

Surinam: Estado-nación y Colonialismo en las Guayanas

fernando rosa ribeiro (frosaribeiro@aol.com)
universidade de são paulo

Resumen: This article deals with the issue of Suriname's historical diversity. It sums up the old "plural society" debate and the notion that non-Iberian (in this case Dutch) colonialism is of a more pronounced commercial nature. It reviews some of the debate on diversity as related to Suriname in a comparative perspective (including South Africa, the Netherlands, Dutch Asia and Brazil). Next it proposes that the construction of cultural difference in Suriname can perhaps be better understood through the idea of "frontier" as a hybrid space, and that current understandings of nationhood are inadequate here.

Fernando Rosa Ribeiro es antropólogo e historiador. Se doctoró por la Universiteit Utrecht, en los Países Bajos. Su trabajo es comparativo y incluye las sociedades derivadas del antiguo mundo colonial neerlandés, además de Brasil.

Hay varias imágenes/tropos relacionados a Surinam.¹ Uno de los tropos más conocidos es el de la diversidad – religiosa, étnica, lingüística. Ese tropo no es nuevo, y ya se encuentra en los antiguos relatos coloniales, como el **Essai Historique sur La Colonie de Surinam**, publicado en 1788 por David Nassy y otros judíos del país, y dedicado a las autoridades neerlandesas en los Países Bajos. Tres años más tarde surgiría una traducción neerlandesa. En el **Essai**, los judíos dan énfasis a la tolerancia de la política neerlandesa, que les permite vivir en Surinam en libertad.

¹ Agradezco a Sephis/Amsterdam por una beca de investigación que me permitió estar dos meses en Surinam entre septiembre y noviembre de 1998. Agradezco también a los colegas surinameses de IMWO/Anton de Kom Universiteit van Suriname en Paramaribo, que me acogieron, en especial a Loes Kloof-Monsels y Maurits Hassankhan.

A lo mejor no se encontrará en todo el mundo un lugar en el cual la tolerancia [**verdraagzaamheid**] religiosa sea tan extendida, y mantenida tan certeramente, como en Surinam. No se oye jamás hablar de controversias religiosas allí; cada cual venera a Dios a su manera; cada cual hace lo que le parezca más adecuado para la conservación de su alma.²

Así, desde el siglo XVII, los judíos viven en Jovensavanne o “Sabana de Judíos”, una población separada en el interior, en la cual tienen su sinagoga, su propia milicia, su tribunal, y en donde viven de acuerdo con sus propias costumbres, mientras en Brasil y otras partes les habían perseguido y expulsado. En una nota, Nassy y sus coautores escriben sobre la tolerancia a la diversidad:

No hay que dudar la verdad de este relato: un cierto judío respetable, de gran erudición y sana razón, poseía una negra, que le dio varios hijos, que se bautizaron en la Religión Reformada [Calvinista]. En seguida, él casó su hija mayor con un viudo católico romano, un hombre de mucho mérito, pero que desgraciadamente tenía un hijo de su primer matrimonio que, habiendo nacido en Rusia, se había educado en las doctrinas de la Iglesia Griega [Ortodoxa]; así que el padre era judío, la madre pagana, el marido católico romano, su mujer calvinista, y su hijo un griego cismático. Como el marido muriera, su mujer se casó nuevamente con un presbiteriano inglés.³

Cualquiera que haya visitado Paramaribo conoce, por ejemplo, la famosa imagen, reproducida en postales y fotografías, de la imponente sinagoga judía del setecientos al lado de una gran mezquita india. Esos dos templos, además, no están lejos de la antigua Iglesia Reformada y de la Catedral católica de Pedro y Paulo. Tampoco son esos los únicos templos de la ciudad. Además de otra sinagoga, menos imponente, la ciudad cuenta todo tipo de iglesias, calvinistas, católicas y moravias, además de mezquitas indias y javanesas, y vistosos templos hindúes. En sus calles, se escucha todo tipo de idioma, desde el neerlandés – la lengua oficial, de las escuelas y de la clase media – hasta el sranan (criollo de base léxica inglesa y lengua franca local), el sarnami (criollo de origen india) y el javanés. Incluso el portugués se escucha en las calles, en

² Ver **Echo van Eldorado**, de Rosemarijn Hoefte y Gert Oostindie, Leiden, KITLV, 1996, pp. 39-40. Todas las traducciones del neerlandés e inglés son mías.

³ Op. Cit, p. 40.

la boca de los **garimpeiros** (buscadores de oro) brasileños y las prostitutas del norte de Brasil que quedan en el país en gran número durante meses, aguardando que les embarquen hacia los Países Bajos y Bélgica. Además, se escucha también el chino, ya que el país también sirve como puerto de pasaje para inmigrantes con destinación a los Estados Unidos (y hay también una minoría china local, que habla el hakka). No es por casualidad que en los años sesenta y setenta del siglo pasado se tipificó a Surinam como la sociedad “plural” por excelencia. En un país en el cual ni los descendientes de los antiguos esclavos, ni de los trabajadores por contrato (**contractarbeiders**) de origen asiático son la mayoría, para no decir los descendientes de europeos o indígenas, el tropo de la diversidad – esté o no vinculado a la idea de la tolerancia hacia la diferencia, como en el texto de David Nassy – es muy poderoso. Por supuesto, hay otros tropos: un tropo de origen colonial importante, por ejemplo, es el tropo del paraíso, que se inicia, por lo menos en la literatura de lengua neerlandesa, con la elegía de Willem Ussenlinx de 1608, en favor del comercio en las Indias Occidentales,⁴ y que continúa, a través de varios autores y textos, a lo largo de los siglos dieciocho, diecinueve y veinte, como enseñan algunos de los siguientes títulos: “Die overheerlijcke landen van Guyana” o “Las exquisitas tierras de la Guayana”, de 1659, “t Paradijs Zuriname”, de 1718; o aun el poema de Paul François Roos, “Suriname verheerlykt” (“Surinam Enaltecido”), declamado en la iglesia luterana de Paramaribo en 1795; o también en la palabras del pastor G.B. Bosch en 1843, “Suriname, het paradijs gelijk Mozes hetzelve ons beschrijft” o “Surinam, el paraíso tal como Moisés nos lo describe”.⁵ Sin embargo, el tropo de la diversidad es el que me interesa aquí, y además es el tropo que plantea problemas de interpretación bastante peculiares.

No me detendré aquí en las teorías de sociedad plural. Basta recordar que estas surgieron de los estudios de Furnivall, que se basó en las teorías del economista neerlandés Boeke sobre la sociedad colonial en la India Neerlandesa (actual Indonesia). Boeke dice que “no es necesario que una sociedad sea dominada por un mismo sistema social...y cuando...existen al mismo tiempo dos o más sistemas en separado, que pueden así ser concretamente diferenciados uno del otro, estamos ante una sociedad dualista o pluralista.”⁶ Para Furnivall, la sociedad plural surge del colonialismo y de la

⁴ Ver el fragmento de su “Goet, ghetempert, vruchtaer West-Indien”, in **Echo van Eldorado**, op. cit., pp. 23-24.

⁵ Ver **Echo van Eldorado**, op. cit., pp. 25-28; pp. 33-34; pp. 41-46; y pp. 68-70.

⁶ J. H. Boeke, **Indische Economie**, Deel I, Haarlem, Tjeenk Willink, 1940, p.1. A partir de la edición de 1947, Boeke habla de “sistema socioeconómico” en lugar de meramente “sistema social”.

“superestructura occidental” que este impone a las sociedades autóctonas. Sin embargo, esa superestructura sólo es un aspecto de un carácter distinto de las “dependencias tropicales”, que es la apariencia de muchos colores de la población o “many-coloured pattern of the population”. En su cita más famosa, prosigue:

En Birmania, así como en Java, probablemente la primera cosa que llama la atención del visitante es el popurrí [**medley**] de pueblos: europeos, chinos, indios y nativos. Es estrictamente un popurrí, ya que se mezclan pero no se combinan. Cada grupo se atiene a su propia religión, su propia cultura y lengua, sus propias ideas y maneras. Se encuentran, como individuos, sólo en el mercado, en las compras y ventas. Hay una sociedad plural, con distintas secciones de la comunidad viviendo lado a lado, pero separadamente, dentro de la misma unidad política.⁷

Desde el Sudeste Asiático, el concepto de la sociedad plural emigró hacia el Caribe, en donde se enraizó en los trabajos del jamaiquino M. G. Smith y del surinamés R.A.J. van Lier.⁸ No me interesa discutir aquí los méritos o defectos de ese concepto.⁹ Lo que me interesa es la imagen de la diversidad que el concepto presenta. Un investigador neerlandés de Curazao y del Caribe en general, Harry Hoetink, dice que su descripción de la sociedad segmentada o plural es la descripción de un tipo ideal. Lo que le interesa es describir el “momento del nacimiento” (**ontstaansmoment**) de esas sociedades. Su planteamiento es de que la separación de los diferentes grupos – su identidad separada - es en realidad un hecho ficticio, ello es, de representación social.¹⁰ Aquí Hoetink elabora su noción a partir del planteamiento de Van Lier en lo que concierne no sólo el concepto mismo de sociedad plural (o segmentada), sino la noción misma de Surinam como sociedad plural.¹¹ Sea como fuere, la percepción de Hoetink es aquí fundamental, ya que pone el acento en la

⁷ **Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and the Netherlands India**, Nueva York, New York University Press, 1956, p. 304.

⁸ M.G. Smith, **The Plural Society of the British West Indies**, Berkeley, Berkeley, University of California Press, 1965; R. A.J. van Lier, **Frontier Society. A Social Analysis of the History of Surinam**, La Haya, Martinus Nijhoff, 1971 [originalmente publicado en neerlandés en 1949].

⁹ A no ser en el Caribe, hoy apenas se utiliza el concepto de sociedad plural en otras partes. Para una crítica y un ensayo histórico, ver Malcolm Cross, **Ethnic Pluralism and Racial Inequality. A Comparison of Colonial and Industrial Societies**, disertación de doctorado, Universiteit Utrecht, 1994, pp. 18-41.

¹⁰ La observación sobre el carácter de representación de la separación de los grupos (frecuentemente presentada como hecho empírico e histórico) se encuentra en la introducción a la nueva edición de su **Het Patroon van de oude Curaçaose samenleving**, Amsterdam, Emmering, 1987, pp. 160-61.

¹¹ Van Lier, op. cit. pp. 9-11.

cuestión misma de la representación de la diferencia. En los relatos sobre la pluralidad, se adopta el modo narrativo del relativismo cultural: las diferencias surinamesas son el punto de partida de la narrativa, y ellas se presentan lado a lado, como todos esencialistas más o menos irreducibles.

La noción de que los diferentes grupos sólo se encuentran en el mercado, como dijo Furnivall, o la idea del carácter comercial del estado colonial caribeño, está muy enraizada en interpretaciones sobre Surinam. Así, en años recientes, el sociólogo surinamés Marten Schalkwijk acentuó el carácter mucho más pronunciadamente comercial de la colonización no-hispánica en el Caribe, carácter ese que es muy nítido en el caso de Surinam.¹² Según él, la colonización inglesa, neerlandesa, francesa y danesa ocupó las áreas que, aunque nominalmente pertenecientes a España, apenas fueron ocupadas por ella (por ejemplo, la “Costa Brava” o las Guayanas, y las llamadas “islas inútiles”, como llamaban los españoles a las Antillas Menores, además del antiguo Honduras Británico en América Central). Esa colonización tardía (del siglo XVII), en comparación a la colonización ibérica, solo pudo instalarse con éxito en esas áreas marginales (intentos franceses y holandeses de colonización permanente en Brasil, por ejemplo, fracasaron), o en América del Norte. Para Schalkwijk, la diferencia más importante entre esa colonización caribeña e la ibérica está en el carácter comparativamente más intensamente comercial de la primera que de la última. La evangelización o expansión de la fe cristiana, por ejemplo, no era una prioridad. Eso se debió a que, al contrario de la colonización ibérica, esa colonización no se hizo bajo la égida de una corona que veía los territorios coloniales no sólo como una extensión de su poder y fuente de ingresos, pero también bajo la perspectiva de la expansión de su religión, y, además, de su lengua y cultura. En lugar de una corona colonizadora, el Caribe neerlandés, inglés, francés y danés conoció la colonización por compañías privadas. Aquí, lo que importaba no era el apoyo real (que podría ser incluso totalmente inexistente, como en el caso neerlandés), y sí la iniciativa privada o corporativa. Había aquí una delegación de poder muy importante. Schalkwijk dice:

En la mayoría de los casos el estado imperial confiaba su poder de formación estatal a las compañías y corporaciones, lo que creaba una distancia inicial entre el estado imperial y la colonia, dando mucho espacio para el desarrollo de un estado colonial. A las compañías les

¹² Marten Schalkwijk, *Colonial State-Formation in Caribbean Plantation Societies. Structural Analysis and Changing Elite Networks in Suriname, 1650-1920*, disertación de doctorado, Cornell University, 1994.

interesaba más el lucro que la creación de un estado, y así ampliaron todavía más ese espacio; de esa manera, los colonos lograron dominar la administración colonial.¹³

En el caso específico de Surinam, ese sistema dio origen al sistema de “pseudo-estados”, como lo llama Schalkwijk. Ello es, la colonia funcionaba de acuerdo con una noción de autonomías internas relativas para ciertos grupos coloniales, como los judíos – que vivían en su propio territorio, bajo sus propias leyes –, los diversos grupos cimarrones – a los cuales el gobierno colonial eventualmente reconoció su independencia – y los grupos indígenas. A todos esos grupos se les permitía vivir en sus propios territorios, seguir sus propias religiones y costumbres, bajo sus propios jefes, aunque bajo una supervisión de la administración colonial (que nombraba **posthouders** o emisarios especiales que vivían como representantes del poder colonial junto a cada grupo). En realidad, a pesar de que Surinam no estuvo durante toda su historia bajo el signo de esa autonomía, la historia se repite, de cierta manera, en el siglo XX, con la idea de los “pilares étnicos” o grupos étnicos verticalizados, cada cual con su propia lengua, costumbres, religión y partido político, y cada cual participando en la vida nacional a través de sus propias instituciones. Ello es, el país es plenamente “pilarizado” aquí: los “pilares” no son minorías dentro del Estado-nación, sino la manera misma por la cual los ciudadanos participan en la nación. Es casi como si, caso no hubiera pilares, no habría tampoco la nación surinamesa tal como la conocemos hoy.¹⁴

La explicación de Schalkwijk es muy ingeniosa, y mete el acento en el carácter comercial de la empresa colonial. Sin embargo, seguimos con el problema de la representación de la diferencia, ya que el comercio mismo no genera la diferencia, ni se puede decir, estrictamente, que él la mantenga. El problema heurístico planteado por la diferencia aquí es un problema que me parece común a todo el mundo de origen colonial neerlandés, así como a los mismos Países Bajos.¹⁵ Interessantemente, como indiqué en otro lugar, hay aquí elementos comunes: regiones de costa, con deltas pantanosos y manglares, en la periferia de los grandes imperios, como en el delta del Reno en Europa (en el que se encuentran los Países Bajos), o las costas de las grandes islas del Sudeste Asiático y la Península Malaya, son muy adaptadas

¹³ Op. cit., p. 49.

¹⁴ La política de la “pilarización” étnica se describe en la obra clásica de Edward Dew, **The Difficult Flowering of Suriname. Ethnicity and Politics in a Plural Society**, La Haya, Nijhoff, 1978.

¹⁵ Ver mi “História, Narrativas de Etnicidade e Construção da Nação nos Países Baixos e sua Diáspora”, **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, série Antropologia, 15 (1), 1999, pp. 125-162.

al comercio y al intercambio marítimo.¹⁶ Son regiones de frontera, y verdaderas encrucijadas culturales y religiosas. Además, son áreas muy marcadas por la migraciones y los intercambios. Las Guayanas son una de esas áreas. Divididas formalmente entre cinco poderes coloniales (España, Holanda, Inglaterra, Francia y Portugal) en la época colonial, el área entre la hoz del Orinoco y la del Amazonas en realidad es una inmensa frontera, a la que los españoles llamaron “costa brava”, nombre en seguida adoptado en otros idiomas (en inglés, **Wild Coast**, o **Wilde Kust** en holandés). Era la Costa Brava porque poco interesaba comercialmente, estaba poco poblada y apenas fue ocupada por los poderes coloniales. No es por nada que esa área fue el único punto de penetración continental duradero de Inglaterra, Holanda y Francia en el continente sudamericano. Lejos de los grande centros coloniales del continente, la Costa Brava siempre fue un lugar muy peculiar, ni exactamente parte de América Latina, ni tampoco del Caribe.

Podríamos aventar la hipótesis de que los diferentes colonialismos en cuestión – español, inglés, neerlandés, francés, portugués – se encontraron en un contexto muy peculiar. El encuentro colonial en las Guayanas tuvo características propias. No creo, como Schalkwijk, que se trate aquí de la cuestión de una distinción clara entre colonialismos ibéricos y no-ibéricos, sino, quizá, a lo sumo, de una afinidad más o menos grande entre ciertos tipos de colonialismo y las características de la región (y aquí una comparación con el Sudeste Asiático podría ser muy interesante). Sea como fuere, en el caso específico de Surinam – que aquí tomo como ejemplo de toda la región – el país nos confronta con una versión muy peculiar del Estado-nación.¹⁷ Surinam es, con sus vecinas Guayana francesa y Guyana, un país en donde hoy apenas existe una población blanca de origen colonial, caso único en Sudamérica. Paramaribo posee inmensos cementerios, cercados por muros y con puertas que casi nunca se abren. Entre los túmulos crece la yerba. Los descendientes

¹⁶ Para los Países Bajos, ver Jonathan Israel, **The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, an Fall 1477-1806**, Oxford, Oxford University Press, 1998; y Simon Schama, **The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age**, Londres, Fontana, 1991, principalmente la introducción y la primera parte. Ver además, para la geografía, Jan de Vries y Ad van der Woude, **The First Modern Economy. Success, Failure and Perseverance of the Dutch Economy, 1500-1815**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, principalmente los capítulos 2 y 3. Para un bosquejo comparativo entre el Caribe y el Sudeste Asiático insular, ver mi ponencia “The ‘Plural Society’ Revisited: Colonial and Post-Colonial Identities in Suriname, Brazil and Java”, Sugarlandia, First International Workshop on Re -Thinking the Sugar Colony in the Asia-Pacific Region in a Global Context, International Institute of Social History, Amsterdam, 5 a 6 de julio de 2001.

¹⁷ Las tres Guayanas no-ibéricas son muy parecidas, y además comparten ciertas características importantes con las Guayanas brasileña y venezolana. Es muy difícil encontrar trabajos que incluyan las cinco divisiones políticas de la región. Ver, por ejemplo, el intento de escribir una historia regional de Albert Helman, **Kroniek van Eldorado**, dos volúmenes, Amsterdam, Globe Pockets, 1995.

de los muertos – judíos, holandeses, mestizos, etc – a veces ya no viven en el país desde hace muchas generaciones. Hay personas que han nacido en Java, han emigrado a Surinam para trabajar en sus plantaciones (de las cuales prácticamente ninguna sobrevive hoy), y en seguida han emigrado a los Países Bajos. Hoy sus hijos, nacidos en Surinam, a veces se identifican como “indonesios”. La inmigración y emigración es un hecho mucho más marcado, demográficamente hablando, en la sociedad surinamesa que en muchas de sus congéneres continentales: hoy aproximadamente 40% de todos los surinameses viven en la antigua metrópoli.¹⁸

Surinam existe como sociedad desde mediados del siglo XVII, cuando la fundaron colonos ingleses provenientes de Barbados, que en la década de 1660 fueron sustituidos por zelandeses.¹⁹ En varios momentos de su historia antes del siglo XX, los judíos constituyeron, junto a los esclavos y libres, la mayor parte de la población colonial. Sin embargo, la impresión que uno tiene al caminar por Paramaribo o viajar por el país es de que se trata de una sociedad que todavía no se ha firmado lo suficiente como para constituirse como Estado-nación. Las ruinas de Jodensavanne, así como de las grandes y otrora suntuosas mansiones de las antiguas **plantages** o plantaciones, además de las muchísimas casas y edificios históricos decrepitos de Paramaribo, no son sólo las marcas de un pasado glorioso y perdido (las ruinas de Jodensavanne, por ejemplo, están en gran parte cubiertas por la jungla). Surinam, en ese sentido, no es realmente una **kapotte plantage**, o una gran “plantación estropeada”.²⁰ Esa impresión – que puede llegar a ser muy fuerte – me parece, sin embargo, profundamente equivocada. La fecha tardía de la independencia surinamesa (1975) en comparación con la de mi propio país, Brasil (1822), por ejemplo, tampoco significa mucho. Ello es, al contrario de lo que las apariencias indican, Surinam – y las Guayanas en general – no son sociedades jóvenes o incluso poco estructuradas, y mucho menos sociedades que no han tenido éxito. Decir que son una sociedad “plural” o incluso “segmentada” tampoco me parece muy útil. A mi ver, la gran utilidad de las

¹⁸ **Immigratie en Ontwikkeling: emancipatie van contractanten**, L. Gobardhan-Rambocus y Maurits S. Hassankhan, Paramaribo, Anton de Kom Universiteit, 1993; Ad de Bruijne y Aart Schalkwijk, **Kondreman en P'tata. Nederland als referentiekader voor Surinamers**, Paramaribo, Leo Victor, 1994.

¹⁹ Para una historia de Surinam, ver Van Lier, op. cit., y la obra de Hans Buddingh', **Geschiedenis van Suriname**, Utrecht, Spectrum, 1995; Eveline Bakker et al., **Geschiedenis van Suriname: van stam tot staat**, Zutphen, Walburg Pers, 2000.

²⁰ Como en el título de la colección de artículos del periodista neerlandés John J. van Gallen, que se podría decir es una parodia del título de una obra famosa del escritor surinamés Albert Helman, **De Stille Plantage**, “La Plantación Silenciosa”, sobre la decadencia de las plantaciones en el país (**De Stille Plantage**, Rotterdam, Nijgh & Van Ditmar, 1931): ver John J. van Gallen, **Kapotte Plantage. Suriname, een Hollandse erfenis**, Amsterdam, Balans, 1995.

teorías de las sociedades plurales no fue su aportación teórica, sino indicar que sociedades como Surinam son en realidad un tipo especial de sociedad. La gran cuestión teórica aquí no está en entender las diferentes colonizaciones sino en comprender la construcción de la diferencia cultural en la región. Si, como propuso Hoetink, la diferencia es un dato ficticio, entonces ¿de qué tipo de ficción se trata aquí? ¿Cómo interpretar la especificidad local más allá de nociones como la del carácter más netamente comercial de la colonización en la región? ¿Cómo ir más allá de los intentos de explicar el origen de la “pluralidad” surinamesa? Aquí, construir una genealogía adecuada de la(s) diferencia(s) surinamesa(s) es menos importante que investigar el carácter de la representación misma de la diferencia.

En primer lugar, la propia representación de la “pluralidad”, en un modo narrativo que recuerda el del relativismo cultural, es parte del problema, así como lo es la idea – mejor ilustrada en la afirmación de Furnivall arriba – de que los individuos de los varios grupos sólo se encuentran en el mercado, y que los diferentes grupos se mezclan, sin combinarse, cada cual manteniendo su propia religión, lengua, etc. Furnivall postula que las diferencias existen lado a lado, **pero separadamente**, dentro de la misma “unidad política”. Esa idea de mezclados, pero a la vez separados, es muy peculiar, así como lo es la idea de una unidad política que no tiene aportes culturales o ideológicos importantes en el sentido de crear una totalidad común a todos los grupos. Examinaré la idea primero en otro contexto, en el cual me deparé por primera vez con ella, y que también fue otra sociedad otrora denominada “plural”: Sudáfrica, que fue también, por casualidad o no, una antigua colonia neerlandesa. El contexto sudafricano es muy distinto al de las Guayanas, ya que las diferencias entre los dos lugares son muchas; sin embargo, lo que interesa aquí no es una comparación de carácter histórico (ni siquiera entre dos antiguas colonias neerlandesas como Surinam y Sudáfrica), sino entender un discurso que, aunque muy distinto, tiene un parentesco con el idioma “plural” de las Guayanas. Además, examinar ese discurso tiene la ventaja de presentarlo bajo una forma extremada, en donde sus elementos se encuentran muy salientes. La desventaja es que el discurso de apartheid habla de “razas” y es netamente un discurso racista, lo que limita su utilidad comparativa aquí, ya que el discurso racista en sí no es mi objeto, sino la construcción de la diferencia cultural.

En las obras del ideólogo de apartheid, el sociólogo Geoffrey Cronjé, la diferencia o “pluralidad” de los grupos humanos – entendidos como grupos biológicos y culturales – es presentada como un dato empírico

incuestionable.²¹ La humanidad está naturalmente dividida en razas o “comunidades de **volk**” (**volkgemeenskappe**), que podríamos quizá traducir por “pueblos”, siempre recordando que se trata aquí de la versión herderiana, organicista, del concepto de pueblo. Cada una de esas comunidades tiene una esencia propia (**eie**) y singular, que determina no sólo su identidad como también sus posibilidades y perspectivas de desarrollo en el futuro. Cronjé no cree en una inferioridad intrínseca pero, sin embargo, cree que los diferentes pueblos de Sudáfrica se encuentran en diferentes estados de desarrollo. La némesis de Cronjé es la **bloedvermenging** o “mistura de sangre” entre individuos de los distintos pueblos. La mistura de sangre puede llevar al **verbastering** o “abastardamiento” de Sudáfrica como un todo. En ese proceso, todos los pueblos perderían inevitablemente su identidad. Además, la población mestiza del país (**Kleurling**) necesariamente vive en estado de “desarmonía social”, ya que no tiene una identidad propia. La sociedad derivada de la mistura de sangre es una sociedad en donde impera el **mengelmoes**, o falta de distinción total. En la visión de Cronjé, el estado de **mengelmoes** es literalmente el estado de caos. En el caso del africano destribalizado que vive en las ciudades, hay una pérdida irreparable de sus lazos culturales con su tribu y su cultura. En la ciudad, el africano pierde su propia cultura innata, y sólo incorpora “la civilización europea externa y superficialmente, pero no puede tornar la cultura europea su propia cultura (**nie die Europese kultuur tot sy eie kan maak nie**).”²² La única manera de evitar las consecuencias trágicas de la “destribalización”, en lo que concierne el africano, o de la “desnacionalización”, en lo que concierne el afrikaner blanco, es la segregación total o apartheid como única manera de conservar (**handhaaf**) la diferencia en la sociedad. Por supuesto, se trata aquí de un discurso muy específico, y de una visión muy particular, incluso en el contexto sudafricano. Sin embargo, no menciono las ideas de Cronjé aquí como un discurso paradigmático sudafricano, ni siquiera como ejemplo de discurso, digamos, “plural” o, incluso, racista. Un contraste con un discurso brasileño podrá ilustra mejor aquí el problema.

En mi disertación de doctorado, comparé la visión freyreana o de “democracia racial” con la perspectiva de apartheid.²³ Como enseñé, el discurso brasileño sobre “relaciones raciales” también es racista pero, sin embargo, parece muy

²¹ Ver mi disertación de doctorado, “**Apartheid**” and “**Democracia Racial**”: **South Africa and Brazil Compared**, Universiteit Utrecht, 1996, pp. 31-56; y mi “The Dutch Diaspora: Boers, Apartheid and Passion”, **Itinerario**, Leiden, XXII, 1, 1998, pp. 87-106.

²² Geoffrey Cronjé, ‘**n Tuiste vir die Nageslag. Die Blywende Oplissing van Suid-Afrika se Rassevraagstukke**, Johannesburg, Publicité, 1945, pp. 10-11.

²³ Ribeiro, op. cit., pp. 133-164.

distinto al discurso de apartheid en muchos puntos importantes. La verdad es que, como indicó Young-Bruehl, el racismo sólo existe en el plural, ello es, sólo existe como discursos y prácticas históricamente contruidos y distintos.²⁴ Sea como fuere (y mi objeto aquí, repito, no es el discurso racista en sí), la diferencia entre el discurso de apartheid y ciertos discursos brasileños, como el de Gilberto Freyre, no está en el objeto (digamos, las “razas”), sino en las narrativas mismas. Simplificando un asunto muy complejo, he sugerido que las diversas y distintas narrativas brasileñas parecen estar informadas por **mythòì**.²⁵ En la fórmula de Hayden White, prestada a Northrop Frye, **mythòì** no son las narrativas mismas sino las matrices que las producen.²⁶ Ello es, son como cauces por los cuales pueden correr diferentes narrativas. Los **mythòì** procuran los elementos a partir de los cuales se construyen las narrativas. Podríamos pensar los **mythòì** como productores de narrativas inclusivas. Serían lo que Taussig postuló como los “principios mitológicos que están inevitable y necesariamente implicados en la formación del estado moderno, y que ninguna historia logra articular, pero que todas las historias exigen”.²⁷ Sugiero que los **mythòì** sí existen en el caso brasileño, pero que sin embargo no están necesariamente presentes en el caso del discurso sudafricano de apartheid. Este último es una narrativa relativista, que pretende describir una pluralidad de comunidades distintas, sin incluirlas en un marco común. Ello es, en algunas narrativas brasileñas, la descripción de la diferencia viene acoplada a su inclusión en un marco mitológico, como el que DaMatta llamó “la fábula de las tres razas”: la historia según la cual la nación brasileña habría surgido de la mezcla (racial, cultural) y colaboración entre las distintas razas (blancos, negros e indígenas).²⁸ O sea, en la fábula brasileña, las “razas” están nombradas y descritas (como en la obra de Freyre, además), pero sin embargo ellas actúan juntas (este es claramente el énfasis en la obra freyreana²⁹). En Cronjé, el apartheid es la “solución” exactamente debido al imperativo de la manutención de la diferencia. Al contrario de lo que pasa en la obra de Freyre y en la fábula de las tres razas, la figura del mestizo (**Kleurling** en lengua afrikaans) es completamente negativa: no es el punto de encuentro de las diferencias, como en las narrativas brasileñas, o el sujeto nacional por excelencia, sino el agente mismo de la destrucción social y del caos. Para

²⁴ Elisabeth Young-Bruehl, **The Anatomy of Prejudices**, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1996.

²⁵ Le agradezco a Mireya Suárez de la Univerdade de Brasília por esta interpretación.

²⁶ Hayden White, **Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism**, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 58-60.

²⁷ Michael Taussig, **The Magic of the State**, Nueva York y Londres, Routledge, p. 124.

²⁸ Roberto DaMatta, “A Fábula das Três Raças”, in **Relativizando**, Petrópolis, Vozes, pp. 58-83.

²⁹ Gilberto Freyre, **Casa-Grande & Senzala**, Río de Janeiro, José Olympio, 1984.

Cronjé, el mestizo es el **sluwe insluiper** o el “intruso astuto” que puede tener una apariencia blanca pero no es blanco, ya que su sangre continúa negra. Él se insinúa en la comunidad blanca, seduce a la mujer blanca, y así “infiltra” (**insypel**) su sangre en la de la comunidad blanca. Aquí, el modo narrativo no es inclusivo, todo lo contrario. Blancos y negros aquí nada tienen en común, y no hay realmente un lugar para el mestizo, a no ser el de intruso que amenaza destruir todo el sistema. El estado nacional aquí no es inclusivo, y articula principios que, en comparación a los brasileños, parecen no estar fundados en **mythòì**.

Por supuesto, en Surinam nunca existió apartheid (el término mismo es de origen sudafricano y no se encuentra en otras áreas del mundo de origen colonial neerlandés). Sin embargo, hubo una distinción – como en Sudáfrica, a nivel de las leyes – entre los diferentes grupos coloniales, ya desde muy temprano en la historia colonial, como enseña Schalkwijk. La historia de esas distinciones es muy compleja, y Schalkwijk la relata en parte para el período antes de 1920. Lo que Surinam tiene en común con Sudáfrica, por lo tanto, es la creación de la sociedad a través de categorías jurídicas (que pueden o no reflejar con éxito la realidad social). Hay además un equivalente ideológico y estructural de Cronjé en Surinam, en la figura de Kielstra, gobernador entre 1933 y 1944 y por lo tanto contemporáneo de su colega afrikaner.³⁰ Aunque Kielstra no hable de “mistura de sangre”, sus ideas son muy semejantes a las de Cronjé en varios sentidos. Antiguo funcionario colonial en la India Neerlandesa, y profesor de “estudios coloniales” en la Universidad de Utrecht, Kielstra creía que el futuro de Surinam no estaba en las manos de la población afrocriolla de la capital. Esa población había frecuentado la escuela prácticamente desde la abolición de la esclavitud (en realidad, a partir de 1876, año en que se estableció el **leerplicht** o obligación de frecuentar la escuela³¹). La lengua de enseñanza era únicamente el neerlandés, mientras hasta entonces había sido, con frecuencia, para las personas libres de color, el **sranan**, usado por las escuelas misioneras. Una pequeña clase media de color y de lengua neerlandesa surgió, que pasó a ocupar, en el siglo XX, los asientos en el parlamento colonial y varios puestos en la administración pública de la colonia. Esa elite urbana y neerlandesada era despreciada por Kielstra.

³⁰ La obra de Kielstra se discute en Hans Ramsoedh, **Suriname 1933-1944: Koloniale Politiek en Beleid onder Gouverneur Kielstra**, Delft, Eburon, 1990.

³¹ Sobre la asimilación de los afrocriollos, ver Hans Ramsoedh, “De Nederlandse Assimilatiepolitiek in Suriname tussen 1863 en 1945”, Lila Gobardhan-Rambocus, M. Hassankhan y J. Egger, **De Erfenis van de Slavernij**, Paramaribo, Anton de Kom Universiteit, 1995, pp. 114-133.

Para él, el futuro de la colonia estaba en sus inmigrantes asiáticos, que llegaron por primera vez en grandes números desde la India británica en 1873. Esos inmigrantes – trabajadores indios y javaneses contratados para trabajar en las plantaciones - vivieron durante mucho tiempo casi exclusivamente en áreas rurales. No les enseñaban el neerlandés, y hasta 1927 los inmigrantes y sus hijos no podían tornarse súbditos coloniales neerlandeses, ya que se suponía que repatriarían cuando terminaran sus contratos. Kielstra imaginó un Surinam de **dorpsgemeenschappen** o comunidades de aldea asiáticas, viviendo en el campo, y cultivando la tierra. Esas comunidades mantendrían su cultura de origen. Los funcionarios mismos de la aldea serían del mismo grupo, y sólo se emplearía el idioma de la propia comunidad (ello es, el neerlandés no sería enseñado). Kielstra bosquejó un plan ambicioso para traer cien mil inmigrantes javaneses desde la India Neerlandesa, que se añadirían a los que ya habían venido desde 1891. El gobierno en La Haya aprobó su plan, y en 1939 llegó el primer barco. Sin embargo, con la invasión y ocupación nazi de los Países Bajos en 1940, el plan no se cumplió. No obstante, Kielstra logró hacer aprobar una ley que permitía a los asiáticos mantener sus costumbres, casándose de acuerdo con sus propios ritos hindúes o islámicos, que serían entonces reconocidos oficialmente por el registro civil (esa ley se aplica hasta el día de hoy, cuando la mayoría de los matrimonios en el país se hace de acuerdo con ella). Después de la guerra, con la llegada de la democracia en la colonia, se establecieron los primeros partidos políticos, todos de carácter étnico.

En fin, Kielstra intentó – con éxito parcial – revertir el proceso de asimilación empezado en el siglo XIX con la abolición de la esclavitud en 1863. El parecido con el apartheid – la idea, aunque en Surinam jamás se haya verdaderamente concretizado, de la manutención de comunidades en separado con conservación de su propia cultura, lengua y religión, y el rechazo a la mistura, vista como “pérdida de identidad” – no es casualidad, pero no me interesa profundizarme aquí en esa semejanza desde un punto de vista histórico. Lo que importa aquí es que, en contextos muy distintos, hay un lenguaje que presenta ciertas semejanzas. Los “pilares” étnicos surinameses son fenómenos muy interesantes, y son como una lectura colonial de un fenómeno metropolitano. En los Países Bajos, históricamente, los pilares surgieron de las diferencias religiosas que hasta muy recientemente fueron muy importantes en la historia local.³² Allí, la nación, de cierto modo, se creó

³² Ver el capítulo 6 en Peter van Rooden, **Religieuze regimes. Over Godsdienst en Maatschappij in Nederland, 1570-1990**, Amsterdam, Bert Bakker, 1996; y el trabajo clásico de Arend Lijphart, **The Politics**

“verticalmente”, ello es, la participación en la vida nacional se hizo a través de los diversos pilares. Cada uno de estos tenía su(s) propio(s) partido(s), además de sus propios diarios, escuelas, universidades, hospitales, sindicatos, cementerios, etc. La ciudadanía se ejercía a través de los pilares, y no directamente, exactamente como es el caso en Surinam, con la diferencia importante de que en este país los pilares son étnicos más que religiosos. No es que no haya nación aquí; sin embargo, lo nacional se hace a través de la “pilarización”. ¿ Cómo entender los pilares?

Lo más sorprendente es que ellos no son exactamente una creación del poder colonial, siguiendo, digamos, directivas de la metrópoli. En ningún momento se planteó dividir las colonias en grupos pilarizados o autónomos para gobernarlas. En realidad, proyectos como el de Kielstra o de Cronjé son la excepción en el mundo colonial neerlandés, no la regla: son como versiones extremadas (y tardías) de algo muy difundido, a saber, la tendencia de gestionar el espacio colonial en la ausencia de una ideología verdaderamente asimilacionista. Los neerlandeses no eran constructores de imperios, ni siquiera en Asia, donde tuvieron su más grande colonia, la India Neerlandesa (Indonesia). El parecido entre Sudáfrica, Indonesia o Surinam así no está fundado en una ideología imperial compartida por todos los antiguos territorios neerlandeses. Aquí, el sentido común de la historiografía neerlandesa (para no decir el sentido común mismo de los neerlandeses) frecuentemente menciona el carácter comercial de la expansión neerlandesa en el ultramar.³³ Como indiqué arriba, leer lo comercial en sus aspectos no-comerciales es un problema. Sea como fuere, no hubo imperio colonial neerlandés, como hubo un imperio colonial español, otro portugués, y otro inglés. Podríamos sugerir quizá que no se exportaron **mythòì** o, tal vez más adecuadamente, no surgieron **mythòì** en el encuentro colonial. ¿ A qué se debe entonces ese cierto aire de familia, para utilizar una expresión de Wittgenstein, entre las diversas ex-colonias neerlandesas y entre ellas y su antigua metrópoli?

Simplemente, se debe probablemente a que lo que hasta ahora he descrito como nítidamente neerlandés – o, en los términos de Schalkwijk, no-ibérico - en realidad lo es y no lo es. La situación del Sudeste Asiático pre-colonial es

of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1968.

³³ Esta es la opinión de Remco Raben, por ejemplo, en su magistral estudio comparativo de dos ciudades neerlandesas en Asia: **Batavia and Colombo: The Ethnic and Spatial Order of Two Colonial Cities 1600-1800**, Universiteit Leiden, 1996.

quizá paradigmática aquí.³⁴ Antes del siglo XVI y por lo tanto antes de la invasión europea, existían en las costas de la región muchos puertos multinacionales, controlados por príncipes malayos o javaneses. Esos puertos poseían amplias comunidades de mercaderes extranjeros de las más diversas nacionalidades y países. Cada comunidad vivía en su propio barrio, siguiendo su propia religión y sus propias costumbres. Los príncipes locales también eran mercaderes – un príncipe era así una especie de **primus inter pares** – y, aunque fueran con frecuencia musulmanes, no intentaban imponer su religión a los mercaderes extranjeros no musulmanes de cuya presencia dependía la prosperidad local.³⁵ Con la llegada de los europeos – portugueses, españoles, neerlandeses e ingleses –, esos pequeños principados costeros acogieron a los nuevos mercaderes como habían acogido a los antiguos. Los europeos no tuvieron, a principio, más remedio que adaptarse al sistema local. Con el tiempo, los neerlandeses sobre todo desarrollaron un sistema con bases muy parecidas, pero que presentaba así mismo diferencias importantes con relación al sistema asiático en lo que concierne al carácter más sistemático y amplio del primero en comparación al segundo. Lo importante aquí es notar que en Asia los neerlandeses en realidad reprodujeron en gran parte un modelo local, al menos inicialmente. En el Caribe y las Guayanas, por supuesto, la situación era muy distinta, ya que no habían grandes estados costeros de origen pre-colonial que vivían del comercio internacional. Sin embargo, la semejanza – lo que Schalkwijk llamó de sistema de “pseudo-estados” o regiones autónomas internas en Surinam – recuerda el sistema asiático o incluso el sudafricano.³⁶ Aquí también se menciona la importancia del comercio en lugar de ideales imperiales. ¿Qué significa esto exactamente?

Aquí podemos invocar el caso mismo de la historia metropolitana como instrumento heurístico, que tiene la ventaja de estar mucho mejor documentado y discutido que el caso de las Guayanas (o incluso el de Java o Sudáfrica en el tiempo de los holandeses).³⁷ La República Holandesa surgió de la rebelión contra los ideales imperiales de Felipe II en el siglo XVI, y

³⁴ Ver Raben, op. cit., y Anthony Reid, **Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680**, Vol. I, New Haven y Londres, Yale University Press, 1988, capítulo IV.

³⁵ Quizá la más antigua y detallada descripción de uno de estos principados sea la descripción de Malaca por Tomé Pires en su **Suma Oriental**, publicada en Lisboa en 1515.

³⁶ En realidad, históricamente, el caso sudafricano es de origen “asiático”, ya que la Colonia del Cabo de Buena Esperanza pertenecía a la Compañía de las Indias Orientales y se gobernó hasta muy tardíamente desde Java. El sistema desarrollado primero en Batavia (Java) a partir de 1619 eventualmente se aplicó (por lo menos en parte) al Cabo a partir de 1652. Ver Richard Elphick y Hermann Giliomee, “The origins and entrenchment of European dominance at the Cape, 1652-c.1840”, R. Elphick y H. Giliomee, **The Shaping of South African Society, 1652-1840**, Middleton, Connecticut, Wesleyan University Press, 1988, pp. 521-566.

³⁷ Ver Israel, op. cit.

sobrevivió hasta que Napoleón la anexara a sus dominios a principios del siglo XIX. Era un estado europeo extremadamente peculiar. No sólo era una república entre estados principescos, como fue casi el único estado en el cual se mantuvieron varias religiones oficialmente toleradas, aunque el calvinismo fuera la religión pública del país (aunque jamás su religión oficial). La tolerancia religiosa neerlandesa surgió no como ideología principesca (o republicana) sino como un sistema pragmático, muy complejo y cambiante, que buscaba acomodar, dentro del mismo estado, intereses netamente comerciales (como los de la ciudad de Amsterdam) e intereses religiosos y políticos de varios tipos, además de regionalismos arraigados.³⁸ Sin una corte importante (aunque hubiera un príncipe en La Haya), la República no tenía las ambiciones territoriales de los estados principescos vecinos, y vivía del comercio internacional, tornándose el país más rico de Europa en el siglo XVII.³⁹ En el ultramar, en sus propias colonias, no le interesaba mucho difundir su propio idioma, ni la religión calvinista (así, a no ser en Surinam, el idioma neerlandés no es el idioma de ninguna ex-colonia, y la religión calvinista es a lo sumo la religión sólo de pequeñas minorías en el ultramar, como en Sudáfrica, Surinam, Curazao o Indonesia).⁴⁰ O sea, la difusión de una religión, lengua y cultura de corte entre súbditos coloniales viviendo en “conquistas” ultramarinas apenas existió en los dominios neerlandeses.⁴¹

Lo “neerlandés” aquí supone un problema de interpretación muy espinoso, porque no es, en ningún sentido, simplemente una variante de colonialismo europeo.⁴² Ello es, aunque, por supuesto, podamos verlo como tal, esa interpretación no me parece muy útil. Y no lo es exactamente porque el estado neerlandés, tanto en la metrópoli como en el ultramar, aunque haya producido un conjunto discernible e identificable de prácticas y discursos, como he sugerido arriba, no se pautaba en realidad por narrativas informadas por **mythòì**. En mi opinión, no es mera casualidad que los neerlandeses simplemente crearon una versión más intensa y eficaz del sistema de “segregación” de los estados portuarios del Sudeste Asiático, por ejemplo, o que no lograron, según el historiador Luiz Felipe de Alencastro, establecer una

³⁸ Israel, op. cit., pp. 361-398, pp. 637-676, y pp. 1019-1037; ver también van Rooden, op. cit.

³⁹ De Vries y van der Woude, op. cit.

⁴⁰ En lo que concierne el idioma, ver Kees Groeneboer, **Koloniale Taalpolitiek in Oost en West**, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1997.

⁴¹ Para la única historia general de los dominios neerlandeses en el ultramar en años recientes, ver Jurrien van Goor, **De Nederlandse Koloniën**, Utrecht, Sdu, 1997.

⁴² Como propuso Hoetink para el Caribe: Harry Hoetink, **Caribbean Race Relations: A Study of Two Variants**, Londres, Oxford University Press, 1967. Las variantes de Hoetink son una variante de Europa del Noroeste (Inglaterra y Países Bajos) y otra variante ibérica (Portugal y España), con los franceses en el medio.

verdadera colonia en el Nordeste brasileño en el siglo XVII debido (en comparación con los portugueses) a una cierta incompatibilidad con proyectos imperiales.⁴³ En realidad, los neerlandeses permanecieron en el ultramar donde otros (rivales europeos o enemigos asiáticos) les permitieron quedarse: en la Costa Brava o en el archipiélago índico, ello es, en encrucijadas, callejones y áreas de frontera, regiones que, en cierto sentido, se parecían al delta pantanoso del Reno que habitaban en Europa, una región de frontera entre los imperios germánico, francés e inglés. Hay aquí una afinidad peculiar entre metrópoli y colonias, una afinidad que, sin embargo, no se funda en una ideología imperial o en las ambiciones de conquista de una corte.

Quizá haya logrado bosquejar aquí lo que lo “neerlandés” **no** es. El problema es que es muy difícil interpretar lo “neerlandés” de manera positiva, digamos, como algo definido y claro. La segmentación (en las palabras de Hoetink), la pluralidad (en las de los muchos teóricos de la sociedad plural en el Caribe y Sudeste Asiático), la “segregación” o el “apartheid”, en fin, lo que llamé, sin mucho éxito, en otra parte, de “fragmentación”, **no** es una ideología colonial/imperial o poscolonial en sentido estricto.⁴⁴ Lo que Taussig llamó la “magia del estado” (poscolonial) aquí parece muy poco mágico, aunque bastante misterioso.⁴⁵ Hasta hoy, todos los teóricos – sean historiadores o sociólogos escribiendo sobre el Caribe holandés, Indonesia o Sudáfrica – sólo lograron hablar de intereses políticos y del carácter comercial en los cuales se fundaría la “fragmentación”. La explicación aquí resbala inevitablemente hacia lo concreto, ya que el dominio de lo ideológico parece sumamente problemático y difícil de asir. Categorías como “europeo”, “asiático”, “caribeño”, “neerlandés”, “colonialismo”, “racismo”, etc parecen todas heurísticamente poco adecuadas aquí.

No tengo la intención de encontrar una respuesta para un problema de interpretación tan complejo. Simplemente, me gustaría aquí proponer un camino interpretativo en lo que concierne específicamente la situación en la Guayanas, y en particular la de Surinam. La fantasía de Kielstra – comunidades orgánicas, trasplantadas desde Asia, viviendo vidas tradicionales en aislamiento en el campo, y produciendo para el mercado colonial e internacional – no se concretó. Los javaneses de Surinam no son javaneses

⁴³ Luiz Felipe de Alencastro, **O Trato dos Viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul**, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 209. Para – una vez más – el carácter más comercial de la colonización neerlandesa en Nordeste, ver p. 215 y nota.

⁴⁴ Ver mi “Un discours de fragmentation: du **verzuiling** à l’apartheid, Pays-Bas et Afrique du Sud, aller et retour”, **Pouvoirs dans la Caraïbe**, Martinica, 11, 1999, pp. 229-252.

⁴⁵ Taussig, **The Magic of the State**, op. cit.

como los de Java. Tampoco son neerlandeses coloniales o, simplemente, surinameses. Hablan javanés (además de neerlandés y el sranan), pero su javanés es bastante distinto del javanés hablado en Java. A no ser en áreas rurales, como las del Commewijne, no viven en aislamiento sino en interacción con otros grupos. Mantienen relaciones con Indonesia, aunque no haya nuevos inmigrantes desde 1939. Muchos javaneses surinameses viven hoy en los Países Bajos. Lo mismo se podría decir sobre los otros grupos surinameses, como los indios (**Hindoestanen**), chinos, afrocriollos, boéres, cimarrones, etc. ¿Cómo comprender esas identidades? La historiografía tradicional sobre Surinam procura un relato de hechos históricos, con detalles empíricos – los inmigrantes llegaron; se quedaron en las plantaciones; los afrocriollos emigraron hacia la ciudad; los inmigrantes mantuvieron su propia cultura; etc. El modo narrativo es empírico, y relativista.⁴⁶

Sin embargo, esas narrativas, aunque muy informativas, no son muy interesantes desde un punto de vista interpretativo. Mucho más relevantes aquí son los relatos personales y la ficción producida en el país. No hay aquí **master narratives**, grandes narrativas, sea de la colonización o de la formación de la nación, como las que se identifican claramente en el caso de Brasil o de Venezuela, para mencionar sólo dos vecinos cercanos.⁴⁷ Por ejemplo, apenas es posible identificar un equivalente local del bolivarismo, o del pensamiento brasileño de la “democracia racial”. Tan poco se trata aquí, como en Estados Unidos, de rescatar narrativas que han quedado al margen de las grandes narrativas nacionales en lengua inglesa.⁴⁸ Hay un número muy grande de relatos o de fragmentos narrativos de todo tipo. El examen de esas narrativas es un proceso muy complejo, ya que implica comunidades o grupos muy específicos, cada cual con su propio idioma (y Surinam tiene muchos

⁴⁶ Además de los trabajos mencionados arriba, ver también los estudios más específicos sobre las plantaciones y las inmigraciones, como por ejemplo Alex van Stipriaan, **Surinams Contrast. Roofbouw en overleven in een Caraï bische plantagekolonie 1750-1863**, Leiden, KITLV, 1993; Rosemarijn Hoefte, **Plantation Labour After the Abolition of Slavery**, disertación de doctorado, Gainesville, University of Florida, 1987. Hay muchos otros trabajos, por supuesto. Lo curioso es que incluso historias (proto) nacionalistas, como el famoso libro de Anton de Kom (**Wij slaven van Suriname**, Bussum, Het Wereldvenster, 1981 [1934]), siguen el modelo empírico-relativista de narración. No existe así ningún equivalente ideológico o estructural de la obra de Gilberto Freyre en el contexto surinamés. Los “sociógrafos” que Candice Vidal de Souza identificó en el caso de las ciencias sociales brasileñas tienen quizá su contrapartida en la ficción y no en las ciencias sociales surinamesas (Vidal de Souza, **A Pátria Geográfica**, Goiânia, Editora Universidade Federal de Goiás, 1998).

⁴⁷ Taussig, op. cit, discute detalladamente el caso venezolano, que usa como base y ejemplo para su discusión teórica más amplia. Para Brasil, ver, por ejemplo, Vidal de Souza, op. cit., y Angélica Madeira y Mariza Veloso, **Leituras brasileiras**, Río de Janeiro y São Paulo, Paz e Terra, 1999.

⁴⁸ Ver el proyecto de rescate de Werner Sollors, “The Multilingual Anthology of American Literature: Significance of Languages for U.S. Multiculturalism”, **Raíces e Rumos: Perspectivas Interdisciplinares em Estudos Americanos**, organizado por Sonia Torres, Río de Janeiro, 7Letras, 2001, pp. 79-91.

idiomas, tanto en sentido empírico como figurado). Sin embargo, esos micro-lenguajes son muy importantes aquí. Un país muy pequeño (en comparación a sus vecinos sudamericanos), con apenas medio millón de habitantes, en realidad presenta una diversidad narrativa impresionante y altamente compleja.⁴⁹

En toda la historiografía sobre Surinam, la única noción que encontré que me parece muy interesante es la de frontera, en el título de la traducción en inglés de la obra clásica de van Lier, **Frontier Society** (el original se llama **Samenleving in een grensgebied** o “sociedad en una región de frontera”).⁵⁰ Para van Lier, Surinam ha sido a lo largo de toda su historia una sociedad de frontera, en donde sus habitantes viven en una situación de **borderline**, ello es, en un ambiente que no es originariamente el suyo.⁵¹ La noción de pertenencia y la de descendencia se desplazan aquí sin desaparecer. Lo javanés, por ejemplo, se refiere a un origen en Java y a una cultura javanesa, y a la vez a algo creado y desarrollado en Surinam mismo (el signo de esa diferencia está en la lengua misma de los javaneses surinameses: un javanés que es identificable como tal y a la vez es una creación local, inexistente en Java. Ello es, el javanés surinamés **no es** un dialecto del javanés, sino otra variante idiomática, como el portugués de Brasil en relación al de Portugal⁵²). Lo javanés es así un espacio altamente híbrido. La frontera es a la vez un locus imaginado y un local concreto, un Mediterráneo (el Caribe) y a la vez un espacio transoceánico (ya que incluye tierras de origen y una diáspora substancial en otros continentes). Es además un espacio que trasciende las fronteras formales y los varios poderes coloniales, pasados y presentes. Es una margen peculiar del Mediterráneo caribeño y un local intrínsecamente heterogéneo. Es además un espacio que escapa a los diversos imaginarios del Estado-nación en la región (como el caso de la Guayana venezolana o Amapá y las regiones de frontera en Brasil). Como enseña Alfonso Múnera para el Caribe colombiano, se trata de una región de frontera en la cual el proyecto de nación del “centro” (en este caso, andino) sólo logró imponerse por la fuerza.

⁴⁹ Ver, para ejemplos de algunas narrativas de carácter literario, la antología de Michiel van Kempen, que contiene textos en casi todas las lenguas habladas en el país, de casi todas las épocas, con traducciones neerlandesas: **Spiegel van de Surinaamse poezië**, Amsterdam, Meulenhoff, 1995.

⁵⁰ Van Lier, op. cit. (el original es **Samenleving in een grensgebied. Een sociaal-historische studie van de maatschappij in Suriname**, Amsterdam, Emmering, 1949). Hay otro concepto que a veces se aplica al caso surinamés, el de “criollización” (**creolisering**). Ver Alex van Stipriaan, **Creolisering**, Rede, Erasmus Universiteit Rotterdam, seis de enero de 2000. El énfasis aquí es también en la mistura y la “hibridización”.

⁵¹ Van Lier, op. cit., p. 7-8.

⁵² Ver el estudio en la introducción de Hein Vrugink y Johan Sarmo, **Surinaams -Javaans-Nederlands Woordenboek**, Leiden, KITLV, 2001.

Ello es, podríamos decir quizá que, históricamente, el Caribe colombiano fue más Caribe que colombiano.⁵³

También, es un local de una fluidez espantosa. Mencioné arriba los inmigrantes chinos con destinación a Estados Unidos, las prostitutas brasileñas con destinación a Europa, los buscadores de oro; hubiera podido mencionar también el tráfico de armas y drogas con Colombia, las empresas madereras de Indonesia que se establecieron en amplias áreas de la jungla, y la facilidad con la cual se cruzan las fronteras en esa región: un avión arubano me llevó de Paramaribo a Cayena, en donde nos aguardaba (sin que lo supiéramos) un avión brasileño que nos dejaría en Macapá y Belém. Los pasajeros eran francoguyaneses, franceses, brasileños, surinameses, chinos. El avión de Surinam Airways deja Belém, en la hoz del Amazonas, tres veces a la semana, y se detiene en Macapá, Cayena, Paramaribo, Georgetown y, finalmente, Port-of-Spain en la isla de Trinidad. La metrópoli aquí es compartida – Belém – así como las demás ciudades (Cayena es muy pequeña, y así algunos habitantes de esa ciudad van a divertirse a Paramaribo, por ejemplo). Toda la región es claramente una sola totalidad, que los estados formales apenas controlan.⁵⁴

Hay una substancial minoría surinamesa (cimarrón o aun javanesa) viviendo en la Guayana francesa, así como importantes minorías brasileñas en todas las Guayanas. Hay descendientes de asiáticos en todas partes (en la Guyana son la mayoría de la población, en Surinam la mitad, en Guayana francesa una minoría importante), así como, en todas partes, descendientes de antiguos esclavos y minorías indígenas. Las conexiones de los habitantes con el Caribe y Europa (para no decir Estados Unidos y Asia) son múltiples y complejas. En lo que concierne las conexiones aéreas, es muy difícil obtener un asiento en vuelos entre Amsterdam y Paramaribo, por ejemplo, debido a la enorme demanda. Esa fluidez y heterogeneidad inmensa crea en todas partes espacios ambiguos, híbridos e incluso contradictorios, en los cuales surgen narrativas cambiantes e inesperadas, en las cuales lo nacional o incluso lo local se encuentran desplazados. Así, por ejemplo, la literatura surinamesa es, en gran medida, la literatura producida en lengua neerlandesa en las grandes ciudades de los Países Bajos por surinameses nacidos en Surinam o (cada vez más) en la antigua metrópoli.⁵⁵ Un reciente éxito literario en los Países Bajos fue

⁵³ Alfonso Múnera, *El Fracaso de la Nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*, Bogotá, Banco de la República/El Áncora, 1998.

⁵⁴ Incluso el estado más fuerte en la región – el francés – apenas logra hacerlo: ver Thierry Michalon, “Réflexion sur un nouveau statut de la Guyane”, *Pouvoirs dans la Caraïbe*, Martinica, 11, 1999, pp. 253-280.

⁵⁵ Así, el escritor y periodista indio-surinamés Anil Ramdas propuso que la literatura surinamesa es en realidad una *migrantenliteratuur: De Papagaai, de stier en de klimmende bougainvillea*, Amsterdam, De Bezige Bij, 1992.

justamente la biografía romanceada de Wilhelmina Rijnburger, famosa **motyo** (prostituta) surinamesa, escrita por Clark Accord, un joven surinamés nacido y criado en la metrópoli, que escribió en neerlandés sobre mujeres afrocriollas (que hablan sranan) y hombres blancos (neerlandeses, judíos y estadounidenses) en el Paramaribo del siglo veinte.⁵⁶ **De Koningin van Paramaribo** o “La Reina de Paramaribo”, es un relato **in-between** de un escritor **in-between**. Ese carácter intermediario, analizado por Leo Spitzer en su conocida obra, en realidad es parte de la esencia misma de la vida en las Guayanas.⁵⁷ Ello es, lo **in-between**, lo entremedio, más que excepción, o algo relacionado a la vida de minorías más o menos marginadas en el cuerpo de la nación, es aquí el carácter dominante. Es debido a ese carácter que el discurso de las antiguas teorías pluralistas y el discurso mismo de la “pilarización” no basta para entender las complejas identidades locales. Así, decir “javanés”, “afrocriollo”, “neerlandés”, etc, en el contexto guyanés no es tanto identificar una etnicidad o un pilar bien demarcados como plantear un espacio discursivo y social altamente híbrido y ambiguo.

Volviendo a la noción de fragmento, planteada arriba, el historiador indio Gyanendra Pandey propuso, en su estudio sobre la construcción de lo nacional (ello es, lo “hindú”) y lo no-nacional (ello es, lo “musulmán”) en la India moderna, que la historiografía tradicional se hace desde el punto de vista de un centro unificador, y no lleva en consideración los fragmentos a partir de los cuales se podrían construir historias alternativas (ello es, los diarios íntimos, las antologías de poesías anónimas, las diversas literaturas en lenguas regionales, los mitos, las canciones de mujeres, las genealogías de las familias, las tradiciones históricas locales, etc).⁵⁸ Igualmente, Partha Chatterjee muestra que en Bengala, a partir de mediados del siglo XIX, bajo el influjo del colonialismo británico y de la educación occidental, se construyó una historia nacionalista “ariana” y “hindú”, en la cual se insertó la historia regional bengalesa. Sin embargo, esa historia ignoró casi completamente el hecho de que la historia bengalesa no se hizo sólo dentro del marco de la nación llamada “India” o de la religión hindú, todo lo contrario. Existieron y existen también importantes grupos no-hindúes y no-arianos en Bengala. Según Chatterjee, hay que imaginar de manera diferente el carácter mismo de la nación aquí (**nationhood**) en contra de la historiografía tradicional y su

⁵⁶ Clark Accord, **De Koningin van Paramaribo**, Amsterdam, Rainbow/Vassallucci, 1999.

⁵⁷ Leo Spitzer, **Lives in between: Assimilation and Marginality in Austria, Brazil, West Africa, 1780-1945**, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

⁵⁸ Gyanendra Pandey, “Pour la défense du fragment”, in **L’historiographie indienne en débat.**

Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales, organizado por Mamadou Diouf, Karthala y Sephis, París, 1999, pp. 251-288.

énfasis limitado.⁵⁹ En fin, incluso en países donde se ha desarrollado una importante historia nacional como paradigma centralizador, se hace hoy necesaria una reapropiación de la diferencia ignorada o marginada por la historiografía nacional. En el Caribe, donde, a la excepción de las regiones incorporadas en grandes estados nacionales como Brasil, Colombia o México, frecuentemente apenas se desarrolló una historiografía nacional fuerte, el rescate o la búsqueda de los diversos discursos fragmentarios se hace todavía más importante. Y esa búsqueda se hará a través de un esfuerzo interdisciplinario, incluyendo no sólo a la historia tradicional basada en archivos, sino también a la historia oral, la antropología y los estudios literarios, de preferencia en clave comparativa. Sólo así se podrá recobrar de manera adecuada las diversas perspectivas generadas por el tropo de la diversidad.⁶⁰

⁵⁹ Partha Chatterjee, "Réappropriation du passé: esquisse d'une généalogie de l'historiographie moderne au Bengale", in *L'historiographie indienne*, op. cit., pp. 109-164.

⁶⁰ Agradezco al historiador arubano-neerlandés Luc Alofs, del Instituto Pedagógico (sic) Arubano, por haber mencionado en una conversación la importancia de la historia oral en el Caribe. La historia oral y la importancia de registrar lo local en las diversas islas del Caribe holandés también se mencionaron en conversaciones con los antropólogos curazoleños Rose Mary Allen y René Rosalía en Curazao.