

HISTÓRIA, NARRATIVAS DE ETNICIDADE E CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO NOS PAÍSES BAIXOS E SUA DIÁSPORA

Fernando Rosa Ribeiro¹

RESUMO – A proposta deste artigo é examinar de maneira abrangente algumas sociedades de origem colonial neerlandesa. Ao contrário de outras variantes de colonização, o colonialismo neerlandês nunca originou um arcabouço pós-colonial unindo antigas metrópoles e ex-colônias. Além do mais, diferentemente de outros colonizadores, os neerlandeses raramente transmitiram sua língua ou costumes às suas colônias. Isto coloca um problema para o estudante de história (pós-) colonial e antropologia comparadas. Esse artigo propõe como chave para comparar sociedades tão diversas como os Países Baixos, a África do Sul, o Suriname, a Indonésia, Aruba e as Antilhas Holandesas uma compreensão adequada de uma história de fragmentação metropolitana que mais tarde seria “reproduzida” nas colônias. Esse artigo também propõe que os Países Baixos e suas antigas colônias podem fornecer um campo de experimentação rico e variado para a antropologia comparativa e a hermenêutica.

PALAVRAS-CHAVE: Países Baixos, África do Sul, Suriname, Aruba, Indonésia, Apartheid, Pilarização, Colonialismo, Hermenêutica.

ABSTRACT – This paper aims to provide a bird's-eye-view of some societies of Dutch colonial origin. Contrary to other varieties of colonisation, Dutch colonialism has never given rise to a post-colonial framework that would attempt to bring together former colonies and the

¹ Centro de Estudos Afro-Asiáticos – Rio de Janeiro/IMWO - Universiteit van Suriname.

former metropolis. Also, in contrast with other colonisers, the Dutch have seldom transmitted their language or customs to their colonies. This poses a problem for the student of comparative (post-) colonial history and anthropology. This paper proposes that the key to comparing societies as diverse as the Netherlands, South Africa, Suriname, Indonesia, Aruba and the Netherlands Antilles is a proper understanding of a metropolitan history of fragmentation that would later be 'reproduced' in the colonies. The paper also proposes that the Netherlands and their former colonies can provide a varied and rich testing ground for comparative anthropology and hermeneutics.

KEY WORDS: Netherlands, South Africa, Suriname, Aruba, Indonesia, Apartheid, Pillarisation, Colonialism, Hermeneutics.

INTRODUÇÃO

A Colonização Neerlandesa

Há bastante tempo o sociólogo e historiador neerlandês Harry Hoetink, trabalhando no Caribe (especificamente em Curaçau – Antilhas Holandesas – e na República Dominicana), indicou a existência de duas grandes variantes de encontro colonial: uma variante do “noroeste da Europa” (com duas subvariantes, uma britânica e outra neerlandesa) e outra variante ibérica (com subvariantes portuguesa e espanhola), com o colonialismo francês situando-se entre essas duas grandes vertentes (Hoetink 1967). Este artigo funda-se num aparente paradoxo que perpassa a história dos Países Baixos e suas colônias, paradoxo esse indicado pelo historiador inglês Simon Schama: como foi possível que uma sociedade, como a neerlandesa, cuja marca registrada é a tolerância religiosa, o pluralismo político e (no século XVII e neste final de século) a inventividade econômica (nunca é demais lembrar que os neerlandeses foram um dos principais propagadores do capitalismo mercantil), como foi possível que essa sociedade tenha gerado uma

diáspora desfigurada pela violência e pelo radicalismo étnico e político? Os Países Baixos foram os antigos colonizadores de alguns dos regimes mais repressivos do mundo, como a África do Sul durante o apartheid e a Indonésia sob o governo de Suharto, para não mencionar o Suriname durante sua ditadura. Além do mais, as ex-colônias neerlandesas nos três continentes ficaram conhecidas como exemplos quase sem igual de discriminação racial e profunda divisão étnica (Shama apud Gouda 1995).² Virtualmente todas elas se transformaram em exemplos do que se convencionava chamar de “sociedade plural”, termo que indicava sociedades altamente segmentadas, de preferência sem um sistema de valores comum a todos os segmentos.³ O exemplo mais clássico e famoso de sociedade plural foi (e ainda é) o Suriname, com seus “pilares étnicos”, cada qual com língua, religião, costumes e partido político próprios.⁴

A importância do trabalho de Hoetink está na percepção de que a segmentação em grupos é um fato de representação que se constrói e se modifica através da história. Essa percepção abre as portas para uma interpretação diferente das sociedades de origem colonial neerlandesa e dos próprios Países Baixos. Este artigo tentará abarcar aspectos da colonização neerlandesa e um tema central: a falta de uma identidade (colonial ou pós-colonial) comum abarcando a antiga metrópole e suas ex-colônias. Como o historiador neerlandês Gert Oostindie mostrou,

² Sobre o paradoxo proposto por Schama, autor de *O desconforto da riqueza* (uma interpretação dos Países Baixos no século XVII), ver Gouda 1995:2.

³ O termo ainda é usado, mas apenas na sociologia e história do Caribe (agradeço a Glenn Sankatsing de FUNDINI, Aruba, por ter-me chamado atenção para esse fato). Caiu em desuso em estudos relativos à África do Sul e Indonésia. O marco zero da discussão é convencionalmente fixado como sendo a obra do economista inglês J.S. Furnivall (1939). A Índia Neerlandesa é a atual Indonésia. Ver também a discussão nas introduções de dois clássicos, um sobre Curaçau, outro sobre o Suriname: Harry Hoetink (1987 [1958]); Rudolf van Lier (1977 [1949]).

⁴ Ver, por exemplo, Edward Dew (1978).

nem o chamado Caribe neerlandês realmente tem muita coisa da sociedade metropolitana, apesar dos laços estreitos que ainda mantêm as ilhas e o Suriname unidos à antiga metrópole (Oostindie 1998).⁵ Este artigo procura traçar os possíveis vínculos entre as narrativas fragmentadas das (ex-) colônias e da (ex-) metrópole, concentrando-se no caso da etnogênese africâner na África do Sul e da “pilarização” etno-religiosa nos Países Baixos. Em seguida, a segmentação e as narrativas que a fundam/explicam são colocadas em perspectiva tanto no âmbito da diáspora como no da metrópole, frisando-se que no (pós-) colonialismo neerlandês existe uma processo de “auto-invenção” de identidades que se dá no deslocamento da metrópole para as colônias (e que existe também dentro da história metropolitana). Mais adiante, proponho que as rupturas colônias/metrópole e a segmentação interna a essas sociedades são talvez derivadas de discursos que não podem ser entendidos como baseados em *mythoi* ou narrativas fundadoras abrangentes e inclusivas. Finalmente, sugiro uma ligação possível entre os modos narrativos relativistas encontrados nos Países Baixos e sua diáspora e a hermenêutica.

NARRATIVAS DE ORIGEM: ÁFRICA DO SUL E PAÍSES BAIXOS

Uma chave para entender esse paradoxo certamente são as características peculiares da expansão colonial neerlandesa. A variante (ou subvariante) neerlandesa de encontro colonial parece criar em toda parte um conjunto de narrativas fundadoras díspares. Essa narrativas – que fundam a nação ou um grupo ou segmento – abrangem ou baseiam-se em fatualidades ou, ainda, se constróem como uma fatualidade. Isto

⁵ Note-se as aspas em ‘Nederlandse’ (Neerlandês).

é, elas constroem uma história fatural através de origens e fatos documentados, usando um modo narrativo relativista e empiricista que imagina que pode simplesmente descrever (a relatividade de) uma pluralidade de “comunidades” ou “culturas”. Esse modo narrativo estabelece uma origem construída como fatural que, contudo, como mostra Hoetink na introdução ao seu *Het patroon*, tem em realidade um caráter fictício ou de representação.⁶ Dois exemplos clássicos se colocam aqui, o neerlandês e o africâner. No caso sul-africano, o ponto de origem é sempre mencionado como sendo o ano de 1652, quando foi instalado um posto de aprovisionamento para navios da Companhia das Índias Orientais no Cabo da Boa Esperança. Esse seria o ponto inicial da história do povo africâner, segundo a historiografia africâner tradicional.⁷ Seria o início do *volksplanting* ou “colonização” (literalmente, da “plantação” do *volk* ou “povo” africâner).⁸ A partir de então, esse povo se teria tornado africano (significado literal da palavra *afrikaner*) e portanto autóctone (*inheems*), desenvolvendo-se através da história de maneira própria e única. Os laços com os Países Baixos foram cortados já na época colonial. Em lugar de neerlandês, os africâneres têm como língua o afrikaans (de novo, literalmente, a língua africana). Ou seja, segundo essa poderosa narrativa fundadora da etnicidade africâner, os africâneres são um povo que existe no sul do continente africano, com uma língua, religião (o calvinismo) e costumes próprios desde 1652.

Toda a historiografia recente e crítica sobre a etnogênese africâner, contudo, nos mostra que não foi bem assim. O consenso atual é de

⁶ Ver op. cit.

⁷ Ver “Die Afrikaner en sy geskiedenisbeeld”, In: Jaarsveld (1962), e outros ensaios nesta obra e, do mesmo autor, ensaios reunidos em Jaarsveld (1974). Em língua inglesa, ver Thompson (1985).

⁸ O termo afrikaans-neerlandês *volk* é cognato do alemão *Volk*, e tem basicamente o mesmo sentido: o de uma comunidade orgânica que se desenvolve com identidade própria através da história. Ver o ensaio de Louis Dumont (1983) sobre Herder, que deu ao termo sua conotação atual, e as nuances do termo.

que a etnicidade africâner, peça central do projeto de apartheid (tanto que este foi entendido durante muito tempo como integral àquela), não existia de maneira significativa antes do século XX, e que a identidade colonial branca era algo complexo e variado mesmo no período colonial holandês.⁹ O que existiu, durante muito tempo, foram descendentes de colonos europeus estabelecidos no sul da África durante o período holandês. Esse colonos não eram originalmente em sua maioria holandeses, mas sim alemães e huguenotes franceses.¹⁰ Nem religião nem língua comum os unia, e muito menos uma identidade compartilhada (o que é hoje a África do Sul surgiu em 1910 da fusão de duas colônias britânicas diferentes e duas repúblicas bôeres independentes).¹¹ Como mostra o livro de Dan O'Meara sobre o movimento nacionalista africâner no século XX e os trabalhos do historiador africâner Hermann Giliomee, entre outros, a identidade africâner resultou, emprestando a expressão de Althusser empregada por O'Meara, de uma interpelação étnica que teve muito êxito. Isto é, um grupo de intelectuais, párocos e políticos, aliados a alguns empresários, interpelou com êxito uma população potencialmente "africanerizável" que até o

⁹ A África do Sul foi colônia holandesa (em realidade, da Companhia das Índias Orientais) de 1652 até 1795, quando os ingleses invadiram a colônia do Cabo (embrião da atual África do Sul). A partir de 1815, com o fim das guerras de Napoleão, a colônia passou definitivamente para as mãos da Grã-Bretanha. Em 1910 surgiria a África do Sul com suas fronteiras e nome atuais, como país semi-independente dentro da Commonwealth (a independência completa só viria em 1934).

¹⁰ Uma característica constante de toda a colonização holandesa, em toda parte (Américas, Caribe, África ou Ásia), é que a maioria dos colonizadores freqüentemente não era holandesa. Para uma visão geral da colonização neerlandesa no mundo, ver J. van Goor (1997).

¹¹ "Bôer" é uma denominação histórica e mais antiga de "africâner" que ainda hoje é usada em certos contextos. Seu significado original (e ainda atual) é "fazendeiro", tanto em neerlandês quanto em afrikaans. Muitos do colonos eram, naturalmente, fazendeiros, particularmente pecuaristas. O Suriname também tem uma diminuta etnia bôer (denominada localmente de *Boeroe*), originalmente pequenos fazendeiros do norte dos Países Baixos que emigraram para a antiga Guiana holandesa. Para uma visão abrangente mas bastante detalhada da história da África do Sul, do período pré-colonial até os anos oitenta do século XX, ver T.H. Davenport (1987).

momento não havia constituído mais que grupos dispersos e desconexos de fazendeiros, proletários urbanos e rurais, e pequenos-burgueses, que se pensavam localmente de maneiras diferentes. Como mostra o trabalho de I. Hofmeyer, a construção de uma identidade africâner foi um processo de propaganda muito abrangente que reconstruiu profundamente a vida cotidiana dos grupos-alvos dando-lhe uma roupagem étnica.¹²

Os paralelos com os Países Baixos são muito interessantes, embora não possa explorá-los aqui em profundidade.¹³ Durante cerca de oitenta anos (da Primeira Guerra Mundial até recentemente), os Países Baixos eram uma sociedade altamente verticalizada, isto é, dividida em *zuilen* ou “pilares”.¹⁴ A “pilarização” (*verzuiling*) surgiu de um processo peculiar na história de uma sociedade europeia, que não cabe examinar a fundo aqui. Apesar de construídos como nação única, os Países Baixos possuíam narrativas históricas diferentes. Isto é, não existia uma história nacional única, ainda que em várias versões, mas histórias pilarizadas, diferentes e por vezes incompatíveis. Aqui também existe uma narrativa de origem, criada por um grupo calvinista ortodoxo (os *Gereformeerden*) que se separou da igreja calvinista oficial (*Hervormd*). Sob a liderança do político e teólogo Abraham Kuyper (que se tornaria primeiro-ministro no começo do século XX),

¹² Esse processo teve um êxito imenso mas, interessantemente, nunca completo. Por exemplo, a etnicização de alguns grupos proletários (entre eles mulheres proletárias ligadas à indústria têxtil) teve pouco ou mesmo nenhum êxito, sendo preciso empregar a força e a coação. É impossível resumir aqui de maneira adequada a história complexa e fascinante da etnogênese africâner. Além de Ribeiro (op cit.), ver Dan O'Meara (1983); Giliomee 1979, In: Leroy (1989) e Hofmeyer (1987). Trapido, historiador em Oxford, está trabalhando sobre a identidade dos colonizadores antes do século XX.

¹³ Ver Ribeiro (1996): 'Apartheid' and 'Democracia Racial': South Africa and Brazil Compared", e com relação ao lugar dos africâneres na diáspora neerlandesa, ver Ribeiro (1998:87-106).

¹⁴ O clássico sobre a pilarização é As Lijphart (1968). Ver também a obra de van Rooden mencionada abaixo. O que se segue é baseado em parte nessas duas obras.

esse grupo desafiou o monopólio de poder da elite protestante liberal das grandes cidades do oeste dos Países Baixos. Essa elite tinha uma versão da história nacional que construía os Países Baixos como uma nação protestante (*Hervormd*) e liberal. Essa nação criaria cidadãos através da educação universal nas escolas públicas. Os ortodoxos se insurgiram contra essa educação universal pública e propuseram em seu lugar uma educação confessional diferente para cada grupo, em escolas subsidiadas pelo governo. Essa educação diferente vinha aliada a uma versão diferente da história do país. Segundo Kuyper, numa narrativa que se tornaria famosa e uma peça-chave da pilarização, os Países Baixos eram uma nação com três segmentos de *volk* ou “povo”, aos quais ele denominou de *volksdelen* ou, literalmente, segmentos ou partes do *volk*. Essas partes seriam grupos distintos com religião e/ou cultura diferenciadas, cujas raízes estariam na Renascença dos Países Baixos (no século XVI se estabeleceu a União de Utrecht e as Províncias Unidas, as províncias protestantes que se rebelaram contra Felipe II de Espanha na Guerra dos Oitenta Anos). Esses *volksdelen* seriam os calvinistas, os católicos (cerca de metade da população do país, mas até o século XIX quase sem quaisquer direitos civis) e os agnósticos ou sem religião (como os liberais ou os socialistas).

Esses três grupos necessitavam suas próprias escolas diferenciadas, e suas próprias instituições. Aliados aos católicos, que eram discriminados também pela elite protestante liberal, os calvinistas obtiveram em 1917, após longa luta (que em determinado momento ameaçou se transformar em guerra civil), um sistema de política consensual, que se tornaria famoso. Nesse sistema, o poder e os recursos governamentais se dividiriam (de acordo com resultados do censo) entre os três grandes grupos (com os liberais, derrotados, constrangidos a formar um fraco e vago quarto pilar ao lado de calvinistas, católicos e socialistas). A vida de cada cidadão se fazia a partir de então dentro de

seu próprio pilar, de acordo com o princípio kuyperiano de *soevereiniteit in eigen kring* ("soberania dentro do próprio círculo"). Assim, as escolas calvinistas e católicas estabeleciam seus próprios currículos (com seu próprio e diferente ensino da história nacional – no caso dos calvinistas, enfatizando a Renascença e a Reforma, no caso dos católicos, a Idade Média); existiam sistemas escolares separados e próprios para cada pilar, do jardim da infância até a universidade; hospitais para cada grupo, com serviços de ambulância separados; sindicatos trabalhistas e patronais separados; mídia completamente separada; e, naturalmente, partidos políticos distintos para cada grupo. Até associações de juventude separadas foram criadas, assim como cemitérios distintos. Desse modo, por exemplo, Jan, digamos, era ferroviário, mas, como nasceu em família católica, pertencia ao sindicato dos ferroviários católicos (que nada tinha a ver com o sindicato dos ferroviários socialistas); comprava o jornal católico, escutava a rádio católica, e a maioria de seus amigos, se não todos, eram católicos. Também poderia, embora não necessariamente, só comprar flores em florista católico, assim como pão na padaria de um católico ou sapatos na sapataria de um católico. Naturalmente, seu voto iria para o Partido Católico, e ele daria ouvidos (o mais das vezes) ao que os padres lhe dissessem sobre os vis socialistas e os calvinistas heréticos. O mesmo aconteceria se ele tivesse nascido calvinista ou socialista: ele viveria dentro das estruturas de seu pilar, desde o nascimento até a morte, e se casaria dentro dele (os casamentos inter-pilares eram relativamente raros). Em realidade, talvez pudéssemos dizer que a pilarização foi nos Países Baixos a forma que tomou a ideologia individualista.

Van Rooden indica dois pontos importantes sobre a pilarização: o primeiro, é de que os pilares/*volksdelen* em realidade não eram grupos históricos com raízes na Renascença (ou, como pensavam os católicos a respeito de si próprios, na Idade Média). Tampouco (no caso de

calvinistas e católicos) eram grupos religiosos no sentido tradicional do termo. Em realidade, como mostra, eram grupos que se construíram durante o processo tardio (em comparação com outros países da Europa) de modernização dos Países Baixos, e que não existiam realmente como tais antes do último quartel do século XIX, quando a idéia de individuação teorizada por Norbert Elias e Louis Dumont, entre outros, já estava enraizada. O exemplo primordial aqui é o dos próprios calvinistas ortodoxos, cujo líder, Abraham Kuyper, foi o criador da noção de *volksdelen* e portanto dos pilares. Inicialmente um grupúsculo surgido em 1834 de um cisma dentro da igreja calvinista, os ortodoxos eventualmente se transformaram, sob a liderança de Kuyper, num importante grupo político com voz nacional. Assim como no caso da etnogênese africâner, aqui também a interpelação persuasiva foi vital: van Koppen mostra que Kuyper era um político e propagandista habilíssimo, e que ganhou assim muitos adeptos para o calvinismo ortodoxo entre a pequena-burguesia e o proletariado que a elite liberal não havia co-optado com êxito. Van Rooden mostra que mesmo no caso dos católicos, tratou-se de uma construção nova e moderna: os católicos existiam à margem da nação até a segunda metade do século XIX, sem dela participar nem formalmente, mas foi só mais tarde que se organizaram como grupo, seguindo o modelo ortodoxo, para enfrentar a elite liberal. Apesar da inimizade mútua e profunda, os calvinistas e católicos se uniram contra os liberais e instauraram o sistema de pilarização, do qual viriam a se beneficiar também os socialistas em luta contra os liberais. Segundo van Rooden, a pilarização foi a maneira como a sociedade neerlandesa conseguiu se modernizar e se democratizar (uma parte importante dos acordos de 1917 que fundaram o sistema foi a implantação do sufrágio universal: ou seja, o sufrágio universal – o voto individual – se instaurou exatamente ao mesmo tempo em que se consolidaram os pilares como parte integrante do sistema político-social). Os pilares não são grupos religiosos tradicionais que teriam

sobrevivido de alguma forma na época moderna, mas sim grupos etno-religiosos (a expressão é de van Rooden), aos quais se somariam os socialistas e liberais. Isto é, a religião aqui, mais do que religião no sentido tradicional de culto e/ou conjunto de crenças, é uma insígnia étnica ou marca de diferenciação de grupo. Para van Rooden, uma forte indicação desse papel da religião é o processo de “despilarização” (*ontzuiling*), ocorrido nos últimos anos: como o objetivo dos pilares foi obtido – a inclusão dos grupos antes discriminados dentro da nação, e em pé de igualdade – os Países Baixos se transformaram nos últimos vinte e cinco anos, de uma sociedade altamente religiosa em uma sociedade bastante leiga, num dos processos mais rápidos de laicização que a Europa já conheceu. Em 1994, pela primeira vez em oitenta anos, subiu ao poder uma coalizão (os governos neerlandeses são sempre e necessariamente de coalizão, já que nenhum grupo nunca obteve a hegemonia) na qual nenhum partido religioso se encontrava representado. Representado estava, contudo, um partido liberal, com elemento-chave da coalizão.

A ligação entre pilarização e apartheid é interessante.¹⁵ Aqui basta dizer que pastores reformados neerlandeses emigraram para a África do Sul nos séculos XIX e XX e foram muito importantes no início do movimento nacionalista africâner, enfatizando a necessidade de escolas confessionais separadas para as crianças africâneres, com ensino na própria língua (e não em inglês ou neerlandês), que esses pastores ajudaram a sistematizar como língua escrita e de ensino o atual afrikaans. Aqui também o princípio de “soberania no próprio círculo” foi seguido, com a criação de uma educação *Christelike-Nasionale* ou “cristã-nacional” (isto é, calvinista e étnica) só para os africâneres, com

¹⁵ Ver Ribeiro (1996), capítulo III, e artigos acima mencionados, que contêm a bibliografia relevante. Ver também van Koppen, op. cit.

subsídios do governo. O processo de anglicização forçada dos africanos levado a cabo pelo governo colonial britânico foi sustado com êxito, e criou-se um sistema de apartheid, onde as “raças” ou grupos étnicos tinham estruturas separadas (no caso dos africanos negros, inclusive com estados nacionais próprios). Não posso me demorar aqui nessa comparação, que inclui dois países vastamente diferentes (e dois sistemas que, embora baseados no mesmo princípio, foram diversos em vários aspectos importantes, um deles o consenso da população em geral, que foi forte no caso dos Países Baixos e muito fraco no caso da África do Sul, onde o apartheid foi imposto de cima para baixo). O que é importante aqui é frisar que em ambos os casos existiram narrativas díspares e diversas, que estabeleciam uma origem grupal distinta no passado, e uma trajetória separada através da história, que explicaria a diferenciação dos grupos no presente.

FRAGMENTAÇÃO E COLONIZAÇÃO

O importante insight de Hoetink com relação ao Caribe, confirmado no caso neerlandês pelo trabalho de van Rooden, e no caso sul-africano pelo consenso atual sobre a etnogênese dos africanos, de que a segmentação dos grupos, apesar de construída como história fática com um ponto de origem no passado, é em realidade um fato de representação, pode servir de base para a compreensão mais adequada desse discurso que chamei, em outro lugar, de discurso de fragmentação, já que cria diversas narrativas de origem. A origem fática no passado em realidade, como vimos, não explica realmente as trajetórias dos grupos, se adotarmos uma perspectiva externa às narrativas em questão. De fato, o ponto de origem no passado e a história fática servem para fundar a segmentação no presente, que é realmente o único tempo no qual ela existe. No passado, não havia calvinistas ortodoxos neerlandeses nem africanos. Embora não possa me deter aqui nas especificidades

de cada caso, no passado tampouco existiam os arubanos, os pilares étnicos do Suriname ou os indonésios. Contudo, em todos esses casos também, embora tenha que deixar sua descrição para outro trabalho, uma identidade no presente é projetada no passado (às vezes até num passado bastante remoto, como no caso arubano, que projeta a identidade da ilha na pré-história indígena) que serve então de fundamento para uma narrativa de diferenciação baseada em fatos historiográficos, etnográficos e/ou arqueológicos.¹⁶

O que toda a diáspora neerlandesa parece ter em comum entre si e com a metrópole é o fato de que, frequentemente, embora não sempre, não existe um todo assimilador e “nacional” com força suficiente para conter com êxito o processo centrífugo de fragmentação em determinados momentos históricos (o que não significa, naturalmente, que não exista um todo nacional). Estou escrevendo estas linhas exatamente num país – o Suriname – que é um exemplo contundente disso. Não é que não exista uma nação surinamesa mas apenas grupos fragmentados; contudo, a força desses grupos é grande, cada qual obedecendo a uma lógica própria, defrontando-se na arena política através de partidos étnicos e de uma política de consenso parecida com a política tradicional da metrópole (com a diferença de que nem sempre funcionou desde que o Suriname foi forçado a se tornar independente em 1975). Ademais, como não há um centro assimilador claramente dominante, cada grupo tem que reconstruir-se em seu próprio círculo e com seus próprios materiais: sua língua, religião, costumes, cozinha, etc.¹⁷

Esta é uma característica histórica que se encontra tanto na metrópole quanto na diáspora: a fraqueza relativa de um centro assimilador,

¹⁶ Luc Alofs, historiador arubano-neerlandês, está trabalhando no momento sobre a questão “indígena” em Aruba, mas não publicou nada ainda sobre o assunto.

¹⁷ Ver por exemplo a palestra de Rudolf van Lier (1982). Para uma história do Suriname, ver Buddingh (1995).

embora exista um todo social comum. Existe uma nacionalidade comum, mas os diferentes grupos são muito importantes. Ao contrário de outros povos colonizadores, os neerlandeses não ensinavam sua língua aos colonizados (com exceção parcial do Suriname); nem transmitiam sua religião calvinista (que em quase toda parte é apanágio quase exclusivo de uma elite, geralmente branca ou, como no Suriname, mestiça clara); nem impunham seus próprios costumes. Nem os ingleses, que são, entre os principais colonizadores, os que mais se assemelham aos neerlandeses em suas práticas, chegaram a tal indiferença (as antigas colônias inglesas em todo o mundo frequentemente têm o inglês não só como língua oficial mas também como língua da elite e da classe-média, embora o anglicanismo, com exceção parcial da África do Sul, não se tenha difundido muito tampouco).¹⁸ Claro, essa indiferença é apenas relativa, e ela sobressairia talvez mais em uma comparação com a colonização ibérica nas Américas. Schama nos dá a chave para essa aparente indiferença em seu livro sobre os Países Baixos em sua época de ouro, os séculos XVI e XVII, quando tinham uma hegemonia comercial e colonial em grande parte do mundo. Num oxímoron muito significativo, Schama diz que as províncias protestantes do delta do Reno “se uniram para evitar tornar-se uma nação”. Isto é, a União de Utrecht era algo vago, fluido e flexível em comparação com os estados principescos da época. A União foi uma resposta ao processo de centralização das terras espanholas sob o reino de Felipe II: cada cidade e província queria manter seus privilégios feudais, e a centralização da monarquia espanhola foi uma ameaça direta a esse

¹⁸ Os colonizadores que mais se assemelham aos neerlandeses são os belgas, e em seguida os alemães, dinamarqueses e suecos. Contudo, não posso tratar desses colonizadores aqui, embora existam semelhanças muito importantes entre a Bélgica e os Países Baixos (a Bélgica também teve um processo de pilarização, que os belgas de língua francesa denominam de *politisation*, e os de língua neerlandesa de *verzuiling*, como nos Países Baixos).

localismo altamente fragmentado. Em um processo único na história europeia, as Províncias Unidas dos Países Baixos não eram um estado-nação no sentido moderno do termo, e muito menos um estado monárquico ou principesco, como praticamente todo o resto da Europa. Era uma confederação cujo fim era evitar a dominação por poderes centralizadores externos (Espanha e, mais tarde, a França). Em Haia havia um príncipe, mas por longos períodos ele não governava – nem reinava. A maior parte do tempo, o *Stadhouder* (título que recebia) era pouco mais que uma figura de consenso ou um anfitrião para receber dignitários estrangeiros (o país só viria a ter uma monarquia sob Louis I, irmão de Napoleão, que invadiu o país e o transformou em reino). Cada cidade e província era soberana em seus próprios assuntos (cada uma podia ter até seus próprios pesos e medidas, além de moeda própria). Os Estados-Gerais (o parlamento em Haia) não podia ir contra decisões dos Estados provinciais. Quando o rei da França reclamava a Haia que livros sediciosos contra sua pessoa haviam sido impressos em alguma cidade holandesa, Haia dizia que não podia fazer nada, porque a cidade era soberana – e realmente o era. Os Países Baixos se tornaram o refúgio de muitos pensadores e políticos de toda parte da Europa (como, por exemplo, René Descartes) já que sempre havia alguma cidade holandesa disposta a ajudar refugiados por uma razão ou outra. Em parte como retaliação por dar abrigo a tantos desafetos, os Países Baixos se viram invadidos em 1672 por uma coalizão poderosa entre os reis da França e Inglaterra e o Bispo de Münster. Sob o peso de três exércitos estrangeiros, com a maior parte de seu território inundado de propósito para impedir o avanço das tropas, os Países Baixos quase deixaram de existir (e não pela primeira e nem pela última vez). A tolerância religiosa e política está historicamente ligada a uma aceitação da pluralidade, que deriva aqui de uma postura profundamente pragmática (se pensarmos que o pragmatismo pressupõe a aceitação do real e portanto da pluralidade): tratava-se de um país pequeno, vulnerável, que

comerciava com todos (as tropas que avançavam sobre Amsterdã em 1672 estavam sendo financiadas pelos próprios banqueiros da cidade, que emprestavam dinheiro para a Europa inteira, sem por isso serem necessariamente condenados por seus concidadãos).

No ultramar, a colonização foi feita por companhias com cartas outorgadas pelos Estados-Gerais a grupos de particulares representados por câmaras provinciais. As companhias (das Índias Orientais, a mais antiga, que colonizou o Cabo da Boa Esperança e Java, e as duas companhias das Índias Ocidentais, que colonizaram as Américas, de Pernambuco e Bahia a Nova York) tinham como objetivo o lucro comercial, e não a colonização.¹⁹ Os governadores, representantes locais das companhias, recebiam instruções estritas de não manterem estabelecimentos maiores do que o necessário para o controle das rotas comerciais. A única colônia continental que foi extensivamente explorada e ocupada – perto da costa – nos séculos XVII e XVIII foi o Suriname, grande e rica colônia açucareira, e a única colônia que os holandeses consideraram oficialmente como colônia de assentamento (*volksplanting*). Foi somente na Índia Neerlandesa (Indonésia), e já em meados do século XIX, que os Países Baixos começaram a expandir o território colonial de propósito (mesmo no Suriname, só a área das *plantages* ou plantações perto da costa e dos grandes rios navegáveis é que foi ocupada). Nos outros lugares e em outras épocas, preferiram ficar somente em algum ponto estratégico na costa (como Batávia, atual Jacarta, no noroeste de Java), deixando o interior para os príncipes locais (Java, Ceilão) ou as tribos que lá habitavam (Colônia do Cabo, Suriname). Só em ilhas pequenas, como as do Caribe ou as Molucas, a

¹⁹ Sobre a colonização por companhias, no caso do Caribe, ver Schalkwijk (1992). Para uma história da Companhia das Índias Ocidentais (dona de Pernambuco, das ilhas holandesas no Caribe e parcialmente do Suriname), contendo a carta da companhia, ver den Heijer (1994).

conquista colonial tomou todo o território.²⁰ Na África do Sul, a colonização fez-se literalmente à revelia das autoridades: os bôeres começaram, no estilo dos bandeirantes brasileiros, a adentrar o território em busca de novas terras e riquezas, e assim as autoridades coloniais viram-se com o tempo obrigadas, a contragosto, a reconhecer novas fronteiras coloniais (que, contudo, sempre estavam aquém das fronteiras reais).²¹

Essa aparente falta de ânimo colonizador contrasta muito com a colonização ibérica, por exemplo (particularmente a espanhola). Como país fragmentado, que só se tornaria um estado nacional moderno sob uma monarquia no século XIX, e que logo em seguida sofreria as longas décadas de pilarização neste século, é natural que só muito mais tarde que outras potências (basicamente, pelo final do século passado) é que os holandeses pensaram em fazer esforços para evangelizar os colonizados e neerlandesá-los. Contudo, mesmo então, esses esforços tiveram resultados diferentes de esforços semelhantes por parte, por exemplo, da França, como no caso do Suriname (onde assimilação significou, como nota Hans Ramsoedh, não a transmissão de um modelo civilizatório, como no caso francês, mas apenas a transmissão de certas práticas político-administrativas e do uso – não-exclusivo – do neerlandês).²² Ou seja, mesmo em sua única colônia de assentamento, não houve um profundo processo de neerlandezação comparável à

²⁰ Ver os capítulos relevantes em J. van Goor (op. cit.).

²¹ Ver Elphick & Giliomee (1988).

²² Ver Hans Ramsoedh, In: Rambocus et al. (orgs.) (1995). Para complicar a história, como mostra o próprio Ramsoedh (1990), o processo de *assimilatie* foi sustado a partir de 1933 em favor de um processo de diferenciação étnica: **Suriname 1933-1944. Koloniale politiek en beleid onder gouverneur Kielstra**. Sobre esforços missionários neerlandeses antes do século XIX, ver J. van Goor, op. cit., *in passim*. Basicamente, os únicos lugares onde houve evangelização exitosa foram em Formosa (colônia destruída contudo pelos chineses já no século XVII), Amboína (atualmente na Indonésia Oriental) e Ceilão (atual Sri Lanka).

francisation das Antilhas Francesas.²³ Nem na única ex-colônia que efetivamente se tornou uma colônia de assentamento (é praticamente a única, junto com Curaçau, que possui um grupo significativo de origem colonial parcialmente neerlandesa), a África do Sul, houve um processo significativo de difusão da cultura colonial para todos os grupos do país.

Essa fragmentação da metrópole se expressa no próprio imaginário metropolitano e colonial. Não existe uma comunidade de países de origem colonial neerlandesa, assim como existe a Commonwealth britânica, a Communauté des États Francophones en Afrique, ou a Comunidade de Países de Língua Oficial Portuguesa. Uma comunidade “neerlandófono” seria uma impossibilidade (ou incluiria apenas os Países Baixos, a Bélgica e o Suriname, estes dois últimos apenas parcialmente neerlandófonos). Além do mais, as ex-colônias frequentemente não se enxergam na metrópole e vice-versa, como no caso dos Países Baixos e África do Sul: os africanos têm uma relação muito diferente com os neerlandeses do que, por exemplo, os brasileiros têm com os portugueses. Nos Países Baixos, a ex-colônia por excelência é a Indonésia e, em seguida, o Suriname; a África do Sul não é representada quase nunca como ex-colônia.²⁴ As relações entre holandeses e africanos são ou de indiferença mútua ou de estranhamento extremo e até aversão. Alguns africanos me contaram que, ao viajar para a Europa, se sentiram mais em casa na Inglaterra do que nos Países

²³ Ver os diversos ensaios em Justin & Giraud (1996) e Price (1997).

²⁴ Um exemplo interessante disso foi quando um colega holandês, o antropólogo Klaas de Jonge, que passou mais de dois anos na África do Sul, me disse uma vez que gostaria de ir um dia ao Suriname porque jamais havia estado na vida em uma ex-colônia neerlandesa. Sobre a importância da Indonésia no imaginário neerlandês, ver van Doorn (1995).

Baixos, que acharam um lugar estranho e desconhecido.²⁵ Os chefes de estado e ministros de Portugal e suas ex-colônias freqüentemente se encontram em Lisboa ou no Rio, e acreditam ter algo em comum; Haia nunca recebe os chefes de estado das antigas colônias neerlandesas para um encontro conjunto e exclusivo. Também, caso tal encontro fosse um dia promovido, a língua comum teria de ser o inglês, ou então teria que se providenciar intérpretes.

AUTO-INVENÇÃO E DIFERENCIAÇÃO

A historiadora americano-neerlandesa Frances Gouda, cujos pais viveram na Índia Neerlandesa antes da Segunda Guerra Mundial (e cuja mãe passou algum tempo em Curaçau durante a guerra), fez uma contribuição importante ao entendimento da dinâmica da diáspora neerlandesa. Segundo ela, apoiando-se no trabalho de Schama, os neerlandeses se reinventam: assim como uma população díspare de aldeias, cidades e províncias que nada tinham em comum (nem língua, nem religião) a não ser uma aversão à política centralizadora do rei da Espanha, recriou-se, após a ruptura com o estado espanhol, como uma população que tinha algo em comum (incluindo uma origem comum no passado distante: eram todos descendentes dos batavos, acreditava-se), a população da diáspora também se recriou longe da metrópole e, ao recriar-se, transfigurou-se. No caso dos bôeres, aventa Gouda, os neerlandeses transformaram-se numa “caricatura grotesca” em meio ao sertão africano.²⁶ Esse processo de *self-invention* ter-se-ia dado

²⁵ Holandeses urbanos, de classe-média de grandes cidades dos Países Baixos, formaram um importante movimento anti-apartheid. Um dos membros desse movimento, o jornalista Bart Luirink, viveu numa cidadezinha africâner quando terminou o apartheid. Ele mora em Amsterdã, e a cidadezinha que escolheu chama-se, exatamente, Amsterdã: seu estranhamento da população africâner local, conservadora e racista, foi profundo, e sua identificação com eles mínima. Ver Luirink (1996).

²⁶ Ver Schama, op. cit., e Gouda, op. cit.

portanto tanto na metrópole quanto na diáspora (entendida aqui não só no sentido de Gouda, como os descendentes dos colonizadores, mas também no sentido metafórico, incluindo as populações coloniais autóctones ou não-européias). Essa auto-invenção têm como exemplos paradigmáticos exatamente os casos mencionados acima dos africanos e dos grupos pilarizados dos Países Baixos. Gouda nos mostra como o mesmo processo se deu no caso da diáspora na Índia Neerlandesa.

A auto-invenção parece surgir diretamente de um processo histórico de ruptura com o passado, onde quaisquer narrativas anteriores são literalmente “varridas” do imaginário social. O imaginário calvinista neerlandês dos séculos XVI e XVII possuía muitas imagens gráficas relacionando a limpeza com a pureza social: numa gravura que Schama mostra e analisa, a mão de Deus surge das nuvens com uma escova de esfregar o chão, que paira em direção à terra, como se fosse esfregá-la. A gravura vem com o título de “Afkomst seyt niet”: a origem ou ascendência não importa. Assim, o passado monárquico e católico das Províncias Unidas foi esfregado e apagado, de modo que a Espanha não deixou nenhum traço (e realmente não deixou: viver nos Países Baixos, principalmente no norte protestante, é viver num país onde não existem quase referências visíveis, sejam arquitetônicas, lingüísticas ou sociais, de qualquer passado hispânico. Mesmo o catolicismo do sul parece peculiarmente não-ibérico em suas representações e práticas). Do mesmo modo, poderíamos dizer que o passado pilarizado dos Países Baixos está desaparecendo rapidamente da memória social, dando lugar a um presente onde há uma ênfase muito grande na não-religiosidade.²⁷ É como se o passado pilarizado tivesse que ser não somente posto de lado, mas varrido e apagado o mais rápido possível.

²⁷ A ponto de algumas pessoas colocarem em seu currículo que não têm religião ou não são religiosas. Agradeço a Mireya Suarez da Universidade de Brasília por ter-me chamado atenção para esse fato.

Contudo, ao mesmo tempo, poderíamos aventar que os pilares foram coletividades transcendentais, onde a origem importava sim e muito.

A diáspora também apresenta rupturas semelhantes, seguidas de (re)invenção de uma identidade própria, o exemplo mais famoso sendo talvez o dos africâneres, cuja história é uma longa série de rupturas e formação de soberanias separadas: ruptura com a Companhia das Índias Orientais no final do século XVIII e criação de duas “repúblicas patriotas” na Colônia do Cabo; o Grande Trek ou Grande Migração para o interior, quando um grupo de colonos de origem colonial neerlandesa decidiu deixar a Colônia do Cabo da Boa Esperança em busca de novas terras e tentar assim evitar o domínio britânico, criando no processo várias repúblicas no interior da África Austral, duas das quais – o Transvaal e o Estado Livre de Orange – sobreviveram até o início do século XX. Em 1934 a África do Sul, sob a égide de Hertzog, um político africâner, adquiriu sua própria bandeira e serviço consular, independizando-se ainda mais da Grã-Bretanha; em 1961, o Partido Nacionalista africâner declarou a república e assim rompeu os laços com a coroa britânica e a Commonwealth; durante os anos sessenta, setenta e oitenta, o governo de apartheid criou várias *tuislande* ou “terras natais” para os diversos grupos étnicos negros, quatro das quais viriam a ser declaradas repúblicas independentes (só reconhecidas por Pretória e Taipei). Enfim, a história dos bôeres na África Austral é uma história de migrações e rupturas quase incessantes, e de criação de estados fragmentados. Nenhuma soberania em comum, só soberanias fragmentadas. A etnogênese africâner dependeu, de maneira crucial, da recusa de duas vinculações e soberanias prévias: uma, neerlandesa (a existência mesma da língua neerlandesa, por exemplo, ameaçava a própria razão de ser da língua afrikaans, que era vista como um patois daquela), a outra, inglesa. Mais recentemente, um grande número de africâneres, após décadas de apoio ao regime de apartheid, decidiu que era hora de terminar o sistema. Para um bom número deles, passou-se,

numa transição rapidíssima (pouco mais de quatro anos entre a libertação de Mandela em fevereiro de 1990 e as eleições de abril de 1994), de uma crença ferrenha no sistema a uma rejeição generalizada deste. Residindo na África do Sul durante a transição democrática, me impressionou muito ver uma mudança de opinião tão rápida, geral e radical (para muitos, Mandela passou de um “terrorista” que merecia estar para sempre atrás das grades a um grande estadista de que o país tinha orgulho).

Não se trata aqui de cinismo, como se poderia pensar (pelo menos, não de maneira geral) e sim de um pragmatismo profundo e conjuntural, que é uma famosa característica neerlandesa, com certeza vinculada ao fato de que os Países Baixos não tinham hierarquias abrangentes nem estruturas gerais e comuns. Desde o princípio, o que uniu os neerlandeses foi o pragmatismo: como Schama mostra, a necessidade de resistir ao rei da Espanha e a necessidade da comunidade se unir para enfrentar as águas (construir diques e polders – ambos termos de origem neerlandesa – exige uma comunidade unida que trabalhe em conjunto). Sem uma monarquia unificadora que impusesse seus valores e língua (como aconteceu na França, Espanha, Portugal, etc), sem uma religião universalista (o calvinismo não evangelizava, e só cuidava da comunidade dos eleitos, constituída dos nascidos de ventre calvinista), e sem conseguir impor nenhuma hegemonia interna nem externa (o calvinismo, por exemplo, nunca conseguiu ser religião oficial antes do século XIX, e mesmo então levou à pilarização e não a uma unificação nacional), sempre tendo que se haver com várias diferenças segmentadas em esferas próprias, os Países Baixos só poderiam ter produzido uma diáspora à sua própria imagem: segmentada e fragmentada.

Mireya Suárez, em um comentário verbal, sugeriu que existe nas narrativas neerlandesas e da diáspora uma razão, mas que essa razão só

se desvela através da fatualidade.²⁸ Daí uma história que se desenvolve através de rupturas e percalços, sem nenhum fio condutor aparente. Frances Gouda, entrevistando amigos de sua família que tinham vivido na Índia Neerlandesa, descobriu entre eles uma imensa reticência de falar sobre aquele passado (estigmatizado nos Países Baixos, após a perda da Indonésia, por ser um passado colonial e portanto deplorável).²⁹ Reticência que tem a ver também com as atrocidades cometidas pelos Países Baixos naquela país. Quando ela insistia, esses antigos residentes coloniais simplesmente diziam: *zo was het eenmal*. “Assim era”. Eles tomavam o passado colonial – seu passado – como algo acabado e liquidado, que não exigia reflexão nem resgate. “Agora” eles estavam nos Países Baixos, em outro ambiente, diferente, com outras normas. Poderiam voltar a ser democráticos, tolerantes, pluralistas, mais uma vez, o que haviam cessado de ser durante seus anos na Índia. E o que eles tinham sido lá não tinha mais relevância para o que eles eram agora, aqui.

Tanto a recusa em falar do passado quanto a aparente indiferença com relação a este apontam para algo importante: a falta de um arcabouço comum em que todas as diferenças possam se articular juntas. A atenção com relação aos africanos é intermitente nos Países Baixos, assim como a atenção com relação ao Suriname, para dar outro exemplo (a Indonésia recebe uma atenção mais contínua, mas de qualidade diferente, como mostram as discussões recentes sobre a guerra, quase

²⁸ Embora não possa ser considerada responsável pelos meus desvios de pensamento e quaisquer imprecisões aqui, Mireya Suárez, da Universidade de Brasília, assim como Livio Sansone, do Centro de Estudos Afro-Asiáticos do Rio de Janeiro, tem sido uma interlocutora muito importante. Mireya e Livio são os dois únicos antropólogos radicados no Brasil com conhecimento extenso da sociedade neerlandesa e parte de sua diáspora.

²⁹ Quase cinquenta anos depois de terminada a guerra com a Indonésia (que durou de 1945 a 1949 e fez centenas de milhares de vítimas), os Países Baixos ainda têm dificuldade de digerir tanto a perda da colônia quanto a guerra inútil e sangrenta travada para mantê-la (ver as entrevistas em Meijer 1995).

inexistentes nas últimas décadas). O que existem são fatos: a proximidade da transição democrática na África do Sul produz um novo interesse pelos africanos; como a Índia Neerlandesa foi parte importante da auto-imagem dos Países Baixos (era o que permitia aos pequenos Países Baixos se pensarem como uma potência, já que eram donos de um imenso e rico país no outro lado do mundo), uma nova auto-imagem neerlandesa na Europa em unificação pede uma reconsideração do passado colonial indo-neerlandês; a existência de uma importante e visível minoria na metrópole, e uma situação econômica e política meio caótica, chama atenção para o Suriname; como últimos restos do antigo império colonial, as ilhas antilhanas – antes quase totalmente ignoradas – são agora objeto de atenção e documentários na televisão.

Não existe muito sentimento de vinculação para além dos fatos, que sempre acontecem em determinado ponto da história, já que não existe um arcabouço comum, nem uma narrativa comum que construa algo compartilhado. Afinal, a não ser os que estão na metrópole (e em geral são brancos – os *autochtonen*), ninguém mais é neerlandês: os arubanos e antilhanos têm todos a nacionalidade neerlandesa, assim como os descendentes de surinameses residentes nos Países Baixos, mas nem eles nem os neerlandeses pensariam que são holandeses autóctones. Eles são chamados de *allochtonen* (ao contrário dos martiniquenses, guadalupenhos, guianenses e reunioneses, que são todos franceses, e não só porque têm passaporte francês).³⁰ Qualquer diferença criada por uma história local diferente – isto é, literalmente, criada pelo

³⁰ Contudo, é importante notar, são franceses *avec une différence*. Na metrópole, os martiniquenses, guadalupenhos e mesmo os guianenses se transformam todos em *Antillais*, assim como os ilhéus neerlandeses viram *Antillianen* ao chegar aos Países Baixos. Contudo, apesar da semelhança de denominação, os *Antillais* estão assimilados, enquanto os *Antillianen* não. A diferença antilhana na França se abriga, apesar da clara discriminação racial e da existência de identidades regionais nas Antilhas Francesas, sob o guarda-chuva da assimilação, enquanto nos Países Baixos não.

azar – pode-se tornar potencialmente uma diferença importante, significativa e que dê azo a uma autonomia ou separação. O caso das ilhas antilhanas é aqui paradigmático: como a administração colonial holandesa nunca forneceu um arcabouço comum a todas as ilhas, há uma forte tendência centrífuga nelas, mesmo no caso de ilhas muito próximas umas das outras, como Aruba e Curaçau.

Aruba está a meia hora de avião de Curaçau, mas, ao contrário desta, foi uma ilha paupérrima, seca e com poucos habitantes; como era pobre, teve poucos escravos negros, a maioria da população autóctone sendo de origem branca e índia, ao contrário de Curaçau; apesar de falar a mesma língua, Aruba decidiu escrevê-la com uma grafia muito diferente, e fez um movimento para separar-se de Curaçau, sede das Antilhas Holandesas, e constituir um *land* (“país”) à parte dentro do Reino dos Países Baixos, movimento que teve êxito em 1986. Entrevistando arubanos, me dei conta de que a diferenciação de Aruba foi uma questão de pequenos mas importantes acidentes históricos, que levaram à sua *Separacion* (sic) de Curaçau.³¹ Aruba construiu então uma narrativa de origem própria, separada da narrativa da ilha vizinha. A narrativa arubana diz que seus habitantes (e sua língua) são de origem indígena, enquanto pelo menos alguns habitantes da ilha vizinha se pensam como de origem africana. Atualmente, Sint Maarten, a parte holandesa da ilha cuja parte francesa se chama Saint-Martin (única ilha do Caribe, além de Hispaniola, dividida entre dois países), está opondo-se cada vez mais a Curaçau, ameaçando destruir assim as Antilhas Holandesas. Existem também rivalidades entre as ilhas francesas entre si e com a Guiana Francesa, mas o sistema neerlandês permite que tais rivalidades se desenvolvam a um ponto quase inimaginável no sistema francês: Aruba tem cerca de cem mil habitantes, mas tem governo

³¹ Ver discussão em Alofs & Merckies (1990); van Aller (1992).

próprio, com parlamento e primeiro-ministro, um banco central e moeda própria (o florim arubano), e autonomia para tratar de seus assuntos internos, como educação, saúde, etc. Embora não seja exatamente assim, às vezes a impressão que se tem como observador externo é de que o sistema neerlandês incentiva a centrifugalidade, o localismo e a fragmentação.

Em alguns casos era exatamente isso que acontecia, como na criação de minorias étnicas nos Países Baixos e o incentivo dado historicamente aos grupos imigrantes do Suriname para que não se assimilassem, para não mencionar o exemplo famoso da Índia Neerlandesa, onde existia um sistema jurídico-administrativo fundado na pluralidade mesma do arquipélago. Havia a sustentação e promoção da diversidade, cujo exemplo mais conhecido é sem dúvida a África do Sul de apartheid criada pelos africanos.³² Essa diversidade se expressa de várias maneiras, tanto na conservação/promoção das culturas autóctones (tais como entendidas pelos etnógrafos ou antropólogos neerlandeses ou sul-africanos e, naturalmente, pelas autoridades coloniais) como na criação de um sistema de direitos diferenciados para cada categoria ou grupo da população (os exemplos mais claros disso são o apartheid e a Índia Neerlandesa, mas até o Suriname experimentou algo um pouco parecido, com as leis de casamento separadas para imigrantes hindus e javaneses estabelecidas por Kielstra, que legalizavam os casamentos feitos segundo ritos tradicionais).³³ Os próprios Países Baixos constituem um exemplo importante desse direito

³² Rath, um sociólogo neerlandês, chama de *minorisering* o processo de criação de minorias étnicas nos Países Baixos: o governo incentivava uma estruturação dos grupos imigrantes em grupos étnicos. Ver Jan Rath (1991). Com relação ao Suriname, ver Ramsoedh, op. cit. Para a Índia Neerlandesa, ver Gouda, op. cit., e o último ensaio de *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (Geertz 1983) em que mostra o imenso fascínio da administração colonial neerlandesa com a diversidade indonésia.

³³ Ver Ramsoedh (op.cit.).

diferenciado: assim, um professor que é homossexual, não pode ser demitido de uma escola pública simplesmente por esse fato. Contudo, se ele for professor de uma escola católica, ele não goza de nenhuma proteção jurídica, e pode ser legalmente demitido só por ser homossexual. Aqui a lei protege diferenciadamente, de acordo com o princípio de soberania no próprio círculo.³⁴ A existência de uma soberania distinta ou pelo menos um pouco diferenciada já pressupõe a possibilidade de um direito distinto: me impressionou que existam um *Antilliaanse recht* e um *Arubaanse recht*, um direito antilhano (-neerlandês) e um direito arubano. Na prática, as leis das Antilhas Holandesas e de Aruba são praticamente idênticas entre si e muito similares às da metrópole. Contudo, a própria existência de denominações separadas já é sinal de uma diferença reconhecida juridicamente.³⁵

DIFERENCIAÇÃO E MYTHOS

Os antropólogos e etnógrafos foram parte muito importante da diáspora, principalmente na África do Sul e na Índia Neerlandesa. Nos Países Baixos atuais, são empregados por várias agências governamentais e instituições para conduzir pesquisa e estudo das minorias residentes nos Países Baixos (além de conduzir estudos no Caribe

³⁴ Outra ilustração desse princípio são as discussões dos últimos anos sobre circuncisão feminina entre a população muçulmana. Existem vozes institucionais importantes (incluindo mulheres neerlandesas) que apoiam a legalização da circuncisão, mas apenas para meninas muçulmanas. Um dos argumentos é de que se trata de um costume arraigado do grupo, e que, como a circuncisão é feita de qualquer maneira, e em condições de higiene duvidosa, seria mais pragmático legalizá-la para que pudesse ser feita num hospital com cuidados médicos adequados.

³⁵ Os juristas martiniquenses a quem apresentei meu trabalho na Martinica em janeiro de 1998 (junto C.R.P.L.C., Faculté de Droit de Martinique) ficaram muito surpreendidos com a denominação separada de direito: no sistema francês, como no nosso, não há divisão de direito, e nas Antilhas Francesas, como parte integrante da metrópole, o direito é único e indivisível, e é o mesmo da metrópole.

neerlandês, embora, naturalmente, antropólogos neerlandeses trabalhem hoje mais ou menos no mundo inteiro). Na África do Sul, a antropologia foi muito importante para a construção do apartheid, e por uma razão óbvia: o sistema se fundava na necessidade de preservação (*handhawing*) das diferenças raciais e culturais. Os antropólogos estavam aptos a orientar o governo sobre as diversas etnicidades do país. Algo parecido aconteceu na Índia Neerlandesa, onde existiu uma categoria peculiar, que Geertz (op. cit.) denominou de “etnógrafos-juristas”. Esses etnógrafos-juristas documentavam a imensa variedade do arquipélago, frequentemente para fins administrativos. Até hoje, muitos dos trabalhos clássicos sobre várias etnias do arquipélago ainda são os trabalhos desenvolvidos por neerlandeses durante o período colonial. Não existem ainda trabalhos bons e abrangentes nem sobre o papel da antropologia no apartheid nem, que eu saiba, na Índia Neerlandesa. Entretanto, o interessante é que o caráter plurigênico do encontro colonial neerlandês em seus vários casos específicos, e das narrativas dele derivada, alimenta-se de uma perspectiva relativista muito parecida à da antropologia. Não é de surpreender que esta tenha sido muito importante na construção e implementação do apartheid. A utilidade da antropologia aqui, parece-me, não é acidental: existe um parentesco entre modos narrativos antropológicos e modos narrativos derivados da diáspora neerlandesa, por mais diferentes que sejam. Esse parentesco me parece fascinante, principalmente porque foi muito pouco estudado até agora. Para entendê-lo, contudo, é melhor criar um contraste com outro modo narrativo, baseado não numa razão que se desenvolve através de uma fatalidade, mas num *mythos*.

Em contraste com o modo narrativo relativista, nesse outro modo narrativo a história é construída dentro de um arcabouço abrangente que tenta diluir perspectivas diferentes dentro de um domínio de linguagem comum (no modo relativista e empiricista, a diferença tende a

ser mantida/enfatizada em lugar de diluída). Seguindo Hayden, o *mythos* é uma fonte de enredos para narrativas, mais do que uma narrativa específica. Para meus propósitos aqui, é interessante pensar o *mythos* como uma linguagem compartilhada. No caso brasileiro, poderíamos pensar que há um *mythos* que permite a produção de narrativas (como a fábula das três raças que teriam fundado a nacionalidade brasileira, analisada por DaMatta). Esse *mythos* permitiria construções compartilhadas como o luso-tropicalismo freyriano, ou o sentimento de comunidade entre Portugal e suas ex-colônias. É importante notar aqui que o *mythos* não é nenhuma narrativa específica, mas uma linguagem ou domínio de linguagem que permite sua criação: é como um leito no qual podem jorrar vários caudais diferentes. A origem dessa linguagem pode estar na realeza lusitana, e na religião católica ibérica (e possivelmente nas duas, já que estavam vinculadas). Seja como for (e isso exige discussão mais detalhada), essa linguagem compartilhada permite que se fale das diferenças dentro de um arcabouço comum. O *mythos* pode dar origem a várias narrativas diferentes, mas não existem rupturas profundas como no caso neerlandês: a própria história do Brasil, quando comparada à da África do Sul, por exemplo, é uma história de transições comparativamente suaves e continuidades, de passagem de colônia para império e república sem grandes sobressaltos. Jamais houve aqui uma conflagração imensa como a Guerra Anglo-Bôer ou as décadas de luta anti-apartheid. Essa história poderia ser pensada como uma que, apesar de estar pontuada por conflitos, não tem profundas rupturas de soberania, nem apresenta fragmentações sérias (embora apresente diferenciação interna).³⁶ Como no fábula das três raças, as diferenças – representadas na fábula pelo branco, negro e índio – não

³⁶ Anthony Marx, cientista político de Columbia University, apontou essa diferença entre a história brasileira e a sul-africana (e norte-americana) como um fator importante. Ver Marx (1998). Sobre o *mythos*, ver White (1978:58-60). Para a fábula das três raças, ver DaMatta (1981).

impedem a criação de um todo comum (na fábula, a nacionalidade brasileira) porque elas se misturam entre si, se completam, etc.

Desnecessário dizer, nenhuma fábula desse tipo existe na diáspora neerlandesa. No Suriname, por exemplo, o que existe são os grupos separados, com uma origem num ponto do passado, que se desenvolvem em paralelo até chegar ao presente: o Suriname é feito de diferenças, que não se misturam e nem criam uma nacionalidade comum, mas apenas se enfileiram, por assim dizer, lado a lado (o que não quer dizer, contudo, que não exista nenhum sentimento de localidade investido numa nacionalidade). Não há um encontro entre elas, apenas um desenvolvimento paralelo. Os *Creolen* ("crioulos" ou negros da costa), os *Hindostanen* (descendentes de imigrantes indianos), os *Javanen* (descendentes de imigrantes javaneses), os *Chinezen* (descendentes de imigrantes chineses), os **Bosnegers** ("negros do mato" ou cimarrãos), os *Indianen* (indígenas), os *Boeroe's* (bôeres ou descendentes de neerlandeses), os *Joden* (judeus) etc, são como eternos personagens da história do Suriname que vivem histórias paralelas, no mesmo palco, sem nunca se misturar: cada um mantém sua língua, religião e costumes, e nenhuma fábula comum os une (muito menos uma fábula da colonização neerlandesa, que hoje nem o grupos do bôeres tem). O que os une é apenas o acidente histórico, uma fatalidade, como os próprios grupos reconhecem: o fato de terem sido trazidos para trabalhar nas plantações surinamesas durante o período colonial, serem povos autóctones ou terem emigrado para a colônia. É importante notar que nenhum desses grupos é de imigração recente. Simplesmente, não foram assimilados porque não há a que se assimilar: no limite, é quase como se a nação surinamesa não existisse a não ser como coleção de diferenças paralelas. Não há *mythos* aqui. Ou melhor, há o que talvez pudéssemos chamar de um anti-*mythos* (ou ainda, um meta-*mythos*): a pluralidade, a fragmentação ou desarticulação.

Eis porque, acredito, as diferentes partes da diáspora neerlandesa não se constroem como parte de um todo comum, e não existe uma comunidade de países de origem colonial neerlandesa. Se tomarmos como ponto de partida a premissa de que é a existência de um *mythos* que permite a articulação das diferenças (seja de que maneira for) dentro de um mesmo todo, a diáspora neerlandesa não pode se articular como tal, pelo menos não sem dificuldade. Daí não ser realmente, estritamente falando, uma diáspora, porque ela não se pensa como tal. Contudo, como tentei mostrar acima, a metrópole e a “diáspora” apresentam similaridades importantes em toda a sua diversidade. Para usar uma expressão de Wittgenstein, para além de todas as especificidades, há um ar de família nos Países Baixos e suas ex-colônias. Em toda parte, há *self-invention*, há um modo narrativo que constrói uma história fatual que serve então como fundamento da diferença do grupo. Esse caráter altamente plurigênico torna difícil ver a relação entre as diferentes partes da diáspora, para não falar da relação entre os diversos grupos dentro de cada país específico.³⁷

CONCLUSÃO

Antropologia, Hermenêutica e *Phronesis*

Voltando à antropologia, sugeri que há entre ela e as narrativas da metrópole e diáspora neerlandesas um parentesco, por mais diferentes que sejam. Existe, contudo, um outro pensamento que apresenta também um parentesco tanto com a antropologia quanto com as narrativas neerlandesas e da diáspora: a hermenêutica. Aqui, a hermenêutica, e as

³⁷ O tamanho e extensão do país são fatores importantes aqui: nas pequenas ilhas do Caribe, por mais diversos que os grupos sejam ou queiram ser, o contato contínuo e íntimo exigido pela exiguidade geográfica torna difícil, para não dizer impossível, uma diferenciação extrema. Já o mesmo não acontece no Suriname, nem na África do Sul, e muito menos na Indonésia. A existência de um vasto interior é muito importante aqui.

noções de *phronesis* e “comunidade” (*Gemeinschaft* - *gemeenschap* em neerlandês e *gemeenskap* em afrikaans) poderiam ajudar a preencher a lacuna entre a antropologia e os modos narrativos da diáspora neerlandesa.

Bernstein se apropria da leitura de Gadamer da *phronesis* de Aristóteles em sua discussão sobre a hermenêutica e a praxis. Bernstein vê *phronesis* como “raciocínio prático” (*practical reasoning*), ou “uma forma de raciocínio que se ocupa da escolha e implica deliberação. Lida com o que é variável, com o que faz uma mediação entre princípios gerais e uma situação específica e concreta que exige escolha e decisão. Ao formar tal julgamento não há regras técnicas determinadas pelas quais uma particularidade pode ser simplesmente incluída naquilo que é geral ou universal. O que se requer é uma interpretação e especificação de universais que sejam apropriados para aquela situação específica.” (Bernstein 1983). Esse mediação é similar ao que Geertz expressou como uma articulação entre conceitos próximos à experiência própria e conceitos distantes da própria experiência (*experience-near* e *experience-distant concepts*), ou o que Geertz denomina de “hermeneutic tacking” ou “navegar hermenêutico”, um movimento constante entre uma linguagem mais geral e uma linguagem mais local.³⁸ Esse movimento aconteceria dentro e entre culturas ou, para usar a terminologia de Gadamer, Habermas e Arendt, dentro e entre “comunidades”. Como Bernstein indica, esses três autores pressupõem, pelo menos de forma embrionária, a existência de comunidades (e o sentido de comunidade) que a *phronesis* tem como finalidade desenvolver.³⁹ Há assim uma circularidade hermenêutica aqui, que envolve tanto a noção de *phronesis* como a de “comunidade”.

³⁸ Ver a discussão de Bernstein sobre Geertz, (op.cit.) e também Geertz, (op.cit.).

³⁹ Ver Bernstein, op. cit., p. 225-6.

Esse circularidade se parece estranhamente com a circularidade encontrada em modos narrativos dos Países Baixos e sua diáspora. No trabalho do sociólogo africâner Geoffrey Cronjé, o teórico do sistema de apartheid, por exemplo, as *volksgemeenskappe* (“comunidades de Volk”) sul-africanas tanto já existiam como tinha que ser desenvolvidas, o modelo sendo o da luta do *Afrikanervolk* pela libertação da opressão e pela liberdade de desenvolver sua própria essência ou identidade (eie).⁴⁰ No sistema de pilarização, também havia uma mediação entre princípios gerais e situações particulares, sob a égide do conceito kuyperiano de “soberania no próprio círculo”: o próprio círculo tanto era algo já existente como algo a ser criado/desenvolvido. Isto permitia um raciocínio que às vezes poderia ser semelhante à *phronesis*: casos particulares poderiam ser tratados através de uma mediação entre eles e princípios gerais, como no caso do tratamento diferenciado do professor homossexual em escola católica ou pública, mencionado acima. Contudo, as similaridades entre modos de pensar holandeses e modos hermenêuticos (desenvolvidos ao lado, na Alemanha) dão lugar a diferenças a partir de certo ponto. Por exemplo, os horizontes do pensamento tradicional africâner foram concebidos em termos essencialistas, isto é, como horizontes fechados centrados numa concepção de história particularmente fixa e rígida, enquanto que na hermenêutica gadameriana os horizontes são limitados mas abertos, o que torna possível o que Gadamer denomina de uma “fusão de horizontes”. Os Países Baixos e sua diáspora são interessantes exatamente porque apresentam um campo de experiências históricas rico e variado que talvez

⁴⁰ Ver Ribeiro (1996, cap. II). Kielstra, o governador do Suriname durante a Segunda Guerra Mundial, e que previamente havia trabalhado na Índia Neerlandesa, também falava de *dorpsgemeenschappen* (comunidades aldeãs) e seu desenvolvimento em seus escritos sobre a Índia e o Suriname (ver Ramsoedh (op. cit.). O termo (*volks*) *gemeenschappen* era comum antes da Segunda Guerra Mundial nos Países Baixos, na época em que Cronjé estudava na Universidade de Amsterdam.

possa servir de ilustração do pensamento hermenêutico e seus limites, já que apresenta certas noções similares a este (e à antropologia) e tanto experiências que tiveram êxito (como a pilarização que levou à democracia nos Países Baixos) como experiências que fracassaram e criaram sistemas rígidos e iníquos (como o apartheid).

A questão da eficácia se coloca aqui. Enquanto a pilarização, por mais rígida que tenha sido, levou à democratização nos Países Baixos (e à dissolução dos pilares), o mesmo princípio – soberania dentro do próprio círculo – aplicado à África do Sul, criou, em lugar das comunidades dialógicas do pensamento hermenêutico (que, estritamente falando, não existiram sequer nos Países Baixos), uma sociedade de segmentos compartimentalizados. Me foi sugerido que esse pensamento só foi eficaz nos Países Baixos, tendo falhado em outros lugares. Esse argumento é importante. Se tomarmos a África do Sul de apartheid e a Indonésia (principalmente a colonial) como o extremo oposto de um contínuo diaspórico iniciando-se nos Países Baixos, temos uma versão, digamos, “caricatural” do pensamento nesses países, sem nenhuma possibilidade de democracia.⁴¹ No meio do contínuo estariam os países do Caribe holandês, com o Suriname apresentando um sistema de pilares étnicos e uma política consensual entre os pilares muito parecida à dos Países Baixos, e que não deixa de ter eficácia (o Suriname, bem ou mal, é uma democracia), mas sem ser esta a eficácia historicamente apresentada pelos Países Baixos. As Antilhas Holandesas e Aruba estariam também em algum lugar no meio do contínuo, o que coloca uma questão interessante e importante: esse pensamento fragmentado e plurigênico, ao espalhar-se pelo mundo através da expansão colonial, não se espalha como *mythoi*, mas como recriações ou reinvenções mais ou menos perversas de si próprio. Essas recriações

⁴¹ O que não significa, contudo, que essas sociedades não tenham uma capacidade de transformação democrática muito rápida: o caso sul-africano vem sempre à mente aqui.

são como *meta-mythoi*. São como um maravilhoso contínuo de modernidades. Como um arcabouço maior está faltando, as narrativas têm de ser circunscritas, e ancoradas na fatualidade. A diferença pode ser recriada e reinventada, mas a continuidade de uma dada invenção com a invenção anterior torna-se problemática, para não dizer inexistente. Poderíamos também conceber esse pensamento, talvez, não só como *meta*-, mas como também *estando*, de certa forma, *aquém dos mythoi*. Contudo, se, seguindo Hayden White, toda história, e portanto toda narrativa baseada em história, deriva de *mythoi*, então as narrativas neerlandesas e da diáspora também têm que ser, no fundo, derivadas de *mythoi*. Seja como for – caso sejam *meta-mythoi* ou *sub-mythoi* ou ainda, possivelmente, *cripto-mythoi* – a característica mais fascinante dessas narrativas é sua necessidade de ater-se a uma fatualidade, seja qual for: os batavos que teriam emigrado para o delta do Reno na Antigüidade e originado assim os neerlandeses, a migração dos bôeres para o interior da África, a imigração dos diversos grupos asiáticos para o Suriname, os índios que viajavam em canoas durante séculos entre Aruba e o continente.⁴² Em seguida, essa fatualidade constrói uma comunidade de autóctones, que exclui – ou melhor, se diferencia fatualmente – dos outros grupos. Finalmente, uma fatualidade nova destrói essas narrativas e diferenças, como nos caso dos Países Baixos e sua despilarização, para talvez recriar outras mais adiante.

Os Países Baixos e sua diáspora parecem ser interessantes aqui porque não parecem ter criado nenhum sistema: são um conjunto díspare, fundado em soluções *ad hoc*. Há um ar de familiaridade por toda parte, mas em nenhuma parte há um fio condutor óbvio, um *mythos* orientador. E o mais desorientador talvez seja o fato de que em seu mundo

⁴² No Suriname, a data da chegada do primeiro barco com os imigrantes de cada grupo étnico de origem asiática é comemorada com mais ardor em lugar da data de independência nacional (esta última é mais popular entre os negros urbanos).

variado nos defrontemos com comunidades e culturas que se apresentam como autóctones e tradicionais, mas que são produtos de uma etnogênese recente e renovada. O espetáculo de um país se pilarizando durante décadas e em seguida, em poucos anos, dissolvendo seus pilares, é mais um fato desconcertante: os Países Baixos não podem sequer ser estereotipados como só fragmentados, eles são capazes também de se apresentar como um todo (outro exemplo é a África do Sul pós-apartheid). Não obstante, é como se as clivagens estivessem apenas dormentes sob a superfície, podendo, em outro momento, surgir novamente, sob outra roupagem, e produzir nova fragmentação. Se há sociedades que tentaram a engenharia social com algum êxito (mesmo que duvidoso), essas certamente são os Países Baixos e as sociedades da diáspora, que parecem se recriar de tempos em tempos, sem que nos deixem uma história muito convincente (será que só *mythoi* podem convencer?) de por que o fizeram, mas apenas narrativas fatuais de diferenciação. Essas características são e talvez sempre serão uma fonte de fascínio constante com relação a essas sociedades, que constituem uma variante muito peculiar do Estado-nação moderno.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALOFS, L. & MERKIES, L. 1990. *Ken ta Arubiano*. Leiden, KITLV.
- BERNSTEIN, R. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Oxford, Blackwell, p. 54.
- BUDDINGH, H. 1995. *Geschiedenis van Suriname*. Utrecht, Het Spectrum.
- DA MATTA, R. 1981. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes.
- DANIEL, J. & GIRAUD, M. 1996. *Cinquant Ans de Départementalisation*. CRPLC/Faculté de Droit de Martinique/Université des Antilles et de la Guyane.
- DAVENPORT, T.H. 1987. *South Africa: A Modern History*. Londres, Macmillan.
- DEN HEIJER, H. 1994. *Geschiedenis van de WIC*. Zutphen, Walburg Press.
- DEW, E. 1978. *The Difficult Flowering of Suriname*. Haia, Nijhoff.

- DUMONT, L. 1983. *Ensaio sobre o individualismo*. Rio de Janeiro, Rocco.
- ELPHICK, R. & GILIOMEE, H. (orgs.). 1988. *The Shaping of South African Society 1652-1840*. Cidade do Cabo, Maskew Miller Longman.
- FURNIVALL, J.S. 1939. *Netherlands India*. Cambridge University Press.
- GEERTZ, C. 1983. "Fact and Law" in *Local Knowledge*. Nova York, Basic Books.
- GILIOMEE, H. 1979. *Ethnic Power Mobilized*. New Haven, Yale University Press.
- GILIOMEE, H. 1989. The Beginnings of Afrikaner Consciousness: 1850-1915". In: LEROY, (org.). *The Creation of Tribalism in Africa*. Londres, James Currey.
- GOUDA, F. 1995. *Dutch Culture Overseas: Colonial Practice in the Netherlands Indies, 1900-1942*. Amsterdam, Amsterdam University Press.
- HOETINK, H. 1967. *Two Variants in Caribbean Race Relation*. Oxford University Press.
- HOETINK, H. 1987. *Het patroon van de oude Curaçaose samenleving*. Amsterdam, S. Emmering.
- HOFMEYER, I. 1987. Making a Nation from Words. In: MARKS, S. & TRAPIDO, S. (orgs.). *Race, Class and Ethnicity in Twentieth Century South Africa*. Londres, Macmillan.
- LIJPHART, A. 1968. *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- LUIRINK, B. 1996. *Zingende pijnbomen*. Amsterdã, Jan Mets.
- MARX, A. 1998. *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MEIJER, R. 1995. *Oostindisch doof*. Amsterdã, Bert Bakker.
- O'MEARA, D. 1983. *Volkskapitalisme*. Joanesburgo, Raven Press.
- OOSTINDIE, G. 1998. *Het paradijs overzee. De 'Nederlandse' Caraïben en Nederland*. Amsterdam, Bert Bakker.
- PRICE, R. 1997. *The Colonel and the Convict*. Boston, Beacon Press.
- RAMSOEDH, H. 1990. *Suriname 1933-1944. Koloniale politiek en beleid onder gouverneur Kielstra*. Eburon, Delft.
- RAMSOEDH, H. 1995. De Nederlandse assimilatiepolitiek in Suriname tussen 1863 en 1933. In: RAMBOCUS L.G. et al. (orgs.). *De Erfenis van de Slavernij*. Paramaribo, Adam de Kom Universiteit van Suriname.

- RATH, J. 1991. *Minorisering: de sociale constructie van 'etnische minderheden'*. Amsterdam, Sua.
- RIBEIRO, F.R. 1996. 'Apartheid' and 'Democracia Racial': South Africa and Brazil Compared. Utrecht, Universiteit, Tese de Mestrado.
- RIBEIRO, F.R. 1998. The Dutch Diaspora: Boers, Apartheid and Passion. *Itinerario* 22(1):87-106.
- SCHALKWIJK, M. 1992. *Colonial State Formation in the Caribbean: The Case of Suriname*. Cornell University. Tese de doutorado.
- SCHAMA, S. 1993. *O desconforto da riqueza*. São Paulo, Companhia das Letras.
- THOMPSON, L. 1985. *The Political Mythology of Apartheid*. New Haven, Yale University Press.
- VAN ALLER, R. 1992. *Van kolonie tot koninkrijksdeel*. Maastricht, Tese de doutorado.
- VAN DOORN, J.A.A. 1995. *Indische lessen. Nederland en de koloniale ervaring*. Amsterdam, Bert Bakker.
- VAN GOOR, J. 1997. *De Nederlandse Koloniën. Geschiedenis van de Nederlandse expansie 1600-1975*. Sdu Uitgevers.
- VAN JAARSVELD, F.A. 1962. Die Afrikaner en sy geskiedsbeeld. In: *Lewende Verlede*. Pretória, Afrikaanse Pers-Boekhandel, p. 55-78.
- VAN JAARSVELD, F.A. 1974. *Geskiedkundige Verkenninge*. Pretória, Van Schaik.
- VAN KOPPEN, C.J. 1992. *De geuzen van de negentiende eeuw: Abraham Kuyper en Zuid-Afrika*. Amsterdam, Wormer.
- VAN LIER, R. 1982. Cultuur in Suriname. In: *OSO*, 1.
- VAN LIER, R. 1977. *Samenleving in een grensgebied: een sociaal-historische studie van Suriname*. Amsterdam, S. Emmering.
- VAN ROODEN, P. 1996. *Religieuze regimes: over godsdiens en maatschappij in Nederland*. Amsterdam, Bert Bakker.
- WHITE, H. 1978. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore/Londres, Johns Hopkins University Press.

Recebido em: 11.01.99

Aprovado em: 19.07.99

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI
INSTRUÇÕES AOS AUTORES PARA PREPARAÇÃO DE MANUSCRITOS

- 1) O *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* dedica-se à publicação de trabalhos de pesquisas científicas que se referem, direta ou indiretamente, à Amazônia, nas áreas de Antropologia, Arqueologia, Linguística, Botânica, Ciências da Terra e Zoologia.
- 2) Os manuscritos a serem submetidos devem ser enquadrados nas categorias de artigos originais, notas preliminares, artigos de revisão, resenhas bibliográficas ou comentários.
- 3) À Comissão de Editoração é reservado o direito de rejeitar ou encaminhar para revisão dos autores, os manuscritos submetidos que não cumprirem as orientações estabelecidas.
- 4) Os autores são responsáveis pelo conteúdo de seus trabalhos. Os manuscritos apresentados devem ser inéditos, não podendo ser simultaneamente apresentados a outro periódico. No caso de múltipla autoria, entende-se que há concordância de todos os autores em submeter o trabalho à publicação. A citação de comunicação de caráter pessoal, nos manuscritos, é de responsabilidade do autor.
- 5) A redação dos manuscritos deve ser, preferencialmente, em português, admitindo-se, contudo, manuscritos nos idiomas espanhol, inglês e francês.
- 6) O texto principal deve ser acompanhado de resumo, palavras-chave, "abstract", "key words", referências bibliográficas e, em separado, as tabelas e figuras com as legendas.
- 7) Palavras e letras a serem ingressas em negrito devem ser sublinhadas com dois traços e as impressas em grifo (itálico), com um só traço.
- 8) Os textos devem ser datilografados em papel tamanho A-4 ou similar, espaço duplo, tendo a margem esquerda 3 cm, evitando-se cortar palavras à direita. As posições das figuras e tabelas devem ser indicadas na margem. As páginas devem ser numeradas consecutivamente, independente das figuras e tabelas.
- 9) Os manuscritos devem ser entregues em quatro vias na forma definitiva, sendo uma original.
- 10) O título deve ser sucinto e direto e esclarecer o conteúdo do artigo, podendo ser completado por um subtítulo. O título corrente (resumo do título do artigo) deverá ser encaminhado em folha separada para que seja impresso no alto de cada página ímpar do artigo e não deverá ultrapassar 70 caracteres.
- 11) As referências bibliográficas e as citações no texto deverão seguir o "Guia para Apresentação de Manuscritos Submetidos à Publicação no *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*".
- 12) No artigo aparecerá a data do recebimento pelo Editor e a respectiva data de aprovação pela Comissão Editorial.
- 13) Os autores receberão, gratuitamente, 30 separatas de seu artigo e um fascículo completo.
- 14) Os manuscritos devem ser encaminhados com uma carta à Comissão de Editoração do Museu Paraense Emílio Goeldi-CNPq (Comissão de Editoração, Caixa Postal 399, 66040-170, Belém, Pará, Brasil).
- 15) Para maiores informações, consulte o "Guia para Apresentação de Manuscritos Submetidos à Publicação do *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*".