dele, e a incapacidade de permanecer confortavelmente no mundo dos mortos enquanto se ‘testemunha’ uma pessoa, ou pessoas, indesejadas desfrutando dos benefícios da propriedade que pertenciam aos mortos no mundo dos vivos. Nos sangrentos meses durante e após a rebelião de 1763, mais de mil homens e mulheres africanos, a maioria dos quais não rebeldes, foram escaldados, queimados em chamas, cozinhados em fogo brando ou decapitados, com os restos de seus membros despedaçados (cabeças foram encravadas em estacas e outras partes estripadas em pedaços). Normalmente, humanos tratados tão injustamente em seus momentos finais não conseguem descansar pacificamente no mundo dos mortos. Não são, entretanto, esses homens e essas mulheres que se tornaram fantasmas buscando reparações ou a compaixão dos vivos. Ao contrário, são os espíritos não satisfeitos de homens e mulheres holandeses que morreram durante a rebelião que têm, desde 1764, vagado pela terra, buscando modos de reivindicar sua propriedade, de vingar suas mortes repentinas e/ou receber um funeral adequado.

Essa categoria de homens e mulheres holandeses ‘falecidos há muito tempo’ é composta de pessoas assassinadas por combatentes africanos, por aqueles que cometeram suicídio para evitar de serem assassinadas pelos combatentes, por mulheres que cometeram suicídio para evitar de serem estupradas ou porque afirmam que foram estupradas por soldados britânicos, e por famílias inteiras que cometeram suicídio porque foram deixadas sem dinheiro pela espoliação de combatentes africanos ou soldados britânicos. Entre 1764 e 1831, quando sua terra natal Berbice foi finalmente amalgamada com Demerara e Essequibo para oficialmente se tornar a Guiana Inglesa, esses fantasmas se juntaram a outros membros da população colonial holandesa. Em sua maioria, membros dessa última categoria morreram por causas naturais ou acidentais, mas eram todos extremamente descontentes

com as perdas pessoais para os plantadores, mercadores ou membros do governo britânicos.

Embora os primeiros fantasmas holandeses ‘pertencam a Berbice’ porque este é o local de seu trágico fim (criação), como primeiros colonizadores da região eles consideravam a si mesmos como os donos ‘supremos’ da terra e, portanto, fizeram de toda a Guiana sua casa. Eles vagam pela terra procurando ‘lugares de descanso’, locais onde ficam à espera de um transeunte inocente. Seus lugares de descanso favoritos são normalmente locais isolados em propriedades que eles reivindicam que pertenceram a eles ou a seus parentes. Eles também podem selecionar um lugar porque é esteticamente aprazível, porque é associado de alguma maneira com a forma como eles morreram, porque é o local onde enterraram seus bens preciosos para evitar que os ‘rebeldes’ os espoliassem, ou porque os residentes de uma localidade particular são prósperos. Toda localidade, entretanto, é hoje pensada como tendo um ou mais fantasmas holandeses. Eles vagam por onde desejam, mas são sempre mais ‘problemáticos’ para aqueles em cuja propriedade ou cuja comunidade eles selecionam como seu local de descanso.

Como donos supremos da terra, eles são primeiramente e, acima de tudo, invejosos de quem quer que se beneficie das relações com a terra e com as estruturas de poder. Eles são vingativos contra todos que vivem e prosperam na Guiana porque buscam ganhar novamente o poder e a prosperidade que acreditam terem sido retirados injustamente deles pelos escravos rebeldes, ou perdidos por meio da subsequente tomada de poder pelos britânicos – algo tornado possível, esses espíritos sustentam, pela espoliação conjunta de soldados britânicos e escravos da qual a colônia nunca se recuperou.

Em adição a essa inveja generalizada e da vingança que a inspira, uma vez que suas mortes resultaram de atos específicos cometidos durante a batalha, os membros dessa categoria também invejam pessoas hoje envolvidas com atividades próximas ou iguais. Por exemplo, a jovem noiva holandesa, assassinada em seu casamento enquanto esperava a chegada de seu noivo, inveja todas as noivas e recém-casadas. Aqueles que, no momento de suas mortes, ocupavam cargos



de autoridade invejam figuras de autoridade, especialmente qualquer pessoa em um cargo similar àqueles que os fantasmas deixaram. Alguns dos colonizadores que se tornaram fantasmas holandeses foram simplesmente encontrados mortos e as causas de suas mortes permanecem desconhecidas. Em suas interações com humanos, os falecidos fantasmas buscam recontar suas tragédias pessoais para ter suas histórias conhecidas. Outros colonizadores eram muito jovens, ou ‘no início de suas vidas’, e seus fantasmas buscam humanos por meio dos quais eles podem, se não viver em harmonia suas vidas, ao menos experimentar prazeres de algum aspecto da vida ao qual eles anseiam.

Em seus esforços para resolver ressentimentos passados, fantasmas holandeses assaltam o bem-estar dos vivos, as relações sociais cooperativas e a prosperidade, tornando necessário que os humanos tentem expeli-los tão rápido quanto possível. Interações entre humanos e espíritos dos mortos não necessitam ter um impacto negativo nos humanos. O fato de as interações entre fantasmas holandeses e humanos não poderem ter resultados positivos é parte da imagem desses fantasmas, a qual os informantes associam seus entendimentos sobre o que aconteceu em 1763 e como a rebelião esteve relacionada à natureza geral das relações sociais sob domínio holandês.

## **5 Poder Espiritual e Especificidade Histórica**

Fantasmas holandeses são espíritos. Como tais, apesar das circunstâncias únicas de sua criação, compartilham algumas características com outros fantasmas e seres sobrenaturais. Para tornar claro por qual razão fantasmas holandeses não são fantasmas comuns, os informantes comparam seus ‘talentos e poderes’, e a qualidade das relações que eles estabelecem com humanos, a aqueles de outros tipos de espíritos. Como todos os espíritos, os fantasmas holandeses que iniciam e desenvolvem interações com humanos, ‘agem sobre’ (possuem) o humano, assumindo o controle do corpo da pessoa e cometendo atos que outros acreditam que a pessoa seria incapaz. Ou eles podem tomar o caminho de ‘estar com’ a pessoa (uma força ou presença invisível), fazendo com que ela ou ele fiquem inexplicavelmente doentes e suscetíveis a acidentes, ou fazem que a pessoa não prospere,

mesmo com trabalho duro e com o desenvolvimento de relações sociais cooperativas. Como outros espíritos, os fantasmas holandeses podem voltar sua atenção para um indivíduo ou para todo um núcleo familiar. No último caso, o núcleo familiar falha em prosperar, mesmo com os melhores esforços de seus membros. Ele é constantemente acochado por conflitos intrafamiliares e sofre com eventos trágicos, doenças ou infertilidade.

Espíritos podem ‘vir’ (adentrar no mundo dos vivos ou na vida de uma pessoa em particular) por conta própria, ou podem ser enviados por outra pessoa ou ser sobrenatural. Quando são enviados, não têm interesses próprios. Eles são simplesmente instrumentos para a satisfação de quem os enviou. Se enviado por um humano, os esforços dos espíritos são, provavelmente, dirigidos para simplesmente causar problemas ou influenciar a pessoa visada a fazer algo que o emissor quer que seja feito. Quando um espírito vem em nome de um Ser Supremo, é uma mensagem para ganhar a atenção do alvo para encorajar ele, ou ela, a ‘servir’ o Ser. Nesse caso, o espírito normalmente não pode ser persuadido a partir permanentemente. Em vez disso, o indivíduo ou o núcleo doméstico faz as pazes com o espírito adentrando em uma relação recíproca permanente. Em troca de servir o espírito, e por meio do Ser Supremo, os alvos recebem proteção, boa saúde e prosperidade. Eles ‘amarram’ o espírito (i.e., ganham uma dose de controle sobre suas ações). Por meio dessa conexão de reciprocidade, interações inicialmente mais malévolas com os espíritos tornam-se benéficas.

Em contraste, fantasmas holandeses não podem ser ‘enviados’ por um humano para influenciar a conduta de outro, embora alguns fantasmas holandeses, conhecidos como Di ou Senhor da Terra, ajam como emissários de Surg. Eles não podem ser amarrados e não desenvolvem o tipo de relação recíproca implicadas por amarrações. Eles são, apesar de suas constantes declarações em contrário, sempre interessados em si mesmos. Informantes dizem que fantasmas holandeses são egoístas, interessados somente em si próprios, e para sempre vingativos. Eles são enganadores, mentirosos malévolos que fingem se importar com os humanos, mas cujas preocupações são sempre pretextos para outras intenções, menos benevolentes.

Para explicar como fantasmas holandeses diferem de outros fantasmas, os informantes traçam paralelos entre o comportamento dos fantasmas e as características que estereotipicamente associam a colonizadores holandeses, homens e mulheres. Eles dizem que fantasmas holandeses são cruéis, traiçoeiros, não cooperativos e invejosos porque essa era a maneira como os holandeses eram em vida. Eles eram os senhores de escravos mais cruéis e, assim como enganaram Cuffy e assassinaram cruelmente os rebeldes capturados, da mesma forma seus espíritos são cruéis com aqueles com quem se ligam. Assim como van Hogenheim fez promessas a Cuffy somente para ganhar tempo para induzi-lo à derrota, da mesma forma fantasmas holandeses fazem promessas que eles não pretendem manter, de modo a ganhar tempo para realizar seus objetivos malévolos.

Todos os espíritos demandam algo dos humanos com quem interagem. Entretanto, fantasmas holandeses, como o estereótipo dos holandeses em vida, são essencialmente gananciosos. Os informantes dizem que durante a rebelião, quando alertados que os africanos iriam saquear suas plantations, homens e mulheres holandeses reservaram tempo para enterrar seus pertences, antes de fugirem para manter sua vida. Quem, a não ser aqueles cegos pela ganância, (perguntam os informantes) teria tempo para enterrar seus pertences em tais condições? Como espíritos, os holandeses permanecem sigilosos e de difícil acesso porque estão mais interessados em seus tesouros e em roubar os outros do que em cooperar até mesmo para realizar tarefas que eles afirmam que lhes permitiriam descansar em paz no mundo dos mortos.

Todos os espíritos são difíceis de controlar e ainda mais difíceis de exorcizar permanentemente. As características específicas dos fantasmas holandeses os tornam especialmente difíceis de se lidar. O caso a seguir, de esforço de um *pujarie* (um especialista religioso que realiza uma *puja*, o termo genérico para todos os rituais religiosos hindus) para *jharai* (exorcizar) um espírito holandês chamado Miss Lynch, ilustra a conduta típica dos fantasmas holandeses e sugere as interpretações que os informantes têm da rebelião de 1763 enquanto tentam entender e controlar esses espíritos.

## 6 “Eu apenas queria ajudá-la, seu estúpido”

O *jharai*, ritual de exorcismo, mistura elementos do cristianismo, hinduísmo e práticas baseadas em crenças religiosas ameríndias. Ele não é realizado apenas para expelir fantasmas holandeses, mas na medida em que alguns espíritos aflitivos acabam por ser fantasmas holandeses, essa situação fornece tanto à vítima quanto ao especialista religioso a confrontação mais direta a tais fantasmas. Quando as pessoas recontam as visões dos fantasmas da história de 1763-1764, frequentemente é de informações que eles dizem ter adquirido diretamente de sua observação de um ritual de *jharai*, ou baseados naquilo relatado por outros que estiveram envolvidos em tais rituais. Então nós começamos aqui com um *jharai* realizado por um homem indiano<sup>10</sup>, a pessoa que se presumia mais capacitada para conduzir tal ritual<sup>11</sup>.

Um *pujarie* do tipo ideal foi convocado a realizar um *jharai* para uma jovem mulher indiana cujo marido estava desesperado para salvar sua esposa, que, tornada tão infeliz por repetidas possessões espirituais, estava ameaçando cometer suicídio. Por meio da possessão, o espírito fez a mulher agir de forma bastante insensata, xingando membros da família, quebrando pratos e bagunçando a casa. Ela também sofria de uma febre alta crônica, e delírios ocasionais. Armado com a Bíblia, o *pujarie* foi à casa, onde ele encontrou a mulher sentada, quieta, em um canto. Ela não olhou para ele e ele não falou com ela. Em vez disso, ele abriu a Bíblia e começou a ler rapidamente, expirando e batendo palmas. Essas ações visavam ‘pressionar’ (expor) o espírito, pois espíritos malignos, incluindo fantasmas holandeses, devem fazer conhecer sua presença quando confrontados com o Bom. Ele continuou a leitura, pausando-a ocasionalmente para perguntar ao espírito seu nome. O espírito não respondeu até ele ler vários versos. Nesse momento, a mulher-espírito começou a rir alto. Ela estava sentindo a pressão e, ao rir, tentou quebrar a concentração do *pujarie* para se aliviar. Ainda incerto do gênero do espírito e sem saber de sua identidade como espírito holandês, o *pujarie* agarrou uma mecha do cabelo da mulher, um ato que previne o espírito de ser capaz de partir sem identificar-se.

Incapaz de escapar, o espírito identificou a si mesma como Miss Lynch. Ela disse ao *pujarie* que ela estava ali para proteger a mulher.

Ela apenas queria ajudar alguém necessitada. Quando perguntada do que estava protegendo a mulher, Miss Lynch disse que ela tinha visto a mulher brigando com outra indiana e que ela teve que vir à sua vítima subsequente, ajudando-a a derrotar sua oponente. Ela continuou para dizer que desde então permaneceu ao lado da mulher por recear que a outra mulher a atacasse de novo. Então, em um acentuado inglês padrão (eu nunca ouvi a vítima falar a não ser *creolese*, o termo geralmente utilizado por guianenses, em oposição ao inglês<sup>12</sup>), ela perguntou: “Eu não lhe disse que meu nome é Miss Lynch? Lynch é um nome holandês, seu idiota!”. Por vários minutos, desde então, ela xingou de forma muito abundante.

Quando finalmente se acalmou, ela explicou que ela havia morrido há mais de 200 anos. Ela havia se enforcado para evitar ser estuprada por um soldado inglês. Após sua morte, ela foi viver em um montículo próximo a um banco de areia no rio Demerara. Foi de seu lugar de descanso que ela viu pela primeira vez a jovem mulher com seu marido em uma viagem de barco de pesca que fizeram pelo rio Demerara. Miss Lynch disse que ela “pegou gosto” pela jovem e a seguiu, esperando por uma oportunidade para assisti-la. A briga forneceu essa possibilidade.

Aceitando a estória de Miss Lynch, o *pujarie* disse a Miss Lynch que apesar de sua professada preocupação, ela estava machucando a jovem mulher, devendo deixá-la. Estava chovendo naquele momento e Miss Lynch, afirmando que entendia e iria cooperar, pleiteou ao homem a permissão de deixá-la permanecer até que a chuva cessasse, ao que ela iria poder achar seu lugar de volta, para regressar ao seu lugar de descanso. Somente se ele concordasse com isso ela iria embora e nunca mais regressaria!

Acreditando que ela iria embora se ele se comprometesse, ele esperou mais de uma hora para que a chuva cessasse. Quando isso aconteceu, Miss Lynch não partiu. Em vez disso, ela começou a xingar novamente, chamando o *pujarie* de idiota e afirmando que ela apenas queria ajudar a garota. Foi somente após o homem aspergir água enquanto lia rapidamente versos da bíblia que Miss Lynch finalmente partiu. A mulher foi ela mesma apenas por alguns minutos, antes de Miss Lynch novamente possuí-la. Entre cusparadas, xingamentos e

gargalhadas, ela explicou que ela não foi capaz de completar sua jornada para o lugar de descanso porque ela se deparou com fortes chuvas. Naquele dia, ela finalmente foi banida quando o homem, segurando o cabelo da mulher e lendo versos bíblicos, pressionou Miss Lynch até ela fazer um juramento de fogo (cubos de vela de cânfora acesos colocados na boca da vítima) para partir e nunca mais retornar. Antes de ela partir, ela admitiu que ela estava atraída pela jovem mulher porque, tendo morrido antes de se casar, ela invejava a casa da jovem mulher e a atenção do marido.

Consequentemente, enquanto todos os espíritos são espertos e difíceis de lidar, fantasmas holandeses são especialmente difíceis, e o seu tipo de dificuldade faz paralelo com o que foi enfrentado pelos escravos rebeldes em 1763. Suas promessas são sem valor, eles não podem ser satisfeitos por nenhuma ação humana, e eles apreciam mentir e enganar humanos que tentam lidar com eles honestamente. Ainda assim, os informantes notam que, sob cerco e derrotados, os holandeses enquanto fantasmas apresentam características similares àquelas atribuídas aos escravos em descrições coloniais sobre seu ‘caráter tumultuado’ e sua ‘preguiça diária’. Ademais, derrotados, os holandeses ao cabo tornaram-se como outros subordinados quando eles foram alocados em posições de ter que responder à vida por meio de símbolos do grupo europeu dominante. É somente nesse simbolismo de subordinação que os informantes formularam qualquer conexão entre a identidade social dos humanos participantes do ritual e ao caráter histórico da interação ritual com fantasmas holandeses.

Por exemplo, para notar apenas o mais óbvio potencial dos símbolos, todos os nomes de fantasmas holandeses que eu coletei eram ingleses. Embora alguns espíritos que eu observei pudessem falar algumas palavras de ‘holandês’, para identificar a si mesmos eles rapidamente mudavam para o inglês, reclamando que a mudança era necessária porque guianenses contemporâneos somente sabiam inglês, e eram, hoje, muito estúpidos para aprender holandês. Assim, no *jharai* de Lynch, seu nome, a língua que ela falava e as reclamações que externava podem ser todos tomados como simbolizações, assim como a derradeira subordinação dos holandeses para os britânicos, na

medida que simbolizam tudo sobre a interação entre os holandeses e os escravos rebelados, durante a rebelião ou em seu desfecho. Miss Lynch alega, como todos os outros fantasmas holandeses que acusam os britânicos de terem agido durante a batalha, a intervir como um socorrista em uma batalha entre duas partes, para logo depois somente dominar a vida de sua vítima para seus próprios interesses. Ela é uma 'linchadora', embora tenha se enforcado; ela é ciumenta do atencioso marido da garota porque ela teve que se sacrificar para salvar sua virtude de soldados britânicos agressivos; ela é uma mentirosa capciosa porque, como seus líderes durante a rebelião, essa é a única maneira pela qual ela pode se manter com sua vítima. Ela foge antes que a Bondade – expressões das coisas corretas e justas a fazer – chegue, mas também aguarda alerta sua oportunidade de voltar a tirar vantagem de sua vítima enfraquecida, tal como os fantasmas holandeses acusam os britânicos de terem procedido em 1764 e em momentos posteriores de dificuldades em Berbice.

Muito mais detalhes etnográficos do que é factível de se incluir aqui seriam necessários para embasar completamente a plausibilidade de tais interpretações simbólicas. O ponto importante para os presentes propósitos é simplesmente que a estrutura e o conteúdo do *jharai*, conjuntamente com os comentários dos informantes sobre isso, tornam a rebelião de 1763 um grande ponto de inflexão da história da Guiana. No decorrer desses rituais, as conversas com fantasmas holandeses podem ser longas. Os espíritos contam suas histórias, oferecendo suas interpretações sobre o modo como as coisas eram antes da revolta. Essas histórias que eu ouvi, e que outros informantes me relataram, incluíam algumas referências às ações dos combatentes/rebeldes africanos. Os espíritos buscam descrever o contexto no qual os holandeses estavam em competição com poderes externos, especialmente os britânicos, pelo território. Eles não alegam que esses poderes encorajaram a rebelião escrava, somente que eles tiraram proveito disso. Sua reclamação mais amarga é sobre a injustiça dos resgatadores que subsequentemente se tornaram dominadores. Seus esforços para manter controle do território e de expor as injustiças de um falso resgate moldam suas personalidades e estruturam suas interações com os humanos.

Em suas interpretações fantasmas holandeses convenientemente esquecem que o papel de resgatador-vilão foi desempenhado tanto pelos franceses (a metrópole retornou o que alguns de seus agentes privados ajudaram a levar) como pela metrópole britânica e seus corsários. Essa pequena parcela de esquecimento é melhor entendida como uma representação do resultado das relações de poder entre europeus no decurso da história guianense, em vez de representação das relações Anglo-Holandesas durante o período da rebelião. Corsários franceses colocaram em marcha a queda holandesa, e a rebelião escrava a acelerou, mas os fantasmas holandeses focam nos beneficiários – os anglo-guianenses e suas contrapartes contemporâneas.

Informantes contemporâneos guianenses utilizam características e representações da história das relações anglo-holandesas para formular o conteúdo e a estrutura dos rituais dos quais fantasmas holandeses participam. Eles também as utilizam para decidir quais rituais envolvendo espíritos de outros humanos mortos (todos os quais, por razões a serem discutidas, são etnicamente identificados) os fantasmas holandeses não podem ou não desejariam participar. As consequências das relações anglo-holandesas que os fantasmas alegam ter sido consequências da rebelião explicam sua autoidentificação como donos supremos da Guiana e de sua prosperidade, e informam as respostas humanas à presença continuada dos espíritos.

## **7 De Mestre e Dono a Mestre dos Espíritos Malignos**

O *jharai* é um esforço para se livrar de fantasmas holandeses como influências malignas e aflitivas. Entretanto, nem todos os encontros com fantasmas holandeses são destinados a expeli-los; alguns são realizados para homenagear seu poder como donos supremos da terra. Embora um humano não possa controlá-los para influenciar a conduta de outro, eles podem ser requisitados a usar seu poder para controlar outros espíritos malignos menos poderosos e para salvaguardar-se de maus pensamentos de seres humanos comuns invejosos. A esse respeito, alguns informantes indianos dizem que o *Dig Dutty/Mati Kore*, o ritual de abertura (realizado para as bênçãos da Mãe Terra) na série de atividades que constituem o casamento sanatanista<sup>13</sup>, é também



um *puja* em honra a Di, o senhor fantasma holandês. Di assume essa posição porque ele é o compósito de todos os gerentes de plantations falecidos há muito tempo. Seu poder deriva do poder modelado por aqueles plantadores privados e seus contrapartes subsequentes na Guiana Inglesa – esses gerentes de plantations tinham, naquele tempo, sua palavra como a lei das propriedades. Aqueles que acreditam que o Dig Dutty é também uma *puja* para Di dizem que é realizado para encorajar Di a utilizar seu considerável poder para manter pensamentos malignos e espíritos fora do vilarejo enquanto o casal de noivos está especialmente vulnerável tanto a espíritos malignos quanto aos desejos ruins de pessoas invejosas.

Quer realizem o Dig Dutty para Mati Kore ou para Di e Mati Kore, a estrutura ritual e seu conteúdo são os mesmos. Apenas ofertas de alimentos e flores durante o culto são feitas, em nome de ambos. Entretanto, outro ritual, o *Di Puja*, inclui símbolos e ações específicos para representar e propiciar Di. Esse ritual é uma mistura sincrética de elementos do *jhandi* de Sanathan Dharma e *Shiva-Lingas pujas*, do culto à Kali<sup>14</sup>, o ritual de agradecimento africano<sup>15</sup> baseado no cristianismo e outras crenças cristãs gerais. Rituais desse tipo variam em sua complexidade, em parte em relação ao conhecimento e à habilidade do médium de realizar a tarefa. Um indiano de ascendência sul-indiana (conhecidos na Guiana como Madrasi) realizou a versão mais complexa que testemunhei. Ele foi ensinado sobre como conduzir o culto por uma mulher africana que dirige uma igreja espiritualista em Georgetown. Ele tinha sua própria prática, participava do culto à Kali regularmente e continuava a ser um assistente de sua mentora africana durante os rituais de agradecimento que ela conduzia.

No Di Puja, que é mais frequentemente realizado para solicitar ajuda divina para problemas de infertilidade, Di figura como assistente de Surg. Surg, também conhecido como o Destruidor, é uma manifestação de Shiva (o controlador das forças de destruição e de regeneração). Ele recebe solicitações humanas para auxiliar problemas mundanos e, sem tempo para lidar pessoalmente com todas essas solicitações, delega-as às sete “formas” (anjos ou santos) para as quais ele dá poder para completar tarefas de tipos particulares. Entretanto, é por meio de

Di que Surg transmite suas mensagens e as informações necessárias para uma Forma completar suas tarefas.

Di, também conhecido como Chefe de Seção, ou Dono da Terra, acompanhado de sua esposa, a Dona da Terra, conduz a carruagem que transporta as Formas do céu à terra. Além de seus papéis como mensageiro e condutor da carruagem, nessa aparência, Di não é simplesmente senhor de todos os fantasmas holandeses falecidos há muito tempo, mas também, na medida em que os fantasmas holandeses são considerados mais malignos, o senhor de todos os espíritos malignos nascidos na terra. Ainda assim, ao passo que ele tem o poder de controlar tais espíritos, por não ter interesse algum em ajudar humanos, ele não forçará nenhum espírito a ajudá-los. É somente como subordinado de Surg que ele tem a responsabilidade de encorajar todos os espíritos malignos a interromper atividades que possam interferir no trabalho positivo das Formas. Para encorajar sua arrebatadora atenção, a condução desses seres malignos, Di recebe *prasad* – ofertas de flores e alimentos – e um pedaço de dois suínos *brahmacharri* (um deve ser um javali castrado, a outra uma porca virgem) que são sacrificados ao final da *puja*.

Infelizmente, uma análise simbólica completa desse ritual, que se estende por um dia todo, está para além do escopo desse artigo. Contudo, alguns dos símbolos, e as interpretações mais frequentes dos informantes, devem ser suficientes para ilustrar a maneira pela qual eles formulam seus entendimentos ‘fantasmagóricos’ da rebelião de 1763 para construir esse ritual.

Ao lado do óbvio simbolismo de seu status assexual/virgem, os porcos sacrificados para Di devem ter suas cabeças apontadas para Berbice. Com suas cabeças colocadas em buracos vazios com cerca de três centímetros de distância, uma faca especial, sustentam os informantes, similar àquelas utilizadas no século XVIII em Berbice, é utilizada no primeiro estágio até o derradeiro sacrifício. A garganta dos porcos deve ser cortada em um movimento da direita para a esquerda, de uma tal maneira que o sangue escorra rapidamente para o chão. Somente então a cabeça é removida com uma machete normal. O sangue nos buracos torna-se uma oferta, primeiramente para a Dona da Terra, que, se ficar

enciumada, irá tornar o ritual ineficaz, e, secundariamente, para os espíritos de todos os colonizadores holandeses que morreram durante a rebelião. Para aplacar a Senhora da Terra mais adiante, particularmente em *pujas* realizadas para aliviar problemas de infertilidade, a ela se dão dois ovos brancos. Sem serem quebrados, os ovos são colocados no buraco para serem enterrados com o sangue. Interpretando o significado desses ovos, alguns informantes os associam com o simbolismo da fertilidade/virgindade (por exemplo, restaurar a virtude de mulheres estupradas). Outros consideram os ovos ‘tesouros enterrados’, incluídos para ‘esfriar’ o sangue, o calor que simboliza a raiva dos espíritos acerca da perda de suas propriedades. Esses exemplos de modo algum exaurem seja os símbolos rituais relevantes seja a gama e a sutileza das diferentes interpretações que os informantes fazem dos símbolos. Além do mais, a idade dos informantes, o número de rituais que eles presenciaram ao longo dos anos, os encontros que eles podem ter tido com fantasmas holandeses fora de qualquer contexto ritual, todos servem para adicionar camadas e dimensões às imagens que eles constroem da rebelião e de suas consequências.

No último ritual a ser considerado aqui – o ritual de agradecimento africano – é a ausência de um papel para os fantasmas holandeses que revela uma conexão entre história e ritual. Outros espíritos holandeses, como as pessoas nascidas na Holanda e no Suriname (anteriormente, Guiana Holandesa), podem tomar parte nesse ritual como tipos de europeus, mas é impossível para os fantasmas holandeses fazerem o mesmo – por razões específicas às circunstâncias de sua criação, e o poder e as habilidades conferidos a eles. Para entender o porquê disso, primeiramente devemos dispensar um breve olhar ao papel que os estereótipos desempenham na construção tanto dos espíritos quanto de grupos étnicos na Guiana.

## **8 Espíritos e Estereótipos: as interfaces entre o mundo dos vivos e dos mortos**

Estereótipos servem como a interface entre o mundo dos vivos e dos mortos. Espíritos retêm suas identidades étnicas. Fantasmas, enquanto os espíritos de humanos etnicamente identificados, conquistam o

poder e as habilidades associados a esses estereótipos. Seus poderes e habilidades em relação aos humanos e em relação uns aos outros são parcialmente definidos pelos estereótipos que os guianenses utilizam para caracterizar o grupo étnico ao qual o espírito pertence. Assim, estereótipos retêm o papel que desempenharam na era colonial.

Durante a era do colonialismo britânico (1807-1966), a facção dominante, ou o bloco de poder da população europeia (*i.e.*, principalmente plantadores e mercadores), justificou sua dominação política e econômica em termos de superioridade cultural (ROBINSON, 1970; SMITH, 1962). Ingleses e elementos culturais ingleses eram considerados superiores às pessoas e aos elementos culturais associados com outros grupos étnicos. Ainda assim, embora as racionalizações anglo-europeias ligando a dominação política e econômica à superioridade cultural inglesa situassem anglo-europeus e as ‘coisas inglesas’ no topo do status hierárquico sociocultural, e situassem os outros europeus, como os holandeses, acima de subordinados não-europeus, elas nunca especificaram claramente a classificação de não-europeus relativamente uns aos outros (WILLIAMS, 1983; 1991). Em vez disso, o ranqueamento relativo de outros segmentos tendeu a alterar-se com mudanças nos estereótipos emanados principalmente do grupo de plantadores, que tomou decisões e tentou alocar diferencialmente papéis econômicos por meio de contornos étnicos (BARTELS, 1977). Administradores coloniais, especialmente aqueles que também eram plantadores, tenderam a justificar essas alocações em termos de alegadas diferenças nas habilidades inatas e nas propensões culturais de diferentes grupos étnicos.

De sua parte, os africanos, os ameríndios, os chineses, os indianos e os portugueses, que compunham a população subordinada, engajaram-se em uma dupla resposta a estereótipos e classificações. De um lado, cada grupo adotou os aspectos mais positivos de seus estereótipos como critério para justificar reivindicações de certos papéis econômicos. De outro lado, cada grupo apontou para aspectos negativos de estereótipos de outros grupos como justificação tanto para a exclusão desses grupos de posições sociais desejadas como para as restrições em seus direitos a cargos de poder político e econômico (BARTELS, 1977).

Nesse processo de estereotipia, características físicas utilizadas para distinguir grupos étnico/raciais tornaram-se também ‘incorporações’ nas quais propensões culturais e capacidades intelectuais foram associadas. Conhecer a identidade étnica de outra pessoa era conhecer qual comportamento esperar dela, e quais tarefas e papéis ela poderia desempenhar melhor. Estereótipos desse tipo mantiveram-se um meio central por meio do qual a maior parte dos guianenses pensa sobre relações sociais, cultura e história (DRUMMOND, 1980; WILLIAMS, 1983; 1991). Nesse mesmo sentido, as visões guianenses das relações entre mundos sociais dos mortos e dos vivos são, em larga medida, descrições das interações entre estereótipos incorporados e desincorporados.

Os espíritos que participam dos rituais de ação de graças africanos são todos espíritos de humanos mortos. Todos eles têm identidades étnicas e se comportam de acordo quando possuem aqueles com quem estão ligados. Eles são brancos (europeu e norte americano), africano (guianense), indiano, chinês, ameríndio. Os portugueses, estereotipados como judeus que traíram Jesus Cristo, não têm lugar nesse ritual cristão<sup>16</sup>.

Em acordo com caracterizações estereotipadas de suas identidades étnicas, espíritos participantes diferem nos poderes e nas habilidades que têm, nas demandas que fazem naqueles que desejam amarrá-los e na maneira como respondem às solicitações dos crentes. A esse respeito, uma primeira pista para a identidade étnica de um espírito é a língua que ele fala. Espíritos de brancos falam ou inglês britânico ou americano, ou holandês. Quando um participante se torna (é possuído por) um espírito de branco, ela ou ele (há mais mulheres do que homens envolvidos) alerta a plateia, cantando ou falando na língua apropriada. Entretanto, após algumas palavras, espíritos que falam outras línguas que não o inglês, atestam suas identidades étnicas, frequentemente reclamando da barreira da língua, e então continuam em inglês pelo restante do culto. Espíritos de brancos britânicos e norte-americanos (Estados Unidos) falam inglês padrão com o sotaque apropriado. Espíritos africanos falam creolese, em vez de uma língua africana ou uma variação mais padrão de inglês britânico ou guianense.

No decorrer do ritual, cada espírito também sinaliza aos participantes sua identidade étnica ao demandar que os músicos (conhecidos como *sanko bands*) mudem a música para adequá-la ao seu gosto étnico. Para esta música, o espírito realiza danças que os participantes associam com um grupo étnico particular. Para um outsider, algumas das músicas e das danças são facilmente associadas com identidades étnicas, enquanto outras são reconhecíveis somente caso se conheça a relação histórica entre o grupo étnico e o estilo musical ou da dança. Em alguns aspectos essa é uma história em um sentido muito frouxo. As músicas tocadas para os espíritos de ameríndios guianenses, por exemplo, enfatizam o tambor, e o estilo de dança mimetiza as versões filmicas norte-americanas dos índios da planície dançando em torno de uma fogueira, complementadas com gritos de guerra intercalados.

Além da língua, da música e da dança, as identidades étnicas dos espíritos são posteriormente marcadas por suas demandas de objetos com cores particulares. Espíritos de brancos britânicos e americanos demandam velas, flores ou tecidos brancos ou azul-claros. Espíritos de brancos holandeses são distinguidos de outros espíritos de brancos por suas demandas de azul-escuro – uma escolha irônica, pois em outros contextos é uma cor que os informantes associam com a escravidão. Eles acreditam que o azul-escuro é a cor típica da cota de tecidos dadas a escravos anualmente<sup>17</sup>. Africanos demandam verde; indianos, vermelho; ameríndios, rosa; e chineses, amarelo. As cores implicam um conjunto de diferentes conexões. O verde, para os africanos, simboliza renascimento por meio de luta e suas ‘raízes’ com a terra como cultivadores. O amarelo para os chineses é uma associação fenotípica, como o vermelho para os indianos é uma referência às bandeiras vermelhas de *Hanuman*, que abençoa os terrenos da maioria dos indianos hindus, o maior segmento religiosa da população indiana. Com o vermelho já atribuído, aos ameríndios se atribui o rosa porque sendo ‘avermelhados’, considera-se fenotipicamente correto, e sua intensidade ‘fraca’ torna tudo mais apropriado.

Assim como os espíritos etnicamente identificados associados com essas cores diferem em poder e habilidades, assim também o grau

de poder associado às cores difere. Branco é a cor dos espíritos mais poderosos e divinos (deuses, anjos e santos), mas é também a cor dos europeus porque eles eram os mais poderosos entre os seres humanos antes de se tornarem espíritos. Como espíritos, entretanto, eles são menos poderosos que deuses, anjos e santos, e sua associação com duas cores, em vez de uma só, marca essa diferença. Entre humanos e fantasmas, europeus são espíritos brancos; relativamente a outros seres sobrenaturais, eles são azul-claros. Desse ponto de vista, os holandeses, por terem sido subordinados aos ingleses, são menos poderosos, e azul-escuro para indicar um espírito branco holandês, marca essa distinção.

Esse esquema de cores é o primeiro ponto de objeção que os fantasmas holandeses têm para o ritual de agradecimento. Não há, eles e os informantes dizem, nenhum lugar para eles porque eles não aceitarão a derrota implícita pelo esquema de cor. Como donos supremos da terra, eles estão acima de todas essas representações hierárquicas da ordem colonial ou das ‘nações’ (*i.e.*, as raças) do mundo.

Embora informantes frequentemente salientem que cada espírito tem suas diferentes habilidades, não melhores, eles também contradizem essa disputa no modo como tratam as diferenças. Tal como a referência à fraqueza do rosa e, conseqüentemente, sua adequação como cor dos ameríndios, eles também consideram os talentos e os poderes dos ameríndios como ‘menores’. O conjunto de tarefas para as quais um humano busca assistência ameríndia é mais restrito, ao passo que para os espíritos europeus é mais ampla.

Diferenças nos poderes e nas habilidades atribuídos aos espíritos significam que eles são capazes de realizar ou auxiliar os humanos com diferentes tipos de tarefas. Espíritos de brancos são muito instruídos e capazes de auxiliar os humanos com qualquer tarefa. Isso não significa que se deva se voltar para eles primeiramente ou exclusivamente, pois eles são também muito arrogantes e insensíveis. Eles são difíceis de amarrar porque usualmente afirmam estarem muito ocupados para serem incomodados, ou eles insistem que o assunto é muito trivial para eles se incomodarem, ou que a pessoa que deseja amarrá-los é de pouca importância para tal relação recíproca. Eles frequentemente agem como

emissários de Seres Supremos, limitando ainda mais sua disponibilidade e as oportunidades que os humanos têm para amarrá-los. Espíritos de chineses também são muito talentosos e conhecedores e, se desejarem, podem lidar com tarefas difíceis. Eles estão frequentemente dispostos a ajudar, entretanto preferem não se envolver com ‘os problemas de outras pessoas’. Eles preferem, em vez disso, indicar a pessoa a outro espírito, de outro grupo étnico. Espíritos de indianos são esforçados e capazes. Se eles gostam de um humano, eles lidarão mesmo com o problema mais difícil. Entretanto, eles falham pela tendência a se autoglorificarem, o que resulta em fazerem promessas para realizar tarefas que estão além de seus poderes e de suas habilidades. Africanos são simpáticos e cooperativos, mas limitados em poderes e habilidades. Para completar muitas solicitações, eles acham necessário consultar e ganhar a assistência de outros tipos de espíritos. Ameríndios não são apenas os espíritos mais limitados; seus maiores talentos são para tarefas destrutivas.

Em suma, durante os rituais africanos de ação de graças, espíritos são estereótipos desincorporados de grupos étnicos aos quais eles uma vez pertenceram. Embora, como seus congêneres humanos, espíritos variem em personalidade de acordo com os estereótipos étnicos, somente pessoas de ascendência mista podem genuinamente combinar as habilidades e os poderes ‘pertencentes’ a diferentes grupos étnicos.

Obviamente, fantasmas holandeses consideram esse espaço ritual objetável, assim como difícil, se não impossível, de entrar. Fantasmas holandeses agem somente como emissários de Surg, e somente sob a forma de Di. Assim, eles não podem adentrar esse espaço ritual por ordem de um Ser Supremo. Eles não permitem a si mesmos serem enviados por humanos, então eles não podem ser enviados para participar ou a interferir. Mais importante, dado que amarrar é o modo que os espíritos efetivamente adentram o ritual africano de agradecimento e que os fantasmas holandeses não permitem a si mesmos serem amarrados (*i.e.*, não estabelecerão relações de reciprocidade), eles não podem participar. Além disso, esse é um ritual de agradecimento à proteção recebida, para as realizações assistidas por espíritos e por recompensas adquiridas. Como reconhecimento, ao espírito amarrado é dado uma parte da



riqueza que sua proteção tornou possível. Para o espírito holandês, a quem toda a Guiana e sua prosperidade pertencem, nenhuma dessas dádivas é possível. Elas irão simplesmente servir como lembrete das perdas do espírito, desse modo marcando um roubo ao doador ou a alguém que se beneficiou da pilhagem britânica.

Mesmo se houvesse uma maneira de os fantasmas holandeses adentrarem esse espaço ritual, é improvável que pudessem ser persuadidos a assim proceder. Seu esquema de cor ofensivo em geral torna-se ainda mais ofensivo pelo fato de que claramente subordina os holandeses aos britânicos quando, em dado momento do ritual, todos os espíritos são renomeados espíritos da água cristalina (o mar e o oceano) ou espíritos da água escura (rios e canais de drenagem). Europeus são os espíritos da água cristalina nessa parte do ritual porque eles controlavam viagens oceânicas e outras coisas relacionadas aos oceanos ou mares. Embora isso seja verdade para os fantasmas holandeses também, isso prejudica sua ênfase na terra como símbolo-chave de sua existência. Entretanto, ainda mais tarde no ritual, quando todos os espíritos novamente são renomeados seja como espíritos ‘celestiais’ ou ‘terrestres’, fantasmas holandeses enfrentam um dilema classificatório similar. Para poderem ser associados com a terra, eles deveriam estar na categoria de africanos e indianos, ao invés da categoria celestial com outros europeus. Isso não somente poderia situá-los abaixo dos britânicos e de outros europeus, como também poderia situá-los abaixo dos chineses, que, por razões que não é necessário detalhar aqui, também são espíritos celestiais (WILLIAMS, 1983). Não é surpreendente, então, que tanto quanto eu pude determinar por meio de entrevistas, fantasmas holandeses nunca fossem encontrados em um culto africano de agradecimento.

Para evidenciar ainda mais a plausibilidade de interpretações simbólicas recolhidas desses rituais e de relatos históricos orais suplementares, e para sugerir como elas são ligadas umas às outras por meio de rituais, se requer mais informações detalhadas do que eu posso oferecer aqui sobre cada ritual e sobre as variedades de outras concepções culturais guianenses que informam o uso daquelas imagens rituais. Assim sendo, eu queria destacar um ponto mais estrito

sobre a relação entre interpretações da rebelião de Berbice de 1763, interpretações que marcam o envolvimento de fantasmas holandeses com os rituais guianenses contemporâneos, e aqueles contidos em relatos de colonizados e de colonizadores sobre a rebelião baseados em fontes tradicionais de documentação.

Miss Lynch, Di, a dona da terra, e a variedade de outros fantasmas holandeses ainda povoam a Guiana, participam de rituais e reclamam das suas perdas do século XVIII. Características de suas identidades sociais que os fantasmas e os informantes enfatizam, assim como seus comportamentos durante os rituais, contrastam de modos significativos com características de relatos escritos que colonizadores holandeses e britânicos produziram logo após o início da rebelião, e aos quais as elites das lideranças dos grupos colonizados previamente subordinados – africanos e indianos – produziram durante a luta pela independência da Guiana. Relatos desses colonizadores e grupos previamente colonizados tendem a amplificar aqueles elementos da rebelião que são mais consistentes com suas identidades políticas e sociais atuais. Embora esses relatos rituais da rebelião, mais especificamente relatos de suas consequências duradouras, não são livres de influências que podem ser indiretamente associadas com as posições políticas e sociais atuais desses humanos que constroem e participam delas – em contraste seja com os relatos de colonizadores, seja de colonizados –, elas não são marcadamente moldadas pelas identidades sociais dos humanos envolvidos. Isso, como se notou anteriormente, é um dos mistérios que torna uma análise detalhada da visão de história dos fantasmas holandeses um empreendimento valioso.

## **9 Interpretações Contrastantes: relatos de colonizados e de colonizadores**

Um exame de panfletos, memórias e histórias mais ambiciosas escritas por colonizadores no século XIX e no início do século XX (pré-independência) oferece uma leitura consistente de certas características da rebelião. Em geral, as abordagens de colonizadores começam com uma discussão do contexto social no qual a insurreição, a rebelião,

ou massacre, como eles referem-se de modo intercambiável, de 23 de fevereiro ocorreu. Esse contexto, argumentam, foi extremamente instável. Batalhas intertribais, conspirações ibéricas<sup>18</sup> e a presença de renegados europeus degenerados abalaram o desenvolvimento de formas refinadas mais civilizadas de conduta humana a serem encontradas em sociedades metropolitanas. Nesse ambiente social degenerado, eles continuam a afirmar, atrocidades e crueldades eram tão comuns a ponto de cegar a sensibilidade de membros mais sábios da população. Esses fatores, combinados com tempos econômicos difíceis, produziram condições de vida empobrecidas para a população escravizada.

Segue-se rapidamente desses relatos um argumento de que os escravos não se rebelaram em resposta às condições gerais, mas antes reagiram à extrema severidade de sua péssima situação momentânea. Ao notar que os escravos não se sublevaram em massa, autores sugerem que sob essas condições particulares os senhores mais brutos e desregrados não fizeram nada para tentar aliviar o sofrimento dos escravos. Em vez disso, em sua própria frustração econômica, os senhores amontoaram sofrimento adicional com tratamento cruel e formas severas de castigo por infrações menores.

Típicas dessa volta interpretativa são as conclusões esboçadas pelo negociante e político A.R.F. Webber em seu *Centenary and Handbook of British Guiana* (1931). Após delinear a ausência geral de civilidade e humanidade que tornaram atrocidades banais, ele continua:

“Não pode haver dúvida de que as crueldades dos plantadores em Berbice foi a centelha da insurreição de 1763. Parte de sua inspiração pode ter vindo de renegados europeus, agindo sob a conspiração ibérica sobre a qual já se fez referência; mas sem dúvida, a reação a esses casos foi a de anos de ressentimento contra crueldades, ao invés da objeção à escravidão *per se*. Para a maior parte dos escravos, a escravidão era uma das economias sociais normais da humanidade; enquanto o açoitamento era considerado como uma prerrogativa parental do senhor. Somente essas desculpas podem contar para a longa duração da tolerância da escravidão em todos os países do mundo. (WEBBER, 1931, p. 59)

Relatos de colonizadores tenderam a tratar a rebelião de 1763 como nada mais do que a “poderosa eclosão de uma raiva e de um revanchismo acumulados por uma massa incivilizada após sofrerem por muitos anos de maus tratos” – Netscher, um dos maiores historiadores do período colonial inicial, citado por Jagan (1972, p. 29). Sua consistência nesse ponto deriva em larga medida dos limites colocados em sua interpretação por duas pressuposições compartilhadas, ou, para utilizar-se do termo de Webber, desculpas. Primeiro, eles insistiram que os escravos aceitaram a legitimidade da escravidão como sistema. A insurreição de 1763 foi, portanto, uma rebelião contra os maus-tratos, não uma revolução contra a escravidão. Em segundo lugar, eles foram convencidos de que os maus-tratos que motivaram a rebelião não foram características inerentes da escravidão como instituição. Foi uma consequência infeliz e temporária, indicativa do que acontece quando as dragas de uma população de outro modo refinada, inspirada por agitadores externos e estimulados por sua própria frustração, não são colocadas em xeque pela presença de membros mais refinados dessa população.

Embora os relatos de colonizadores sejam similares nas conclusões que vocalizam, diferenças sutis nos fatores ressaltados para fundamentar conclusões particulares revelam divisões no interior do estrato colonizador. O inglês Webber, por exemplo, toma como fator chave o caráter degenerado da população europeia (uma população predominantemente de origem holandesa), enquanto Netscher, um holandês, coloca igual ênfase na degeneração e na conspiração ibérica. Nos relatos colonizadores holandeses, é mais frequentemente o caráter incivilizado da população escrava que exibe a crueldade atípica dos senhores de escravos que, em sua frustração e isolamento do contexto civilizatório da sociedade metropolitana, sucumbem à sua natureza mais básica enquanto lutam contra as propensões tipicamente negativas de uma população escrava incivilizada.

Essas diferenças atentam para os estereótipos gerais e duradouros dos holandeses versus o caráter e a competência britânica. Os holandeses, os primeiros colonizadores europeus, perderam em dado momento o controle do território para os britânicos, que então frequentemente os

caracterizaram como morosos, deficientes em inventividade e propensos a reações frustradas à sua própria incompetência. Estereótipos britânicos sobre os holandeses alegavam que entre os senhores, estes eram os mais cruéis com os escravos, com a implicação, e às vezes com a acusação direta, de que eles eram incapazes de manter os escravos ou controlar o território. O fato de que o território finalmente se tornou britânico era tomado como prova dessas acusações estereotipadas. Estereótipos dos holandeses sobre si mesmos, é claro, ressaltavam características positivas enquanto alegavam que os britânicos eram gananciosos e ciumentos da propriedade e do sucesso dos outros.

Não é de surpreender que conclusões gerais encontradas nos relatos de colonizadores, e que os estereótipos que caracterizaram divisões entre os colonizadores, se tornassem as questões e as coordenadas dentro das quais os relatos de colonizados foram construídos. Políticos e acadêmicos colonizados construíram tais abordagens como parte de suas lutas por independência, e de seu esforço pós-independência de deslegitimar e reestruturar a ordem socioeconômica colonial. Em discursos, autobiografias, livros didáticos e outros trabalhos acadêmicos, eles notam o tratamento inumano e a emergência e o declínio de atrocidades e crueldades extremas. Em oposição a conclusões colonizadoras, entretanto, esses fatores são considerados inerentes à instituição da escravidão. O caráter “incivilizado” da população escrava o qual os senhores de escravos tiveram que responder é reinterpretado como a larga variação, e as pequenas ações, por meio das quais escravos diariamente lutaram por sua liberdade.

Nas abordagens de colonizados, a rebelião de 1763 é distinguida de revoltas escravas que a antecederam e a sucederam pelo fato de, contrariamente às outras revoltas, não ter se circunscrito, mas se disseminado por Berbice. Não foi, esses relatos argumentam, uma resposta momentânea a condições extremas, mas antes um esforço organizado para derrubar um sistema injusto. Os líderes, esses relatos concordam, buscaram uma mudança revolucionária nas relações políticas e socioeconômicas entre estratos dominantes e subordinados. Elas notam que Cuffy inicialmente declarou-se Governador de Berbice e demandou a partida de todos os europeus. Indicativa, entretanto, de

sua humanidade e razoabilidade, ele ajustou esse ponto, oferecendo aos europeus não identificados aos mais cruéis senhores de escravos o direito de permanecer em coexistência pacífica com uma população africana livre. Por estar fora do quadro de seu debate com as interpretações colonizadoras, essas abordagens frequentemente fornecem muita informação sobre os mais de 1.000 africanos que, embora julgados e executados, ou assassinados por outras formas de violência, não eram nem líderes nem seguidores.

Relatos colonizados objetivam menos suplementar o dado histórico, adicionando a ele vozes não incluídas, do que acertar contas com construções anteriores que são potencialmente nocivas à sua agenda política. Esse é um objetivo que vale a pena, mas igualmente um objetivo distorcido, pois leva os colonizados a ignorar quaisquer fatores que eles não necessitam invocar em seus debates. Também os leva a contradizer características de construções anteriores, ao invés de focar leituras inteiramente diferentes baseadas em características previamente desconsideradas. Assim, em oposição aos relatos de colonizadores, nas abordagens colonizadas o que é considerado como requerendo explicação não são as causas primeiras da Revolução de 1763, mas antes porque os combatentes pela liberdade africana foram derrotados, e quais lições sobre liderança devem ser retiradas de um entendimento sobre sua derrota. A natureza “verdadeira” de sua derrota torna-se a problemática, enquanto os criadores dessas leituras buscam por características a partir das quais se constroem suas ficções plausíveis. Narrativas colonizadas, então, seletivamente amplificam certas características do esquema básico da rebelião de acordo com a situação social, com a identidade e com os objetivos políticos do comentador.

Chedi Jagan (1972) examina essas questões em sua autobiografia. Jagan, um indiano, foi líder do People’s Progressive Party (PPP), que governou a Guiana até que sua administração foi vencida, em parte, pelas agitações raciais hostis de americanos e britânicos que, dadas as políticas coloniais de dividir para conquistar, e em parte pelas dificuldades usuais associadas com o desenvolvimento de uma relação de trabalho com a oposição num sistema bipartidário,

pouco necessitaram para se inflamar. Não surpreendentemente, sua abordagem ressalta a divisão entre os líderes africanos tanto como a causa da derrota quanto como fator que seus rivais contemporâneos (Burnham e outros membros do predominantemente africano People's National Congress) deveriam extrair.

Primeiramente Jagan nota que a verdadeira natureza da derrota africana não foi militar. Cuffy e seu tenente-coronel Akkara, Atta (líder do segundo regimento) e Accabre (líder do terceiro regimento) derrotaram uns aos outros, ele argumenta, por sua inabilidade de controlar a divisão causada por suas diferentes posições (*e.g.*, escravo doméstico versus escravo do campo) no sistema escravista. Em uma disputa pela liderança, Atta matou Cuffy e então foi, ele próprio, obrigado a se render porque Akkara ajudou os holandeses a planejarem sua captura. Somente Accabre, o escravo do campo, mesmo muito excedido em número então, lutou, até finalmente ele e seu pequeno bando de homens ser capturado. Citando o diário de von Hogenheim, Jagan em seguida nota que mesmo derrotado e trazido à presença de von Hogenheim acorrentado, Accabre manteve sua dignidade e seu compromisso para com a legitimidade de sua causa revolucionária.

O esforço de Jagan é situar a revolução de 1763 no contexto mais amplo de disputas passadas e presentes entre aqueles que julga como os mais subordinados do estrato subordinado. A lição que ele retira da derrota é que foram os mais subordinados dos subordinados que permaneceram comprometidos com a revolução face a probabilidades intranponíveis, enquanto alguns voltaram-se uns contra outros. Assim, ele conclui que a derrota poderia ter sido evitada por meio da formação de uma coalizção “humanitária”. Tal interpretação e conclusão são totalmente consistentes com sua identidade social enquanto um político engajado com aquilo que Mandle (1982) descreveu como uma luta intraclasse, oposta à luta interracial, pelo poder pós-independência.

O falecido L.F.S. Burnham, um líder africano do People's National Congress (PNC) que assumiu o poder após a derrocada do PPP, fornece uma leitura diferente. Sua leitura compartilha a visão de Jagan e de outras abordagens de colonizados segundo a qual a rebelião de 1763 foi um esforço revolucionário para erradicar o sistema escravista.

Burnham, entretanto, enfatiza certas características da rebelião que ou contradizem ou ignoram aquelas ressaltadas por seu opositor político, Jagan. Em discurso proferido na Assembleia Nacional em 28 de agosto de 1969, ele argumenta que um país sem sua própria história, sem seus heróis e lendas irá encontrar dificuldades para sobreviver. Ele continua: “analisando nossa paisagem histórica nós chegamos ao que é inegavelmente uma rebelião muito significativa – a rebelião escrava, como é chamada por alguns; a revolução escrava, como é chamada por outras – que se iniciou em 23 de fevereiro de 1763, em Magdalenemberg, em Berbice” (*apud DALY*, 1975, p. 68). Após notar de passagem que Berbice deu a Guiana tanto uma liderança da oposição, uma referência a Jagan, quanto seu herói nacional, Cuffy, ele continua a dizer que:

Cuffy liderou aquela revolta. A revolta foi diferente de muitas sublevações que tiveram lugar na Guiana. Houve sublevações anteriores, mas essas foram, por assim dizer, passageiras. Elas foram, por assim dizer, meras reações espasmódicas à crueldade. No caso da revolta de Berbice, nós acreditamos que pela primeira vez os escravos, sob liderança, decidiram não apenas que eles deviam acabar com a escravidão como que eles deveriam controlar o país, e embora, em sua tradição de razoabilidade, eles sugeriram que talvez uma partição da Guiana entre brancos e negros fosse desejável, por meio de seu líder Cuffy eles tornaram particularmente claro de que não havia intenção, desejo ou disposição de sua parte de retornar ao sistema da escravidão. O que eles viram como futuro do país era a existência de suas nações independentes separadas. Ninguém irá discordar que a revolução em Berbice, que se iniciou em 23 de fevereiro, diferia de sublevações anteriores e que foi precursora da muito mais conhecida revolta liderada por Toussaint L’Overture cerca de 30 anos depois, no que hoje é a República do Haiti. (*apud DALY*, p. 1975, p. 68-69)

Em outra passagem do mesmo discurso, Burnham, de um lado, justifica a seleção de Cuffy, um africano, como herói nacional em uma sociedade que ainda tentava decidir o que fazer com a divisão colonial entre africanos e indianos (os dois segmentos numericamente predominantes da população multiétnica) e, de outro lado, liga essa escolha à sua posição no então debate não resolvido sobre se a Guiana



deveria tornar-se uma república constitucional. Também vale a pena notar que esse discurso foi proferido em um momento no qual rumores relativos aos desejos de africanos e indianos repartirem o país em linhas étnicas abundavam.

Amplificações dessas características permitiram a Burnham construir uma ficção utilizável, plausível, que falava para sua oposição mais imediata – Cheddi Jagan e suas visões já publicadas sobre Cuffy. Ele precisou somente reexaminar o significado da distinção entre escravo doméstico *versus* escravo do campo para completar sua interpretação oposicional. Burnham assim sustenta que a posição de Cuffy como escravo doméstico, o estrato favorecido do sistema escravista, tornou-lhe ainda mais significativo como líder. Embora menos maltratado do que os escravos do campo, sua vontade de liderar demonstrou o comprometimento com, e seu objetivo de, levar adiante a revolução. Ele não poderia, argumenta Burnham (*apud* DALY, 1975, p. 69), ser comprado por algumas patacas e por essa razão “[...] pode-se destacar a dignidade e a presença de Atta e Accabre, mas se não houvesse um Cuffy, talvez não haveria um Accabre”.

A narrativa de Burnham, como outros relatos de colonizados, é tecida por movimentos de vai e vem entre a reinterpretção de características tornadas proeminentes por conclusões de colonizadores e pelo desenvolvimento de interpretações alternativas usando características adequadas para direcionar posições assumidas em relação a temas políticos contemporâneos. Como político de origem de classe média, enfrentando a oposição que reivindicava uma base de classe popular, Burnham procurou dissipar conflitos entre características de sua identidade social e concepções pós-independência sobre as características adequadas de liderança.

## 10 Conclusão

Nem os relatos dos colonizados nem dos colonizadores são surpreendentes ou misteriosos. Eles não tentam ser neutros. Nem são desinteressados nas descrições de relações dominantes e subordinadas. Os relatos de colonizados, projetando sua presença no passado, no mínimo fornecem interpretações alternativas do efeito que as ações de

um estrato dominante “indiferenciado” tiveram nas ações de uns poucos membros selecionados de um estrato subordinado “diferenciado”. Eles, como os relatos de colonizadores que debatem, tentam fazer o passado se alinhar a seus problemas atuais e às suas especulações futuras. Assim procedendo, eles reordenam e enfatizam seletivamente características iniciadas por relatos de colonizadores enquanto interpretam qual efeito as ações de um estrato dominante diferenciado tiveram na massa de subordinados indiferenciados. Eu suspeito que foi esse tipo de esforço que inspirou Voltaire a argumentar que não há história, apenas ficções mais ou menos plausíveis.

Ainda assim, na medida em que objetivamos reescrever histórias para construir ficções plausíveis de nossos próprios encontros com o passado, nós somos forçados a considerar como nós devemos acessar a plausibilidade de nossas ficções expandidas. Nós poderíamos começar com um olhar crítico à nossa própria pressuposição, frequentemente não explícita, de que somente se localizarmos onde os subordinados e desfavorecidos armazenam suas memórias nós seremos capazes de construir imagens melhores deles, de seu passado e de suas interações com membros do estrato dominante.

Rituais oferecem tal fonte. Eles são catálogos historicamente constituídos e em constituição dos diversos aspectos de uma variedade de eventos passados e do conjunto de interpretações plausíveis que podemos associar com os eventos e suas características. Em si, entretanto, essa revelação não resolve mistérios colocados por uma fonte – os fantasmas holandeses e suas manifestações rituais –, uma visão que não nos fala sobre os subordinados, tanto em relação uns com os outros quanto com o estrato dominante. Diferentemente dos relatos de colonizados e de colonizadores, essas interpretações fantasmagóricas não são estruturadas em torno da identidade social – racial, étnica ou política – desses participantes que constroem essas imagens da história: isto é, assumindo que nós não acreditamos realmente em fantasmas. Em vez disso, seu relato desse encontro com a história é construído seletivamente a partir das características consideradas importantes por suas contrapartes fantasmagóricas. Em suas próprias construções, seus ancestrais, a população longamente subordinada

que não produziu fantasmas há muito tempo falecidos, tornou-se o pano de fundo de um evento traumático e horrendo que resultou em consequências que por séculos eles foram forçados a prestar contas. Mas então, talvez essa seja sua história.

## Notas

- <sup>1</sup> Escolhi por usar os termos colonizador e colonizado, em vez de relatos históricos ortodoxos e revisionistas, de modo a ressaltar a noção de que nas colônias a criação de documentos históricos e interpretações é, como as políticas sociais, econômicas e de poder, um aspecto da colonização e do colonialismo. Relatos de colonizadores formulam as premissas e as problemáticas de acordo com as quais temáticas coloniais e pós-coloniais devem, ao menos inicialmente, construir seus relatos, caso esses relatos objetivem revisar ou complementar aqueles produzidos por colonizadores. É nesse sentido que eu me refiro aos últimos como relatos de colonizados. Eu reconheço que essa dicotomia deixa inexplorado o problema de quando o colonizador se torna o colonizado. Esse problema é parte de um processo maior de produção e autenticação cultural, que, como tal, está fora do escopo deste ensaio.
- <sup>2</sup> O resumo desse período e dos eventos da rebelião é baseado principalmente nos trabalhos de Clementi (1931), Netscher (1931 [1888]) e Harris e Villiers (1911).
- <sup>3</sup> N. T. À época, os Estados Gerais faziam parte do corpo legislativo dos Países Baixos.
- <sup>4</sup> Um entendimento mais detalhado sobre as relações sociais e sobre o papel da identidade nacional em disputas locais de poder nesse período deve aguardar a coleta de dados sobre as identidades nacionais dos plantadores que formaram a Associação de Berbice, comparativamente a aqueles que organizaram, ou se associaram, a Society of Planters, pois essas organizações serviram como os principais locais de disputa pelo controle social e político no território até o declínio da Associação de Berbice.
- <sup>5</sup> N. T. Designação do Suriname, até sua independência, em 1975.
- <sup>6</sup> N. T. Trata-se de Chedi Jagan (1918-1997), uma das principais lideranças da luta pela independência da Guiana, de origem indo-guianense. Jagan elegeu-se presidente da Guiana em 1992.
- <sup>7</sup> As descrições variam relativamente à porcentagem de africanos e europeus perdida na colônia. Por exemplo, Clementi (1931:75), comparando os censos de 1762 e 1764, e excluindo indígenas livres, apresenta os seguintes números para 1762: 346 brancos, 244 escravos indígenas e 3.833 escravos negros; de um total de 4.423, reduzido a um total de 3.486 no censo de 1764. Do total deste último ano, apenas 116 eram brancos. Logo, ele conclui que a população branca se reduziu em 66%, enquanto a população total reduziu-se em 21%.
- <sup>8</sup> N. T. Referência a um monumento de Cuffy, que celebra a Rebelião de 1763. Esculpida pelo artista guianense Philip Moore, esse monumento localiza-se no “Square of Revolution”, na região central da capital do país, Georgetown. O monumento foi encomendado pelo então presidente Forbes Burnham (1923-1985), advogado de origem afro-guianense e outra liderança fundamental do processo de independência. Jagan e Burnham, inicialmente parceiros, tornaram-se, nesse processo, rivais políticos.

- <sup>9</sup> Os dados nos quais esta discussão está baseada foram obtidos no interior da Guiana em 1976 e 1979-1980. Rituais foram observados em Berbice e na região do Corentyne. Entretanto, os rituais cujos dados são mais completos são aqueles observados em uma única comunidade na Costa Oriental de Demerara, ou foram conduzidos por membros dessa comunidade em outras comunidades da região.
- <sup>10</sup> N. T. Embora a literatura especializada tenda a utilizar o termo East Indian em referência a descendentes de trabalhadores contratados [*indentured labourers*] provenientes da Índia que se estabeleceram na Guiana entre 1838 e 1917, na Guiana membros desse grupo utilizam do termo 'Indian' para designar a si mesmos.
- <sup>11</sup> Essa suposição sobre sua pertinência é baseada primordialmente em sua identidade étnica – assume-se que indianos retiveram maior conhecimento do espiritualismo do que africanos porque, diferentemente de religiões africanas, o hinduísmo não foi “destruído” pelos europeus. Em segundo lugar, como um homem hindu, ele é considerado mais instruído que seus pares femininos. Ainda assim, o ritual é sincrético e de fato depende principalmente do uso da Bíblia cristã e de técnicas de respiração ameríndias, conhecimento do qual o *pujarie* a ser tratado adquiriu como resultado de ter sido um cristão convertido, versado no espiritualismo e com estudos em práticas islâmicas antes de retornar ao hinduísmo Sanatan Dharma [vertente hindu ortodoxa na Guiana – comentário dos tradutores]. Em geral, sobre o tema da etnicidade e da produção étnica da cultura, uma nota de prudência é necessária. Embora seja frequentemente feito, não serve a qualquer proposta analítica útil reduzir todas as formas culturais guianenses a um catálogo de elementos culturais 'indianos' ou 'africanos'. Tal dicotomia, como muitos críticos do pluralismo em geral, e do uso dessa teoria na análise da cultural guianense em particular, notaram, confunde ideologia política com cultura e, portanto, fabrica suposições simplistas e errôneas sobre a natureza da produção cultural em situações multiétnicas. Visões simplistas do 'pluralismo' encorajaram o pressuposto da relação isomórfica entre produção cultural e divisões políticas que outros trabalhos sobre a Guiana, como aqueles de Walter Rodney (1981) demonstraram ser errôneas. Além disso, como Drummond (1980) e Bartels (1977), claramente indicaram, tal quadro simplista pluralista de análise não é consistente com os processos sincréticos de produção cultural que produziram as formas agora rotuladas de indianas e africanas, e continuam a estar implicadas na encenação de performances culturais como os rituais descritos neste ensaio.
- <sup>12</sup> N. T. Como diversos linguistas notaram, na Guiana atos verbais alternam-se, incessantemente, entre diferentes modulações do creolese, língua crioula que tem o inglês como língua lexificadora, e o inglês padrão. Na prática, a maior parte dos guianenses fala creolese, embora alternem, em suas interações verbais, a modulação das suas falas para o inglês padrão. No caso em pauta, Williams pontua o fato de a mulher atacada pelo espírito não ter domínio do inglês padrão em interações 'normais'.
- <sup>13</sup> N. T. Sanathan Dharma, no original, a “Eterna Verdade”, em tradução literal. Trata-se de vertente hindu autoproclamada ortodoxa e bramânica. Membros do Sanathan Dharma são conhecidos, dentre outras formas, como sanatanistas.
- <sup>14</sup> N. T. A autora se refere aqui a rituais hindus. Jhandi consiste, basicamente, em rituais nos quais se erguem bandeiras, que simbolizam a vitória do bem sobre o mal, para divindades hindus. Shiva-Lingas pujas consistem em ofertas ao deus Shiva, enquanto o culto à Kali é uma vertente hindu de origem sul-indiana, na qual se glorificam divindades do Norte e do Sul da Índia.

- <sup>15</sup> N. T. Originalmente, “thanksgiving”. É importante notar, como acentuou a própria autora em troca de mensagens, que a tradução literal do termo “ação de graças” pode remeter à famosa celebração estadunidense. Não é esse o caso. Thanksgiving, aqui, remete a rituais de agradecimento e de propiciação de diversos espíritos, sobretudo entre tradições religiosas afro-caribenhas que amalgamam referentes cristãos e afro-diaspóricos.
- <sup>16</sup> Enquanto alguns informantes acreditavam que os primeiros imigrantes portugueses eram judeus, frequentemente a designação português-enquanto-judeu é explicada nos termos dos estereótipos sobre o seu comportamento econômico no período colonial da Guiana em 1840 e 1850, um período no qual eles desenvolveram e mantiveram o monopólio sobre o comércio varejista.
- <sup>17</sup> Para esse ritual, e explicando o significado do azul escuro em outras formas de expressão simbólica, os informantes invariavelmente deram essa explicação histórica como uma característica de seu entendimento de sua significação. Entretanto, sua visão é contradita por algumas fontes históricas. Por exemplo, Jagan (1972, p. 61), sintetizando as regulações escravistas, atesta que “as quantidades estipuladas pelas regulações eram seis jardas de tecido vermelho e seis jardas de tecido amarelo a cada seis meses”.
- <sup>18</sup> Conspirações ibéricas referem-se às suspeitas sobre os portugueses e espanhóis instigarem a insurreição em áreas não-ibéricas ao redor do Mar Caribenho e no Golfo do México. Em parte, o recurso às conspirações ibéricas é um comentário óbvio sobre a posição precária resultante da localização das colônias espanholas ao redor do Mar Caribenho e no Golfo do México, e, em parte, foi motivada pela referência a uma rebelião de não-escravos precedente no Rupununi, na qual alguns ibéricos tomaram parte.

## Referências

- BARTELS, D. Class Conflict and Racist Ideology in the Formation of Modern Guyanese Society. **Canadian Review of Sociology and Anthropology**, [s.l.], v. 14, n. 4, p. 396-405, 1977.
- CLEMENTI, C. **A Constitutional History of British Guiana**. London: Macmillan, 1931.
- DALY, V. **A Short History of the Guyanese People**. London; Basingstoke: Macmillan Education Ltd., 1975.
- DRUMMOND, L. The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems. **Man**, [s.l.], v. 15, n. 2, p. 352-374, 1980.
- HARRIS, C.; DEVILLIERS, J. **Storm Van’s Gravesande: the Rise of British Guiana**, Compiled from his Dispatches. London: Hakluyt Society, 1911. v. 1 and 2, Series 11, v. XXVI and XXVII.
- JAGAN, C. **The West on trial: the fight for Guyana’s Freedom**. New York: International Press, 1972.

MANDLE, J. The Post-Colonial Mode of Production in Guyana. *In*: MANDLE, J. R. **Patterns of Caribbean Development: an Interpretative Essay on Economic Change**. New York and London: Gordon & Breach, 1982.

NETSCHER, P. **History of the Colonies of Essequibo, Demerary and Berbice from the Dutch Settlement to the Year 1888**. Gravenhagen: Provincial Utrecht Society for the Arts and Sciences, 1888.

ROBINSON, P. The Social Structure of Guyana. *In*: SEARWAR, L. (ed.). **The Cooperative Republic of Guyana**. Georgetown: Government of Guyana, 1970.

RODNEY, W. **A History of the Guyanese Working People, 1881-1905**. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1981.

SMITH, R. T. **British Guiana**. London: Oxford University Press, 1962.

WEBBER, A. R. F. **Centenary History and Handbook of British Guiana**. Georgetown, 1931.

WILLIAMS, B. **Cockalorums in Search of Cockaigne: Status Competition, Ritual and Social Interaction in a Rural Guyanese**. Ph.D. Dissertation, The Johns Hopkins University, 1983.

WILLIAMS, B. A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain. **Annual Review of Anthropology**, [S.l.], v 18, 1989.

WILLIAMS, B. Nationalism, Traditionalism, and the Problem of Cultural Inauthenticity. *In*: FOX, Richard (ed.). **Nationalist Ideologies and Cultural Production: American Ethnological Society Monograph 2**. Washington, D.C.: American Ethnological Society, 1990.

WILLIAMS, B. **Stains on My Name, war in my veins: Guyana and the politics of cultural struggle**. Durham, N.C.: Duke University Press, 1991.

Recebido em 10/10/2019

Aceito em 28/03/2020

**Brackette F. Williams**

Obteve seu doutorado (PhD) pela The John Hopkins University em 1984.

É professora recentemente aposentada da School of Anthropology, University of Arizona, Tucson. É autora de “Stains on my name, war in my veins. Guyana and the politics of cultural struggle” (Duke University Press, 1991) e organizou o volume “Women out of place: the gender of agency and the race of nationality” (Routledge, 1995).

Endereço profissional: School of Anthropology, University of Arizona, Tucson. Emil W. Haury Anthropology Bldg, 1009 E South Campus Dr, Tucson, AZ 85721, Estados Unidos.

*E-mail:* bfw@email.arizona.edu

**Marcelo Moura Mello (Tradutor)**

Mestre e doutor em antropologia social, respectivamente pela Universidade Estadual de Campinas e pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é professor adjunto do Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia. Recentemente, foi Cientista Convidado da Universidade de Lisboa.

Endereço profissional: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Avenida Aristides Novis 197. Federação, Salvador, Bahia. CEP: 40.210-630.

*E-mail:* mmmello@gmail.com

**Victor Miguel Castillo de Macedo (Tradutor)**

Doutorando em antropologia social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRJ. Mestre em antropologia pela Universidade Federal do Paraná. Membro do Laboratório de Antropologia e História – LAH e ex-Visiting Fellow do Dominican Studies Institute – DSI/CUNY.

Endereço profissional: Quinta da Boa Vista, s/n, Rio de Janeiro. CEP: 20.940-040.

*E-mail:* victormcmacedo2@gmail.com