

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Yu Kan Vertrouw Mi**  
**Você pode confiar**

Carolina Carret Höfs

Dissertação apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia Social como  
requisito parcial à obtenção do  
título de Mestre em Antropologia  
Social

Banca Examinadora:

Professora Doutora Mireya Suárez (orientadora)  
Professor Doutor Omar Ribeiro Thomaz  
Professora Doutora Alcida Rita Ramos  
Professora Doutora Maria Stela de Campos França (suplente)

Brasília  
Setembro de 2006

Para Seu Júlio

# Ourominas N.V.

*Yu Kan  
Vertrouwen Mi!!*



# Ourominas N.V.

# 2005

**COMPRA DE OURO / GOUDOPKOOP  
BAY GOWTU**

**DR. SOPHIE REDMONDSTRAAT 24 (CENTRO)  
TEL. (597) 422164 - Fax: (597) 424147**

**ANAMOESTRAAT NO. 23 (MIVIMOST)  
TEL. (597) 452611**

## JANUARI

Z	M	D	W	D	V	Z
					1	
2	3	4	5	6	7	8
9	10	11	12	13	14	15
16	17	18	19	20	21	22
23	24	25	26	27	28	29
30	31					

## FEBRUARI

Z	M	D	W	D	V	Z
			1	2	3	4
5	6	7	8	9	10	11
12	13	14	15	16	17	18
19	20	21	22	23	24	25
26	27	28				

## MAART

Z	M	D	W	D	V	Z
			1	2	3	4
5	6	7	8	9	10	11
12	13	14	15	16	17	18
19	20	21	22	23	24	25
26	27	28	29	30	31	

## APRIL

Z	M	D	W	D	V	Z
					1	2
3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23
24	25	26	27	28	29	30

## MEI

Z	M	D	W	D	V	Z
					1	2
3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23
24	25	26	27	28	29	30
31						

## JUNI

Z	M	D	W	D	V	Z
					1	2
3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23
24	25	26	27	28	29	30

## JULI

Z	M	D	W	D	V	Z
					1	2
3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23
24	25	26	27	28	29	30
31						

## AUGUSTUS

Z	M	D	W	D	V	Z
					1	2
3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23
24	25	26	27	28	29	30
31						

## SEPTEMBER

Z	M	D	W	D	V	Z
					1	2
3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23
24	25	26	27	28	29	30

## OKTOBER

Z	M	D	W	D	V	Z
					1	
2	3	4	5	6	7	8
9	10	11	12	13	14	15
16	17	18	19	20	21	22
23	24	25	26	27	28	29
30	31					

## NOVEMBER

Z	M	D	W	D	V	Z
					1	2
3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23
24	25	26	27	28	29	30

## DECEMBER

Z	M	D	W	D	V	Z
					1	2
3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23
24	25	26	27	28	29	30
31						

## Sumário

Prefácio	06
I. Destino Remoto	13
Colonização e Pluralidade	16
As narrativas da pluralidade e a noção de apanjaht: Igualdade na diferença	23
Brasileiros em Paramaribo	33
II. Peões, <i>Plocs</i> e os Fundadores do Suriname	47
O <i>El Dorado</i> e suas variações de um lado da fronteira	56
O outro lado da fronteira	62
Os fundadores do Suriname	66
E o despontar da narrativa	70
III. Um novo grupo étnico-cultural?	112
O étnico na presença do outro	126
Quando festejar é marcar o próprio espaço	143
Criando fronteiras?	147
Da mestiçagem do <i>douglas</i> ao étnico brasileiro	152
Etnicizando a nacionalidade	161
Bibliografia	169

## Índice de Tabelas e Figuras

Figura 01 – Mapa do Suriname	12
Figura 02 - Datas comemorativas	29
Foto 01 – <i>Anamoestraat, Klein Belém</i>	45
Foto 02 – <i>Klein Belém</i>	111
Foto 03 – <i>Prinsessestraat, Klein Belém</i>	148
Tabela 01 População conforme crença religiosa	14
Tabela 02 População conforme categorias étnico-culturais	22
Tabela 03 Línguas faladas no Suriname	137

## **Prefácio**

Meu contato inicial com o Suriname aconteceu dentro do grupo de pesquisa “Migrações, Fronteiras e Trânsitos Identitários”, coordenado pela professora Mireya Suárez na Universidade de Brasília e que contava com a participação de alunos de mestrado e doutorado do Departamento de Antropologia e do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas.

Naquele momento, Maria Stela de Campos França havia concluído sua pesquisa de campo em Paramaribo e escrevia sua tese de doutorado intitulada “Apanjaht: A expressão da sociedade plural no Suriname”. Suas idéias eram constantemente debatidas junto ao grupo de pesquisa na tentativa de tornar inteligível uma experiência de pesquisa tão rica e complexa.

O apanjaht se mostrou uma maneira de pensar e estruturar a sociedade tão distante da realidade e ideologia que povoam o imaginário brasileiro, que era instigante ao grupo tentar entender os dados que Stela nos apresentava.

O Suriname é um país que, apesar de sua população de pouco mais de 480 mil habitantes, se firma sobre a expressão das diferenças étnicas de seus grupos sociais. A proliferação de lugares, monumentos, partidos políticos, festas e datas comemorativas dedicados a cada um deles chamam atenção nos relatos sobre a cidade de Paramaribo.

Seus grupos são conformados em respeito a sua origem migrante, tendo como elemento primordial de suas identidades coletivas a referência a sua ascendência nacional, que no Suriname lhes outorga uma etnicidade e uma cultura. A apresentação de uma sociedade com uma gama de grupos étnico-culturais vasta e que se pensava uma nação a partir dessas mesmas diferenças me pareceu interessante no que eu tinha como objetivo de pesquisa: a imigração de fronteira feita pelos brasileiros na região norte do país.

Tive contato com a imigração brasileira para o Suriname por meio de notícias que encontrava em jornais e revistas da Internet, quando iniciava minha pesquisa sobre a imigração na fronteira norte. Todas noticiavam o alto número de garimpeiros e do tráfico de mulheres para fins de exploração sexual. Outra fonte de informação sobre essa corrente imigratória veio de um pequeno relato da própria Stela, que mencionava em sua tese a presença de uma população imigrante vinda do Brasil que vivia na cidade de Paramaribo.

Um evento contado por Campos França em sua tese foi estopim para as primeiras reflexões de minha pesquisa. Ela estava em Paramaribo no ano de 2003 e participou do carnaval, festa que era organizada por uma surinamesa e uma brasileira e que contava com a presença de blocos comemorativos e com a realização de um concurso de rainha. O desfile e a festa aconteceram em um dos lugares de lazer mais movimentados da cidade, o *T-Vat*. Naquele ano, a vencedora do

concurso para rainha foi uma brasileira. Na altura em que eu realizava a pesquisa de campo, vim a saber que a mulher era também uma prostituta de um clube noturno famoso.

Com a vitória da brasileira, foi armada uma grande confusão entre as pessoas que acompanhavam o concurso. Segundo Campos França, elas se mostravam indignadas com o fato de uma brasileira ter ganhado o concurso de rainha do carnaval no Suriname. De acordo com sua interpretação, esse resultado afetaria simbolicamente o acordo estrutural da sociedade surinamesa e seria uma afronta à representação da identidade nacional.

A identidade nacional é construída sobre a comunhão de diferentes grupos étnico-culturais e o respeito às suas diferenças. O acordo tácito entre eles é embasado na obrigação em manter os grupos étnico-culturais representados de modo equânime na estrutura social. Numa festividade pública, o ideal seria que um representante surinamês vencesse o concurso. A vitória de uma estrangeira – e, não obstante, prostituta – iria contra o princípio da igualdade de representação das diferenças.

Segundo a autora, a confusão desencadeada com o resultado do concurso foi não apenas porque a vencedora era uma estrangeira, mas antes, porque a competição não trouxe candidatas dos diferentes grupos étnico-culturais de modo que todos estivessem ali representados.

Este evento incitou minha curiosidade a respeito da imigração brasileira para aquele país. Quem eram aqueles imigrantes, como viviam, onde viviam, o que faziam, de onde vinham, por que tinham Paramaribo como destino? Por que os brasileiros ameaçariam de tal modo a estrutura étnica plural?

Realizei a pesquisa de campo entre dezembro de 2004 e fevereiro de 2005 na cidade de Paramaribo. Quando cheguei, fui ciceroneada por um professor da Universidade *Antom de Kom* e diretor do SWI - *Stichting Wetenschappelijke Informatie*. Ele prontamente me levou a conhecer Paramaribo Norte, região da cidade onde os brasileiros estavam concentrados.

Naquele momento, pude perceber uma cidade marcada pelas diferenças culturais de sua população. Os bairros da cidade, embora habitados por representantes de diferentes grupos apresentavam signos étnicos e culturais que marcavam a população predominante daquela localidade.

Fui a *Klein Belém*, como é chamado o local de maior número de comércio e casas habitadas por brasileiros e lá, encontrei um vasto comércio feito por e para os imigrantes. Este foi o local onde eu primeiro estabeleci contatos com os interlocutores que aparecem nessa dissertação. Suas observações a respeito da vida em Paramaribo foram guias para as conversas e entrevistas realizadas com eles e com outras pessoas indicadas dentro de suas redes de convivência.

Durante os quase dois meses que passei em Paramaribo, fui hospedada na casa de um jovem casal brasileiro. A casa era no coração de *Klein Belém* e dela tive contato com diferentes espectros

do que me propunha a estudar, uma visão peculiar do que havia anteriormente sido descrito por outra interlocutora como Sodoma e Gomorra.

O dono da casa onde estava era filho de um dos primeiros interlocutores que conheci. Ele e a esposa estavam na casa dos vinte anos e tinham uma filha ainda bebê. Os dois freqüentavam a Assembléia de Deus e, como se diz no senso comum, eram crentes. Por isso, recebiam em casa várias pessoas ligadas à Igreja, que estavam de passagem pela cidade, e também alugavam quartos para outros “irmãos”.

Apesar de não ter explorado o universo crente nessa dissertação, o convívio com essas pessoas revelou suas visões quanto à experiência migrante. Muitas delas pude observar também em outras instâncias da vida social, como o jogo entre oportunidade e “perdição”, que, como notei posteriormente, estava ligada sobretudo ao estigma associado ao garimpo e à prostituição.

Embora tenha tido contato com diferentes imigrantes, estabeleci um recorte que apresento nessa dissertação. Optei por apresentar aqui os imigrantes brasileiros que moram em Paramaribo desde pelo menos meados da década de 90 do século passado. Isso porque, estes têm maiores vínculos com a sociedade surinamesa e seus projetos de vida contemplam a integração à estrutura social de um modo diferente daqueles recém-chegados.

Uma observação se faz importante a respeito da aparente confusão que se faz na apresentação de uma identidade brasileira no Suriname. Embora estas pessoas vivam em Paramaribo, muitas vezes elas se referem ao Suriname como um todo. Para meus interlocutores, Paramaribo e Suriname são equivalentes e utilizam essas duas palavras para falar do mesmo espaço. A diferença está colocada para eles entre o mato e a cidade.

Desde que cheguei em Paramaribo, essas duas referências apareceram sobrepostas na fala de muitas pessoas – surinamesas e brasileiras. Na visão surinamesa, Paramaribo não é apenas a capital, mas o próprio país. Durante minha ida do aeroporto até à cidade, o taxista se referia constantemente ao fato de que iria gostar de conhecer o Suriname numa referência a minha estada em Paramaribo. Indaguei, surpreendida, se Suriname se reduzia a Paramaribo. Respondeu que não se tratava de uma redução em si, mas ao fato de que Paramaribo correspondia ao Suriname e vice-versa.

A equivalência entre cidade e país é, segundo Tjon Sie Fat (sd), resultado do processo de colonização. Dada a importância que a manutenção das diferenças étnicas têm para a construção de um imaginário nacional surinamês, a idéia de uma unidade territorial foi deixada de lado durante vários anos. Essa unidade territorial é base para a construção da nação como uma comunidade imaginada nos termos de Anderson (1989).

O comércio foi uma espécie de mapa para a minha pesquisa. As pessoas que conheci e que tomei como interlocutoras eram todas vinculadas direta ou indiretamente ao comércio brasileiro na cidade. Eles possuem ou trabalham em supermercados, salões de beleza, bares, restaurantes,



ourivesarias, lojas de roupas, de compra e venda de ouro, pensões e centrais de rádio. Além disso, elas, muitas vezes, mobilizavam outros imigrantes no que tange contatos e encontros com a embaixada brasileira, organização de festas e manifestações públicas, abaixo-assinados, ajudas comunitárias, entre outros.

Detectar diferenças e semelhanças entre seus donos, funcionários e público se mostrou uma tarefa muito proveitosa, revelando um perfil da experiência migrante que se sobrepunha às suas diferenças. Entre os meus interlocutores, os tipos de trabalho, os casamentos, o tempo no país, a situação com os papéis, o local onde moram são fatores que os diferenciam, provocando alguns conflitos velados entre os imigrantes. Tais divergências, entretanto, são abafadas em nome de uma identidade coletiva fundada na origem nacional.

Apesar de focalizar minha pesquisa no comércio, pude perceber que o garimpo e a prostituição impregnam a experiência coletiva dos imigrantes. A linguagem do garimpo dita as formas de olhar para a experiência no Suriname e as referências à organização do espaço sincretizam essas categorias e uma linguagem surinamesa. Um exemplo é a “varação” - como os brasileiros chamam qualquer tipo de entrada improvisada numa referência a formas de construir entradas para o garimpo e também de entrar no país, pelas fronteiras ilegais - ao lado de um supermercado que dá acesso a uma das pensões mais modestas de Klein Belém. A dona da pensão e a filha moram ali e alugam os quartos para garimpeiros de passagem pela cidade e também funcionam como restaurante nas horas de almoço e janta.

A linguagem surinamesa é adaptada em diferentes momentos de contato não apenas com as pessoas locais como também entre os imigrantes. “Bonito”, por exemplo, é falado na língua surinamesa (*Sranantongo*) e passa a ser *mói-mói*. “Gostar” torna-se *lobi*. E o mesmo vale para diversas outras expressões.

Utilizo a tese de doutorado de Campos França como uma interlocutora nesta dissertação. Parto de sua leitura sobre o Apanjaht e a sociedade surinamesa para refletir sobre o processo de etnicização da nacionalidade brasileira engendrado na construção de uma identidade coletiva dos imigrantes. Algumas questões como a percepção brasileira da realidade e estrutura surinamesa, a idéia de comunidade e as demandas dos meus interlocutores - no que diz respeito aos processos de legalização de vistos e licenças de trabalho - se entrelaçaram ao apresentado por Campos França em sua tese e em nosso grupo de estudos.

Sendo assim, no primeiro capítulo exponho as questões colocadas sobre o apanjaht como a expressão da sociedade surinamesa. Faço uma pequena exposição sobre as narrativas dos grupos étnico-culturais e o modo como estes vivem e expressam a estrutura social.

As narrativas da pluralidade são trazidas aqui por terem sido imperativos que a estrutura geriu na sua necessidade de conformar grupos e realidades imigrantes tão distintas. Explico. Em

finais do século XIX, os grupos imigrantes que foram levados para o trabalho nos empreendimentos coloniais eram formados por indivíduos pertencentes a um Estado-Nação em comum. No entanto, estes indivíduos não possuíam quaisquer outros laços quando imigraram para o Suriname. Foi da viagem e da vida na colônia que surgiu a construção de uma identidade comum e de uma idéia de comunidade étnico-cultural.

Isso porque havia sido imposto na colônia o sistema de pilares étnicos, vivido nos Países Baixos até o momento. Este sistema requeria que os indivíduos pertencessem a uma comunidade de modo a serem legitimados socialmente. Se apegar a uma comunidade era também um modo de se proteger dos desentendimentos dados por diferenças lingüísticas, religiosas, de hábitos e costumes como também dos conflitos com os patrões das fazendas em razão dos salários e acordos trabalhistas.

Ao longo dos anos, essa idéia se tornou estrutural da sociedade e também motor para todas as ações coletivas. A idéia de nação passou assim a ser pensada pela conformação e respeito às diferenças de grupos que compartilham um mesmo Estado. Nesse sentido, as particularidades de cada um desses grupos foram institucionalizadas na arena pública.

A presença dos brasileiros em meio às diferenças étnicas que marcavam a cidade foi instigante para pensar de que maneiras a idéia de uma estrutura plural etnicizada lidaria com um grupo estrangeiro como eram os brasileiros naquele momento? Como um país que constrói sua identidade nacional sob as diferenças étnico-culturais de seus grupos lidaria com os brasileiros que imigravam constantemente para lá?

Feitas as devidas aproximações com as questões colocadas de modo tão impositivo pela realidade surinamesa, dedico o segundo capítulo à apresentação dos imigrantes brasileiros. Obedeço ao que me foi apresentado por meus interlocutores e pelo que pude perceber como um perfil dos brasileiros que hoje estão no Suriname. O garimpo e a prostituição são duas atividades que marcam a imigração brasileira, feita principalmente a partir dos estados do Pará e do Maranhão. Nesse sentido, até mesmo aqueles que não estão diretamente envolvidos por essas atividades (ou que ao menos dizem não estar) são tocados pelas imagens e representações acerca delas.

É visível o modo como o ouro e o sexo afetaram a construção da identidade desses imigrantes e o modo como eles organizaram sua experiência coletiva. Há também que se levar em consideração o estigma atribuído a essas atividades e o modo como estes são manipulados por meus interlocutores.

Paramaribo significava *oportunidade* para esses indivíduos desde o momento em que a “fofoca do ouro” chegou ao norte do Brasil. O ouro protagoniza, material e simbolicamente, a vida de muitos desses, representando não apenas riqueza, melhoria de vida e de status social, mas um modo de ser e viver tanto no Brasil como no Suriname.

A conjuntura econômica e política dos dois países durante, pelo menos, as três últimas do século passado foi de grande importância para a experiência dos brasileiros que imigraram para a região das Guianas e marcam sua trajetória e sua narrativa coletiva.

Optei por interpretar a experiência brasileira em Paramaribo através de meus interlocutores, que entre os imigrantes eram classificados como elite, colocando suas demandas e desejos em diálogo com a estrutura etnicizada e plural da sociedade surinamesa. Sendo assim, há entre essas pessoas um desejo de reconhecimento e de conquista de legitimidade frente à sociedade surinamesa que cria um projeto de identidade coletiva de brasileiros no Suriname. Este projeto é de uma identidade que obedeça aos imperativos colocados pela própria sociedade surinamesa.

Há nesse sentido, a busca por uma etnicização da nacionalidade é a busca por uma identidade que possa vir a integrar a estrutura. Portanto, há uma tentativa de construção de uma narrativa coletiva, que funda uma comunidade e uma história dos brasileiros que lá estão. Para tanto, os atores sociais envolvidos nessa corrente imigratória e também o seu estigma são reordenados.

Chego então, no último e terceiro capítulo onde exploro o processo de etnicização da nacionalidade brasileira pelos imigrantes. A construção de uma comunidade étnica baseada na língua, em hábitos e valores comuns é expressa publicamente em diferentes momentos. Estes têm a presença dos surinameses e seus grupos étnico-culturais como contraponto, espelhando uma identidade contrastiva aos brasileiros.

O último capítulo reflete sobre como contato com os surinameses mostrou aos brasileiros o imperativo da etnicidade como modo de reconhecimento e inserção social. De um modo geral, é comum nos movimentos migratórios tomar a relação com uma nacionalidade pretérita como caminho de inserção em outros contextos nacionais. Entretanto, esta adquire contornos particulares em Paramaribo. Ser um brasileiro étnico no Suriname é indicativo da fundamentação de um vislumbre de futuro em uma sociedade que tem sua estrutura dividida a partir das fronteiras entre grupos étnico-culturais. É, de certa forma, um apelo para o reconhecimento de si enquanto parte, mesmo que para tanto seja obrigatório se manter em separado.

“Você pode confiar” é o que diz no calendário com um recado do homem sardento sinalizando com o dedo polegar aos clientes surinameses de sua compra de ouro. E é também o que dá título a essa dissertação. “*Yu kan vertrouw mi*” parece sintetizar a experiência imigrante brasileira em Paramaribo da forma como reflito aqui. Em sua trajetória até a capital do Suriname, esses indivíduos percebem a transitoriedade de suas identidades e as colocam em jogo de modo a realizar sua integração à sociedade surinamesa. “Você pode confiar” pode ser lido como uma demanda pelo reconhecimento dos imigrantes como sujeitos étnicos, passíveis de inserção à estrutura social surinamesa, projeto este que parece apenas estar começando.



# I

## Destino remoto

“En la numerosa penumbra, el desconocido  
se creará en su ciudad  
y lo sorprenderá salir a otra,  
de otro lenguaje y de otro cielo”

El Forastero – Jorge Luis Borges  
Nueva Antología Personal. Madrid: Silgo Veintiuno Editores. 1998

No aeroporto de Belém do Pará, uma placa indica o caminho para o Suriname: embarque *remoto internacional*. Essas poucas palavras sinalizam o espaço que a região das Guianas ocupa na realidade e no imaginário brasileiro. Remoto, como são denominados os destinos dos vôos reservados àquela área, aponta para aquilo que é distante e afastado no espaço e no tempo<sup>1</sup>, atribuindo não apenas semântica aos locais de destino geográficos como também simbolizando a marginalidade daqueles que neles transitam.

À espera do embarque no avião da *Surinam Airways* com destino a Paramaribo, todos aguardavam em silêncio ou em meio a conversas em baixo tom de voz. Alguns liam e reliam seus documentos, papéis e anotações, outros juntavam seus pacotes com compras de natal e presentes. Posteriormente compreendi que sozinhos ou em família, muitos deles voltavam para casa enquanto outros faziam sua primeira viagem.

O destino em questão está localizado entre a Guyana e a Guiana Francesa, no norte da América do Sul, situado entre o Oceano Atlântico, ao norte, e o território brasileiro, ao sul. Parte da chamada região Guianense, o Suriname está situado, formalmente, na América do Sul, mas em termos históricos, culturais e políticos, como afirma Rosa Ribeiro (2004), é um país mais caribenho do que sul-americano.

No meu entendimento, essa ambigüidade da posição do Suriname no mundo atual também se expressa no fato de ser formalmente um Estado-Nação que, entretanto, se recusa a inventar tradições aglutinantes ou, nos termos de Anderson (1989), forjar uma comunidade imaginada. Assumindo-se como uma sociedade nacional plural, institucionaliza as diferenças e vivencia realidades que requerem um outro olhar sobre alguns conceitos, tais como os de nação, identidade, fronteira e imigração.

O Suriname é um pequeno país de 163 mil quilômetros quadrados, cuja população e atividade econômica se concentram na zona costeira. O cultivo da terra é escasso e pouco diversificado e os recursos naturais, embora em abundância, são parcamente explorados. Há poucas

---

<sup>1</sup> Remoto na língua portuguesa é um adjetivo cujos significados são: “1. que ocorreu há muito tempo; antigo, longínquo <fatos r.> 2. distante no espaço <região r.>”. Fonte: Houaiss Dicionário da Língua Portuguesa

rodovias e o acesso aéreo ao interior está condicionado a variações climáticas e à densidade da floresta amazônica (que ocupa a maior parte do território), razão pela qual os rios se constituem em importantes vias de transporte e de comunicação.

Em 2004, a população de Suriname foi estimada em 480 mil habitantes<sup>2</sup>, que residem nos dez distritos administrativos em que o país está dividido. Todos são localizados próximos à costa: Paramaribo, Wanica, Saramacca, Sipaliwini, Nickerie, Coronie, Marowijne, Para, Brokopondo e Commewijne. Uma importante particularidade desses distritos é que não são simplesmente divisões administrativas, mas demarcam a residência de grupos étnicos diferentes, com a exceção de Paramaribo, cuja população é composta pelos diversos grupos étnicos reconhecidos no país.

A cidade de Paramaribo, capital do país e do distrito do mesmo nome, está localizada próxima à costa e na foz do Rio Suriname - um dos rios de maior circulação de mercadorias e pessoas. Ali estão concentradas aproximadamente 250 mil pessoas, o que representa pouco mais da metade da população estimada<sup>3</sup>.

Esta cidade apresenta um cenário onde impera a diversidade pela qual o Suriname é famoso. A começar pela proliferação de templos, igrejas e cemitérios que marcam, aos olhos observadores, a presença de hindus, calvinistas, católicos, morávios<sup>4</sup>, muçulmanos, judeus e pentecostais. Marcas que também aparecem nas residências, enfeitadas com símbolos religiosos ou que remetam a uma outra ascendência nacional.

A diversidade de religiões é similar à de muitos outros países. No Suriname, o que faz dessa diversidade algo particular é sua significância para os surinameses, se constituindo em tema central do discurso sobre a pluralidade étnica de sua sociedade. Como se pode apreciar pela tabela No. 1, os adeptos do hinduísmo são os mais representados, seguidos dos protestantes, que são, em sua maioria, morávios e que têm como adeptos majoritariamente o grupo crioulo. O percentual de católicos e muçulmanos também é significativo.

Tabela No. 1: População Conforme Crença Religiosa

Religião	Percentual de Adeptos
Hinduístas	27,4
Protestantes (predominantemente morávios)	25,2
Católicos	22,8
Muçulmanos	18,6
Religiões Indígenas	5

Fonte: CIA World Factbook, 2006. População estimada em 480 mil habitantes

Grande parte dos muçulmanos é de javaneses, porém há uma pequena parcela do grupo hindustano que também pratica essa religião. Em sua maioria, os católicos são representados por

<sup>2</sup> É importante uma observação quanto ao crescimento populacional. Devido o grande número de emigração surinamesa para a Holanda, a população sofre com o decréscimo de 8,7 % ao ano. Fonte: The World Factbook, CIA, 2006.

<sup>3</sup> Fonte: Suriname Market Guide, 2004.

<sup>4</sup> Morávio é o nome dado aos membros de uma seita cristã que, no século XV, foi precursora da reforma protestante. Os morávios formaram um importante grupo religioso e político na Holanda e também nas suas ex-colônias.

javaneses e crioulos. As religiões indígenas, cujas nomeações são ignoradas por essa fonte, respondem por uma pequena parcela. Totalmente ignorados são os adeptos do judaísmo e do Winti, uma prática religiosa afro-surinamesa, muito controversa no imaginário coletivo surinamês, por ter sido durante longos anos associado à resistência dos negros ao regime colonial<sup>5</sup>.

O Suriname se diferencia de tantos outros países pela forma como os surinameses percebem e usam as diferenças religiosas, bem como muitos outros traços culturais. A começar pelo fato de que os diferentes grupos étnico-culturais constituem as unidades básicas da atual organização social surinamesa.

Esta se faz compreensível à luz de sua história, pelo fato da Holanda ter recriado na colônia o sistema de pilares que a caracterizou desde o século XIX<sup>6</sup>. Na tentativa de governar e controlar uma realidade que a própria dinâmica de colonização criava, os agentes coloniais reproduziram e estabeleceram ali seus valores metropolitanos.

A atual pluralidade social surinamesa e também o pensamento sobre ela têm suas origens no passado colonial. Os diferentes grupos conformados pela sociedade plural reportam a si mesmos como étnico-culturais. Ambos os conceitos, o de sociedade plural e o de étnico-cultural, foram apropriados da teoria sociológica e transformados em uma idéia nativa.

Ribeiro (1999) e Campos França (2004) entendem a pluralidade como fruto de uma ordem social que era sustentada no tráfico de africanos para o trabalho escravo e no contrato draconiano de trabalhadores vindos do sudeste asiático, em especial da ilha de Java na Indonésia e da Índia e da China. As diferentes narrativas da nação surinamesa surgem a partir do encontro em terras americanas desses diferentes grupos estrangeiros com os nativos, intermediados pela figura central do agente colonial holandês.

A narrativa plural da nação surinamesa é feita pelas particularidades étnicas dos crioulos, hindustanos, marrons, javaneses, chineses e indígenas. O sistema de pilares políticos, característico da Holanda colonial, foi incorporado e institucionalizado pela organização do Estado surinamês. A fragmentação da população foi mantida em políticas de governo descentralizadas que respeitavam

---

<sup>5</sup> Os momentos rituais do Winti são feitos em sessões de transe que buscam o equilíbrio entre as forças da natureza, manifestas ou obscuras e a comunicação espiritual com suas emanações e com os ancestrais dos homens. Fonte: <http://www.xs4all.nl/~cvdmark/main.htm>

<sup>6</sup> Holanda (que também se denomina de Países Baixos, numa clara referência à importância dada à presença de diferentes grupos étnico-religiosos) se pensou ao longo do período colonial uma nação única, cuja particularidade se fundamentava numa estrutura pilarizada que estava integrada pelos grupos calvinista, ortodoxos, católicos e agnósticos (Ribeiro 1999). Em princípios do século XX, os ortodoxos e os católicos conquistaram o direito à participação diferenciada na vida política do país e estabeleceram assim, um sistema de política consensual, conhecido como sistema de pilares. Os pilares eram, assim, os grupos religiosos que mais tarde se transformaram em étnicos, na tentativa de cada um desses grupos de remontar à origem de suas diferenças. O poder e os recursos governamentais eram alocados em conformidade à população de cada grupo. A implicação mais importante do estabelecimento desse sistema foi a exigência de que os indivíduos se alinhassem a um pilar para que tivessem direitos e deveres representados na vida nacional.



as demandas e necessidades de cada um de seus grupos. Desse modo, os atuais grupos de maior expressão política são os grupos étnico-culturais de grande expressividade demográfica e simbólica.

Sendo assim, a estrutura social e de pensamento da sociedade surinamesa começou a ser construída ainda na colônia. Na década de 40, foi iniciado um período de autogoverno em que líderes políticos deram início a campanhas de incentivo à prática do voto étnico, tendo como inspiração o modelo de pilares em voga na Holanda. A partir de então, os processos de afirmação da diversidade identitária, da visibilidade política e da representatividade social de cada um de seus grupos étnico-culturais foram impulsionados e formalizados no Suriname.

Os grupos étnico-culturais e suas narrativas são prestigiados por todos os surinameses e tidos como fundamentos da sociedade. Por essa razão, são essenciais para analisar e interpretar as informações sobre o processo identitário por que passam os imigrantes brasileiros que hoje vivem no país e que foram por mim estudados. As noções de *sociedade plural* e de *apanjaht*, a que me detenho neste capítulo, se constituem em formas locais de expressar a forma peculiar como os surinameses percebem e atualizam as diferenças.

### **Colonização e Pluralidade**

O Suriname foi lugar de abrigo e expansão do modelo mercantil holandês e seus empreendimentos da plantação açucareira. O processo de colonização foi iniciado pelos ingleses em 1650 e continuado pelos holandeses em 1667. A mudança de metrópole ocorreu por ocasião de um acordo comercial entre os dois países no qual os primeiros trocaram o que hoje é a cidade de Nova Iorque pelo Suriname.

A exemplo de muitos outros países do continente americano, a população indígena sofreu conseqüências desastrosas da presença européia. As relações com os colonizadores tomaram rumos distintos para cada um dos grupos, que pertencem majoritariamente a três troncos lingüísticos: *Arawak*, *Carib* e *Warao*. Os *Arawaks*, que viviam próximo à costa, se aproximaram dos colonizadores e os auxiliaram inclusive no aprisionamento dos *Caribes*, que habitavam regiões mais distantes da costa. Por longos anos, os *Warao*, que estavam, majoritariamente, na fronteira sul com o Brasil se mantiveram afastados da ação colonial, pelo fato desta ter sido focalizada na costa.

Os contatos entre colonizadores e indígenas intercalaram momentos de tranqüilidade com momentos de resistência e luta. Após vários ataques ofensivos dos indígenas contra os colonizadores, um tratado de paz foi assinado para pôr fim à utilização de mão-de-obra indígena. Com o avanço dos empreendimentos coloniais, esses grupos sofreram a perda de autonomia sobre os seus territórios, que passaram a ser controlados e regulados pela ação colonial. Além disso, deve ser destacado o assassinato de grande parte da população, que despovoou muitos grupos locais.



A formação de uma narrativa indígena está ligada à resistência desses povos frente o colonizador, que reivindicavam, à medida que lhes era possível à época, o direito de viverem em suas próprias terras. Por serem reconhecidos como os primeiros habitantes e terem sido mantidos fora do alcance do desenvolvimento urbano, os grupos indígenas enfrentam algumas formas de discriminação e preconceito. Ao longo das décadas, foi sugerido pejorativamente que esses seriam os povos primitivos do Suriname. No entanto, não lhes é negado espaço de participação e reprodução de símbolos de representação na vida nacional, como analisa Campos França (2004).

Aos olhos dos empreendedores holandeses, as populações indígenas não eram numericamente suficientes para manter a alta produtividade das plantações. Na tentativa de instauração de uma colônia de *plantation*, os colonizadores deram início ao tráfico de africanos para o trabalho escravo. Entretanto, a divisão dos negros em dois grupos distintos – marrons e crioulos – particularizou a história da escravidão de africanos e, também, a identidade étnica de seus descendentes.

O primeiro momento de oposição entre marrons e crioulos na história surinamesa se deu com base na identificação de um local de nascimento, pois, inicialmente, os marrons só aceitavam em seus grupos aqueles nascidos na África. Os crioulos, como eram chamados os descendentes de escravos africanos nascidos no Suriname, e, portanto, eram vistos pelos marrons como um grupo em separado.

Os marrons são conhecidos por terem se rebelado contra o regime escravocrata e fugido para o interior. Ainda hoje, os descendentes desses ex-escravos são classificados como marrons e estão divididos em dois grupos lingüísticos, os *ndjuka* e *saamakan*. Esses dois grupos lingüísticos compreendem seis grupos sociais espalhados pelo território surinamês: *Saramacás* (ou *Saamakas*), *Paamakas*, *Ndjukas*, *Matawai*, *Boni* (ou *Aluku*), *Kwinti*.

As comunidades marrons estão espalhadas ao longo dos rios. Os *saramacás* habitam as margens do rio Suriname e *Saramacá*, ao longo do qual estão também os *matawai*. Os *paamakas* estão ao longo do rio *Marowijne*. Os *ndjukas* vivem ao longo dos rios *Marowijne*, *Cottica*, *Commewijne*, *Saramacá*, Suriname e *Tapahoni*. Os *boni* habitam as margens do rio *Marowijne*. Por último, os *kwinti* moram às margens do *Saramacá* e *Copenname* (ver localização dos rios na Figura 2 - Mapa do Suriname).

Os marrons fugiam das plantações em grandes e pequenos grupos, o que ficou conhecido como as *marronagens*. A fuga das plantações rumo à floresta ainda é para os marrons um elemento de sua identidade coletiva, a despeito da existência de diferentes grupos. Foi na floresta que seus descendentes buscaram sua liberdade e sua subsistência, criaram seus filhos, reproduziram suas culturas e onde lutaram contra a opressão do regime colonial.

Apesar de relatos de conflitos entre os grupos marrons, estes se uniram em oposição aos colonizadores. Inicialmente, a migração era feita em direção ao sul do país. Após alguns anos, os novos grupos marrons se mantiveram em áreas ao norte, próximas às fazendas, e, assim, se diferenciaram dos primeiros fugitivos.

A postura de oposição dos marrons se estendeu a todos aqueles associados à ordem colonial e ao branco colonizador. Tal postura frente ao regime colonial e a relação com a floresta criaram uma narrativa de grupo e uma identidade que os opunha inclusive aos outros africanos escravizados e seus descendentes.

Os crioulos são identificados como os descendentes de escravos que se mantiveram nas plantações e foram libertos em 1863 e são, hoje, um dos grupos com maior expressividade numérica no país. Eles permaneceram na zona costeira do país e na cidade de Paramaribo. Após a abolição, período que a história surinamesa conheceu como a Emancipação, esses ex-escravos construíram diferentes laços com a elite colonial.

Ao saírem das fazendas, muitos se instalaram em propriedades em torno de Paramaribo dando início à dinâmica agrícola de pequenas produções. Outros, indicados por ex-donos holandeses, ocuparam cargos de confiança na administração pública. Muitos filhos de casamentos ilegítimos entre holandeses e africanos foram mandados a Europa para estudar e voltaram como profissionais liberais. Houve ainda casos de homens integrados às milícias coloniais para expedições ao interior e no policiamento da cidade de Paramaribo.

Após as Guerras Napoleônicas começaram os processos de abolição do trabalho escravo. A Inglaterra o aboliu em 1833 e a França em 1848. A insustentabilidade do sistema escravista foi sentida pela Holanda, que em 1853, iniciou a contratação de chineses para o trabalho na colônia, que substituiria a mão-de-obra escrava dos negros africanos e daria continuidade ao empreendimento açucareiro.

Desta data até o ano de 1870, 2.500 chineses aportaram no país. Porém, a experiência não foi bem recebida pelos chineses nem pelos agentes coloniais. Gradualmente, os imigrantes se dirigiram para a área urbana de Paramaribo e lá se tornaram vendedores dos produtos agrícolas que plantavam em seus quintais. Após esse período, a mão de obra chinesa não foi mais solicitada pelos agentes coloniais, mas continuou por iniciativa dos próprios imigrantes.

Esses indivíduos vinham de diferentes partes da China, o que contribuiu para a falta de afinidade e de estabelecimento de laços entre eles. Sendo assim, ao chegarem ao Suriname, não tinham como referência o país de origem, mas suas vilas. Apesar disso, eles se apartaram coletivamente do convívio com outros grupos imigrantes, se distanciando da vida pública de uma maneira geral. Campos França (2004) vê tal postura como decorrência da diversidade entre os próprios chineses, o que se tornou uma dificuldade para a construção de um nós étnico-cultural. Isto

fez dos chineses um grupo particular na estrutura plural surinamesa e como conseqüência fez desse grupo pouco expressivo na vida política nacional.

Após a Emancipação em 1863, os holandeses buscaram mão de obra no intuito de manter viva a economia de *plantation*. Para isso, fizeram contratos de trabalho em regime draconiano com indivíduos oriundos de outras colônias holandesas. Foram realizados acordos com colonizadores ingleses, para a imigração de trabalhadores indianos, que substituíram gradualmente os crioulos nas plantações.

Cerca de 45 mil indianos ou, como foram batizados na colônia, hindustanos, se estabeleceram no país entre 1873 e 1917 (Van Lier 1970). A viagem e a comunalidade da vida nas fazendas das *plantations* se tornaram pontos de afinidade entre esses indivíduos, que, na Índia, pertenciam a diferentes castas.

Os imigrantes indianos eram protegidos por leis do consulado britânico em Paramaribo, que zelava pelo cumprimento dos contratos de trabalho de seus colonos. Os contratos com a administração colonial eram intermediados por um administrador (*estate manager*) e se estendiam por um período de cinco a dez anos.

As jornadas de trabalho eram remuneradas e os imigrantes eram acomodados e alimentados pelos patrões. Os regulamentos e leis existentes previam penalidades para possíveis quebras do contrato tanto por parte do trabalhador como do patrão<sup>7</sup>. Passado um período pré-determinado, os imigrantes recebiam pequenas parcelas de terra que permitiam a subsistência de suas famílias.

No período entre 1893 e 1939, mais de trinta mil pessoas foram trazidas de Java - ilha da Indonésia, que também era uma posse colonial holandesa. Em situação análoga a dos indianos, os javaneses foram usados como mão-de-obra para os empreendimentos coloniais (Van Lier 1970). Este grupo era também muito heterogêneo devido ao caráter individual de sua imigração, que era feita por recrutamento em vilas de diferentes grupos étnicos.

Entretanto, o enfrentamento da viagem, das dificuldades, da vida nas plantações e as relações inamistosas com os hindustanos e os crioulos proveram os javaneses de instrumentos de solidariedade e incentivaram o desenvolvimento de laços comunitários.

A partir desse momento, um sentimento de coletividade surgiu entre esses indivíduos. Alguns termos de tratamento acordados entre os imigrantes remetiam a existência de um parentesco entre eles, que era, na verdade, fictício e que foi fundado com a viagem do primeiro navio de Java até o Suriname.

Isolados dos outros grupos, alguns princípios morais se tornaram elementos importantes na construção de um caráter e uma identidade javanesa no Suriname. A prática do islamismo, o

---

<sup>7</sup> As sanções aplicadas na quebra de contrato por parte de empregados e empregadores eram previstas no código penal da colônia. A diferença de aplicação desses códigos de conduta, no entanto, residiam em sua severidade para com empregados, passíveis de prisões, e empregadores, que eram punidos com o pagamento de multas (Van Lier 1970).

respeito mútuo, o apoio material e simbólico e a harmonia entre os membros da comunidade e para com os outros tiveram forte influência sobre a reordenação de seu sistema sócio-cultural (Campos França 2004).

O isolamento mantido tanto em relação aos outros grupos como do estado colonial se deveu à ausência de mecanismos legais para a proteção de seus direitos e para a observância de seu bem-estar, fonte de conflitos constantes entre imigrantes e colonizadores. Por um lado, a ausência de uma língua comum que permitisse a comunicação intercultural trouxe dificuldades de ajustamento dos imigrantes às regras coloniais. Por outro, os administradores se mostravam incapazes em suprir demandas dos imigrantes, em respeito aos salários, condições sanitárias, entre outros.

Na busca de solução para os vários desentendimentos que surgiram (e que também se repetiam com outros grupos), a administração colonial e os empregadores contrataram intérpretes. Estes assumiram um papel importante no cenário social, dado que administradores, empregadores e empregados não apenas dependiam dos intérpretes como ficavam à mercê de seus valores e moral (Van Lier 1970).

Os intérpretes ainda hoje têm grande importância na comunicação entre os grupos étnico-culturais. Isto porque muitos imigrantes - como é o caso dos chineses - mantêm apenas a língua de seu país de origem, apesar de o holandês ser a língua oficial ensinada nas escolas e o sranantongo<sup>8</sup> ter se tornado uma língua franca.

Entre 1863 e 1930, as *plantations* tiveram considerável papel para a economia e a organização social surinamesa. Gradualmente, o caráter da economia sofreu mudanças, que foram estopins para transformações sociais e políticas no país. As fazendas voltadas a grandes produções agrícolas entraram em decadência. Como conseqüência, a agricultura de pequena escala - introduzida no país pelos imigrantes chineses, indianos e javaneses - e a exploração mineral, em especial da bauxita, conquistaram espaço de legitimidade.

Com o fim dos contratos draconianos e com a decadência da agricultura em larga escala, os imigrantes indianos e javaneses se instalaram em pequenas propriedades nos distritos próximos a Paramaribo ou migraram para a cidade. Eles se mantiveram isolados em seus hábitos, religiões e línguas, se consolidando como grupos étnico-culturais. Os indianos, os javaneses e os outros grupos

---

<sup>8</sup> O Sranantongo é conhecido também como *taki-taki*, corruptela muito utilizada pelos imigrantes brasileiros, por exemplo e evitada por surinameses por seu caráter depreciativo. Sranantongo significa língua (*tongo*) do Suriname (*Sranan*) ao passo que *taki-taki* significa fala (*taki*). Esta é uma língua crioula desenvolvida ao longo da colonização européia no século XVIII na tentativa de comunicação entre estes, os marrons e os indígenas no interior do país. Sua base léxica é o inglês e há também a influência do português, do holandês e de línguas africanas e indígenas. A contribuição do português é devida à presença de judeus portugueses donos de plantações no interior do país nos séculos XVIII e XIX. É uma língua de morfologia simples e vocabulário limitado, sem inflexões e declinações, sendo de fácil aprendizado. Cerca de 120 mil pessoas têm o sranantongo como sua primeira língua. Fonte: <http://www.verbix.com/languages/sranantongo.shtml> e <http://www.sil.org/americas/suriname/Sranan/Sranan.htm>

étnico-culturais, como crioulos e marrons, se inter-relacionavam por meio da comunhão de alguns vetores da vida pública, como a submissão ao poder político e administrativo holandês.

Foram diversas as medidas administrativas que relegavam direitos e deveres às comunidades imigrantes de modo a sustentar a implementação de valores metropolitanos na colônia, forma de legitimar o caráter plural da sociedade no Suriname e perpetuá-la como a herança holandesa para a colônia. Tais atos visavam o reconhecimento das instituições religiosas e de casamentos, por exemplo, e obedeciam a procedimentos normatizados por costumes de cada comunidade.

A migração até a cidade de Paramaribo tornou os javaneses e, em especial, os hindustanos, visíveis na vida pública do país frente os europeus e os crioulos. Os diferentes processos de assimilação por que passaram esses grupos transformaram os imigrantes em membros da sociedade plural. Ao assumir suas referências nacionais de precedência como identidade étnica, foram respeitadas suas diferenças sociais e culturais e concomitantemente foram reconhecidas múltiplas possibilidades de participação de cada um destes grupos para a consolidação da estrutura plural.

O surgimento da sociedade surinamesa como ela é vivenciada hoje é pensado como fruto do casamento entre a socialização desses grupos e a incorporação do maior valor holandês naquele momento - a pilarização étnica. O colonialismo holandês, promotor desses fenômenos migratórios e do estabelecimento de uma estrutura social e de pensamento, foi também responsável pela reinvenção desses grupos como unidades étnicas e culturais homogêneas.

A partir de suas histórias e dos laços com suas nações de origem, essas coletividades inventaram narrativas como um modo de construir laços entre os indivíduos e se outorgarem uma identidade étnico-cultural. A transformação dos grupos sociais e imigrantes em étnico-culturais se deu com o processo de descolonização, iniciado em princípios do século XX.

O passado de imigração desses grupos lhes garantiu a aquisição de um status diferenciado de surinamês, que se refletiu na construção da identidade nacional e na manutenção da pluralidade. Desde o período colonial, os laços com suas nações de origem foram feitos de diversas maneiras, como indicam a proliferação de associações, clubes e outras organizações pertencentes aos grupos étnico-culturais. O respeito às práticas sociais, culturais e religiosas relacionadas ao seu país de origem permitiu que esses grupos vivenciassem um outro tipo de assimilação pelo *status quo* colonial.

Desde a segunda metade do século XX, a sociedade surinamesa firmou sobre si mesma a insígnia da pluralidade. Os grupos étnico-culturais tiveram papel de extrema importância para sua organização social, política e econômica e sofreram de modo distinto com a criação e o processo de legitimação do Estado-Nação surinamês. Os indígenas podem ser um exemplo. No período colonial, esses grupos conquistaram uma relativa autonomia, que diminuiu com a implementação de leis de proteção ambiental e as regulamentações de posse da terra pelo Estado, que passou à condição de

seu dono legítimo. Segundo essas leis, o direito inalienável da Nação sobre os recursos naturais tinha como ideal a promoção do desenvolvimento econômico, social e cultural do país, mas tirou dos indígenas a liberdade plena de ação sobre suas terras tradicionais (Campos França 2004; Saxakali 1997).

Um outro exemplo pode ser dado com o caso dos grupos marrons. Após a guerra civil que se desenrolou no interior, milhares de marrons tiveram suas terras devastadas o que os fez buscar refúgio na Guiana Francesa e na cidade de Paramaribo. Desde então, eles vêm migrando para a cidade de Paramaribo em busca de melhores oportunidades de vida.

A guerra civil no Suriname aconteceu entre 1986 e 1992. Durante este período, milhares de marrons foram enviados para campos de refugiados na Guiana Francesa. Mesmo com o desmantelamento desses campos ao final da guerra, as melhores condições econômicas e sociais do país vizinho se tornaram atrativos para a estadia dos marrons.

A tabela No. 2 sistematiza a divisão dos grupos étnicos em termos numéricos. O uso dessas identidades como categorias pelos censos populacionais torna evidente um dos modos como estas se institucionalizaram ao longo das décadas. A tabela mostra a predominância numérica de hindustanos, seguidos pelos crioulos, sobre o restante da população. No entanto, é necessário olhar para esses dados criticamente, dado a contestação desses números pelas informações disponibilizadas por grupos do movimento social marrom e indígena.

Há ainda o fato de que a categoria de brancos não deixa clara uma filiação étnica, o que mostra uma dissonância entre essa e as outras categorias. Além disso, não são calculadas estimativas sobre os imigrantes em situação irregular, como é o caso dos brasileiros.

Tabela No. 2: População das Categorias Étnico-Culturais

Categorias	Número	Percentual
Hindustanos	296.000	37,0
Crioulos	148.800	31,0
Javaneses	72.000	15,0
Marrons	48.000	10,0
Ameríndios	9.600	2,0
Chineses	9.600	2,0
Branco	4.800	1,0
Outros	9.600	2,0
Total	480.000	100,00

Fonte: CIA Factbook, 2006. População estimada em 480 mil

Apesar de estruturadas em pilares aparentemente bem-definidos e aos quais se outorga uma identidade coletiva, as categorias étnico-culturais surinamesas são constantemente re-significadas e re-situadas na sociedade. O caso dos crioulos é exemplar. Com o aumento da taxa de natalidade entre os hindustanos e o conseqüente aumento demográfico do grupo, os crioulos sua representatividade, não apenas populacional como também política, ameaçada. Para driblar esses

números e essa ameaça, os mestiços (que não se alinhavam politicamente a nenhum grupo étnico) passaram a ser pensados como parte do grupo crioulo.

Segundo análise de Campos França (2004), os mestiços são pensados como indivíduos a que os grupos étnico-culturais coagem a adotar a identidade de seus grupos. Nas palavras da autora:

“Como resposta à possibilidade de rompimento da pluralidade, os líderes políticos indianos e crioulos se dirigem aos *douglas* não enquanto grupo de qualquer tipo, mas como sujeitos individuais a serem convidados para adotar a identidade de seus próprios grupos” (op.cit.:186).

Isto sugere que a *pluralidade* assinala uma estrutura de pensamento sobre o Suriname e não a concretude de sua segmentação e fragmentação. O conceito de sociedade plural nasce do afã sociológico em explicar acadêmica e intelectualmente a organização social gerada pela presença e pelas ações coloniais. Esse conceito vem sendo discutido desde a segunda metade do século XX, quando muitas colônias negociaram ou lutaram por suas independências. É um conceito que tenta dar conta da complexidade criada com a chegada dos colonizadores europeus a sociedades do Caribe, África e sudeste asiático.

Rex (1959) e Eriksen (2002) associaram a teoria do pluralismo aos escritos de Furnivall, que escreveu “*Colonial Policy and Practice: a comparative study of Burma and Netherlands India*” em 1948. Este autor pensou a sociedade plural pela segregação e alinhamento racial de grupos sócio-culturais na ocupação e divisão social do trabalho. Para Furnivall, a integração da sociedade acontecia apenas pela simbiose ou interdependência econômica de seus diferentes grupos à dominação política dos agentes coloniais, que compunham outro grupo social.

O conceito de sociedade plural implica a existência de distinções lingüísticas, religiosas e de costumes. Nesse sentido, não existiriam valores compartilhados pela sociedade de uma maneira geral. De acordo com Furnivall, os grupos sociais seriam mantidos sob um mesmo sistema político e sob a coerção do Estado, garantida por seu poder militar e de polícia.

Recorrendo a esse conceito de *sociedade plural*, Smith (1991) o redefiniu a luz dos eventos históricos contemporâneos. Este autor pensou esse tipo de sociedade por seu *pluralismo estrutural*, que incorporou seus grupos sociais de modo formal e diferenciado. Sob influências metropolitanas, os grupos foram ordenados e estruturados socialmente de modo segregado. Suas diferenças foram institucionalizadas, propiciando a expressão de suas inter-relações por meio de instituições coletivas atuantes no domínio público.

## As Narrativas de Pluralidade e a Noção de Apanjaht: Igualdade na Diferença

Penso que o conceito de *sociedade plural*, do modo como é expresso pelos surinameses, se refere menos à ordem social do que a uma poderosa idéia de sociedade que, nos termos de Douglas (1991), está à disposição para interpretar a experiência humana. Pode se dizer, então, que o conceito de *sociedade plural* se refere ao modo como se percebe e se vive a ordem social.

No Suriname, a segmentação da sociedade conecta os indivíduos aos seus grupos e os transforma em grupos sociais reais. Suas identidades étnico-culturais podem ser examinadas a partir do que Geertz (1963) chama de “*givens of social existence*” (origem, língua, religião e costumes). Entretanto, deve-se ter em mente que mesmo neste contexto a identidade é construída por um processo de re-significação e deslizamento de categorias estruturais em nome do desejo e do interesse.

E, portanto, torna-se curioso o modo como Smith (1991) se refere ao Suriname. O autor afirma que as posições das identidades étnico-culturais advêm da transformação da ascendência nacional desses grupos em filiação étnica. Esse processo transformador ergue fronteiras e demandas práticas, existenciais e afetivas em torno das diferenças culturais, raciais, étnicas, religiosas, sociais e lingüísticas desses grupos.

As narrativas dos grupos étnico-culturais são por demais complexas para trazê-las, uma a uma, em profundidade<sup>9</sup>. Esses grupos construíram suas narrativas a partir da demanda instaurada pela estrutura de pensamento do colonizador. Ainda seguindo o raciocínio de Ribeiro no que diz respeito às narrativas dos grupos étnicos no Suriname:

“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” (op.cit.:137).

Campos França (2004) afirma que o fundamento da sociedade plural já estava presente na colônia quando os imigrantes contratados para substituição de mão-de-obra escrava africana chegaram. Esses grupos, imaginados pelos colonizadores como homogêneos, foram somados ao leque de diversidade cultural. Serviram, assim, como meio para a reafirmação do fundamento ideológico da sociedade plural.

O projeto de consolidação da nação surinamesa vem se firmando sobre as fronteiras étnico-culturais de seus grupos. É a filiação étnica que dá vazão às narrativas de cada um desses grupos e que os faz parte de uma mesma nação. O encontro factual na colônia os permite se pensar isolados

---

<sup>9</sup> A bibliografia sobre os grupos étnico-culturais surinameses é extensa e muitas se encontram em língua holandesa, que não domino. Como sugestão de leitura, indico as referências supracitadas nessa dissertação como a tese de doutorado de Campos França e os estudos de Fernando Rosa Ribeiro e as referências que ambos autores utilizam.



em suas diferenças, sendo a origem da formação do Suriname. Segundo Ribeiro (1999), esse modelo de pensamento foi resultado da apreensão da própria metrópole holandesa sobre si.

A metrópole exportou para suas colônias - Suriname, África do Sul e Indonésia - a importância do encontro factual de diferentes grupos em um mesmo espaço e tempo histórico para o nascimento de uma sociedade pluralizada. O autor ainda propõe que esse recurso discursivo da formação da nação foi uma muleta para os colonizadores na justificativa e interpretação sociológica dessas novas realidades sociais, criadas a partir de seus próprios interesses mercantis.

As narrativas são modos de organizar a experiência no contexto migratório. Elas auxiliam no processo de reconstrução das identidades desses grupos no Suriname. Os indivíduos imigrantes se inventam comunidades no Suriname, promovendo uma varredura sobre o passado anterior ao momento que cruzam o oceano. As narrativas étnico-culturais têm como centro de significado a imigração<sup>10</sup>. O fato de terem saído de um ponto nacional e continental comum (Índia, Java, China e África) foi um diacrítico para a construção de uma concepção de nação e, assim, o encontro factual no novo país é marco da reinvenção de uma referência comum a todos os grupos.

Apesar da existência de profundas assimetrias e diferenças que existiam entre seus membros, a chegada e as experiências decorrentes do processo de adaptação e assimilação à nova ordem sócio-cultural transformaram-se em laços sociais e culturais entre os indivíduos. A partir da fatalidade de seu encontro na colônia, os grupos de imigrantes passaram a se pensar e serem pensados como étnico-culturais.

Uma particularidade da construção de suas narrativas é a estrutura mítica apresentada por cada uma delas, resultante do imperativo cultural de invenção de uma origem comum que transformasse essas coletividades em comunidades étnicas. E, nesse sentido, a estrutura mítica fornece o arcabouço para o desenvolvimento de uma comunidade. Lévi-Strauss (2003) pensa os mitos como discursos que garantem às coletividades e aos indivíduos uma estrutura de significados e relações.

Essas narrativas tentam tornar inteligível a realidade em que esses grupos viviam. Suas diferenças deveriam ser acomodadas de alguma forma para a concretização de seu projeto político de tornar o Suriname uma nação, que era fundamentado na apanjaht. As narrativas foram necessárias para que os grupos pudessem entrar nesta gramática estrutural. De acordo com Ribeiro (1999):

“A origem factual 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 factual servem para fundar a segmentação no presente, que é o único tempo no qual ela existe” (op.cit.:136).

---

<sup>10</sup> Não incluo nessas narrativas os grupos indígenas. A narrativa desse grupo étnico-cultural é de teor diferenciado dos outros grupos imigrantes.

Nesse sentido, hindustanos, javaneses, chineses, crioulos e marrons inventaram suas narrativas a partir de fatos dados na história surinamesa e as enunciaram miticamente. A enunciação mítica serve como modelo para a construção da etnicidade desses grupos, criando um vínculo de pertencimento anterior entre os indivíduos. Esses grupos não chegaram ao Suriname como étnicos, mas foi lá que construíram narrativas de origem e de etnicidade.

Segundo Lévi-Strauss (2003), os mitos rompem a necessidade de uma linha temporal contínua para que tenham coerência e sentido. Ou seja, os grupos étnico-culturais se constituíram como tal anos depois de sua estada no Suriname, como fruto do processo de descolonização que os permitia participar da vida política do país. No entanto, ao se legitimarem como grupo, estes passaram a narrar suas histórias desde a viagem de suas nações de origem e a compartilharem de um mesmo arcabouço de valores e de uma mesma tradição.

O seu cunho étnico-cultural é fruto da experiência como grupo, que enfrentou o colonizador holandês e branco e que inventou para si uma língua, uma crença, festas, costumes e hábitos originais. Não obstante, esses fatores foram tornados uma tradição.

A criação de uma tradição e de referências no contexto da história de imigração é preceito para a possibilidade de existência das narrativas étnico-culturais no Suriname. Dessa forma, como pensou Lévi-Strauss (2004) para os mitos, as narrativas não têm autor ou uma origem real necessária, mas uma tradição em que está encarnada. E para que o mito se reproduza, sua narrativa é repetida pelos indivíduos, e, desse modo, seus valores são firmados ao longo do tempo.

Neste raciocínio, mito e ideologia se aproximam. O caráter ideológico das narrativas está no fato de que dotam os grupos de esquemas de valores e de idéias, que têm como fim outorgar poder de representatividade a esses grupos perante a sociedade.

O caráter ideológico dessas narrativas permite apreender que elas não representam a sociedade ou o grupo em sua totalidade, mas são referências comuns para todos os indivíduos. De acordo com Dumont (1985), as ideologias dizem respeito a aspectos do pensamento sobre a realidade social que apenas são entendidas quando relacionadas a aspectos não-ideológicos. Estas duas instâncias – ideológicas e não-ideológicas - se entrelaçam e se tornam complementares, mesmo que sejam divergentes em diferentes contextos sociais e políticos.

Tais divergências podem ser compreendidas recorrendo ao pensamento de Geertz (1976). O caráter cultural das ideologias se sobrepõe às formas pelas quais elas surgem, seja por interesses de poder de determinados grupos sociais ou por serem frutos do processo de fabricação da sociedade. De acordo com este autor, as ideologias são construídas sob símbolos culturais e apreendidas coletivamente porque estão imbricadas na ação social.

As narrativas fortalecem a idéia de *sociedade plural* e sua força enunciativa está no princípio de *igualdade na diferença* (Campos França 2004). Este princípio torna inteligível um contexto de

diferenças entre os grupos étnico-culturais para, em seguida, enunciar sua equivalência em termos de representatividade social. A idéia de uma sociedade formada por múltiplas narrativas não deixa espaço para se considerar a existência de assimetrias de representatividade simbólica entre seus grupos<sup>11</sup>.

No Suriname, as elites foram constituídas por indianos e crioulos, que adquiriram status e poder político e econômico ao longo do período colonial. O fortalecimento desses dois grupos como elites políticas e econômicas despolarizou a dicotomia existente entre o colonizador europeu e branco e os trabalhadores africanos e negros. Tal dicotomia nasceu no período escravocrata devido à relação entre a elite administrativa e econômica holandesa e branca e uma massa de trabalhadores escravos negros africanos.

No entanto, a ordem colonial permitia uma relativa liberdade de expressão aos grupos subordinados. Os campos de força e poder desses grupos foram ampliados com a institucionalização e reprodução de suas diferenças e esses grupos conquistaram maior espaço de expressão e representação, o que despolarizou a dicotomia que se estabelecera entre brancos e negros.

Com a emancipação dos escravos se seguiu um período de mudança da elite colonial europeia e branca, quando os crioulos passaram a ocupar posições de prestígio político e econômico<sup>12</sup>. Assim, uma nova dicotomia surgiu entre eles – crioulos - e os grupos étnico-culturais de imigração mais recente, marrons e indígenas. A oposição aos crioulos se deu apesar das diferenças que esses outros grupos possuíam em termos de poder econômico e representatividade política. Lentamente, também os hindustanos passaram a ocupar lugares de prestígio político, por representarem uma força na economia do país.

A garantia de representação de cada um dos grupos étnico-culturais é expressa em termos do balanço equilibrado e equânime entre eles e enunciada com a noção de *apanjaht*. Este termo foi cunhado da língua *hindi* e, no Suriname, foi incorporada ao pensamento social, passando a significar a própria estrutura da sociedade. *Apanjaht* significa pertencer (*apan*) a uma comunidade ou a um grupo social (*jaht*) (RAKER e SHUKLA 2002 apud Campos França 2004).

Por meio do *Apanjaht*, o pertencimento dos grupos étnico-culturais específicos é regulado. E ao pertencer a um grupo, o indivíduo passa a ser parte da própria sociedade surinamesa. O *apanjaht*

---

<sup>11</sup> Por essa razão, Van Lier (1970) marca a diferença entre sociedades plurais e pluralistas. O ponto comum entre ambas é o poder do estado em controlar as diferenças presentes na sociedade sob seu jugo. As diferenças que desafiam o estado entretanto, são de ordens distintas. Sociedades plurais, como o Suriname, são marcadas pela ausência de uma unidade cultural, religiosa e econômica (Van Lier utiliza o conceito de raça, em voga no contexto em que escreveu seu livro “The Frontier Society”). As diferenças resultam da ascendência nacional de cada um desses grupos e o modo como eles se mantêm separados, formando grupos étnicos com diferentes culturas. As sociedades pluralísticas por sua vez, possuem uma unidade econômica, religiosa, lingüística e cultural (e novamente de raça, como propõe o autor). Suas diferenças deitam sobre as gradações e desigualdade de acesso às propriedades comuns da sociedade. A profunda divisão do trabalho social gera diferenças profundas entre os vários estratos sociais.

<sup>12</sup> Com o afrouxamento e tentativas de desvencilhar-se da ordem colonial, a negritude era um aspecto relevante na instauração dessa nova ordem e apesar do padrão estético atual girar em torno de uma brancura de pele, este não é um fator de restrição ao acesso político entre esses grupos.

permite a expressão do estado de equilíbrio que a sociedade plural (ilustrada pela imagem de uma balança) idealiza para seus grupos mediante a outorga de espaços de representatividade equitativa em todas as esferas da vida social. Nas palavras de Campos França (2004):

“Os surinameses se apropriam do conceito de sociedade plural proveniente da comunidade sociológica caribenha transformando-o numa expressão do equilíbrio e da balança. Assim, embora o Suriname possa ser identificado estruturalmente com outras sociedades plurais caribenhas, tais como as de Trinidad e Tobago ou Guiana (Menke 2004), o país revela peculiaridades próprias em suas instituições, que são delineadas a partir da noção de *apanjaht*” (op.cit.:149).

Campos França (2004) utiliza a noção de *fato social total* para examinar a força do *apanjaht* sobre os indivíduos e a construção de suas identidade, o que também tenho em mente nessa dissertação. Como fato social total, o *apanjaht* é o meio de expressão, tradução e ação que ativa e dinamiza o sistema social por inteiro. Ser surinamês é fazer parte de uma coletividade étnica diferenciada para se pertencer à sociedade e se ter acesso aos espaços equitativos de representatividade social e política.

O método de aproximação ao *apanjaht* através da idéia maussiana de *fato social total* permite compreender sua significação como estrutura. Ao reger estruturalmente a vida social, o *apanjaht* gramaticaliza a vida coletiva. Nesse sentido, seja pela via do seu sistema político ou mesmo pela vivência cotidiana, as relações entre os segmentos étnico-culturais obedecem ao princípio do resguardo das diferenças étnicas. O esqueleto da estrutura surinamesa é o *apanjaht*. Todo o resto é aquilo que o reveste.

A estrutura é a gramaticalidade da vida social e ordena o modo como as relações entre os indivíduos são concebidas. Este conceito, tal como Mary Douglas o pensou, permite tornar inteligível o modo como o *apanjaht* se espraia sobre o pensamento e a vida social surinamesa. A autora entende por *estrutura social*:

“(...)ora os traços marcantes, as linhagens e a hierarquia dos grupos de descendência, as chefaturas e a hierarquia das divisões administrativas, as relações entre o soberano e o seu povo; ora as subestruturas parecidas com as caixas chinesas que encaixam umas nas outras e que revestem o esqueleto da estrutura principal. Colocados em situações apropriadas, os indivíduos parecem conscientes de todas estas estruturas e da sua importância relativa” (1991:122)

Para Lévi-Strauss (2003), a estrutura se refere aos modelos construídos em conformidade com a realidade empírica. As relações sociais concretas expressam a estrutura, porém a estrutura não pode ser reduzida a elas. Como um sistema de símbolos, a estrutura rege não apenas as relações como também o modo de pensar dos atores sociais.

Sendo assim, torna-se compreensível o modo como a sociedade surinamesa incorporou a realidade fabricada pelos agentes coloniais e como as relações estabelecidas entre os diferentes membros dos grupos imigrantes passaram a obedecer idealmente esta estrutura ao longo dos anos. No Suriname, cada grupo étnico-cultural mantém sua religião, sua língua, suas festas, seus

monumentos e praticam a endogamia. Realço o caráter ideal dessas relações pois, o modo como esses grupos expressam o seu sentimento e seu pensamento sobre tal realidade parece mais importante que a realidade em si.

Ainda de acordo com esse autor, o caráter sistemático da estrutura oferece um modelo para se pensar a sociedade. A estrutura é formada por elementos conectados de modo a constituírem modelos de ação e como modelos, podem ser previstas transformações estruturais.

Volto ao conceito de estrutura de Mary Douglas (1991) para explicitar como a estrutura contém em si mesmo o risco de transformação. A estrutura social contém zonas de instabilidade que a autora denomina margens. Essas margens têm poder de poluição sobre o centro estrutural sagrado. Por sua vez, a estrutura reprende indivíduos e coletividades de modo a assegurar sua própria continuidade. Dessa maneira, os responsáveis por sua reprodução ocupam as partes centrais. Já, aqueles cujo papel estrutural não é explícito não têm sobre si a responsabilidade de lhe dar continuidade e, dessa forma, a ameaçam por seus poderes de poluição e de desestruturação.

Essas duas abordagens auxiliam no entendimento do apanjaht. Por significar a estrutura social surinamesa, o apanjaht tem a representação igualitária entre os grupos étnico-culturais como princípio, e assim, todos devem participar de forma equânime da nação surinamesa. Campos França (2004) dá exemplos de momentos de tensão entre os grupos étnico-culturais no intuito de assegurar o equilíbrio dessa balança.

Ao longo da história surinamesa, essa ameaça foi sentida de diversos modos. De acordo com a pesquisa de Campos França (2004), os chineses representaram uma ameaça à balança surinamesa quando começaram a prosperar comercialmente em Paramaribo. O mesmo aconteceu entre indianos e crioulos. A alta taxa de natalidade dos hindustanos superou a da população crioula, o que foi suficiente para que eclodisse a tensão entre esses dois grupos. A tensão decorreu da ameaça representada por grupos mais populosos e mais poderosos econômica e politicamente para a garantia aos outros grupos de um espaço igualmente significativo na estrutura social.

Fato social total, estrutura e ideologia são conceitos entrecruzados neste argumento. Em primeiro lugar, como *fato social total*, o apanjaht abrange as instâncias sociais de modo a colocá-las em funcionamento e em relação umas com as outras.

É também por ser uma *estrutura* que ele pode ser descolado das realidades empíricas e pautar o pensamento da sociedade sobre ela mesma. Seu caráter estrutural faz com ele seja transmitido aos indivíduos e se torne a gramática de suas ações, tornando os indivíduos sensíveis a sua importância.

Por fim, compreender o apanjaht como uma *ideologia* permite entender sua carga de valor e poder dadas historicamente. De acordo com a interpretação de Campos França (2004), se pode argumentar que o apanjaht é a “expressão surinamesa da sociedade plural definida pelos sociólogos,

no sentido de que é uma ideologia que procura agregar os diferentes ao invés de construir um ‘nós surinamês’” (op.cit:149).

Considerar o apanjaht como ideologia encontra repouso no cunho que Dumont (1997) dá ao conceito: um conjunto social de idéias e valores transformados em uma forma de consciência que é acionada pelos indivíduos na organização e sistematização do mundo concreto. A ideologia está contida na maneira como os indivíduos olham e acedem à realidade. Apesar de não constituir a realidade social em si, ela a colore e a matiza.

Sendo assim, o apanjaht não é algo concreto, mas uma estrutura de pensamento compartilhada pelos grupos étnico-culturais, que pode ser capturado por meio das instâncias sociológicas. Ele também é um artifício através do qual a organização e as relações sociais, políticas e econômicas na sociedade surinamesa tomam sentido, forma e dinâmica.

O apanjaht, como Campos França (2004) o interpreta, exprime as diferenças e suas fronteiras de modo a incorporá-las na estrutura social com valores equivalentes. De acordo com a autora, a estrutura da sociedade surinamesa contém as visões de mundo desses diferentes grupos. Concomitantemente, por ser um fato social total, ele está contido nas visões de mundo desses mesmos grupos, assim como em suas expressões políticas, religiosas, rituais e simbólicas.

A garantia de pertencer equanimemente à estrutura social é assegurada a todos os grupos étnico-culturais, lhes sendo outorgados o direito e o dever de expressão pública de suas diferenças. É imprescindível que os grupos étnico-culturais se vejam representados de modo equânime para que a balança da sociedade plural não perca seu equilíbrio. Dessa forma, o apanjaht – a expressão pública do pertencimento a um grupo étnico-cultural - tem lugar de destaque no imaginário e no pensamento da sociedade sobre ela mesma.

Figura No. 2: Datas Comemorativas

Data	1º. de janeiro	Ano Novo Ocidental
	2 de janeiro	Ano Novo Chinês
	7 de março	Holi Phagwa (Ano Novo Hindu)
	9 de abril	Sexta-feira Santa
	11 e 12 de abril	Páscoa
	1 de maio	Dia do trabalho
	1 de julho	Kéti Koti (Dia da Emancipação)
	15 de novembro	Bodo/ Id-UI-Fitr (dia do fim do jejum muçulmano)
	25 de novembro	Srefidensi (Dia da Independência)
	25 e 26 de dezembro	Natal

Fonte: Suriname Tourism Foundation/ Suriname Market Guide, 2004

Uma análise breve do calendário nacional oficial indica as diversas instâncias em que os grupos devem estar representados. As datas comemorativas dizem respeito a momentos importantes de suas narrativas ou de sua memória de uma nacionalidade originária. O calendário celebra tanto datas importantes na cultura cristã, caso do Natal, como dias religiosos muçulmanos. Além disso, datas de outros calendários – como as passagens de ano chinês e hindu - são incorporadas ao calendário oficial, resguardando a importância de serem mantidas as referências à ascendência nacional dos grupos étnico-culturais.

A figura No. 2 mostra as datas dos dias festivos do ano de acordo com o calendário corrente no ano de 2004. É importante lembrar que o calendário adotado oficialmente obedece à contagem gregoriana e algumas datas, como o Ano Novo Chinês, são celebradas de acordo com os calendários correntes em seus países de origem.

Como uma tentativa de traduzir analiticamente essa estrutura de pensamento e sua força sobre a sociedade surinamesa, recorro aos conceitos de cultura, ideologia e hegemonia como discutida por Jean e John Comaroff (1991) à luz do pensamento de Gramsci. Apesar de diferentes, esses três conceitos são interdependentes.

*Cultura* é um campo de significantes simbólicos e materiais historicamente situados. Por se constituir em um repertório de signos, símbolos e práticas compartilhado pelos indivíduos, a cultura verte-se em um campo onde o discurso hegemônico encontra seus instrumentos e sua resistência. Cultura é assim, um espaço de significação de práticas sociais ou, nas palavras dos Comaroff (1991):

“The semantic ground on which human beings seek to construct and represent themselves and others – and hence, society and history. As this suggests, it is not merely a post of messages, a repertoire of signs to be flashed across a neutral mental screen. It has form as well as content; is born in action as well as thought; is a product of human creativity as well as mimesis; and, above all, is empowered” (op.cit.:22).

É a essa concepção de cultura que se articulam o conceito de hegemonia e ideologia, como estão apresentados aqui. São por essas duas últimas instâncias que os conflitos de interesse e poder se instauram no campo da cultura em uma disputa pela convenção de normas e valores.

No Suriname, essa disputa não se dá em torno de um valor determinado por um grupo específico, mas sim, em torno da celebração desse valor maior e inquestionável que é o da igualdade na diferença. A ausência de minorias sociais e a formalidade das diferenças representam a hegemonia de tal pensamento.

A cultura surinamesa é vislumbrada pela pluralidade de seus grupos sociais, alinhavados pelo apanjaht. A estrutura obriga a negociação das fronteiras étnico-culturais, dentro das quais são reproduzidos seus conjuntos próprios de valores, normas, crenças, língua e instituições.

O apanjaht é parte da cultura surinamesa e tal qual um pensamento hegemônico, encontra na própria cultura elementos para sua continuidade. E, como qualquer outra hegemonia, se depara com aqueles que resistem a esse pertencimento.

*Hegemonia* adquire nesse sentido o caráter de um sistema dominante de significados e valores. Assim sendo, aquilo que tem caráter hegemônico tem o poder de enquadrar segundo suas próprias regras tanto aquilo que a ele resiste como o que a ele se alinha. As realidades vividas e as identidades são absorvidas e catapultadas pelo que é hegemônico no pensamento social. Novamente, faço um empréstimo do pensamento dos Comaroff (1991) que tomam hegemonia para se referirem àquilo que o discurso naturalizou. Em suas palavras:

“We take hegemony to refer to that order of signs and practices, relations and distinctions, images and epistemologies – drawn from a historically situated cultural field – that come to be taken for granted as the natural and received shape of the world and everything that inhabits it. It consists, to paraphrase Bourdieu (1977:67), of things that go without saying; things that, being presumptively shared, are not normally the subject of explication or argument. This is why its power has so often been seen to lie in what it silences, what it prevents people from thinking and saying, what it puts beyond the limits of the rational and the credible” (op.cit.:23).

Esses autores ainda estabelecem uma relação entre hegemonia e ideologia. A hegemonia é uma ideologia que se tornou ortodoxa no pensamento social instaurando signos e símbolos que são incorporados culturalmente e que, quando ameaçado, mostra sua força aos indivíduos. A hegemonia do apanjaht se faz sentir em diferentes instâncias da vida social surinamesa, como é o caso da composição da Assembléia Nacional, formada por representantes de partidos políticos étnicos, dos monumentos espalhados pela cidade ou das festas públicas que devem reservar espaço para que todos os grupos étnico-culturais possam mostrar sua música, sua dança, sua arte.

A Assembléia Nacional é a mais alta instituição política no Suriname. Ela indica o presidente e o vice-presidente da República e também os integrantes da Corte Constitucional, responsável por verificar a aplicação e a coerência dos termos da constituição. Cada representante da Assembléia é eleito por seu distrito - que, por sua vez, tem o número de representantes proporcional ao número de habitantes.

No exercício de seu poder, os eleitos por cada partido respeitam o modelo democrático consociacional adotado no país. O estabelecimento da democracia consociacional é feito ainda no período colonial, num empréstimo do modelo adotado nos Países Baixos. Ele prevê o compartilhamento equilibrado de poder pelos diferentes grupos étnicos que compõem a sociedade surinamesa. Cada grupo étnico é associado a um partido político e tem resguardado o seu direito de permanecer em sua diferença. Desse modo, o apanjaht é expresso na esfera política da sociedade e adquire mais um modo de reprodução cultural.



Por meio da análise desse modelo político, a necessidade de pertencimento a um grupo étnico-cultural específico levanta uma questão crucial da estrutura social surinamesa. Por meio da representatividade política, é sobressaída a desconsideração da mestiçagem como possibilidade de existência social e cultural. A manutenção da estrutura pluralizada engendra sobre a mestiçagem um processo de invisibilidade.

Os *douglas*<sup>13</sup> - como são conhecidos os mestiços no Suriname - não são parte de um grupo étnico-cultural. Sendo assim, não são reconhecidos como passíveis de representatividade política: na balança equitativa surinamesa não há espaço para mestiços. E, portanto, não há um partido político que contemple seus interesses, não há celebrações, igrejas ou cemitérios específicos como acontece com os diferentes grupos. A esses indivíduos resta afiliar-se e ligar-se afetivamente a um grupo de referência instituído.

A força do *apanjaht* se faz sentir em diferentes instâncias e toma vulto inclusive no projeto político de nação surinamesa. Desde a independência, em 1975, o Suriname passa por um processo de consolidação do Estado e de seus grupos políticos. Este processo tem forte impacto na sociedade dividida entre os que vêem a representação equitativa dos grupos como a possibilidade de uma nação que seja ao mesmo tempo única e preservadora de suas diferenças e aqueles que têm como projeto político o anulamento das fronteiras étnicas em nome de uma proposta assimilacionista. Nitidamente, o acordo da igualdade das diferenças corre subjacente a esses dois discursos.

A necessidade de expressar as diferenças em todas as esferas da sociedade é o que traz especificidade à organização social e política surinamesa. Tal particularidade se estende às tensões entre os grupos étnico-culturais na disputa por espaços de poder e privilégio uns diante dos outros e de todos frente aos novos imigrantes.

A tradicional relação identitária *nós-eles* (Premdas 1996) encontra no Suriname sua particularidade, dado que o ser surinamês não se constitui sobre um *nós* único, mas sobre diversas coletividades. E nesse sentido, são também diversos os grupos que se constituem como *eles*. A heterogeneidade caribenha erguida sobre as diferenças culturais, lingüísticas, religiosas é levada para a vida pública, onde são articuladas de maneira flagrante e inflamadas. No Suriname, ideologicamente, as diferenças ainda parecem unir os indivíduos em torno de uma identidade do ser surinamês, ou ao menos, de uma idéia política do Suriname: a diferença garante a união.

Os novos imigrantes, como é o caso de imigrantes chineses recém-chegados e dos brasileiros, encontram resistência dos grupos étnico-culturais que em nome de sua estrutura plural emergem como um nós. As marcações de lugares pela língua, hábitos e crenças desses novos

---

<sup>13</sup> Douglas é como os descendentes da mestiçagem entre hindustanos e crioulos eram denominados. Por se referir a dois grupos étnico-culturais de grande força e visibilidade política e econômica, este passou a ser um termo para designar os mestiços de uma forma geral.

imigrantes desafiam a defesa de espaços igualitários de representação dos grupos étnico-culturais que já possuem limites mais ou menos estabelecidos.

Na realização ideológica da sociedade plural, os surinameses apreendem a diversidade cultural e etnicizam a estrutura social. Estes dois elementos são incorporados pelos imigrantes brasileiros com que teve contato em seu projeto de inserção e reconhecimento social pela sociedade surinamesa. Essas idéias e conceitos lhes permitem pensar tal projeto pela via da etnicização de sua identidade nacional.

As formas de controle sociais elaboradas no processo de descolonização e que se manifestam no pensamento, ideologia, disputas de poder, padrões de recrutamento e expressões e contra-discursos de seus atores (Premdas 1996) cria bases para que cada grupo étnico-cultural siga um modo diferenciado de reprodução e a partir dele demande sua participação social. Mesmo as dissonâncias e as profundas assimetrias sociais e econômicas entre os grupos étnico-culturais são mediadas pelo apanjaht, cuidando para que a balança da diferença surinamesa esteja sempre em equilíbrio.

No Suriname, o estrangeiro é duplamente desgarrado, por ser de fora e por não ter um grupo étnico de referência, como é o caso dos imigrantes brasileiros. Por essas razões, eles não apenas enfrenta grandes dificuldades para participarem socialmente, como também desafiam a tessitura social que, para manter sua estrutura segura e pura, os coloca à margem. É como se, em sua demanda de reconhecimento e inserção, esses estrangeiros expusessem a dinâmica dessa estrutura de pensamento que se instaura sobre a realidade e viabiliza sua organização de maneira tão imperiosa. Dessa forma, o estrangeiro é aquele que coloca em risco não a sociedade em si, mas o pensamento que ela constrói sobre ela mesma e que tem como fonte para sua própria manutenção.

### **Brasileiros em Paramaribo**

Com uma média de 260 mil habitantes, Paramaribo concentra pouco mais da metade da população nacional. Ao andar pelas ruas do centro de Paramaribo, o pedestre tem a chance de ouvir as mais diferentes línguas. Algumas soam familiares e outras parecem enigmas para ouvidos ocidentais. Nas ruas, pode-se deparar com pessoas falando holandês, língua oficial do país; *sranantongo*, língua crioula de uso franco; *sarnami*, língua crioula de origem indiana; javanês; chinês; inglês; francês e português.

A heteroglossia presenciada nas ruas centrais reflete a pluralidade étnica da cidade. Os grupos étnico-culturais, apesar de espalhados por toda a cidade, se concentram majoritariamente em regiões determinadas, dando aos *ressorts* a marca de uma de sua ocupação étnica. Caminho pelos *ressorts* mais próximos à presença brasileira, que produzem significados para a construção da

identidade coletiva do imigrante brasileiro. Através das relações estabelecidas entre o simbólico e o mundo material, pode-se ter acesso à experiência dos sujeitos nessa nova realidade social.

A Praça da Independência é o local de maior importância simbólica da cidade. Próxima a ela, está o primeiro indício da ocupação brasileira. Nesta região, estão os locais públicos de turismo e de lazer mais nobres da cidade, como o Hotel e Cassino *Torarica* e também bares e restaurantes freqüentados pela elite econômica surinamesa.

Nessa rua, apelidada de “rua do entretenimento”, vi a primeira indicação da presença brasileira no Suriname. O Bar Bacana anuncia a sua famosa caipirinha 100% brasileira. Este é o único estabelecimento brasileiro dessa rua. Sua proprietária montou o negócio com a ajuda do ex-marido, um médico surinamês. Hoje, é auxiliada pelo irmão mais novo, que foi ainda adolescente para o Suriname para estudar. No bar, com exceção de uma garçonete e da cozinheira, todos falam o holandês. Um deles é surinamês e o outro é filho de uma brasileira e foi criado no país.

Após o conhecer, ainda no Brasil, ela imigrou para o Suriname no ano de 1980. Seu ex-marido é conhecido em Klein Belém porque fala português e, assim, atende muitos brasileiros. Durante muitos anos, ela auxiliou alguns imigrantes recém-chegados do Brasil em problemas com a embaixada, com a polícia surinamesa, ou apenas, com ajuda material.

O Bar Bacana está localizado no segundo andar de um casarão colonial. A locadora possui também um bar e um hotel localizado no mesmo prédio. O seu bar, o *T-Vat*, é conhecido e ponto de referência turístico na cidade. Ele faz uma praça, também conhecida como *T-Vat*, com imóveis antigos. dona é brasileira, em uma zona nobre da cidade. O bar é muito freqüentado por turistas e pela alta elite surinamesa, assíduos do local. Dois grupos de intelectuais e empresários surinameses se reúnem no Bacana em dias específicos da semana.

Seguindo a “rua do entretenimento”, chegamos ao largo da *Van Sommelsdijckstraat*<sup>14</sup>, início do caminho para *Klein Belém*. Lá estão alguns hotéis, bares e centrais de rádio que reúnem imigrantes brasileiros – como a *Pension Combé*, *Coqueiro Verde*, *Aldira’s Bar* e *Central Jane*.

A *Pension Combé* é um grande prédio que chama atenção por seus letreiros escritos em chinês seguidos logo abaixo de anúncios de cerveja brasileira. Na frente do prédio há um bar com mesas na calçada. Durante o dia, escutam a um rádio ou algum disco de música brasileira. O cardápio oferece produtos e comidas chinesas e brasileiras.

Um pequeno corredor lateral dá acesso à parte de trás do prédio, onde estão localizados os quartos e um pátio coberto onde ficam uma mesa, algumas cadeiras e sofás e duas televisões. Uma

---

<sup>14</sup> Ironia deste trabalho, essa família, que historicamente dominou o comércio e promoveu o desenvolvimento econômico colonial, hoje dá nome ao largo, que concentra uma parte dos negócios brasileiros e se localiza nos arredores da principal rua de entretenimento da cidade. Seriam os brasileiros os novos colonizadores ou, como se intitulam, os fundadores do Suriname?

que transmite as imagens da câmera de segurança interna e outra, sintonizada em algum canal brasileiro.

Posteriormente, pude perceber que tal convivência lingüística era sistematicamente um entrave nas relações entre hóspedes, freqüentadores e os donos da pensão. Os proprietários falam chinês e apenas um pouco de *sranantongo*. Por sua vez, os hóspedes e freqüentadores são majoritariamente brasileiros, que não falam chinês e que têm pouco domínio sobre o *sranantongo*. A comunicação é feita através de mímicas ou ambas as partes mantêm sua língua materna e estabelecem uma conversa “de surdos”, como presenciei algumas vezes.

Um outro ponto de referência nessa área é o *Aldira's Bar*. O bar divide uma casa com a Central Jane. A central de rádio ocupa o piso superior e o bar, o andar térreo. O alpendre da parte da frente, além de coberto é fechado com um muro de palhas. Este espaço serve como palco para a banda das famosas festas de sábado. Na parte interna, há duas salas, onde, em uma delas, está o balcão e a porta para a cozinha e para um quarto. O irmão da dona do bar foi contratado como funcionário e mora ali para ajudá-la com o serviço. Na outra sala, a dona do bar montou uma pequena loja que vende roupas, perfumes e sapatos. As mercadorias são compradas diretamente pelo filho mais velho, que vai periodicamente até Belém e Fortaleza.

A dona do bar imigrou para o Suriname em meados da década de 90. Foi com os filhos em busca do marido. Ele havia imigrado por causa da notícia de que o Suriname estava “dando ouro”. Ele, que era garimpeiro desde a adolescência, viajou para o Suriname com a promessa de que mais tarde buscaria a ela e aos filhos. Quando chegou, ela ficou na cidade com as crianças. Alguns anos mais tarde, os dois se separaram. Com a ajuda de uma amiga, ela abriu o bar e a loja de roupas.

Nas redondezas da *Van Sommelsdijckstraat*, estão o *Rainville* e o *Ma-retrâite*, dois bairros de classe média alta. Aí, vivem principalmente hindustanos e crioulos. Suas casas são grandes e espaçosas, há árvores nas ruas e muitas delas são asfaltadas, ao contrário dos outros bairros que percorri. É em *Rainville* que estão localizados o clube de prostituição mais tradicional da cidade, o *Diamond*, e também a Assembléia de Deus. São dois locais muito freqüentados por brasileiros e famosos por causa deles.

As prostitutas do *Diamond* são, em sua maioria, brasileiras. Este também o clube com maior número de fregueses brasileiros, homens e mulheres, que procuram não apenas os serviços sexuais como vão até lá para as festas que ocorrem semanalmente. Sua fachada branca com pequenas varandas esconde uma dezena de quartos e duas grandes salas de festa. Algumas propagandas de marcas de *whisky* estão pintadas nas paredes ao lado de anúncios de outras marcas de bebidas e cigarros.

Uma pequena porta dá acesso a um corredor que é também entrada para os quartos. Nessa porta, há uma lista de nomes das mulheres que devem comparecer ao escritório da imigração e

daquelas que devem realizar o exame de controle de doenças sexualmente transmissíveis. Uma outra sala, constantemente mantida fechada, é utilizada apenas por clientes especiais. O fim do corredor leva o cliente à sala principal. Lá, está o bar e a sua volta, muitas mulheres esperam pelos clientes ou apenas alguém que lhe pague um drinque. O salão é grande, tem um palco iluminado por refletores coloridos e ao seu redor estão dispostas algumas mesas.

Na rua transversal ao *Diamond*, está a Assembléia de Deus, que funciona de maneira improvisada em uma casa alugada. Antes da Assembléia, outros cultos religiosos eram realizados no local. A Assembléia de Deus em Paramaribo foi fundada e mantida no país por um pastor brasileiro. Os cultos são realizados em português, com alguns momentos traduzidos em inglês. Os adeptos dessa religião são majoritariamente brasileiros, ou surinameses que estão de alguma maneira relacionados a eles, seja por casamento ou amizade.

Do lado oposto a estes dois bairros, está o *Tourtonne*. Grande parte de seus habitantes é de hindustanos e crioulos de classe média e baixa. As casas são mais modestas e ao contrário das localidades um pouco mais ao longe da *Tourtonnelaan*, as ruas são parcamente asfaltadas. Na avenida principal do *Tourtonne* está localizado o Sortidão.

O Sortidão é conhecido por ser um dos únicos supermercados cuja dona é brasileira. A matriz está localizada na *Tourtonnelaan*. O Sortidão tem em comum com outros supermercados e lojas de variedades de *Klein Belém* a grande variedade e quantidade de produtos espalhados não apenas entre estantes e prateleiras como por todo e qualquer espaço vazio que exista no lugar. Geralmente, se vende de tudo, de roupas e sapatos a sacas de feijão e arroz, além de cosméticos, ervas medicinais, doces.

A dona do Sortidão imigrou logo após ter começado o namoro com um surinamês que conheceu no Brasil. Ela trabalhou de *marreteira*, foi professora primária e estudou contabilidade. Quando o trabalho nos garimpos começou a passar por dificuldades, ela começou a viajar pela região para vender produtos em feiras, e foi em uma delas que conheceu seu atual marido. Ele a convidou para morarem juntos, lhe dizendo que a situação no seu país estava melhor que no Brasil. Após alguns anos, se casaram e ela pôde levar sua filha - do casamento anterior e que morava com a avó em Manaus - e seus irmãos para viverem e trabalharem com ela.

Em Paramaribo, começou a vender de porta em porta, para os garimpeiros e outros imigrantes, as roupas que trazia da Zona Franca de Manaus. Depois de um tempo, alugou um ponto atrás do Salão da Boa, onde hoje funciona uma telefônica improvisada, que faz ligações para o Brasil. Como não tinha todas as licenças do governo, uma vizinha a denunciou e sua loja foi fechada. Com a oficialização do casamento surinamês, ela conseguiu as licenças de funcionamento em seu nome.

Em sua loja, trabalham duas meninas e dois rapazes. Um deles é seu irmão mais velho. As duas meninas são de Belém e foram contratadas quando chegaram em Paramaribo. A casa da dona do Sortidão é “quase uma pensão” e há inclusive escala para os banhos matutinos, que começa às cinco horas da manhã com seu marido e termina às 7h45min com ela.

Com ela e o marido moram sua filha, as duas meninas da loja, a outra funcionária da loja do centro e um menino que está sendo cuidado por ela enquanto a mãe está no garimpo. A mãe do menino não lhe procurava havia dois meses, o que a deixava preocupada, pois ao mesmo tempo em que tinha pena do menino, tinha também medo de se apegar a ele e depois não querer deixá-lo ir embora.

Mais ao norte está o *ressort* de *Blawngroend*, onde hoje existe a maior concentração de brasileiros na cidade. Este *ressort* compreende um determinado número de conglomerados do que seria equivalente ao bairro nas cidades brasileiras. Toda esta área descrita acima é conhecida por Paramaribo Norte e apenas recentemente foi ocupada. Na época colonial holandesa, as fazendas voltadas para a plantação de pomares e outros bens de consumo agrícola estavam localizadas nessa área. Como heranças desse período ficaram os canais de irrigação, que hoje deixam sua marca com o mau-cheiro, o mato alto e a sujeira.

Esta parte da cidade é famosa pelas casas grandes e propriedades novas das classes alta e média surinamesa situadas próximas ao rio Suriname. Casas modestas estão ao lado de outras de maior luxo, e as ocupadas pelos brasileiros são reconhecidas por serem mais simples que as outras. Além de mais simples, nessas casas vivem juntas duas ou três famílias ou pessoas que não têm nenhum laço afetivo anterior à chegada no país.

Junto às lojas nas principais vias de circulação, reconhecíveis pela grande quantidade de carros e ônibus passando por ali, vendas de madeira estão montadas oferecendo frutas, verduras e outros tipos de alimentos. São javaneses, hindustanos, negros e chineses misturados aos brasileiros e outros imigrantes – dominicanos, colombianos, peruanos, venezuelanos – que circulam nesse grande espaço da região norte da cidade.

Esse é o cenário onde está o coração de *Klein Belém* ou Belenzinho. Suas ruas principais – o final da *Tourtonnelaan*, *Anamoestraat* e *Prinsesstraat* - se tornaram referências constantes em minha estadia na cidade. Ali, vários são os indícios da presença de brasileiros. As placas e avisos em português fazem da paisagem, áspera e obscura para alguém analfabeta na língua holandesa, algo familiar e decifrável. São supermercados, açougues, loja de roupas, ourivesarias, compra de ouro, salões de beleza, restaurante, bares e hotéis – para dar alguns exemplos.

Na *Anamoestraat*, uma rua que é a continuação da *Toutonnelaan*, há uma filial do Sortidão. Localizada a apenas algumas quadras acima da loja matriz, a filial divide o térreo do hotel Mivimost com o Bar do Gordo. A filial tem as paredes e o teto tomados por prateleiras e cabides

com roupas. Não há lugares onde se possa sentar. Os dois únicos bancos da loja servem apenas para quem está no caixa e como escada para alcançar as prateleiras mais altas. Essa é uma estratégia da gerente para que os empregados não dispersem e fiquem atentos ao movimento.

A dona do Sortidão e o dono do Bar do Gordo são irmãos. Ele e a irmã continuaram a profissão exercida pelo pai, que era comerciante. Com a falência do comércio da família, os dois passaram a ser vendedores ambulantes. Ele permaneceu na cidade e enquanto a irmã viajava pelos garimpos no interior. Foi ela quem imigrou primeiro e o trouxe. Ela foi responsável pela imigração também dos outros dois irmãos.

Ele chegou ao Suriname alguns anos depois da irmã, deixando a esposa e os dois filhos no Brasil para que as crianças acabassem o ensino fundamental. Ele manda dinheiro todos os meses para a família. Pretende que um dia, os filhos possam morar uma temporada com ele para que aprendam inglês e voltem ao Brasil com maiores oportunidades de emprego, como o de guia turístico.

O alpendre à frente do bar é ocupado por um pequeno palco e por algumas mesas e cadeiras. Na parte interna do bar, algumas prateleiras próximas às paredes expõem cd's pirateados. No fundo do bar, estão o balcão e as bebidas. O som é alto durante todo o dia. À noite, há festas que são animadas por uma banda ao vivo. A programação varia de acordo com o dia da semana. Cotidianamente, o bar fecha as três, quatro horas da madrugada. O dono dorme entre o balcão e as prateleiras de CDs pirateados. Os discos, todos de música brasileira, são vendidos a 25 dólares surinameses (o equivalente a 25 reais – considerado caro para os padrões locais) por conta da exclusividade das músicas, difíceis de trazer do Brasil e de fabricar as cópias: “Não é como Michael Jackson que todo mundo tem”.

Em *Klein Belém*, os preços são superfaturados, o que é justificado pelos mais diversos motivos. Estes vão desde o alto índice de contrabando e os custos que ele implica até a idéia de que os brasileiros estão pagando por não irem até o centro da cidade, onde muitos produtos semelhantes são encontrados a preços mais acessíveis.

Lá, os que estão sem emprego na cidade ou os que esperam por uma vaga em um dos muitos garimpos da região passam o dia conversando, jogando dominó, ouvindo música e bebendo. Durante o dia, os homens contratam mulheres para que passem o dia como namoradas. Elas freqüentam não apenas os quartos de hotéis como os acompanham durante o dia em outras atividades. Enquanto passam o dia em frente ao hotel e sentados nas mesas do Bar do Gordo, tanto homens quanto mulheres articulam vagas para os garimpos e negociam a venda do ouro que trouxeram do mato.

O local de referência mais famoso de *Klein Belém*, no entanto, é o hotel *Mivimost*. Mivimost, “mivimoça”, “mivimos” são algumas das muitas variações do seu nome. É um dos

únicos hotéis na cidade cujo dono é brasileiro. Algumas de suas características atraem a atenção dos brasileiros. Em primeiro lugar, sua localização no centro de *Klein Belém* e a facilidade de acesso. Em segundo lugar, está o fato de o dono possuir uma máquina em garimpo. Como é costumeiro entre os empresários do garimpo, ele faz o trânsito mato-rua a procura de homens e mulheres para trabalhar em sua máquina e seu barraco. Um último ponto de atenção, é a acusação sobre o antigo proprietário, irmão do atual dono, do assassinato de sua esposa. Ele foragiu-se após ser indiciado pelo enforcamento de sua mulher em um dos quartos.

A fachada do hotel lembra a de um casarão do velho oeste americano. No teto de zinco sobre o alpendre, a bandeira do Brasil está pintada como que abençoando aqueles que descansam sob sua sombra. Na varanda, várias toalhas penduradas, redes e objetos marcam a presença de seus hóspedes-moradores. Pode-se escolher morar em quartos sozinhos ou divididos.

O hábito de morar em hotéis é muito difundido entre os brasileiros que se espalham por Klein Belém. Pensão *Combé*, Pérola, Castelo, *Comfort* são alguns dos nomes dos hotéis que servem de paragem e moradia para vários homens e mulheres. Todos são muito semelhantes, com suas instalações precárias e improvisadas.

Além do Bar do Gordo e do Sortidão, a Ouro Minas também divide o prédio do hotel. Essa é a loja de compra e venda de ouro mais antiga da cidade, com duas filiais. Em *Klein Belém*, a Ouro Minas disputa espaço com quatro concorrentes. As lojas de compra e venda de ouro são importantes para a movimentação da economia imigrante.

Nesses locais, troca-se o ouro trazido do garimpo e também são enviadas remessas para o Brasil. Todas se assemelham em sua configuração espacial. Em geral, a recepção é equipada com uma balança e um forno para respectivamente pesar e fundir o ouro trazido pelo cliente e que será vendido ao dono da loja. Pela loja, estão espalhados brindes para os visitantes, café e suco, quadros pelas paredes (em uma delas, algumas molduras tinham fotos de garimpos coladas por cima de reproduções de pinturas de Claude Monet) e calendários. Há ainda uma grande quantidade de anúncios como vôos para o Brasil e para o interior do Suriname, fretes para o garimpo, decoração de festas, doceiras e outros serviços.

O ouro é pesado e seu valor real é extraído de cálculos matemáticos que medem seu grau de pureza. O avaliador é figura central nesses locais. É ele quem atribui preço ao ouro que está sendo vendido. A conversão é feita em dólares americanos ou em euros de acordo com a cotação e a preferência do cliente. O grama do ouro equivale a 12 dólares americanos, que por sua vez, vale entre 2, 60 e 2,70 dólares surinameses. Há um jogo entre o avaliador e o cliente e a simpatia de quem está avaliando é importante na conquista da confiança e no poder de barganha. Além disso, a confiança é fundamental para que se tenha garantia sobre a procedência da mercadoria.



Esses locais funcionam também como casas de câmbio e banco, onde é possível trocar dólares surinameses ou reais por dólares americanos ou euros, abrir linhas de crédito e enviar remessas para o Brasil. Os caixas recebem o ouro e fazem o pagamento, estando geralmente nos fundos das lojas, e, como medida de segurança, é ocupado por seus donos ou gerentes e algum assistente – na maioria dos lugares que conheci eram mulheres, uma das únicas funções que elas ocupavam. No caixa, recebe-se o ouro e faz-se o pagamento. O câmbio nas compras de ouro muitas vezes tem um valor mais baixo do que o encontrado em outros câmbios da cidade mas, como outros estabelecimentos brasileiros, são os mais procurados pelos imigrantes.

Nas lojas de compra e venda de ouro, pude perceber que há um número maior de frequentadores surinameses em comparação aos outros estabelecimentos de *Klein Belém*. Muitos “pretos da terra” (modo como os brasileiros se referem aos marrons) e outros imigrantes frequentam esses locais tanto para vender ouro que receberam como pagamento de algum brasileiro. Geralmente são locais muito movimentados e com muitas formas de segurança – grades, alarmes e seguranças armados.

Em minha primeira visita a uma compra de ouro, acompanhei o caso de uma mulher que havia enviado dinheiro ao Brasil. Ela estava de volta ao local porque o dinheiro ainda não havia sido recebido pelo destinatário e ela estava aflita para quitar algumas dívidas. Ela reclamava com a atendente, que tentava ao telefone localizar através de códigos o seu dinheiro e saber se o mesmo já havia sido depositado.

Nas lojas de compra e venda de ouro, as remessas e transações são feitas em salas separadas e geralmente localizadas nos fundos. As centrais de rádio, assim como, as compras de ouro, são fachadas para o envio de remessas para o Brasil. Uma outra maneira de fazê-lo é por meio de atravessadores. Entrega-se o dinheiro a um atravessador que após juntar um montante considerável, o deixa em mãos de conhecidos que estejam em viagem ao Brasil e que levará à pessoa designada que deverá esperar pelo dinheiro no aeroporto de Belém.

Seguindo a Anamoestraat, pode-se deparar com várias centrais de rádio. A principal atividade desses estabelecimentos é a de rádio-amador para comunicação com os garimpos. A central do Formiga é uma das mais movimentadas. A central do Formiga fica em uma espécie de barracão. A entrada é ocupada por máquinas de garimpo que esperam por um conserto. Nos fundos, há uma pequena sala. Nela, duas funcionárias e o dono do estabelecimento passam o dia. São dois os donos dessa central. Ambos mantêm máquinas e cantinas em garimpos.

Poucas centrais têm espaço próprio. Grande parte delas funciona em casa. Porém, a rotina é muito semelhante. As atendentes (a maior parte delas é mulher) se revezam no atendimento do rádio. Recorre-se à central para absolutamente tudo – encomendas, notícias e pedidos. O preço do rádio é cobrado por minuto e enquanto a pessoa se comunica, a operadora anota num caderno as

ligações que podem ser pagas todas de uma vez ao fim de um período determinado. Muitos ficam em dívida durante meses.

A presença de pessoas na central é comum por vários motivos. Alguns gostariam de uma vaga nas máquinas ou cantinas de que os donos das centrais são donos, outros procuram notícias por vagas em outras máquinas, outros vão fechar negócios, fazer pequenos consertos em maquinários. Outros procuram apenas a data de ida para o mato para aproveitar a carona.

A central do Formiga é sociedade de dois homens que moram no Suriname desde meados dos anos 90. Um deles é responsável pela gerência do local. Ele passa o dia na central, administrando as finanças e os funcionários. Além da central mantém uma máquina e duas cantinas em garimpos próximos a cidade. Casou com uma surinamesa javanesa e tiveram dois filhos. Nenhum dos dois fala português e ele fala apenas o sranantongo, língua que usa para se comunicar com a mulher.

O outro dono da Central é também gerente da companhia aérea brasileira que faz vôos para entre Brasil e Suriname. Por esse motivo, é procurado por muitos imigrantes para transportar mercadorias, levar e trazer recados e uma outra série de favores. Muito articulado com surinameses e brasileiros, este homem inaugurou um programa de televisão para a comunidade brasileira, veiculado no canal multicultural da televisão surinamesa.

Locais muito freqüentados em *Klein Belém* são os supermercados. O supermercado Transamérica, localizado em frente ao Bar do Gordo, é o maior deles. O dono do Transamérica é surinamês. Entretanto, tendo em vista o crescimento da população brasileira, ele redirecionou suas vendas para atender as necessidades e demandas dos imigrantes.

Para atender os imigrantes, integrou ao seu corpo de funcionários vários imigrantes. A presença de brasileiros entre os vendedores facilita a comunicação com os clientes. Essa prática é repetida nos outros supermercados em *Klein Belém*. Essa se tornou uma oportunidade de emprego para os brasileiros que permaneceram na cidade.

O movimento nos supermercados é grande, formado por pessoas da cidade e do mato e também, mas em menor número, alguns surinameses que moram nas redondezas. As pessoas do mato aproveitam as vindas na cidade para comprar mercadorias para as cantinas e barracos, que levam de barco, caminhão ou barco para o interior. Os supermercados vendem produtos alimentícios, de limpeza e variedades como: parafusos, lâmpadas, lanternas, facas, facões, cordas, redes, botas de plástico, rádios e uma série de artigos necessários para o mato.

Em uma das ruas que corta a *Anamoestraat* ao lado do hotel *Mivimost*, o movimento também é grande. Aí, há dois restaurantes, uma compra de ouro e um salão de beleza. Há também uma lavanderia, um local para fazer ligações para o Brasil e uma ourivesaria.

Há vários restaurantes de comida brasileira em *Klein* Belém e grande parte funciona nas casas dos seus donos, a maioria mulheres. Os maridos ajudam, mas têm outras ocupações, como máquinas no garimpo, táxi, entre outras. Alguns dos alimentos vêm do Brasil e fazem sucesso entre os imigrantes, como açaí, lingüiça, bacuri, galinha caipira, tapioca, farinha. Os donos dos restaurantes e seus funcionários formam quase uma família. O clima entre eles é um misto de descontração e respeito. Muitos funcionários moram na casa dos próprios patrões, como acontece em algumas lojas, mas que nesse caso é quase uma regra. Trabalhar na cozinha dos restaurantes é um privilégio e algumas vezes um estágio do trabalho na cozinha do mato. Se paga uma boa diária para as cozinheiras e o mesmo não acontece com os garçons e outros funcionários. Muitas cozinheiras eram donas de casa, empregadas domésticas ou trabalhavam com comida já no Brasil.

Um dos restaurantes mais famosos e caros das redondezas é o Casa Branca. Um casal é proprietário do local. O marido administra o restaurante e também uma máquina no garimpo. A esposa é responsável pela supervisão da cozinha e dos funcionários. O restaurante funciona no andar térreo da casa. No alpendre, está a lanchonete, algumas mesas e uma televisão. Há uma sala onde são servidos o almoço e o jantar. Há ali uma porta de entrada para o quarto dos funcionários e para os banheiros.

O casal está no Suriname há pouco mais de uma década. Vindos de Belém, foram para o garimpo e algum tempo depois, fixaram residência na cidade. Trouxeram os filhos e alguns parentes do Brasil. O casal frequenta a Assembléia de Deus e levam seus funcionários e parentes aos cultos da igreja.

Também evangélica é a dona do restaurante Bom Jesus, ao lado do Casa Branca. Ela chegou ao Suriname também em princípios da década de 90. Foi para o garimpo e depois de pegar algumas malárias, migrou para a cidade. Trabalhou na cozinha do Casa Branca e depois de um tempo, montou seu próprio restaurante. Hoje é dona de uma lavanderia e de uma padaria. Trouxe os dois filhos para morar com ela. Um deles trabalha no garimpo, o outro mora com ela e a auxilia no gerenciamento de seus negócios. Foi responsável também pela imigração da irmã e das sobrinhas.

Casou com um surinamês, alguns anos mais jovem. Ele é indiano, adepto da religião muçulmana. Juntos criam uma menina que foi deixada pela mãe na porta de sua casa. Eles falam em português. Ele mantém alguns hábitos religiosos que ela não adotou. E, além disso, ele passou a se alimentar e vestir segundo os gostos e padrões dela. Apesar de o casamento muçulmano ser poligâmico, ele optou por não se casar com outras mulheres. A relação com a família do marido é distante. Ela apenas vai à casa de seus familiares em ocasião de festa.

A ourivesaria localizada nessa rua é a mais antiga na cidade. A loja divide espaço com um hindustano que vende celulares. O dono fala português e principalmente garimpeiros compram seus telefones. Além dos celulares, algumas jóias e produtos de beleza estão expostos. As jóias são feitas

por um de seus funcionários, o qual possui a loja em seu nome. O real dono, o investidor, não pode ter uma loja no seu nome porque não tem permissão para tal.

Na ourivesaria, há movimento durante todo o dia. Como é também um local de negociação do ouro, muitos que chegam do mato vão direto para a loja ou para derreter o ouro e fazer peças sólidas, ou para fazer jóias como colares, pulseiras, brincos. Os que chegam com pepitas grandes gostam de utilizá-las para pingentes ou algum acessório que chame a atenção. Outros procuram o ourives para fazer troca de dinheiro ou negociar peças com ouro que receberam de algum pagamento.

O ourives chegou ao país em princípios da década de 90. Nascido no interior do Maranhão, ele já havia imigrado por várias cidades próximas a garimpos no Brasil. Desde que chegou a Paramaribo, montou sua oficina de ourivesaria e vêm trazendo filhos, primos e sobrinhos para lhe ajudar com os negócios. Também conseguiu que seus familiares sejam empregados em outros estabelecimentos de *Klein Belém*.

O ouro é usado por praticamente todos em *Klein Belém* e é também uma forma de fazer um agrado a alguém com quem se importa e de quem se gosta, seja um familiar, um amante ou uma prostituta. O ouro para os brasileiros só é considerado bom e valioso quando é muito amarelo. Não se dá valor ao ouro que está apagado e é por isso que as lojas de jóias chinesas do centro da cidade não têm brasileiros como clientes. O ouro chinês é de um amarelo esmaecido, que não reluz a grandes distâncias. Além disso, as peças chinesas geralmente são mais finas e delicadas que as brasileiras, o que não agrada a maior parte das pessoas. É comum encontrar homens e mulheres com dentes, pulseiras, colares, anéis e brincos de ouro. É sinal de status, prosperidade e beleza.

Além do ouro, outros sinais de status podem ser percebidos nas pessoas que andam por *Klein Belém*. São roupas, celulares, carros, tênis. Como um homem declarou:

*Aqui qualquer mulambo que coloca na cintura, tá vestido, tá bom. Nós, brasileiros, é diferente. Tanto faz ele ser o peão, peão que a gente fala é o garimpeiro que vive no mato trabalhando nas minas, como da cidade. O da cidade já é mais arrumado um pouco, mas também é conhecido.*

O Salão da Boa é também parte do cenário de *Klein Belém*. A entrada do salão é uma pequena porta ao lado de uma compra de ouro, sempre fechada por causa do ar condicionado. É um lugar escuro e apertado. Um sofá divide espaço com as cadeiras de manicure, as de corte de cabelo, a de lavagem e algumas estantes. Seu ambiente é muito diferente do outro salão, da Helô, mais freqüentado por meninas de clube. Este é branco, arejado, janela aberta para a rua, ocupando a sala da frente de uma casa residencial. Tem espaço para as cadeiras de manicure e de corte de cabelo, e a televisão, sempre ligada, sonoriza o ambiente. Eles oferecem todo tipo de tratamento estético: unhas, cortes e tinturas de cabelo. São locais sem movimento fixo e enquanto uns são mais freqüentados por mulheres e prostitutas de clubes, outros são por garimpeiros e prostitutas de rua.

A dona do salão é irmã da proprietária do restaurante Bom Jesus. Ela montou o salão com sua ajuda. Casou com um javanês que trabalha na ourivesaria. Eles se comunicam em português. Ela não adotou nenhum hábito do marido

Estes foram alguns de meus principais interlocutores e lugares que freqüentei durante minha estadia em Paramaribo. Foi através do comércio que tive acesso àqueles tomados como a elite dos imigrantes brasileiros e é minha interlocução com essas pessoas que tomo como base para a interpretação apresentada nesta dissertação.



Foto 1 Anamoestraat, Klein Belém

Carolina Carret Höfs, Paramaribo, janeiro de 2005.

## II

### Plocs, Peões e os Fundadores do Suriname

A viagem de milhares de brasileiros às terras surinamesas pode ser narrada como a busca do *El Dorado* contemporâneo. O mito do *El Dorado* é sobre a história de um rei e seu reinado, localizado na cidade de Manoa, junto ao lago Parima, entre as montanhas do que hoje é o Suriname. Neste local, a abundância do ouro era tamanha que todos podiam se banhar nele (OEA 2001).

No século XVII, o ouro foi motor para o trânsito de europeus pelo interior da região das Guianas. Os colonizadores em busca do ouro incursionaram pelas florestas, incentivando a delimitação de fronteiras e a mudança de tom nas relações de vizinhança entre Brasil, Suriname, Guyana, Guiana Francesa e Venezuela.

No século XX e XXI, os imigrantes têm na procura pelo ouro a analogia da conquista de oportunidade de uma vida melhor fora dos limites da fronteira brasileira. O ouro e a prostituição dão o tom da imigração brasileira para o Suriname e se tornam elementos importantes na construção de uma identidade e de uma narrativa coletiva<sup>15</sup>.

Este capítulo faz um panorama da experiência dos imigrantes brasileiros em Paramaribo, do modo como é vista pelos meus interlocutoras e como é incorporada na construção de uma identidade coletiva. Esta experiência fala de indivíduos que sofrem o estigma de serem *outsiders* e de serem associados à garimpagem e à prostituição de um modo negativo.

Além disso, na sua experiência imigrante, os brasileiros entram em contato com a estrutura de pensamento da própria sociedade surinamesa, o *apanjaht*, o que alimenta a necessidade de darem início ao desenho de sua própria narrativa coletiva, que pretende legitimar aos brasileiros como um grupo étnico-cultural.

A narrativa retrata a origem da comunidade brasileira no Suriname. No princípio da década de 90, os garimpeiros e peões brasileiros – e entre eles estavam meus interlocutores - se somaram aos imigrantes brasileiros (homens e mulheres) que já estavam lá, e que, casados com surinameses, viviam isolados uns dos outros, e às prostitutas, que viviam confinadas nos clubes noturnos. Nesse momento, foi instaurada a comunidade brasileira e passaram a circular entre eles elementos de identificação coletiva. O *apanjaht* torna-se um fio condutor ao qual a idéia de uma comunidade brasileira deve se adequar no sentido de ser inserida na estrutura social.

---

15 O Suriname é também etapa para aqueles que queiram chegar a outros destinos. Rosa Ribeiro (2004) vê Paramaribo historicamente construída como escala na rota do tráfico sexual e de drogas para a Europa e Estados Unidos e é atrativa para milhares de brasileiras do norte do Brasil, assim como dominicanas e colombianas como também para empresas malaias e indonésias que buscam entrada na Amazônia brasileira e tiram proveitos de contatos com comunidades javanesas há mais de um século no Suriname. O mesmo vale para imigrantes chineses que tem como meta final chegar aos Estados Unidos.

A construção dessa identidade experimenta o desafio de legitimar um grupo estrangeiro recém-chegado diante da lógica de equilíbrio de diferenças étnicas, que se tornam estruturais em um país que se pensa um *mundo em miniatura* (Campos França 2004). Idéia esta que aponta para a possibilidade de inserção estrutural dos brasileiros, pois ao ser uma miniatura, o país contém pequenas amostras de povos e nações de todo o globo e sua coleção parece constantemente renovada com novos exemplares da diversidade cultural mundial.

Nesse sentido, uma miniatura do mundo não poderia ser formada sem a presença de imigrantes, que são seus habitantes por excelência. No entanto, para que sejam captados pela estrutura, os imigrantes devem ter uma identidade étnico-cultural. Nesse sentido, a construção de uma identidade brasileira no Suriname é uma tentativa de superar sua condição de estrangeiro, sem que se perca sua referência imigrante.

No Suriname, os brasileiros eventualmente são representados como uma ameaça à balança étnica, expressa em pequenos eventos cotidianos – como as batidas policiais e a ostensiva burocracia de controle do comércio. A atenção pública se volta para a imigração brasileira principalmente quando acontecem alguns eventos limites como os casos de desordem pública por badernas, crimes, envolvimento com tráfico de drogas ou até mesmo, histórias de esposas surinamesas que vão a público defender seus casamentos “destruídos” pelas mulheres brasileiras.

Nos últimos meses de 2005, por exemplo, os brasileiros foram figuras fáceis nas páginas de jornal locais. As manchetes acusavam alguns brasileiros de assassinar policiais surinameses em áreas de garimpos e reproduziam o aviso do ministro da Justiça de que o crime seria solucionado e os criminosos seriam achados e punidos. No entanto, preveniam os imigrantes em situação regular de que não haveria retaliações em consequência do ocorrido<sup>16</sup>.

O mesmo tom ameaçador e discriminatório é recorrente em outras notícias relacionadas a problemas da vida imigrante, como a ilegalidade, a prostituição, os danos do garimpo para o meio ambiente e o tráfico de drogas. Essas notícias apontam para problemas sociais que revelam uma concepção contraditória do imigrante. Quando desordenam o cotidiano, são rechaçados pela opinião pública e pelo senso comum. No entanto, se vivem de acordo com as leis e normas do país, não ameaçam, pois é como se preenchessem diversas lacunas na ordem e funcionamento da sociedade com o desempenho de atividades profissionais e outros papéis sociais que os surinameses não o fazem – como a exploração do ouro e o investimento dos lucros na cidade.

Informada da experiência de meus interlocutores, pude perceber que eventos limites como os veiculados nos jornais locais parecem esconder os conflitos e tensões vividas cotidianamente entre brasileiros e surinameses. Tais conflitos e tensões decorrem, sobretudo, da sistematização da vida social desses indivíduos pela imigração e a não superação de sua condição de estrangeiros não

---

16 Fonte da notícia: [www.caribbeannetnews.com](http://www.caribbeannetnews.com), 22 de setembro de 2005.



englobados pela estrutura social, que coloca brasileiros como *outsiders* em oposição ao lugar de estabelecidos, ocupado pelos surinameses.

Os conflitos decorrem de diversas razões, sendo, uma delas, o aumento demográfico que faz dos brasileiros mais de 10% da população nacional hoje. Outra é a reverberação material e simbólica que a produção e acumulação de riquezas por parte dos brasileiros têm sobre os comerciantes locais, como chineses e hindustanos. Entre outros motivos, podem ser listados os casamentos interétnicos entre brasileiros e surinameses e o não cumprimento de normas jurídico-legais – como o pagamento de impostos e a obtenção de vistos adequados.

Sayad (1998) entende que a imigração reorganiza todas as esferas da vida do indivíduo e da coletividade e por ser dotada de uma lógica própria, essa passar a concorrer com as estruturas e organizações sociais locais, como redes de socialidade, de emprego e a religiosidade. Da instauração dessas outras estruturas e organizações da vida imigrante e o seu convívio com as estruturas e organizações que são dadas pela sociedade surinamesa, decorre o conflito. No entanto, a realidade vivida no Suriname permite a existência de múltiplas estruturas e organizações sob a égide de uma mesma nação e, informados por isso, os brasileiros buscam sua inserção.

Dados apresentados pelo Ministério das Relações Exteriores (MRE) do governo brasileiro mostram que, no ano de 2001, o número de brasileiros no Suriname era de 20.015. Dentre estes, quinze estavam em situação carcerária<sup>17</sup>. Porém, esses números são imprecisos devido à situação irregular ou indocumentada de grande parte dessas pessoas, que por essa mesma razão, não se apresentam às autoridades consulares no país.

Ferrier (apud Hoogbergen 2004) estimou que nesta mesma época, havia entre 25 e 30 mil brasileiros em terras surinamesas. Sua estimativa, no entanto, se refere apenas à situação do interior do país. O autor somou o número aproximado de minas na floresta, que até aquele momento era de aproximadamente duas mil, às 50 balsas presentes em diferentes rios. O autor multiplicou o resultado por dez, considerando que esta é a quantidade mínima de pessoas necessárias para o funcionamento dos garimpos. A variabilidade desse resultado se dá pela existência de garimpos que agrupam até quinze pessoas, e de outros, menores, onde trabalham até oito pessoas, por exemplo.

Hoje, pode-se pensar que o número de imigrantes brasileiros seja consideravelmente maior que aqueles apresentados por essas duas fontes. Por um lado, o cálculo feito por Ferrier não considera a situação urbana e sendo assim, torna-se incompleto. Por outro lado, as estatísticas do governo brasileiro concernem apenas ao registro de pessoas que recorrem aos serviços gerais da embaixada e também à realização de pequenos censos realizados pelos próprios imigrantes na cidade de Paramaribo.

---

17 Fonte: Serviço Consular e Comunidades Brasileiras no Exterior, Ministério das Relações Exteriores, 01/08/01

Foi relatado por meus interlocutores que a embaixada em Paramaribo muitas vezes usou alguns imigrantes como intermediários para a obtenção de dados estimativos da população de brasileiros no país. Para isso, distribuiu um formulário que os imigrantes deveriam preencher, o que nunca surtiu resultados satisfatórios. Muitos preferiam não dar informações, outros não possuíam nenhum tipo de documento de identificação e outros sequer sabiam ao certo os nomes dos pais ou a data de nascimento.

Os brasileiros entram no Suriname por todas as suas fronteiras. Parte deles chega por avião, vindos de Belém ou de Boa Vista. Outros atravessam a Guiana de barco e micro-ônibus, chegando pelo lado oeste do país, na cidade de Nickerie. Os que o fazem pela parte leste, no município de Albina, fronteira com a Guiana Francesa (conhecida apenas como França) iniciam a travessia no Oiapoque em direção à cidade de Saint Laurent, usando barcos e micro-ônibus. Há que mencionar Maripasoula, outra via de acesso da Guiana Francesa para o Suriname, destino para quem vai diretamente aos garimpos localizados no leste do país e onde muitos de meus interlocutores já estiveram. De acordo com Hoogbergen (2004), os imigrantes que têm como destino *Maripasoula* não vão a Paramaribo até conseguir uma primeira quantia significativa em ouro.

Optei por realizar minha pesquisa com pessoas que estão no Suriname desde meados da década de 90 e que se estabeleceram na cidade de Paramaribo. Em grande maioria, meus entrevistados possuem comércio ou re-investem os lucros das máquinas ou de outros negócios que mantenham no interior. A maior parte dos homens e mulheres que entrevistei e alguns com quem conversei informalmente foram atraídos pela “fofoca do ouro” no Suriname.

Para essas pessoas, ir para o Suriname foi uma etapa de sua trajetória de migração interna no Brasil, o que torna as regiões norte e nordeste e a atividade garimpeira importantes diacríticos na construção de sua identidade coletiva. Muitos nasceram, se criaram e migraram pela região norte e nordeste antes de atravessar a fronteira surinamesa.

Sendo assim, os estados do Pará e do Maranhão são pontos centrais na narrativa da trajetória imigrante. Além das pessoas que nasceram e se criaram no Pará, há um fluxo vindo da baixada maranhense para esse estado, destino onde muitos encontraram oportunidade de trabalho com o ouro, e daí para a fronteira com as Guianas.

Conforme Arouck (2000), a imigração brasileira para as Guianas é consequência dos processos de expansão política e econômica da fronteira agrícola das regiões norte e nordeste do Brasil. A complexa combinação entre práticas econômicas instáveis e sazonais - como a agricultura e a mineração - às políticas de Estado promoveu ondas migratórias de brasileiros para a ocupação e exploração da Amazônia.

Entre os brasileiros no Suriname, os estados do Pará e do Maranhão são duas referências importantes para a construção de uma identidade coletiva que tornam os brasileiros no Suriname

diferentes da idéia de brasileiro que é construída pela ideologia nacional no Brasil. Esses locais sempre estiveram afastados dos centros de poder do sudeste e sul brasileiros, o que faz com que suas características dêem particularidade à identidade brasileira no Suriname.

A afirmação de que “*Você sabe quando é um brasileiro porque aqui a maioria é do interior do Brasil*” coloca uma problemática importante quando se toma a idéia de uma identidade brasileira reproduzida fora das fronteiras nacionais. Em primeiro lugar, o brasileiro que está no Suriname é do interior brasileiro e tem Belém do Pará como sua grande capital.

Sendo assim, a nacionalidade imputada a esses indivíduos é marcada por elementos de sua história e cultura regionais. São elementos saídos de uma região que possui suas particularidades históricas – como a expansão da fronteira norte e a mineração informal do ouro - e que guarda poucas semelhanças com o restante do território brasileiro.

Uma interlocutora disse que tinha o costume de explicar aos seus amigos surinameses que os brasileiros não poderiam ser entendidos apenas pelos imigrantes que estão no país. Essas pessoas estariam acostumadas a ambientes onde a garimpagem e a prostituição são duas atividades comuns e que, portanto, estariam não apenas familiarizados a ambientes de pouca moral como o reproduziriam no seu cotidiano. Por representarem grupos fechados dentro da população nacional, eles não seriam estereótipos do brasileiro, mas sim, da fronteira norte do país.

*Eu sempre falo, olha, gente, vocês não tem que pegar brasileiro pelo grupo que vem pra cá porque aqui são pessoas que tão acostumadas. Eles têm uma profissão, são garimpeiros. São pessoas acostumadas a trabalhar na terra, são pessoas mais rústicas, mas isso não é o Brasil. O Brasil tem 170 milhões de pessoas, é um grupo. Por exemplo, as meninas que vêm pra cá, a maioria são meninas paupérrimas, sem chance, que como aqui é fronteira... por isso que aonde que tá o pessoal todinho que vem pra cá? Pessoal aqui do norte, de fronteira daqui, né? Porque o contato tá maior. O contato tá maior, então, claro, evidente, que vai encontrar mais pessoas daqui do norte. Pessoal do sul nunca vem pra cá. Pela distância, às vezes, muitos nem sabem que isso aqui existe. Então, isso não é o Brasil. Não tem que pegar o Brasil por algumas pessoas. Como algumas pessoas, como muitas pessoas que tão aqui. Não tem nada a ver.*

Além disso, o modo de ser brasileiro torna-se uma diferença marcante que destaca os imigrantes do cenário surinamês. Isso porque os torna diferentes tanto dos surinameses quanto daqueles brasileiros que foram criados no Suriname e que passaram a adotar hábitos de outros grupos étnico-culturais. Segundo a interlocutora:

*Assim, a maioria dos brasileiros que estão aqui no Suriname e que vivem mais aqui, na cidade, são do Pará. Alguns são do interior do Maranhão. A maioria que vive no mato, donos de máquina, mulheres de clube, mas que são do mato, são do interior do Maranhão. Ou algumas são de Palmas, Goiás. Assim, mistura, né? E você vê a diferença. **Você sabe quando é um brasileiro porque aqui a maioria é do interior do Brasil.** Aqui as pessoas das capitais são de clubes, as meninas de clube, né? São de Belém. A maioria são de Belém. É raro uma chegar aqui e ‘ah, eu sou de lugar tal, de lugar tal’, só de Belém. Elas podem até não ser, mas querem ser de Belém, que acham que Belém é o centro do mundo, sabe? E você, a gente conhece pelo jeito de se vestir,*

*que é diferente do jeito de surinamês, de outros brasileiros que já tão aqui há muitos e muitos anos, que moram aqui desde pequeninhos.*

A divergência que a interlocutora faz entre as mulheres do mato e as mulheres do clube são interessantes para a análise da construção da identidade coletiva. Embora meus interlocutores sejam nascidos no interior do Maranhão, eles muitas vezes associam sua imagem a Belém do Pará, por ser esta uma cidade central na região das Guianas e porque é para onde vão freqüentemente buscar mercadorias ou passar as férias e também por onde muitos passaram em sua trajetória migrante no Brasil.

Entretanto, há uma diferença que recai sobre o recorte ideológico que se faz quanto ao gênero dos brasileiros que estão no Suriname. Enquanto as mulheres vêm de Belém do Pará, os homens são do interior do Maranhão. Como a interlocutora acima indica, vir de Belém do Pará ou do interior do Maranhão indica a associação à “cidade” (de Paramaribo) ou ao “mato” (seja do interior ou dos garimpos). Um bom exemplo é o das *plocs*. As mulheres que vão para o mato trabalhar nos bordéis das *currutelas* são identificadas como vindas do interior do Maranhão. Porém, muitos afirmam que, antes da ida para o mato, essas mesmas mulheres trabalhavam nos clubes da cidade, onde eram identificadas como vindas de Belém do Pará.

Um outro dado interessante que a interlocutora aponta em seu depoimento é o de que “Belém é o centro do mundo”. A isso está associado o fato de que os mesmos processos de expansão social, política e econômica na região norte brasileira, transformaram a cidade de Belém do Pará em um centro cosmopolita na região Amazônica brasileira.

A cidade se tornou a principal porta de saída do Brasil para a região guianense e para o Caribe e também uma referência e destino para comerciantes brasileiros e surinameses que queiram comprar diferentes tipos de mercadorias. De Belém, eles trazem para o Suriname desde equipamentos eletrônicos, como antenas parabólicas e máquinas diversas para o garimpo, até comidas típicas, como a goma da tapioca e frutas da Amazônia, incluindo roupas e pequenos utilitários domésticos. Além disso, ela também ocupa um espaço de centralidade na região transnacional das Guianas à qual pertence (Rosa Ribeiro 2004).

As trajetórias de meus interlocutores mostram entrelaçamentos destes dois estados com a atividade mineradora e como estes foram propulsores da imigração até o Suriname. Para ilustrar a importância dessa atividade na sua experiência imigratória, um interlocutor narrou sua biografia. Ele nasceu no interior do Pará e na adolescência viu o sul paraense se modificar pela presença dos garimpos. Desde então, entrou para a atividade garimpeira e imigrou em busca de melhores negócios e oportunidades. Trabalha principalmente com compra e venda de ouro. No Suriname, além de gerenciar uma loja de compra e venda de ouro, passou a manter algumas máquinas no interior, que são supervisionadas por pessoas de sua confiança a quem visita eventualmente. Nos últimos três anos, esteve preso na Guiana Francesa sob a alegação de prospecção irregular.

*Mexo com compra de ouro há 20 anos, desde que eu tava no Brasil. Esse é o meu meio. (...) Já rodei Alta Floresta, Guarantão, Alto Pacre, Buruzão, Itaituba, no Pará, Boa Vista em Roraima, Porto Velho, Santarém, Macapá, Oiapoque e Suriname. Tudo com compra de ouro, mexendo. (...) Entrei pra compra de ouro menino. 20 não, tirando esses três anos que eu passei parado. Se eu estivesse trabalhando com compra de ouro esses três anos, era 23 anos.*

Uma interlocutora migrou com seu marido durante toda sua vida de casada. Os dois nasceram e se criaram no interior do Maranhão, na região da Baixada, de onde saíram pouco depois do casamento. O marido era garimpeiro, profissão que herdou do pai. O último lugar que estavam antes de irem para o Suriname foi Rondônia. Seu marido foi na frente e alguns meses depois, ela foi encontrá-lo. Em 1993, quando chegou ao país, ela foi imediatamente para Paramaribo. Ela cuidava da casa e dos filhos enquanto o marido ficava no garimpo. Alguns anos depois, se separaram. Ela ficou no país e montou seu próprio negócio na cidade, com a ajuda de uma amiga. Há alguns anos, o bar que ela mantém é um local de encontro e referência para muitos imigrantes, que vão até lá para dançar músicas brasileiras, beber cerveja vinda do Brasil e comer pratos da culinária brasileira. Hoje conta com a ajuda dos filhos, uma é estudante universitária e os outros estão terminando a escola regular, que lhe auxiliam no abastecimento, pagamentos e negociações com surinameses.

*Eu vim pro Suriname porque a gente veio atrás do ouro, em busca do ouro. Porque lá no Brasil, o ouro era fraco. Aí, ele veio procurar nos garimpos, trabalhar nos garimpos daqui atrás do ouro, né? Ele veio na frente e eu vim atrás dele. (...) com as crianças. 4 filhos pequenos atrás do marido. Aqui a gente conseguiu viver ainda seis anos. Aí, veio a separação. Separei e agora eu to com esse outro. (...) Garimpo de Porto Velho, garimpo de Rondônia, né? Inclusive meus filhos nasceram em Rondônia. Vim de Porto Velho, eu. (...) Eu sou maranhense, mas eu tenho vinte e um anos fora do meu estado. (...) Eu sou de lá de Vitorino Freire e eu saí de Vitorino Freire e me casei nova. Me casei com 17 anos de idade. Com 17 anos eu me casei e fui pra garimpo. Me casei com garimpeiro. Procurando ouro até hoje. (risos) (...) Dei logo um filho. E aí quando ele sabia que tinha mais ouro no outro estado, ele já arrumava a mala e ia na frente. Quando um ano depois, ele trazia, 'vem você e vêm as crianças'. Foi crescendo os filhos. Vem pra Porto Velho. Moramos em Porto Velho oito anos. Lá nasceram três filhas. Foi a Patrícia, a Paula e a Carol. Nasceram em Rondônia. E a gente trabalhando sempre com ouro, em Rondônia. Aí surgiu a fofoca de Suriname, Suriname, Suriname. Foi a... aí ele endoidou. Eu quero, eu quero ir pro Suriname e aí, ele veio. Logo depois eu vim atrás, to aqui até hoje. Aí, veio logo a separação. Depois de seis anos, veio o segundo marido, que eu tenho até hoje, né? Surinamense.*

Estes são dois exemplos do modo como o ouro e a garimpagem pautaram a vida de meus interlocutores. Escolhi estes dois casos por serem duas pessoas que não se envolveram diretamente com a garimpagem, mas que, mesmo à distância, sofreram suas influências. O primeiro depoimento mostra uma experiência em que o ouro é peça principal para sua existência. É para a compra de ouro que os peões se dirigem com o objetivo de vender o que conseguiram explorar. Esse tipo de comércio não está localizado no garimpo, mas nas cidades e vilarejos próximos a eles para que se tenha o maior acesso possível do ouro produzido em uma região.

O segundo caso é uma experiência feminina da vida do garimpo. As mulheres que atravessaram a fronteira rumo ao Suriname o fizeram muitas vezes em razão de seu casamento com garimpeiros ou de trabalhos satélites à garimpagem, como é o caso de *marreteiras* (pessoas que fazem comércio informal nos garimpos, a chamada *marretagem*), das donas de cantinas, das cozinheiras e das prostitutas.

Muitos imigrantes foram para a cidade alguns meses após sua chegada no “mato”<sup>18</sup>. Para muitos, esta migração interna foi uma possibilidade de investir os lucros que conseguiram com a exploração do ouro. O mercado consumidor garimpeiro é muito amplo e, à época, o país não possuía um comércio que suprisse suas demandas. Era preciso investir em maquinários, suprimentos, roupas, medicamentos, ourivesarias, locais para compra e venda do ouro, hospedagens, lazer, entre outros.

Essas pessoas montaram seus próprios negócios em Paramaribo, auxiliados por conhecidos, maridos, amigos ou contatos surinameses. Foram se estabelecendo próximos uns aos outros, no que hoje é conhecida como *Klein Belém*. O crescimento de *Klein Belém* tornou a cidade de Paramaribo atrativa para a imigração atual de brasileiros. É lá que encontram oportunidades de vagas em diferentes garimpos, seja para o trabalho de “peão” (como é classificado o trabalho braçal nas máquinas e dragas), mecânica, cozinha, prostituição, serviços gerais.

Os imigrantes brasileiros na cidade se muniram de uma infra-estrutura e um estilo de vida que lhes permitiu acolher os recém-chegados em suas redes sociais. O investimento no comércio e sua permanência na cidade ao longo dos anos foram tomados como marcas de diferenciação entre os brasileiros. Atualmente, os brasileiros com quem eu tive contato se apresentam como uma “elite” entre os imigrantes.

Em uma tarde, na pensão *Combé*, conversei com algumas *plocs* e um garimpeiro sobre a vida dos imigrantes no Suriname. Eles afirmaram a existência de quatro “classes” de brasileiros no Suriname: os comerciantes, os garimpeiros, as *plocs* e os crentes<sup>19</sup>. Os crentes são os únicos que têm sua opção religiosa como sua especificidade e o mesmo não acontece com os católicos, por exemplo. Os crentes são frequentadores assíduos da *Assembléia de Deus* e *Deus é Amor* - as duas únicas igrejas evangélicas que realizam cultos em português no Suriname.

Essas categorias obedecem ao que é entendido como uma semelhança de interesses e de atividades profissionais. As “classes” de brasileiros, enquanto categorias próprias dos imigrantes, podem ser explicadas à luz do pensamento de Bourdieu (1998). Para este autor, as categorias são

---

18 Mato e cidade são formas com que os brasileiros se referem às zonas de garimpo localizadas no interior (mato) e à cidade de Paramaribo (cidade).

19 Há ainda aqueles que não se encaixam em nenhuma dessas categorias principais, como é o caso dos músicos, dos padres católicos e dos jogadores de futebol.

entendidas como divisões de grupos de agentes a partir da semelhança entre seus desejos, interesses, posicionamentos e modos de ver e agir.

Entretanto, no cotidiano, as categorias dos brasileiros – que os imigrantes denominam classes - não são impermeáveis e estáticas como parecem em sua enunciação. Muitos indivíduos se encaixam em mais de uma categoria, de acordo com seu momento presente ou sua audiência. Há aqueles que são crentes e também são comerciantes como também há peões que são crentes. Se anunciar como membro de uma classe em detrimento da outra obedece aos momentos de interação social em que variam os interesses e as audiências.

Apesar de existirem lugares onde moram apenas *plocs* ou locais voltados apenas para peões em que crentes não vão, as pessoas freqüentam os mesmos espaços de *Klein Belém*, participando de uma mesma rotina e obedecendo algumas regras consensuais para que, assim, as “classes” possam conviver de modo mais harmonizado.

Nesta dissertação, tomei os comerciantes como interlocutores e é sobre suas falas e depoimentos que me detenho. As outras categorias, em especial a de *ploc* e de peão, são analisadas aqui de acordo com o pensamento que meus interlocutores têm sobre elas. No consenso geral dos imigrantes com que tive contato, os indivíduos que pertencem à elite têm maior poder de fala que os outros imigrantes. Essas pessoas assumem uma posição de liderança frente os outros imigrantes por fazerem contatos formais com surinameses – como os acordos comerciais - e as negociações e reuniões feitas com o Consulado do Brasil, por exemplo.

Os comerciantes são identificados como parte de uma elite imigrante por terem maiores investimentos na cidade e por estarem a mais tempo no país. A definição de elite é importante por vincular o que analiso nesta dissertação a uma parcela definida do contingente imigrante. Sendo assim, meus interlocutores vivem momentos e demandas específicas que os colocam em um local de fala definido, o que os delega um poder sobre os outros imigrantes, tornando o jogo identitário entre os brasileiros algo complexo e intrigante.

Recorro ao pensamento de Gramsci (1972) sobre os intelectuais como um guia para analisar o que foi apresentado por meus interlocutores. O modo como este autor mostra o surgimento dos intelectuais orgânicos me parece de interesse aqui, por ser algo criado a partir do próprio grupo social de onde o intelectual se origina. Este desmembra sua atividade originária e cria “especializações”, elegendo aqueles que serão os intelectuais responsáveis pela homogeneização e tomada de consciência do grupo sobre si mesmo.

Os comerciantes seriam intelectuais orgânicos na medida em que tomam a frente dos imigrantes na representação do coletivo junto à embaixada, em manifestações públicas promovidas pelos surinameses e mobilizam todos para festas e outras sortes de eventos. Atualmente, os comerciantes desenvolvem suas atividades a partir de sua experiência com o garimpo e a

prostituição – principais atividades imigrantes e, embora não sejam os garimpeiros ou as prostitutas, eles estão ligados a esses dois sujeitos de modo indefectível.

O poder de fala dos comerciantes é o que os diferencia dos outros imigrantes. Ele é dado por sua posição econômica dentro do grupo e também porque em geral são pessoas com grau de escolaridade maior que os outros. Isso é visto pelos outros imigrantes como uma qualificação para que assumam essa posição de liderança em *Klein Belém*.

Embora meus interlocutores vivam no país há pouco mais de uma década, ainda dependem da exploração do ouro e, portanto, da presença dos garimpos. Essa dependência compõe um imaginário da vida imigrante como um contexto marcado pela vulnerabilidade, ou seja, a efemeridade da economia do ouro ameaça a estada imigrante. Uma interlocutora retratava essa situação como um “chamego”. Ou seja, muito embora os brasileiros digam estar no Suriname apenas pela exploração do ouro, eles permanecem no país e postergam a ida para outro lugar, revelando um desejo de integração à sociedade surinamesa.

*Aqui é sempre nesse negócio. Esse chamego todo o tempo. E nisso tá assim. O pessoal: ‘não, daqui mais quatro anos’. Quando eu cheguei aqui é que eu ouvi ‘esses garimpos vão tudo se acabar’. Já to quatro anos aqui e vai nessa. Daqui uns dias, eles começam a explorar uma terra aqui, acolá, aí encontra mais um pouco e nisso vai né?*

Atualmente, embora os donos de máquinas que conheci mantenham uma base domiciliar e comercial em Paramaribo, se faz necessário que suas máquinas constantemente migrem de garimpos e conseqüentemente, os peões também migram. A trajetória dos brasileiros até chegar ao Suriname e o trânsito freqüente na fronteira são exemplos de como os indivíduos se tornam vulneráveis à existência e possibilidade de exploração do ouro. Assim, se tornam vulneráveis também aos interesses políticos e econômicos por parte do Estado e dos grupos sociais envolvidos com a exploração mineral, seja no Brasil como no Suriname.

### **O *El Dorado* e suas variações históricas de um lado da fronteira**

Durante o período colonial, o ouro justificou a exploração do interior do território brasileiro pelos bandeirantes. Marginal às necessidades da própria sociedade brasileira, a empreitada ao interior com vistas à exploração aurífera criou um sistema social com estruturas, signos e símbolos próprios (ver Mello e Souza 1982; Prado Júnior 2000).

Passado um grande intervalo histórico, foi apenas na segunda metade do século XX que a região norte do país ganhou expressão no cenário minerador. Os garimpos contemporâneos no Brasil são fotografias das mazelas sociais causadas pela desarmonia entre os interesses das esferas públicas e privadas (Salomão 1982; Guerreiro 1984; Cleary 1984; Catharino 1986; Figueiredo 1984; Martins 1984; Procópio Filho 1984; Silva 2000). A fogueira de interesses entre governo,



garimpeiros, empresas mineradoras, posseiros, agricultores, indígenas, quilombolas (para listar alguns) foi atizada pelo jogo político e econômico na forma de decretos e leis.

Parte importante desse cenário foi o aumento do preço do ouro que bateu recordes no mercado internacional na década de 70. De acordo com Cleary (1992), essa foi uma das razões que motivaram a corrida do ouro na Amazônia brasileira como também no Equador, Peru, Colômbia, Venezuela, Bolívia e Guiana Francesa. Porém, essa corrida do ouro contemporânea tomou grandes proporções apenas no Brasil, onde se manteve ativa durante as décadas seguintes.

Cleary (idem) compara a garimpagem no Brasil nas décadas de 70 e 80 ao fenômeno ocorrido na Califórnia norte-americana em fins do século XIX. Apesar de ser majoritariamente uma atividade econômica informal, a exploração aurífera na Amazônia brasileira movimentou um montante de bilhões de dólares anuais. Além disso, esse fenômeno foi responsável pela transformação da articulação entre a economia formal e informal como um todo, afetando os arrendatários de terras e as economias urbanas.

Dois preocupações do Estado brasileiro se entrelaçaram na trama garimpeira da região norte. A defesa das fronteiras e a soberania nacional foram a primeira. A segunda, decorrente dessa, foi a apropriação concreta destas terras por meio da adoção de medidas que promoviam o aumento do contingente populacional e do investimento nos sistemas de saúde, educação e financeiro.

Concomitante à querela fronteiriça, uma crise econômica assolou o Estado brasileiro em fins da década de 1970 e durante a década seguinte. As regiões norte e centro-oeste transformaram-se então em destino para aqueles sem emprego nos centros urbanos e zonas rurais. Muitas dessas pessoas se instalaram junto aos cursos dos rios e praticavam diversas atividades como a mineração, a extração de castanhas, comércio de peles de animais e outros bens naturais (Godfrey 1992).

De acordo com Prado Júnior (2000), a migração interna vivida naquele momento foi incentivada por políticas do governo que tinham como real finalidade tornar legítima a presença do Estado e manter a soberania em suas fronteiras. Para garimpeiros e camponeses, a migração se apresentou como uma oportunidade de superar uma situação econômica e social pouco favorável, devido aos grandes períodos de estiagem no interior e ao empobrecimento das áreas metropolitanas nordestinas.

Além disso, essas políticas cumpriam outros objetivos, caso da integração da região amazônica ao território nacional. Todavia, esse incentivo aos movimentos migratórios e à busca pela integração nacional e pela soberania de suas fronteiras teve consequências não calculadas pelas políticas de governo. Mendible (1993) nota que os projetos iniciados no governo do então presidente Médici promoveram um crescimento populacional nunca antes visto em diferentes estados amazônicos. Entretanto, a infra-estrutura das diferentes localidades para onde essas pessoas migravam não suportava tal massa populacional o que trouxe consequências irreparáveis, como o

crescimento urbano não planejado que produziu uma periferia inchada, trabalhadores desamparados e sem emprego, entre outros.

A conjuntura formada pelo preço do ouro no mercado internacional, os projetos do governo para a ocupação de suas fronteiras e a ida de pessoas sem-terra do nordeste para a região deram destacaram a mineração como uma oportunidade econômica rentável e viável. Essa situação chamou a atenção de pequenos empresários que incentivaram a exploração aurífera na região.

O aumento desenfreado da mineração e a sua capitalização ocasionaram conflitos de interesses entre o Estado e empresas privadas, dando início a um longo processo de invisibilização dos mineradores artesanais e de pequena escala, os conhecidos garimpeiros<sup>20</sup>. O interesse do governo em obter maiores lucros sobre o que era explorado das terras da União o colocou à frente da exploração e com isso, restringiu o acesso à terra de trabalhadores livres e de proprietários de máquinas artesanais.

Essa postura é contígua ao papel que o Estado brasileiro se atribuiu na construção de um imaginário minerador. Por meio de decretos e leis, o imaginário nacional vê a atividade garimpeira de maneira dúbia e, por não definir claramente os direitos e deveres dos mineradores artesanais, os deixa em uma linha tênue entre o legal e o clandestino<sup>21</sup>.

O importante a se reter para a presente discussão é o modo como a economia informal do garimpo, a que meus interlocutores estão atrelados, foi também um brinquedo para o Estado brasileiro que, em diferentes momentos da história nacional, representou os garimpeiros como marginais e ignorantes e também como trabalhadores honestos, os relegando uma imagem ambígua que alimenta o estigma a que são associados.

Um exemplo desse jogo pode ser visto no garimpo de Serra Pelada<sup>22</sup>, no interior do Pará. Próxima ao Projeto Carajás, reserva natural de ferro explorada pelo governo brasileiro e que se tornou à época grande geradora de empregos da região, assinalou a imigração de milhares de pessoas pela oferta de emprego na reserva e na construção de estradas funcionais ao projeto (como a

---

20Os garimpeiros são marginalizados desde o período colonial no processo de ocupação do interior do país como mostra Mello e Souza em seu estudo sobre os garimpos de Minas Gerais no século XVIII. Nesse momento, me ateno a escrever apenas sobre a história mais recente da Amazônia e sublinho a reverberação no imaginário coletivo dos processos de desclassificação social do garimpeiro e seu par estrutural, a prostituta.

21A garimpagem contemporânea brasileira conheceu uma grande variedade de leis e decretos que tentavam sua normatização. Ela foi inicialmente definida pelo Decreto Lei no. 24.193 de 1934 como uma atividade de extração de pedras preciosas, que utiliza instalações provisórias e aparelhos simples. A idéia desse decreto era legitimar a atividade vista por longos séculos como clandestina e criar laços entre garimpeiros, Estado e sociedade civil (Cleary 1992). Para tanto, o governo federal passou a exigir que os garimpeiros se cadastrassem e tivessem documentos como qualquer outro trabalhador brasileiro, incentivando a formação de sindicatos e cooperativas. Na década de 60, foi homologado o Código de 1967 e esse embaralhou a garimpagem mais uma vez. Sua contribuição mais importante para a discussão que cabe aqui é a atribuição de um caráter individual à garimpagem e as nuances matizadas entre a garimpagem como trabalho árduo e como atividade marginal.

22 Serra Pelada têm ecos até hoje e discussões foram reacendidas com o planejamento da volta da exploração, esperado por muitos órfãos daqueles anos. Acreditava-se que com o montante explorado em Serra Pelada, a dívida externa brasileira poderia ser quitada dentro de poucos anos. Notícias Folha On Line, 29/12/2002, 04/07/2004, 18/07/2004, 20/09/2004, 15/03/2005, 23/05/2005, 30/12/2005: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil>

estrada de ferro Carajás-Itaqui). A descoberta de ouro em Serra Pelada foi uma oportunidade de sobrevivência para aqueles não contemplados pelo projeto e logo se transformou em um centro de atração superlotado por milhares de garimpeiros e campesinos, que deram início a um dos maiores fenômenos mundiais de exploração do ouro. Sua superlotação irradiou trabalhadores por toda a Amazônia brasileira até suas fronteiras com a região guianense.

Desde então, a chegada dessa massa de indivíduos à fronteira modificou os cenários e as relações entre esses países. A tomada da fronteira pela atividade garimpeira é, como conclui Mendible (1993), resultado das empreitadas desastrosas de ocupação e demarcação dessas áreas e da ocupação e integração da Amazônia por parte do governo, um processo de longos anos que requereu a assinatura de tratados bilaterais. O autor prossegue em sua argumentação que a necessidade desses tratados em oficializar os limites regionais e que punham fim às disputas e contestações re-acesos com a presença garimpeira na fronteira mascaravam os interesses reais sobre as riquezas minerais da região.

Um exemplo desses nódulos de interesse é o projeto Calha Norte, idealizado na década de 80. Este projeto tinha como principal objetivo marcar a presença do Estado brasileiro nas suas fronteiras, as quais se apresentavam como foco de atenção dos outros Estados nacionais da região e de empresas de mineração multinacionais. A economia informal da mineração do ouro e a presença dos garimpeiros na região se tornaram justificativas para a realização de outros interesses do Estado brasileiro no que tange às terras indígenas e à exploração empresarial do subsolo.

MacMillan (1995) aponta para uma série de fatores conjugados na tentativa do governo federal e dos militares quanto à implementação do projeto. No fim dos anos 80, as terras Yanomami do estado de Roraima foram invadidas por milhares de garimpeiros, que movimentaram bilhões de dólares na exploração informal do ouro na região e geraram conflitos com as populações indígenas locais.

Na tentativa de cumprir os interesses militares, era necessário que as dimensões dos territórios indígenas fossem diminuídas. Sendo assim, a economia informal do ouro se tornou um motivo escuso para a ação do Estado e dos militares na região. A retirada dos garimpeiros não era um interesse real, pois a presença dos garimpos clandestinos mantinha acesa a justificativa da presença dos militares e de outros grupos de interesse.

Sendo assim, o projeto Calha Norte se justificava não pela presença constatada de garimpeiros na fronteira do Brasil com os países limítrofes e na invasão de terras indígenas, mas no combate ao contrabando de ouro e na prevenção de conflitos políticos com países como Colômbia, Guyana e Suriname. Estes países passavam por guerras civis internas e também por conflitos entre garimpeiros e indígenas assim como entre esses e as empresas mineradoras que ocupavam suas terras.

Nesse período, o trânsito garimpeiro foi motivado por diferentes razões: o esgotamento das reservas, a fragilidade do sistema monetário brasileiro, a não valorização da mão-de-obra, a alta do ouro no mercado internacional, o financiamento das atividades mineiras por transnacionais e também as leis e decretos do governo brasileiro que restringiam o acesso de garimpeiros artesanais e pequenos proprietários, além do maior policiamento contra áreas exploradas em terras indígenas.

A mineração artesanal conheceu uma tentativa de regulação pela Lei no. 7.805, de 20 de julho de 1989, que permitia a mesma desde que os garimpeiros fossem organizados em cooperativas e associações. Esta medida retirava dos garimpeiros, responsáveis pela prospecção de grande parte dessas zonas de mineração, o direito a explorar as terras que eles mesmos haviam “descoberto”. Entretanto, não foram de fato um empecilho à presença de garimpos artesanais, principalmente na região de Roraima e de atuação do Projeto Calha Norte.

Os trâmites políticos para a demarcação das terras Yanomami estão diretamente ligados ao Projeto Calha Norte e ao trânsito dos garimpeiros na fronteira norte do Brasil. Como narra MacMillan (1993), estes fatores estão densamente inter-relacionados. O Decreto Interministerial 250/88, assinado em 10 de novembro de 1988 aprovou modificações na demarcação da reserva indígena Yanomami e, além de reduzir o tamanho de suas terras, o re-configurou. Foram criadas dezenove pequenas áreas circundadas por uma reserva de Floresta Nacional, onde não havia restrições para a ação garimpeira. Em 1990, dois decretos foram assinados de modo a criar reservas específicas para a operação dos garimpos. No entanto, essas reservas não continham as áreas de maior interesse dos garimpeiros em Roraima.

Em março de 1990, a situação dos garimpeiros mudou de forma drástica. O Presidente da República Fernando Collor de Mello revogou os acordos mencionados anteriormente e anunciou a retirada dos garimpeiros de toda a área que estava inicialmente planejada para a Reserva Indígena Yanomami. A presença de mais de 40 mil garimpeiros nas terras indígenas Yanomami foi coibida pelo lançamento da Operação Selva Livre, em que a Polícia Federal cumpriu ordens de destruir as pistas de pouso clandestinas e remover os garimpeiros da área<sup>23</sup>.

As medidas tomadas nesta Operação foram eficazes apenas sobre os garimpeiros temporários que voltaram aos seus outros trabalhos. Segundo MacMillan (1993), a intervenção ironicamente se tornou uma oportunidade para muitos garimpeiros, especialmente para os donos de máquinas. O monopólio dos donos de terras e minas na região foi desfeito com a destruição das pistas de pouso, o que desobrigou os garimpeiros a pagar taxas ou comprar permissões de exploração dos donos das terras.

---

23 Esses acontecimentos são parte da narrativa de muitos garimpeiros que conheci e são explorados na concepção em torno de um conflito e da idéia de que garimpeiros são marginalizados e clandestinos dentro de seu próprio país.

Foi apenas no fim de 1990 que a Operação Selva Livre atingiu os donos de máquinas e os garimpeiros que permaneciam na área Yanomami, com a destruição de seus equipamentos pela Polícia Federal. Durante os três anos seguintes, muitos garimpeiros foram para o sul do território de Roraima, atravessaram as fronteiras com a Venezuela e a Guayana ou migraram para Boa Vista - cidade que, não sendo capaz de comportar esse contingente populacional, sofreu um processo de empobrecimento de sua periferia<sup>24</sup>. 1993 foi um ano marcado para meus interlocutores como o ano do “fechamento” dos garimpos, em que deixaram o Brasil rumo ao Suriname.

Os casos de Serra Pelada e das terras Yanomami são dois grandes exemplos de um longo processo histórico que afetou o papel de pequenos garimpeiros em favor do crescimento e investimento na economia formal da mineração. Esse contexto os colocou em uma situação de desamparo e privação, motivo para a procura de novos lugares para exploração do ouro.

Um interlocutor falava sobre as difíceis condições para a garimpagem no Brasil e de como essas impulsionaram o trânsito entre fronteiras. Sua opção em ir ao Suriname decorreu da situação do garimpo informal no Brasil hoje. A expulsão dos garimpeiros informais deu espaço às grandes empresas mineradoras, às quais o interlocutor se referia como os americanos. O Suriname foi para ele uma forma de driblar os impedimentos colocados para a exploração das terras brasileiras, que possuem ouro em quantidade numérica muito superior de ouro. Antes de chegar ao Suriname, ele excursionou pelos garimpos de Roraima e Rondônia. Inicialmente, a quantidade de ouro explorada no Suriname era alta, chegando a 1 tonelada por mês, mas vem diminuindo ao longo dos anos.

*Nós temos campo (para garimpagem) no Brasil, que isso aqui (o Suriname) não pega nem medo, não chega nem perto. E dentro de Boa Vista, eu digo porque já mexi com compra de ouro lá dentro. Já mexi com garimpo, com mineração dentro do garimpo, também dentro de Boa Vista. Hoje no Suriname... Na época uns 2 anos passados, 3 anos passados, 1 ano passado, hoje caiu muito, mas aqui eu pegava de 1 tonelada, 1 tonelada e 200 gramas de ouro, de 1 tonelada a 1 tonelada e 200, quilos, né? De ouro por mês. Esse ouro só dentro da Serra do Surucucu em Boa Vista você faz semanal. É muito ouro, mas infelizmente a política nossa, do nosso país, que é o Brasil, não deixa ninguém trabalhar. (...) Nós sabemos onde tem ouro, mas só que nós, brasileiros, somos muito perseguidos dentro do nosso próprio país. Se você tá trabalhando, você é perseguido. Se você tá roubando, você é perseguido. Se você mata, você é perseguido. Se você é traficante, você é perseguido. Então hoje em dia, a lei do país, a lei do nosso país pra nós garimpeiros não tem a diferença do garimpeiro pro bandido.*

Falar sobre essa discriminação é interessante porque ressalta a dubiedade do trabalho do garimpeiro. A garimpagem é uma economia informal que, para muitos, têm o caráter de prática irregular. No entanto, apesar da ausência de mecanismos jurídico-legais estabelecidos no cotidiano dos garimpos (a maior parte dos acordos são feitos “de boca”), os garimpeiros não se vêem cometendo crimes ou infringindo as leis. Instalar suas máquinas em espaços aparentemente inabitados ou após feitos os acordos verbais com os donos das terras, a situação é considerada resolvida.

---

24 Fonte: <http://www.proyanomami.org.br>

No entanto, meus interlocutores acreditam na necessidade de criar cooperativas como uma forma de se pronunciar frente o governo e os agentes de Estado e de romper a imagem de que garimpeiros são indivíduos sem ordem ou lei. As cooperativas são parte de um modelo que o Estado brasileiro, ao longo de sua história, construiu como mecanismo de controle desses indivíduos e de colocá-los ao menos simbolicamente sob a égide da cidadania.

### **O outro lado da fronteira**

A economia no Suriname é abastecida pela a agricultura e pela exploração da bauxita, que alimentam tanto o mercado interno quanto o de exportações. Durante a colonização holandesa em fins do século XIX e começo do século XX, houve uma pequena corrida ao ouro. Entre 1880 e 1924, o valor do ouro e da balata atingiu cerca de metade das exportações, mas após esse período, tanto um quanto outro tiveram sua exploração reduzida em decorrência do *boom* da extração da bauxita (Hoogbergen e Kruijt 2004a e 2004b; Van Lier 1971). Com o advento da II Guerra Mundial e a necessidade de abastecimento das indústrias de alumínio do mercado internacional, a bauxita tornou-se o grande produto da economia surinamesa, gerando renda para que outras esferas da sociedade fossem sustentadas.

Além da bauxita, as fontes de renda interna do país são parcas, havendo um pequeno volume de exportações de arroz, banana e óleo de coco, uma incipiente indústria de turismo ecológico, além do tráfico de drogas, da prostituição e da ajuda financeira internacional, dada, em maior volume, pela Holanda. A sujeição da economia surinamesa às flutuações do mercado financeiro internacional faz da exploração dos recursos naturais e da economia surinamesa instâncias frágeis.

A independência do país foi assinada pela Holanda em 1975. A partir de então, os anseios desenvolvimentistas caracterizavam as políticas de governo, o que resultou em diferentes medidas frente o direcionamento da economia e a inserção dos grupos étnico-culturais no mercado de trabalho. Pode ser dito que os marrons e indígenas foram os mais atingidos negativamente por essas políticas, orientada à satisfação das necessidades e demandas da classe média urbana, concentrada em Paramaribo.

A independência política surinamesa apenas aguçou o que ao longo dos anos era a atitude frente o interior do país. Os grupos indígenas e marrons sofreram um processo de marginalização no cenário econômico nacional que se tornou audível com o estopim da guerra civil (Saxakali 1997). Em 1980, Desi Bouterse, sargento do exército surinamês, liderou um golpe contra o governo. Apoiado por outros militares que pertenciam ao *Nationale Democratische Partij* (Partido Democrático Nacional – NDP), Bouterse se instalou como presidente da República e deu início a um período de ditadura militar. Em dezembro de 1982, quinze oponentes ao governo foram executados e este fato ficou marcado na memória nacional como o massacre do Forte Zeelândia. A

partir de então, houve o corte de ajuda financeira internacional que era provida até o momento pelos Estados Unidos, Holanda e outros países europeus e sul americanos, como o Brasil.

Os grupos que viviam no interior do país foram os mais atingidos pelas ações de Bouterse. Reunidos sob o comando de Ronnie Brunswijck, militar reformado que fez parte da segurança pessoal de Bouterse, vários marrons e indígenas se insurgiram contra o regime de governo. Conhecidos como *Jungle Commando*, os insurgentes tiveram apoio de algumas agências internacionais e, em especial, do serviço secreto holandês, grandes interessados em derrubar o governo. Em 1986, a retaliação do governo veio com o assassinato de 54 pessoas entre - homens, mulheres e crianças - ocorrido na vila de Moiwama.

Acordos de paz foram assinados em 1987, com a realização de eleições livres. No entanto, Bouterse se opunha aos civis que governavam o país e quebrou tais acordos, voltando ao governo novamente em 1990 por meio de um golpe militar. Sendo mal-recebido pelos investidores de capital estrangeiro no país, Bouterse foi obrigado a promover novas eleições em 1992. Neste momento, Ronald Venetiaan foi eleito presidente, representando uma coalizão de três partidos étnicos.

Neste mesmo ano de 1992, a guerra civil chegou ao fim com a assinatura de um acordo de paz firmado pelo novo governo, que marcou o início à tentativa de re-estruturação da economia nacional e as empresas internacionais voltaram a assinalar o interesse sobre seus recursos naturais. Essas eram, em especial, empresas de mineração e de exploração de madeira.

O ano de 1994 foi marcado por muitas greves que reivindicavam o controle da inflação que assolava a economia. Houve novamente a injeção de capital internacional, com o objetivo de estabilizar os serviços e investimentos internos. A exploração mineral do interior do país se apresentou, e ainda o faz, como fonte para se alcançar o desenvolvimento esperado pelas políticas governamentais.

Até 1975, a exploração do ouro foi feita em pequena escala e como Hoogbergen e Kruijt (2004b) indicam, ela obedecia a um cenário étnico da economia surinamesa. Os crioulos eram seus principais exploradores, conhecidos como *porknockers*, palavra do *sranatongo* que é um equivalente regional ao garimpeiro brasileiro. Esses utilizavam o conhecimento de marrons e indígenas no transporte e trânsito de pessoas e produtos pelo interior da floresta, onde os dois últimos grupos étnico-culturais estão ainda hoje majoritariamente estabelecidos. Entretanto, a insuficiência de mão-de-obra para o trabalho nas terras fez a produtividade entrar em decadência ao longo do século XX e os *porknockers* ganharam a fama de aventureiros.

A produção artesanal do ouro é reacesa, segundo Hoogbergen (2004), com o incentivo à imigração de garimpeiros brasileiros no período pós-guerra civil surinamesa. O *Jungle Commando* buscava novas atividades econômicas para amenizar os custos gerados pela guerra que colapsou o

interior do país e que levou muitos marrons a refugiarem-se na Guiana Francesa<sup>25</sup>. Como um dos resultados da guerra, a área leste foi isolada economicamente e o estímulo à prática do garimpo foi uma saída encontrada que prontamente tomou o ouro como medida de conversão monetária nessa região. O comércio passou a ser feito em francos franceses e em dólares americanos e não mais em florins surinameses – moeda corrente na época - pela inflação que assolava o país.

O crescimento da exploração informal do ouro, ao lado do tráfico de drogas e das remessas de imigrantes surinameses na Holanda, passou a ter importância e lucros análogos aos gerados pela agricultura, pela produção da bauxita e ajuda internacional. A prospecção e o transporte do ouro são até hoje pilares econômicos do leste surinamês (Hoogbergen e Kruijt 2004) movimentando economias satélites, como o comércio de alimentos, roupas, prostituição e o transporte de produtos e de pessoas no trânsito entre o “mato” e a cidade.

De acordo com Hoogbergen e Kruijt (2004), aos brasileiros é associado o estabelecimento de uma cultura empreendedora que, em vistas de maior lucro possível, não teve nenhum tipo de preocupação com os efeitos da exploração aurífera sobre o meio-ambiente. As técnicas extrativistas adotadas pelos brasileiros fizeram sua fama junto aos marrons, que os mantiveram em suas terras por meio de acordos e relações de cooperação. A fonte de renda dessas comunidades passou a ser o pagamento de taxas e percentagens<sup>26</sup>.

O clima de tensão emergiu em alguns momentos. No ano 2000, um grupo marrom expulsou alguns garimpeiros brasileiros de suas terras em decorrência de conflitos de interesses quanto à legitimidade de exploração, que os primeiros consideram como suas por direito, e desacordos quanto aos pagamentos das percentagens. Apesar da inexistência de registros oficiais de conflitos entre as partes, é conhecida a prática de todos andarem armados. Na tentativa de suavizar essa situação, vários acordos de boa convivência foram estabelecidos, sendo boa parte deles feita com o pagamento generoso sobre o ouro explorado pelos brasileiros.

O governo surinamês regula por lei a exploração aurífera e a emissão de concessões de terras, que são permitidas por um período de três a vinte e cinco anos. Nas décadas de 80 e 90, as concessões beneficiaram militares e marrons que, como concessionários, fizeram acordos com os

---

25 O contexto político surinamês é de importância para explicar a guerra civil e as relações étnicas que se desenrolam a partir de então. O que é relevante no momento é a partição entre uma elite crioula e hindustana, light skinned, que se opunham a crioulos, marrons, hindustanos e javaneses por meio de coalizões partidárias. Em 1980, liderados por Bouterse um grupo de militares tomou o governo, que durou até 1993. Instaurada a ditadura política, presidida por Bouterse, os conflitos já existentes entre os negros, crioulos e marrons, de Paramaribo e os do interior chegaram aos extremos da guerra civil. Os primórdios da ditadura permitiram uma maior participação dos marrons na vida pública e muitos se alistaram no exército nacional, entre eles Brunswijck que rompe as relações com Bouterse e lidera forças do interior, o chamado Jungle Commando na empreitada contra o governo instaurando uma guerra civil que durou seis anos (Hoogbergen e Kruijt 2004b).

26 A organização social marrom é importante na medida em que os pagamentos de taxas e percentagens às concessões são feitos de acordo com as hierarquias locais. Os *granman* (homens mais velhos e líderes das comunidades), capitães e os idosos são beneficiários e gerenciadores desses valores e também os reguladores de acesso dos garimpeiros à área de exploração.



prospectores e donos de máquina – no caso, os brasileiros – através de pagamentos do que por eles era tirado de suas terras<sup>27</sup>.

Na última década do século XX, as explorações do ouro no interior do país e de petróleo em áreas costeiras assumem um papel de relevância e iniciam um processo de diversificação da economia surinamesa<sup>28</sup>. Apesar da inexistência de dados oficiais quanto ao tamanho e as dinâmicas do setor de exploração aurífera, estima-se que a produção tenha alcançado, na metade da década de 90 entre 300 a 400 milhões de dólares americanos, tornando-se responsável por 20% da economia nacional. Este feito é algo comparável ao valor da exploração da bauxita, que, todavia, ainda ocupa lugar de destaque no discurso nacional (Van Dijck et al. 2000)<sup>29</sup>.

Algumas empresas de mineração estavam instaladas no país, mas tiveram suas atividades abaladas com o advento da guerra civil. Desde 1992, no entanto, essas empresas têm negociado com o governo sua permanência no país e a exploração aurífera. Acompanhando seus interesses está o desrespeito aos direitos das populações indígenas e marrons. Vários acordos firmados entre o governo e a maior empresa na região, a *Golden Star Resources Ltd.*, sofreram a resistência de grupos marrons, em especial no seu trabalho de prospecção da região de *Nieuw Koffiekamp*.

Em 2004, a empresa canadense *Cambior Inc.* comprou a concessão de exploração do ouro da empresa norte-americana *Golden Star Resources Ltd* e se instalou na região de *Brokopondo*, há poucos quilômetros da capital. Este foi o maior negócio que o governo surinamês fechou para a exploração do ouro ao lado da outra grande concessão pertencente a também canadense “*Canarc Resources*”, ambas instaladas no país desde 1991. Outras concessões foram dadas para alguns

---

27 Há que se esclarecer a forma de exploração do ouro. Os garimpeiros que realizam a extração do ouro são conhecidos como peões. Estes são empregados temporariamente pelos prospectores e donos de máquina. O trabalho é feito em equipe nas máquinas, que têm tamanhos diferenciados. Os riscos financeiros da exploração e prospecção são assumidos pelo dono da máquina, o patrão, que também é responsável pela provisão de comida e alojamento. Para o preparo da comida, contrata-se uma cozinheira, que na maior parte dos casos é uma mulher. O pagamento pelo serviço de todos, peões e cozinheiras, é feito por porcentagem do ouro explorado na máquina ou por uma quantia fixa. Entretanto, a quantia que é dividida entre patrões e empregados é a sobre da divisão entre patrões e donos de concessões de terra, que também pode ser feita em porcentagem ou em quantias fixas. O acampamento é composto por barracos utilizados pelos peões, um barraco ocupado pela cozinheira e o que pertence ao dono da máquina. Geralmente, a energia é criada por um gerador, para o uso de refrigeradores e de televisões. A concentração de várias máquinas em uma mesma localidade forma a chamada currutela, que muitas vezes possui uma cantina – pequeno armazém de secos e molhados – um bordel e em alguns, uma igreja. Os mantimentos e as pessoas são transportados por pequenas motos ou carros de fretes que fazem o trajeto mato-cidade. Os carros apenas fazem a viagem quando há coisas ou pessoas que preencham sua capacidade máxima, pois o custo da viagem é caro e perigoso, devido ao grande número de assaltos nas estradas e as más condições dessas.

28 O setor de produção da bauxita e do alumínio sofreu períodos de ascensão, queda e transição durante a década de 90, concomitante com o princípio da exploração garimpeira e de petróleo. Os anos de 1991 e 1998 foram de transição dessa produção, quando o governo taxou altos impostos e uma rígida política fiscal que, dada a baixa no preço do alumínio no mercado internacional acarretou períodos de alta inflação. O período de crise no ano de 1994, tentou reajustar os preços do alumínio e da bauxita, mas gerou ainda maiores taxas de inflação e decréscimo nos salários. No entanto, durante o período de 1995-97, houve uma alta nas exportações do alumínio e da bauxita devido à alta dos preços desses produtos no mercado mundial (Van Dijck et al. 2000).

29 Em 1994, período da crise do alumínio e bauxita, a economia do setor mineiro sofreu uma alta de 150,2 para 178,0 milhões de guildens surinameses (referentes ao valor do guilden na década de 80), como um exemplo do que mencionei acima (fontes IBD Data apud Van Dijck et al. 2000).

indivíduos da classe média de Paramaribo, chineses e alguns brasileiros adequadamente regularizados no país. A concessão às empresas canadenses deu grande impulso à produção de ouro. No entanto, o governo do Suriname tem acesso a apenas 5% dessa produção e o restante vai para os lucros da empresa. O restante da produção do ouro é feito por produtores de média e pequena escala, estes últimos estando em condição irregular.

### Os “fundadores” do Suriname

A imigração brasileira para o Suriname é contada a partir da chegada de um senhor ainda no começo do século XX, a que todos se referem como “o primeiro brasileiro que chegou ao Suriname” e que “é um senhor bem velhinho e bem pretinho”. O nome, poucas pessoas se lembram e poucos o conhecem porque ele mora longe de *Klein Belém*. Além disso, por ter chegado ao país ainda criança, não fala mais o português e, depois de tanto tempo, é confundido com as pessoas da terra.

Por essa razão, o título de pioneiro dos brasileiros ou de “um dos fundadores do Suriname” é dado uníssonamente para um segundo homem, que chegou ainda nos anos de 1960. Natural da Ilha de Marajó, ele morou e trabalhou em um jornal de Belém. Chegou no Suriname quando viajava pela região das Guianas e do Caribe vendendo peles e outros produtos que trazia do Pará. A estadia no país aconteceu após conhecer uma mulher por quem se apaixonou e com quem se casou. Depois da separação, alguns anos depois, ela e os dois filhos se mudaram para a Holanda. Foi quando, em fins dos anos 70, conheceu uma brasileira que se tornou sua segunda esposa. Com ela, teve duas filhas. Hoje é separado de sua segunda esposa e mora sozinho em um quarto alugado na casa de um casal que é proprietário de uma máquina no garimpo.

Durante esses anos, ele trabalhou com importação e exportação<sup>30</sup> entre o Suriname e o Brasil. Foi também garimpeiro, editor de um caderno especial dedicado aos imigrantes brasileiros em dois jornais locais e montou uma associação com a ajuda de pessoas<sup>31</sup> que, como ele, chegaram antes do período de exploração dos garimpos. Atualmente, a associação funciona apenas quando há algum caso urgente. A associação foi criada com a missão de auxiliar os imigrantes brasileiros que necessitassem de apoio jurídico e material.

No correr das décadas seguintes, muitos brasileiros chegaram ao Suriname. Os anos 80 iniciaram com um grande fluxo de mulheres agenciadas para o trabalho nos clubes de prostituição de Paramaribo. Dez anos depois, foi a vez de milhares de garimpeiros atravessarem a fronteira e

---

30 Importação e exportação se referem ao comércio, muitas vezes irregular, de produtos vindos do Brasil e vendidos no Suriname e vice-versa.

31 As outras “fundadoras” são cerca de seis mulheres. Algumas se casaram com surinameses, outras com brasileiros. Infelizmente, tive oportunidade de conversar com apenas três delas. Como uma delas narra: “O início foi muito estranho porque quando eu vim pra cá não tinham muitos brasileiros aqui. Pouquíssimos brasileiros aqui. Brasileiros começaram vir pra cá na época de 90, eles começaram vir. Já 95, eu acho. E eu vivia praticamente só. Só que eu tinha o meu marido. Não tinha, não era assim, as pessoas de festa. Não existia isso.”

montarem garimpos em diferentes pontos do interior do país. Alguns anos mais tarde, vários homens e mulheres se estabeleceram na cidade, no que ficou conhecido como *Klein Belém*. Exploro esta história de imigração a seguir.

A partir da década de 80, muitas mulheres passaram a ser agenciadas em Belém do Pará para o trabalho nos clubes de prostituição em Paramaribo. Apesar de sua entrada legal no país, seus passaportes ficavam em posse dos donos dos clubes até que suas dívidas fossem pagas. Essa situação vem se repetindo desde então. O Suriname é considerado um país de trânsito e destino para mulheres e crianças que são traficadas regional e internacionalmente para fins de exploração sexual. A rota mais conhecida tem a Holanda como destino final. Além de mulheres e adolescentes brasileiras, muitas vêm da República Dominicana, Guyana, Venezuela e Colômbia<sup>32</sup>.

Levantamentos realizados por Leal e Leal (2002) e Leonardi (2000) constataram o grande número de mulheres do norte brasileiro levadas a Paramaribo para o trabalho sexual. O trânsito para a região das Guianas obedece à mesma estrutura social e econômica do trânsito garimpeiro. São algumas de suas características: a longa extensão e a má fiscalização das fronteiras; o isolamento geográfico desses estados em relação ao centro-sul do país; a precariedade de infra-estrutura, como hospitais, escolas e saneamento; a migração interna desordenada; os projetos econômicos sazonais; e a fragilidade da presença do governo e do Estado brasileiro quanto à implementação de políticas públicas para a promoção de direitos básicos dos cidadãos.

Muitas mulheres chegam por avião desde Belém do Pará. As que desembarcam nos portos, fazem a travessia em pequenas embarcações que saem do Oiapoque, no Amapá, e de pequenas cidades do interior paraense. Já por via terrestre, a principal estrada é a que liga o Oiapoque a Caiena, na Guiana Francesa, para onde há um grande fluxo de imigrantes brasileiros que buscam trabalho na construção civil e nos garimpos da fronteira com o Suriname. De acordo com Leonardi (idem) muitas mulheres são levadas até o país através da rede de contrabando de aves e plantas e do comércio ilegal.

Em diversos bairros da cidade, os bordéis se proliferaram ao longo dos anos. Apenas na zona central, havia no ano de 2005, cinco casas de prostituição conhecidas pela predominância de trabalhadoras brasileiras. Embora a prostituição no Suriname seja ilegal, a polícia mantém acordos informais com os donos de bordéis e clubes noturnos. Tais acordos são feitos com o intuito de manter o funcionamento das casas.

---

32 O governo surinamês sofreu muitas pressões internacionais para a formulação de medidas contra o tráfico de mulheres para fins de exploração sexual. Em março de 2006, a assembléia aprovou uma lei antitráfico que previa punições severas para os traficantes e algumas prisões foram realizadas posteriormente. No entanto, não há ações diretas que sirvam à proteção, abrigo e assistência das mulheres e adolescentes traficadas e a única medida prevista é a repatriação. As mulheres são encorajadas a processarem criminalmente os traficantes, o que poucas fizeram até o momento (Us Dept. State Trafficking in Persons Report, Junho 2006).

Periodicamente, inspeções policiais são realizadas com o objetivo de garantir a estadia regularizada das mulheres e a observância do seu bem estar físico, assim como, para garantir que não haja menores de idade presentes no local. No entanto, muitas adolescentes têm seus documentos de identidade ou certidões de nascimento falsificadas.

Nos clubes em que estive, as escalas de visita ao oficial de imigração estavam coladas próximas aos corredores de acesso aos quartos das mulheres. Os vistos de entrada no país são controlados pelos próprios donos dos bordéis e o mesmo é feito com o controle de exames de saúde. As idas aos postos para a realização de exames de AIDS e outras doenças sexualmente transmissíveis também são agendadas e feitas regularmente.

As prostitutas são periodicamente levadas ao oficial de imigração para que tenham o passaporte carimbado com o visto de autorização para trabalho temporário. O controle dos vistos é rigoroso e as mulheres são acompanhadas até as autoridades responsáveis por funcionários dos clubes. A necessidade de manter os vistos atualizados provoca uma alta rotatividade dessas mulheres entre as fronteiras, mantida para que possam permanecer no país sem problemas com a justiça em razão de irregularidades na documentação.

Embora, existam prostitutas de outras nacionalidades, as brasileiras parecem ser as mais associadas ao trabalho sexual. No Salão da Bôa, as brasileiras com que conversei diziam que mesmo fora dos clubes, fazer *ploc* é uma opção quase inevitável. *Ploc* é como os imigrantes brasileiros chamam tanto a prostituta como o intercurso sexual.

A prostituição permeia a experiência feminina da imigração brasileira de um modo geral. No entanto, a categoria de uma mulher *ploc* é reificada tanto por mulheres que saíram do Brasil com a finalidade de se prostituírem como por outras que vêem a prostituição como algo “natural” e o fazem apenas porque “apareceu a oportunidade”.

As *plocs* estão nos clubes e bordéis da cidade e do garimpo e também nas ruas e hotéis de *Klein Belém*. Elas são visadas não apenas pelos serviços que oferecem, mas porque são clientes assíduas de muitos comerciantes, que vendem, dentre outras coisas, roupas de *ploc*, sapato de *ploc*, fantasias para *ploc* e cosméticos para *ploc*.

Com o crescimento da atividade garimpeira na última metade da década de 90, as mulheres e adolescentes começaram a ser agenciadas também para os bordéis das zonas de garimpo<sup>33</sup>. Hoje, essas mulheres estão vinculadas também a outros tipos de trabalho, tornando problemática a afirmação corrente de que “todas as brasileiras são *plocs*”. Assim como em outras correntes migratórias contemporâneas, mulheres são cada vez mais atraídas para o país, engendrando um

---

33 As fontes desses dados foram em grande parte retiradas da Internet:  
[http://www.pbs.org/wnet/wideangle/shows/dying/map\\_suriname.html](http://www.pbs.org/wnet/wideangle/shows/dying/map_suriname.html)  
<http://gvnet.com/humantrafficking/Suriname.htm>  
<http://www.protectionproject.org/suriname.doc>

processo de *feminização da migração* (Oishi 2002; Brah 1998) em que elas imigram independentes de uma relação estabelecida com homens. No entanto, elas ainda são atreladas a nichos do mercado de trabalho que são tradicionalmente entendidos como femininos.

Além da prostituição nos clubes e nas áreas de garimpo (as chamadas *currutelas*), as mulheres são empregadas em cantinas e cozinhas no interior e na cidade e salões de beleza. Conheci cozinheiras, garçonetes, manicures, cabeleireiras, operadoras de rádio-amador, vendedoras de lojas, vendedoras de produtos de beleza, doceiras, motorista de moto de garimpo e costureiras. Algumas eram donas de seus respectivos estabelecimentos e estavam em posições tradicionalmente masculinas. Contatei duas mulheres que eram proprietárias de loja de roupas, três eram donas de salões de beleza, uma era dona de um supermercado, duas possuíam uma central de rádio, uma era dona de uma pensão e seis tinham bares ou restaurantes. Apenas uma era dona de uma máquina e outra era motorista de uma moto de garimpo.

Se as mulheres são marcadas pela prostituição, os homens brasileiros, por sua vez, o são pela imagem de peão, que remonta à chegada maciça de mais de dez mil garimpeiros em princípios da década de 90. Este fenômeno se deveu a dois fatores históricos. Neste período, o Suriname se recuperava da guerra civil que assolou o interior (Hoogbergen e Kruijt 2004). Além disso, a migração garimpeira se deveu também à conjuntura que havia se estabelecido no Brasil.

A marca da chegada desses homens é o ano de 1993, que eles denominam como o ano do “fechamento” dos garimpos no Brasil. Esse faz referência aos efeitos da “Operação Selva Livre” e à “expulsão” dos garimpeiros da reserva yanomami em Roraima e sua imigração para outras cidades da região norte, como Boa Vista e o Oiapoque. Os garimpeiros se viram desfavorecidos pela ação do governo federal em favor da demarcação das terras indígenas e em defesa de outros interesses do Estado, como já descrito acima.

A categoria de garimpeiro é generalizada para todos aqueles envolvidos com a exploração do ouro. No entanto, o trabalho da garimpagem é dividido principalmente entre peões e empresários. Como Cleary (1992) notou, a vida precária do garimpo mascara e aparentemente nivela as assimetrias e diferenças de classes sociais ou formações educacionais, que se tornam abismos entre esses indivíduos em convivência diária.

O peão é aquele que realiza diretamente a garimpagem, trabalhando no “baixão” (buraco onde está colocada a máquina de onde se escoa e separa o ouro). O peão ocupa o patamar mais baixo da hierarquia garimpeira e a ele é relegada a responsabilidade pela marca do estigma dos homens brasileiros no Suriname. Os “empresários”, donos das máquinas, embora também sejam considerados garimpeiros, têm um status diferenciado daqueles que trabalham diretamente na terra e nas dragas, o que os faz pertencer a “classes” diferentes.

Todos os dias, havia notícia em *Klein Belém* da chegada de peões ao país e à cidade. Estes eram identificados como originários do interior do Maranhão, que no imaginário dos imigrantes está associado à dedicação ao garimpo, e, dentre eles, os “baixadeiros”<sup>34</sup> são os mais famosos. Em Paramaribo, eu os encontrei sentados nas portas de hotéis, bares, restaurantes, supermercados e compras de ouros. De tempos em tempos, esses homens vão para a “rua” (como se referem à cidade) para se desintoxicar dos ares da floresta (que dizem viciar as pessoas e fazê-las perder a noção das coisas), curar malárias ou “lechos” (diminutivo da leishmaniose), vender ouro, comprar mantimentos, se divertir ou esperar por uma vaga em alguma outra máquina.

O garimpo e o trânsito intenso de pessoas modificaram a paisagem da região das Guianas e de cidades como Paramaribo, Caiena, Georgetown, Belém e Boa Vista, que se tornaram seus pólos econômicos e sociais. A intensidade com que ele foi praticado na região norte do Brasil e nas Guianas reverberaram sobre o cenário social, político e econômico da região. A intensidade da atividade garimpeira agregou novos sentidos à cidade de Paramaribo, no momento em que foram geradas demandas e ofertas vindas do interior.

No entanto, há que considerar que apesar de sua reverberação, o garimpo é considerado uma atividade econômica, tida como um enclave sócio-econômico (Cardoso e Faletto 1977), devido ao alto giro de capital, baixo emprego de mão-de-obra e sua auto-sustentabilidade, cuja pouca necessidade de grandes investimentos financeiros cria também uma alta rotatividade de pessoas, todos a procura do melhor “bamburro”<sup>35</sup>. A proporção entre o elevado valor e o baixo volume do ouro permite o seu transporte em grande quantidade sem que para tanto seja necessário investir em vias apropriadas de escoamento, como é o caso da bauxita. Assim, a possibilidade de crescimento econômico rápido e a alta circulação de valores provocam mudanças em um curto espaço de tempo na composição econômica e social das regiões em que a mineração está inserida.

No entanto, são estas mesmas características que fazem da mineração uma atividade instável. Sua instabilidade se deve à própria natureza escassa do ouro, que inviabiliza sua exploração por tempo prolongado. E, apesar de auto-sustentável, a mineração torna os indivíduos e coletividades dependentes de outras atividades que sejam alternativas a ela, como as atividades agrícolas.

Apesar de oficialmente pouco expressiva para a vida econômica nacional, a atividade garimpeira vem provocando mudanças sociais. O desconhecimento do montante administrado pelos brasileiros é consequência de vários fatores. Estes estão ligados ao caráter informal dessa atividade. Sendo assim, boa parte da mão-de-obra utilizada é ilegal. Há ainda, a ausência de mecanismos de

---

34 Essa expressão faz referência à baixada maranhense, onde estão as cidades de Largo da Pedra, Bacabal, entre outras e que durante as décadas de 70 e 80, sofreu um êxodo de sua população acuada pela expansão pecuária no norte e muitos de seus moradores se empreitaram pelos garimpos da região.

35 Bamburro é uma palavra de uso comum na região. Ele significa o enriquecimento pelo encontro por acaso de ouro. Esta mesma palavra é também utilizada para indicar o local aonde se acha ouro abundante.

controle dos valores enviados para o Brasil em forma de remessas e de quanto é reinvestido em outros setores da economia surinamesa. Este investimento é feito majoritariamente pelos donos de máquinas e comerciantes, que também utilizam a infra-estrutura do país, como escolas e hospitais, empregam boa parte de trabalhadores ilegais e fazem acordos com surinameses, donos de concessões de terras e de imóveis.

Muito embora não supra alguns aspectos da vida social e econômica, o enclave minerador<sup>36</sup> cria instâncias sociais e econômicas dentro do complexo social em que se insere como é o caso de *Klein Belém*, que se formou com a chegada de brasileiros - homens e mulheres – que estavam no interior do Suriname. Como já mencionado, estas pessoas viram na cidade a possibilidade de crescer economicamente, por meio do investimento em um comércio que suprisse a demanda dos garimpeiros e dos imigrantes brasileiros que chegavam até à cidade de Paramaribo.

### **E o despontar da narrativa**

Ao longo dos anos, o fato de alguns homens saírem do mato e fixarem residência em Paramaribo fez deles ideologicamente diferentes dos peões e os destacaram como uma nova “classe” entre os brasileiros. Junto a esses homens, estavam algumas mulheres – suas esposas ou pessoas que imigraram por conta própria.

Esses imigrantes passaram a ser vistos como uma elite intelectual entre os brasileiros, papel que é exercido em diversos momentos. As pessoas com que eu tive contato são as que freqüentam a Embaixada do Brasil e fazem a ponte entre os seus interesses pessoais, os do consulado e os dos outros imigrantes. Para isso, participam de reuniões e promovem encontros e festas.

A percepção dessa “elite” sobre a sociedade surinamesa informa ideologicamente os imigrantes quanto aos caminhos apropriados a serem seguidos na construção de uma identidade e imagem coletivas. Seu conhecimento sobre a sociedade hospedeira se deu com o estabelecimento de diversas ligações com os surinameses: dividindo casas, pela relação de vizinhança, se envolvendo emocionalmente, se casando, instaurando comércio e enfrentando a burocracia do dia-a-dia (para regularizar o seu comércio, para matricular os filhos na escola, para ir ao hospital).

É por sua vontade de tornar a vida imigrante mais estável e dotá-la de sentido no contexto sócio-cultural surinamês que os brasileiros, representados por essa elite urbana, dão início a uma narrativa coletiva que servirá de referência à identidade de brasileiros no Suriname. A expectativa

---

36 Historicamente, o garimpo foi um elemento ativo nos processos de desenvolvimento econômico de diferentes países. Nas correntes da teoria econômica, os neoclássicos vêem o garimpo como acelerador no processo de crescimento econômico. Por sua vez, os estruturalistas destacam os problemas advindos da inter-relação entre garimpo e outros setores da economia e retiram o caráter de fator desenvolvimentista expressivo que os anteriores percebiam. De acordo com uma terceira abordagem, a mineração e o garimpo são meros coadjuvantes do processo econômico (Mathis et al. 1997).

sobre a visita do Presidente da República Luís Inácio Lula da Silva a Paramaribo foi importante para o desvendamento dos papéis de cada uma das “classes” de brasileiros.

A visita estava programada para o dia 16 de fevereiro de 2005. Na ocasião, o presidente iria participar do encontro do Caricom (Mercado Comum e Comunidade do Caribe)<sup>37</sup>, em uma aproximação política, econômica e comercial do governo brasileiro com os países caribenhos e com o Suriname. Alguns imigrantes participaram das muitas reuniões que antecederam a visita do Presidente e conseguiram agendar um encontro entre a comitiva presidencial – que incluía o próprio - e os imigrantes. O objetivo era pleitear junto ao governo brasileiro algumas medidas e ações em favor dos imigrantes.

Dois homens - o presidente da cooperativa de garimpeiros e o locutor do programa de rádio “Conexão Brasil” - tomaram a frente nas negociações para a realização do encontro. Eles entendiam ser necessário reverter o quadro de desamparo jurídico e legal dos imigrantes tanto por parte do governo brasileiro – na figura da Embaixada do Brasil em Paramaribo - como pelo governo surinamês. Segundo seu raciocínio, era imperativo que a comitiva presidencial se consternasse com a existência de uma *comunidade* brasileira no Suriname.

A reiteração quanto à necessidade de forjar a comunidade se dava pela não percepção de uma comunidade aos moldes dos grupos étnico-culturais surinameses. Estes homens viam os brasileiros como desunidos e desarticulados, o que os deslegitimava para o direcionamento de políticas públicas por parte dos dois governos. Para eles, era interessante que, ao menos diante do Presidente e sua comitiva, os imigrantes se comportassem e aparecessem como uma comunidade com interesses, desejos e necessidades em comum.

Durante semanas, os dois passearam pelo comércio e pelas casas de diferentes grupos de pessoas dando a notícia da visita e convocando a todos para participar do evento que organizavam. Alguns comerciantes foram contatados para que montassem carrocinhas de lanche e bebidas no local. Contataram também uma banda para uma apresentação de “brega” ao Presidente. E, ainda, realizaram uma seleção daqueles que teriam a chance de se reportar ao Presidente e o fariam perguntas, tendo antes que passar pelo crivo dos dois. Os selecionados eram todos imigrantes antigos na cidade e que possuíam algum tipo de comércio ou influência sobre outros imigrantes, como o dono da ourivesaria, o gerente da compra de ouro e o dono de um restaurante.

Neste momento, percebi com clareza a definição de papéis sociais de acordo com as “classes” que os indivíduos ocupam. Não apenas esta elite se considerava mais apta para tomar frente na conversa com o Presidente como escolhia aqueles que achavam mais inteligentes, mais

---

37 O Mercado Comum e Comunidade do Caribe – Caricom – é formado por Suriname, Trinidad e Tobago, Antigua e Barbuda, Bahamas, Barbados, Belize, Dominica, Grenada, Guyana, Haiti, Jamaica, Montserrat, Saint Kittis e Nevis, Saint Lucia e Saint Vincent e Grenadines.



politizados e com maior projeção entre os imigrantes para fazê-lo. Estavam excluídos dessa lista portanto, os peões, as plocs ou qualquer outro imigrante que estivesse há menos tempo no país.

Observação deve ser feita, porém, quanto àqueles que deveriam apenas “fazer volume”, o que foi delegado aos peões, que lotariam os ônibus fretados e vestiriam camisetas, bonés e bandeiras do Brasil. Apesar de desprestigiados, os peões são a “classe” mais numerosa e os que mantêm acesos os motivos para a permanência de muitos dos que estão em Paramaribo, por serem os responsáveis pela circulação do ouro que fomenta a economia imigrante na cidade.

Algumas considerações podem ser feitas a este respeito. A primeira se deve ao modo como o ouro e o garimpo são fios condutores da história coletiva contada pela elite imigrante e de como imprimem significados a ela. Como consequência direta desses significados, surge o estigma e, sendo assim, este se torna um elemento a ser incorporado e manipulado no processo de construção da identidade de brasileiros no Suriname.

Resultado de seu caráter de enclave, os garimpos são também *finite provinces of meaning* (Mathis et al 1997), que imediatamente delineiam barreiras entre o que está dentro e o que está fora de seus limites e estabelecem um vínculo entre o simbólico e o material da vida garimpeira. O garimpo e os garimpeiros constroem núcleos de significados próprios que são incorporados a outras esferas da sociedade e, nesse sentido, há uma articulação entre as zonas de garimpo e a cidade de Paramaribo, em especial de *Klein Belém*. É por essa razão, que o estigma atribuído aos peões – que vivem no mato – é prolongado aos imigrantes na cidade.

Meus interlocutores apontam para uma diferença entre os imigrantes que estão na cidade de Paramaribo e aqueles que estão no interior. Segundo um interlocutor, os peões se tornam isolados da sociedade e são vítimas de preconceito por parte dos surinameses da cidade por “ficarem no mato” e não acharem necessário se “inteirar dos assuntos da cidade”. O seu caso corroborava às avessas a relação imediata entre o isolamento dos peões e a discriminação por parte da sociedade hospedeira. Ele não sofria o preconceito porque, além de ser um dos primeiros brasileiros a chegar ao Suriname, fixou residência e se tornou um empresário bem articulado com outros comerciantes nativos. Uma interlocutora falou a esse respeito:

*Porque eles ficam lá. Lá no mato. Eles não se unem com o povo surinamense, eles não se unem com a cidade. Eles chegam já... hoje, por exemplo, o avião chega, eles vão pro hotel, eles só tão no grupo lá de brasileiros, sabe? Aí procura já onde é o garimpo ali e vão pro mato.*

A divisão entre o mato e a cidade coloca uma divisão marcante entre os brasileiros. Uns são representados pelo seu interesse oportunista em ir atrás do ouro, não se importando em manter uma vida estável ou até mesmo em mostrar respeito à sociedade surinamesa e além disso, mantendo contato apenas com os surinameses que vivem no interior – marrons e indígenas.

Os outros são representados como aqueles que foram para a cidade, investiram seus lucros e se relacionaram com os surinameses da cidade, ou seja, com surinameses que possuem maior poder político e econômico. Este mesmo interlocutor, que trago depoimento abaixo, se envia decia pelo fato de ser um amigo da família de Desi Bouterse, ex-presidente e político surinamês, conhecido pelo envolvimento na rede internacional de tráfico de drogas.

*Pra mim que mexo na cidade até que não (tem preconceito). Eu sou um dos primeiros como eu te falei, então, eu tenho vários amigos: pobre, rico, preto e branco, amarelo, todo jeito. Tenho muitos amigos aqui. Então, eu nunca tive muitos problemas aqui, mas já os outros brasileiros aqui não são vistos no meio da sociedade porque são garimpeiros. Nós que já mexe com comércio mais influente, os caras já vêem: 'não, o cara mexe com dinheiro, mexe com compra de ouro' e tudo, então todo mundo quer estar por perto. (...) Então o garimpeiro, ele não é visto - nem só aqui no Suriname como em nenhum lugar do Brasil - o garimpeiro ele é visto como uma pessoa da sociedade. Entendeu? Já falo pra você como experiência.*

O fato de os peões terem contato apenas com os marrons e indígenas que vivem no interior é significativo para a análise dessa dissertação na medida em que associa a idéia de cidade ao desenvolvimento e à civilidade ao passo que o interior remete ao primitivo e à ignorância. Não obstante, a assimetria entre mato e cidade reflete um pensamento dos próprios surinameses, que associam os grupos indígenas e marrons a uma originalidade primitiva do país (Campos França 2004).

Além disso, a voracidade com que exploram as terras surinamesas é um fator igualmente importante na constituição de sua imagem, pois faz com que não apenas estes homens permaneçam no interior como, também, causem danos às terras nativas. De acordo com Veiga (1997), os impactos ambientais do garimpo são ocasionados pelo uso de técnicas inadequadas de exploração – como o mercúrio, que provoca a seca dos rios e conseqüentemente a perda de fontes de água potável.

O fato de permanecerem em áreas pouco exploradas do território nacional surinamês faz dos peões equivalentes aos grupos que habitam essa região e, assim como eles, os imigrantes são associados à falta de civilidade, de normas e leis. O modo como os peões são mal-vistos pela sociedade hospedeira atinge seus compatriotas que vivem na cidade, pois pela ligação a uma nacionalidade há uma identificação direta entre eles.

*(O peão) Não tem costume com dinheiro, aí vai e espoca, só faz besteira. E no meio da sociedade, esse povo não é visto perante isso. Quando chega aqui, pega um dinheirinho aí quer fazer graça. Pra ele, ele é o dono de tudo ali naquele momento, né? Aí, então, nunca se une com o pessoal da sociedade. O pessoal da sociedade é um pouco mais civilizado, não faz esse tipo de loucura, não. O garimpeiro não. Ele pegando o dinheiro dele, ele faz a graça dele.*

Segundo este interlocutor, a má fama dos peões se deve também à falta de costume com o dinheiro. Ou seja, o peão é um homem de origem humilde, acostumado aos trabalhos de lavoura e de mineração com poucos retornos financeiros. No Suriname, eles fazem dinheiro com muita

facilidade e ficam deslumbrados com a possibilidade de gastá-lo com bens de consumo, como carros, roupas, celulares, jóias, festas e bebidas, além de prostitutas. Por esta razão, a sociedade surinamesa – que não percebe a trajetória destes homens – os discriminam.

A alta mobilidade dos peões é associada à instabilidade, em uma relação direta com a instabilidade do ouro, vista negativamente. O fato de não se fixarem em um local e se manterem no interior, isolados da sociedade surinamesa urbana marcam a imagem do peão.

Guardadas as devidas proporções, essa representação do garimpeiro foi construída historicamente. Desde os primórdios da mineração do Brasil, por exemplo, a imagem desses homens era associada à ausência de domicílio, tido como sinal de vagabundagem e falta de laços. Esses homens eram entendidos como alguém irregular e instável que “trabalha às vezes, mendiga com frequência, rouba se aparece a ocasião, e pode ser incidentalmente arrastado para a criminalidade e delinquência. Mas ele não é nada disso de uma maneira estável” (Mello e Souza 1982:54).

Segundo meus interlocutores, a imprevisibilidade ronda a economia do garimpo, causada pela possibilidade de esgotamento do ouro. No intuito de gerar o maior volume de riquezas no menor intervalo de tempo (devido à projeção de que o ouro pode acabar a qualquer momento), a expectativa de enriquecimento rápido provoca entre os peões situações de união e generosidade, assim como, de violência e competição. Essas características são incorporadas tanto à experiência como às relações sociais entre os peões, se tornando um valor da tradição garimpeira.

Ao analisar as relações sociais entre os garimpeiros na Amazônia brasileira, Slater (1994) percebeu a instauração da violência como uma forma especial de linguagem. A violência é reproduzida no cotidiano e marca, de modo ambivalente, a identidade garimpeira. Ela é um elemento de honra, coragem e perseverança e ao mesmo tempo um elemento negativo, ligado à falta de civilidade e de conhecimento. Estes últimos tornam o garimpeiro, aos olhos da sociedade englobante, um estigmatizado social.

Quando os peões estão na cidade, o estigma de violência e ignorância que os marca adquire potencial para contaminar os imigrantes brasileiros que vivem em *Klein Belém*. É como se na cidade, os peões estivessem fora de seu lugar e em decorrência disso, o olhar negativo sobre eles é prolongado a todos que os cercam.

Uma interlocutora deu o exemplo de uma confusão ocorrida em um dos primeiros anos em que o carnaval brasileiro foi realizado no *T-Vat*. Em sua opinião, fatos como este alimentam a idéia de que os brasileiros são violentos e ignorantes.

*Essas pessoas daqui não gostam dos brasileiros pela violência também. Por exemplo, lá na Anamoestraat, ali é uma coisa de violência horrível ali. Então, eles têm medo também dessa coisa(...) Aí, o primeiro ano que eu fiz, aí tinha um ministro aqui, ministro da Indústria, que aqui todo mundo conhece, né? Toda hora qualquer um porque devido ao lugar ser pequeno, não tem essas grandezas(...) Pois é... Então o*

*primeiro ano eles tavam aqui e 'ai, que bom, carnaval do Brasil, eu vou olhar'. Aí, veio aqui uma menina e eu coloquei pra sambar lá e parece que o namorado dela tava... o par dela, sei lá, tava olhando pra uma outra menina, a menina veio e quebrou uma garrafa de cerveja que aqui foi o maior quebra-quebra, corta-corta. O ministro tava festejando aniversário da esposa dele nesse dia, tinha uma mesa aqui, umas 40 pessoas, 30 pessoas, me fez ajeitar isso aqui tudinho pra ele. Menina, era gente correndo aqui por essa escada aqui detrás e sangue rolando aqui em cima. Aí, chamei, que aqui tem vigia, tem polícia. Tem que trabalhar com polícia. Aí essas coisas que sempre faz a gente ficar muito negativo, né? Muito negativo. Aí, faz a festa aqui e tem que ter cuidado é 'ah, porque é brasileiro, porque brasileiro', é polícia, é isso, é aquilo. Foi essa vez que teve, essa vez que eu me lembro. Teve outra vez que teve confusão, mas não chegou a ter briga. Foi uma confusão..*

A violência é também associada ao lugar de precedência – o interior do Maranhão ou a “Baixada” - de grande parte das pessoas que vivem no mato. Uma interlocutora falava como, em especial, os garimpos de maiores índices de violência são aqueles onde há maior concentração de pessoas vindas dessa região. Além disso, a violência se espalha por onde quer que os “baixadeiros” passem.

*Eu cresci em Macapá, não tinha violência, hoje tem. (...) Olhe, eu vou ser franca e sincera: o garimpo onde tem muita violência, é onde tem maranhense, pessoal lá do Bacabal, do tal de Pedra (...) Largo da Pedra. São muito violento. Eles são teu amigo, eles tão aqui contigo e por trás, eles já planejam o teu assalto, eles matam muito (...) Aqui os assaltos que têm é de brasileiro. Dia 23 de dezembro, eu fui assaltada. 4 brasileiros me assaltaram. Suriname nunca foi violento. Quem faz a violência é o próprio brasileiro...*

*O brasileiro chega, quer fazer assalto, aí, eu não assalto, você não assalta, mas nós somos da raça brasileira. Nós somos mal-vistos, entendeu? Eles fazem. Aqui mesmo, um brasileiro entrou e matou o segurança daqui. A gente morre de vergonha. Eu fui no velório dele porque era tudo meu amigo, mas eu quase morro do coração a revolta deles com brasileiro, né?<sup>38</sup>.*

Os vários significados que são criados da relação direta dos brasileiros com o garimpo se tornam, aos olhos dos meus interlocutores, elementos responsáveis por sua estigmatização na sociedade surinamesa. Essa é uma consequência da percepção sobre o olhar do outro a partir da interação entre brasileiros e surinameses na cidade de Paramaribo – seja no comércio, nas relações familiares ou na vizinhança.

Mello e Souza (1982) realizou um estudo da representação do garimpeiro nos séculos XVII e XVIII. Apesar de localizadas historicamente, suas constatações são interessantes porque apresentam o garimpeiro como um desclassificado social, o que parece ser reproduzido (guardadas as devidas proporções e contextos) até o presente. Apesar da representação do garimpeiro ter sofrido mudanças ao longo da história, há um núcleo central que se repete de tempos em tempos. De acordo com a autora, os garimpeiros nasceram de um processo de desclassificação causado pela

---

38 Ela se refere a um assalto recente acontecido na compra de ouro, em Klein Belém, em que o segurança foi morto a tiros em plena luz do dia. Os acusados eram brasileiros e surinameses que realizavam pequenos roubos na região. Além desse assalto, outro com consequências menores também foi feito em uma central de rádio. Num domingo, os assaltantes entraram na central de rádio, renderam a mulher responsável pela rádio aquele dia, a deixaram nua e levaram toda a quantia em dinheiro existente no local.

estrutura social e por conta disso, se tornaram um grupo com grande mobilidade espacial, sempre em busca de novos lugares onde pudesse se extrair o ouro.

Em consonância com a autora, mas escrevendo de um outro tempo e espaço históricos, Godfrey (1992) categoriza o garimpeiro da mesma maneira. Tal desclassificação diz respeito ao não enquadramento destes indivíduos nas formas de classificação da estrutura e do imaginário social. A noção de desclassificado destes autores permite entender como a garimpagem é mais um elemento na estigmatização dos brasileiros, desfavorecendo sua aceitação pela sociedade surinamesa e servindo de entrave para a efetivação de uma comunidade étnica. Para os surinameses, os brasileiros não apenas são estrangeiros, como também, estão diretamente relacionados a uma atividade instável, violenta e imediatista.

Foi durante o vôo de Belém a Paramaribo que tive o primeiro contato com uma imigrante brasileira. Sua primeira reação ao saber que eu pretendia conhecer imigrantes brasileiros que moram em Paramaribo foi dizer as seguintes palavras: “pois só o que você vai ver é puta e garimpeiro”. Para me convencer, começou por sua própria história. Ela mora no Suriname há oito anos e está casada com um engenheiro norte-americano empregado da SURALCO<sup>39</sup>. Sua casa fica em uma espécie de vila reservada aos funcionários da empresa. Natural de Belém, ela intercala dois meses no Suriname e dois meses no Brasil. Esse hábito, que depois soube ser muito comum, facilita a vida daqueles que não tem o visto de permanência no país.

Sua ida para o Suriname aconteceu por uma brincadeira inconseqüente na adolescência quando, em busca de aventura, foi conhecer a cidade na companhia de uma amiga. Contudo, se afastaram porque a amiga lhe sugeriu a prostituição como forma de ganhar dinheiro e “se dar bem”. Afastou-se também de outras brasileiras que ficou conhecendo, pois, além de putas, são “todas falsas e roubam umas às outras”. Até hoje, quando brasileiras aparecem em sua casa, acompanhando colegas do marido, evita conversar e até mesmo ficar no mesmo cômodo que elas.

Essa interlocutora apontava para a importante dimensão que prostitutas e garimpeiros têm na narrativa da imigração brasileira e em sua identidade de brasileiros. As categorias de ploc e de peão – como os garimpeiros são denominados - são duas categorias de uma mesma identidade: brasileiro. E foi apenas com a chegada dos garimpeiros que as prostitutas passam a ser significadas como brasileiras.

A generalização que ela fazia, e que depois vi ser algo constante, se mostrou de grande complexidade no processo de construção identitária dos brasileiros no Suriname exatamente por apresentar o desafio de viver marcado por um estigma. Essas categorias tocam duas realidades distintas da vida imigrante, pois há pessoas que de fato vivem como prostitutas e peões como

---

39SURALCO, Companhia de alumínio do Suriname, responsável por boa parte da renda interna bruta e das exportações do país é subsidiária da ALCOA, empresa norte-americana, razão pela qual moram no país hoje muitos norte-americanos.

também há quem nunca se envolveu diretamente com essas duas atividades. O importante é como, reais ou não, essas categorias estigmatizam a identidade coletiva dos brasileiros no país.

Os peões não são os únicos envolvidos pelas províncias de sentido que a garimpagem cria, dado que as prostitutas se tornaram seu par estrutural e foram associadas a eles. A ligação entre estas duas categorias diz respeito a como historicamente estes dois atores sociais – garimpeiros e prostitutas – chegaram ao Suriname e se colocaram em relação. A corrente de significados que se estabelece entre os brasileiros por meio dos peões e das prostitutas atinge também os comerciantes e os crentes. Sendo assim, o estigma atribuído a eles passa a informar coletivamente o cotidiano e a identidade dos imigrantes.

Ao longo da história, a prostituição foi articulada à garimpagem e assim tornou-se significativa para a construção de uma identidade coletiva brasileira no Suriname. Apesar das prostitutas terem chegado em um momento anterior, prontamente elas tiveram sua imagem associadas aos garimpeiros em decorrência da imigração de muitas mulheres para o interior, onde a exploração do ouro lhes era mais favorável e rentável que o trabalho na cidade. O interior é também representado como a conquista da liberdade para essas mulheres, que antes da chegada dos homens eram “confinadas” nos clubes de prostituição sob o domínio dos cafetões surinameses.

A relação conflituosa e ambígua dos imigrantes em relação aos peões e às *plocs* é parte da dinâmica de sua inserção e experiência na sociedade surinamesa. As categorias de prostituta e garimpeiro são estigmatizadas pelos surinameses e, desse modo, afetam a auto-imagem da coletividade brasileira. Os surinameses podem ser entendidos como estabelecidos que, de acordo com Elias (2000), são os que têm autoridade quanto à representação dos *outsiders*, que, neste caso, são os brasileiros. Como o autor sugere, o poder de representação dos estabelecidos torna o tornando o estigma atribuído pelos surinameses algo incorporado à própria dinâmica entre os imigrantes.

Apesar de não representarem os brasileiros em sua totalidade, as categorias de *plocs* e peões funcionam como amálgama desse grupo social. Isto não significa que essas categorias digam respeito apenas aos homens e mulheres de origem brasileira, mas, sim, que, no Suriname, os brasileiros têm sua imagem associada à garimpagem e ao sexo, sendo essas referências para as relações interpessoais.

A presença dessas duas categorias permite reunir os brasileiros em um mesmo *grupo de ação*, que para Goffma (1988), é formado por indivíduos marcados direta e indiretamente por um estigma e que frente a outros grupos sociais respondam como um coletivo. A dinâmica entre atingidos por essas categorias estigmatizadas faz surgir entre eles representantes ou porta-vozes legitimados pelo próprio grupo para realizar a comunicação com os grupos sociais estabelecidos.

Através desses porta-vozes, há a possibilidade de renegociar sua imagem e sua representação e conseqüentemente reconstruir uma identidade deteriorada.

A vida prática de brasileiros garimpeiros e de brasileiras prostitutas informa a construção de sua identidade, que faz uso de categorias cunhadas pelo viés da profissão, que concentram uma carga simbólica de grande valor pejorativo. Ao longo da história brasileira, e também surinamesa, associa-se ao mundo da prostituição e do garimpo a vagabundagem, a falta de moral, a ambição exagerada, a luxúria, entre outros. No contexto imigrante surinamês que os brasileiros vivem, elas alcançam e afetam outras esferas da vida social de modo a atingir sujeitos que se dedicam a outras profissões, como é o caso dos comerciantes.

Os estigmas associados à prostituição e à garimpagem tocam a prática real dessas atividades por parte das mulheres brasileiras e homens brasileiros no Suriname mas, contudo, se tornaram independentes delas. Nesse sentido, o real é concretizado não por suas práticas, mas pelas idéias, que se mostram pontos importantes nas relações entre “normais” e estigmatizados. De acordo com Goffman (1988), o estigma é um atributo que torna o indivíduo desacreditado nos momentos de interação e que afeta a construção de sua identidade social individual e coletiva.

Imigrantes, sejam eles comerciantes, crentes, *plocs* ou peões, circulam e convivem em *Klein Belém*, o que faz todos passíveis de serem atingidos pelas representações e imagens que ali circulam. Sendo assim, no caso das mulheres brasileiras, o estigma é sentido pelo modo como elas são sistematicamente submetidas a modos de discriminação e assédio sexual pela sociedade hospedeira.

O assédio se deve à impressão de que essas mulheres se “vendem” por qualquer preço a qualquer um, refletindo os valores e morais associados à prostituição no imaginário coletivo, tanto surinamês como brasileiro. Para Simmel (1970) a prostituição, na sua equivalência à economia do dinheiro, encontra um caráter de humilhação e indignidade, pois a *persona* da prostituta é destituída pelo dinheiro e pela desvalorização de si. A mulher que se prostitui perde a dignidade e adquire um estigma, o que a torna alguém desacreditada.

No depoimento da interlocutora abaixo, pode ser percebido o modo como a prostituição está diretamente relacionada à perda da dignidade pessoal. Tal dignidade está associada a uma moral que imagina que o imigrante deve buscar oportunidades no novo país. Na tentativa de superação do estigma e de construção de uma identidade coletiva, é determinado um padrão moralmente aceitável de imigração que tem o trabalho no comércio na cidade de Paramaribo como centro.

*Olha, às vezes eu não gosto nem de pensar que eu sou brasileira. (...) Tem muitas meninas que tá nessa vida porque realmente precisa. Ou, eu vejo assim, porque se tu estuda, se tu faz um esforço pra aprender algo, alguma coisa, tu aprende o que faz, tu aprende ser uma manicure, tu aprende cortar um cabelo, não custa nada. E elas preferem ganhar um dinheiro mais fácil do que trabalhar mais um pouco pesado. (...)*

*Porque a maioria aqui é de clube. Ou é de clube ou faz programa no mato. Ou é rodada assim, que nem eles falam que é rodada no mato.*

A associação entre a prostituição e a identidade brasileira faz com que o estigma atinja a todas as imigrantes e as torna potencialmente desacreditadas. Rotineiramente, elas recebem propostas de relações sexuais, são acenadas com gestos obscenos e passam por situações desconfortáveis em locais públicos – como, por exemplo, em bares, festas ou supermercados. Uma interlocutora falou sobre as formas de discriminação que sofre no dia-a-dia e as associa ao fato de que, entre as brasileiras, o trabalho sexual predomina sobre outras atividades profissionais e faz com que o estigma atribuído às prostitutas seja estendido a todas indiscriminadamente.

Às brasileiras, não é excepcional andar pela rua sem que escutem a palavras “picantes”, que seja colocado um preço para que passem uma noite com alguém ou que tenham sua identidade testada sistematicamente. Os processos de estigmatização das mulheres brasileiras engendraram sua “sexualização inferiorizante” (Pontes 2004) no momento em que as prostitutas deixaram o espaço circunscrito dos clubes e começaram a circular em *Klein Belém*. A inferiorização de sua sexualidade pode ser atribuída à transformação dessas mulheres em objetos de fetiche e poder dos homens surinameses e brasileiros, revelados nos momentos de discriminação e assédio sofridos por elas.

O modo como a imagem das prostitutas está associada à das imigrantes afeta diretamente à identidade brasileira no Suriname. A associação da prostituição à malandragem (ver Pontes 2004 e Machado 2004) estabelece uma ligação direta entre sexo e vigarice, clandestinidade e ilegitimidade. Sendo assim, para além dos valores morais, a prostituição é agravada porque é feita por imigrantes clandestinos e ilegítimos.

Além disso, como já foi dito, a discriminação, que partia apenas dos surinameses, ao longo do tempo foi incorporada pelos próprios imigrantes e, hoje, homens e mulheres brasileiras desconfiam uns dos outros. No depoimento a seguir, a interlocutora mostrou como as mulheres, o que inclui ela mesma, evitam criar relações íntimas e laços afetivos com outras brasileiras. Os homens, por sua vez, tomam como pré-estabelecido que elas estão todas dispostas ao trabalho sexual.

*Porque aqui, muita mulher e muito homem, principalmente homem, aqui o brasileiro é o primeiro a discriminar todas as mulheres do Brasil. Toda mulher pra brasileiro, pra homem brasileiro, é prostituta. Toda mulher. Não existe, não tem essa que ‘não, aquela ali não é’, todas são. Eu to acostumada a sair com meu marido pra rua e o cara chega: ‘Ei, quem é essa mulher aí? Me apresenta bicho?’, fala assim, sabe? Ele fala: ‘Essa é minha esposa, rapaz’. Eu deixo muito de andar nos lugares, pra evitar essas coisas muitas vezes por causa disso. Porque brasileiro não respeita a cara de ninguém. Porque toda mulher aqui, principalmente porque toda mulher é prostituta ou já foi ou é, né? Por isso, eles não respeitam. Porque eles acham que todas são, mesmo sendo casadas. Aqui tem muita (prostituta). Olha, aqui o que mais vejo é mulher casada que vai fazer programa. Todas as noites. Deixa o marido em casa e vai pro clube.*



Nesse depoimento, fica clara a ambigüidade entre a prática e a idéia da prostituição. A afirmação de que toda mulher é prostituta explicita a força do estigma e de como este é um elemento de descrédito estendido a todas as mulheres brasileiras – semelhantes aos olhos da maioria pela ligação a uma nacionalidade de origem.

Alguns fatores e características estão associados à má fama dessas mulheres. As brasileiras são conhecidas por “destruírem” famílias surinamesas como também por não cumprirem certos pressupostos de comportamento ideal imigrante - como poupar dinheiro e enviar para o Brasil. Elas gastam dinheiro com coisas consideradas fúteis, dormem até tarde e passam horas no salão de beleza, como anuncia o “ditado”: “dinheiro de *ploc* é só pra roupa, sapato e bolsa”.

Uma interlocutora mencionou a existência de um abaixo-assinado de mulheres surinamesas contra a presença de brasileiras na cidade, que destruiriam as famílias locais. Para ela, o abaixo-assinado restauraria dignidade às brasileiras que, como ela, vão ao Suriname para trabalhar de forma “honesto”. Ela se vê desamparada pela falta de um mecanismo jurídico-legal que reconheça direitos e deveres aos imigrantes, cuja imagem é maculada pela presença das prostitutas.

Sua indignação justifica-se em sua própria história, pois considera que sua família foi “destruída” por uma *ploc*. O marido, dono de máquina em um garimpo, a abandonou após se envolver com uma mulher que trabalhava na “currutela” próxima ao seu barraco. Hoje, ela está reestruturando sua vida pessoal e é dona de uma máquina, que mantém gerenciada por um homem de sua confiança e que ela supervisiona quinzenalmente.

*Mas hoje, eles (os surinameses) dizem que não aceitam as brasileiras devido à prostituição, que aqui muita brasileira faz destruição de família da terra.(...) E se entrasse esse abaixo-assinado, eu também entrava nele pra tirar a maioria. Porque, olha, aqui tem muita brasileira que não trabalha pra fazer inferno de vida de lares, sabe? Destruídos. Meu lar tá destruído por causa de uma brasileira. E sabendo que, olha, se você se envolve no Brasil com alguém, e é tudo brasileiro lá, mas lá tem a lei. A gente corre, vai na justiça, faz o nosso direito né? Mas aqui, não. Aqui é difícil. E a pessoa saber que fulano tem a esposa dele e sabendo que é da mesma nação? E eu não sei, mas se a lei surinamense, que tem esse poder, assinasse, permitisse só mulher pra vim tratar do seu trabalho, mas tirasse as prostitutas daqui. Aqui tem muita prostituta só pra destruir a vida dos pretos, dos surinamense.*

A afirmação da interlocutora acima mostra o poder de poluição das *plocs* e de como o descrédito de suas imagens é estendido aos outros imigrantes. Nesse caso, é como se “por um pagassem todos”. Para reverter essa imagem negativa, se buscam diferentes meios. Um deles é atrelar à imagem dos brasileiros ao trabalho “honesto”, que coloca uma diferença entre o que os imigrantes fazem daquilo que é feito pelas *plocs* e pelos peões. Entendo essa diferença como uma tentativa empreendida por meus interlocutores de normatizarem a vida comunitária dos imigrantes de modo a restaurar sua imagem e buscar sua legitimidade enquanto brasileiros no Suriname.

Na opinião de uma outra interlocutora, o estigma das brasileiras é de autoria e responsabilidade dessas próprias mulheres que são, em sua maioria, trabalhadoras do sexo e estão

em clubes de prostituição e bordéis que os surinameses freqüentam. Sendo assim, se as brasileiras deixassem de vir ao Suriname para o trabalho sexual, o estigma deixaria de existir. A interlocutora mantém o mesmo raciocínio para os homens e sua identificação imediata à imagem de peões.

*Mas eu acho que todo brasileiro que viesse pra cá e arrumasse um jeito pra trabalhar, ele arrumaria um objetivo pra voltar para o Brasil. Só que também meu amor, tem muitas mulheres que a gente paga uma culpa por elas. Elas chegam aqui, elas não querem trabalhar. Elas querem cair... Pra nós no Brasil, todo mundo sabe, o Suriname todo mundo sabe que o Suriname é um país de prostituição, mas todas as brasileiras que vêm de lá pra cá, todas elas sabem quais são os seus objetivos. Porque você chegou a trabalho, eu, a trabalho. Então, se o que nós quer é trabalho, nós não tem outra coisa pra nós, entendeu?*

Em sua etnografia sobre os imigrantes brasileiros na cidade do Porto, em Portugal, Machado (2004) percebe a existência de um jogo de centralidade de imagens. Entre essas pessoas, há aqueles que têm maior poder de fala e de representação sobre os outros, como é o caso daqueles que se dedicam ao que o autor chama de “mercado da alegria”<sup>40</sup>. As assimetrias entre os imigrantes são mantidas pelos próprios sujeitos na tentativa de estabelecer diferenças entre eles no contato com a sociedade hospedeira.

No caso dos brasileiros no Suriname, percebe também a tentativa de criação de um centro de onde emanam significados e representações, que, exterior aos sujeitos, serve como parâmetro para as ações individuais e coletivas. No entanto, esse centro de significado vai no sentido inverso, ou seja, funciona para que essas assimetrias sejam anuladas e para que assim, os brasileiros possam ser vistos como uma comunidade, cuja imagem é coesa. A manutenção desse centro é feita em busca de salvaguardar uma identidade brasileira coletiva que possa ser inserida de maneira positiva e aceita pela sociedade hospedeira.

A leitura do depoimento acima aponta para a tentativa de estabelecimento desse centro entre os brasileiros no Suriname, que frente os olhos surinameses, têm sua imagem relacionada diretamente ao ouro e ao sexo. Os comerciantes, ao entrarem na disputa sobre os sentidos dessas imagens, e tendo maior poder de fala sobre as *plocs* e os peões passam a ocupar esse lugar de centralidade no jogo de significados para a identidade coletiva.

Nesse sentido, é importante entender os comerciantes como os *informados*, que Goffman (1988) vê relacionado ao grupo social estigmatizado. Estes são os indivíduos que estão em relação com os estigmatizados através da estrutura social e são obrigados a compartilhar do descrédito sofrido por aqueles com que se relacionam. Nesse sentido, os comerciantes compartilham do mesmo descrédito dado as *plocs* e aos peões por ao menos dois motivos. Os comerciantes ocupam a mesma posição estrutural destes: a de brasileiros imigrantes marginais à estrutura social

---

40 Segundo o autor, os brasileiros no Porto que se dedicam ao “mercado da alegria”. Este diz respeito aos estabelecimentos comerciais dedicados ao lazer, como bares, restaurantes e casas noturnas. O jogo da centralidade nesse caso português, como analisa Machado, é sobre quem tem poder de comando, gerência, atendimento e outras posições de prestígio.

eticamente pluralizada. E, além disso, os comerciantes têm também sua vida atingida direta ou indiretamente pelas *plocs* e peões que movimentam o seu comércio.

A relação entre informados e estigmatizados que Goffman ilustra parece cabível na interpretação da relação controversa entre as *plocs*, os peões e os comerciantes. A dificuldade da relação repousa sobre a dependência que se estabelece entre as partes e, ao mesmo, tempo, por haver, por parte dos portadores de estigma, uma maior aceitação quanto ao que é prescrito como comportamentos normalizados. Ou seja, às *plocs* e aos peões é permitido agir de modo incoerente e irresponsável porque é o que se espera sobre os portadores de estigma, mas eles devem saber agir de modo correto quando se apresentam publicamente para a sociedade surinamesa.

Por sua vez, os comerciantes não podem agir dessa maneira porque devem manter sua posição frente os estigmatizados. No entanto, eles devem lidar com o sofrimento das mesmas privações impostas aos outros por estarem relacionados a um mesmo grupo. Nesse sentido, há um conflito sempre iminente entre os indivíduos do grupo social a que pertencem – de imigrantes brasileiros no Suriname - no sentido de não haver uma aceitação real de uns pelos outros.

Entretanto, é através das categorias de *ploc* e peão que boa parte dos contatos entre brasileiros e surinameses se dá e de onde os estigmas atribuídos pelos surinameses aos brasileiros emanam. O poder simbólico dessas representações tem impacto na construção da experiência, questiona a construção de laços de pertencimento e coloca os indivíduos e coletivos em disputa simbólica pela autonomia e autoridade sobre suas identidades (Bourdieu 1998). Esta mudança parece vir sendo sentida aos poucos. Uma interlocutora, que chegou ao Suriname em princípios da década de 90, lembrou como era assediada e confundida com as trabalhadoras de clubes. Este quadro mudou após a residência de indivíduos e famílias brasileiras em Paramaribo.

*Uma vez eu chamei um táxi e eu vinha pra igreja. Só o meu caminho era a igreja<sup>41</sup>.  
Aí, o taxista começou a falar muita coisa como se eu fosse prostituta de clube, sabe?  
Aí, quando ele viu chegar na frente da igreja, aí ele falou, né, pediu desculpa. Aí, eu disse pra ele retornar. Aí, ele disse que quando via uma brasileira andando na rua era ploc, sabe? Hoje, hoje não. Hoje eles respeitam, eles respeitam.*

O fato de hoje as brasileiras serem mais respeitadas alude a uma idéia de que a imagem dos brasileiros está mudando aos olhos dos surinameses. De *plocs*, às mulheres passam a ser reconhecidas também como trabalhadoras. Entretanto, os depoimentos de experiências de muitas mulheres apontam para como esse respeito não se mostra efetivo em alguns contextos.

A dinâmica da imigração aproxima garimpeiros, prostitutas e os outros brasileiros que vivem no Suriname e daí, surge uma ética interativa pautada por um balanço entre a aceitação e a vergonha e a necessidade de cumprirem um ideal imigrante, que propõe outro tipo de trabalho e de

---

41 A igreja a que ela se refere é a Assembléia de Deus. Nos primeiros anos de sua estadia, ela contactou um conhecido da igreja que freqüentava no Oiapoque, onde morava. Falou ao pastor da Assembléia de Deus que havia uma carência de cultos religiosos para os brasileiros no Suriname. Alguns meses depois, o pastor foi ao país e instalou ali uma igreja da Assembléia que hoje é a mais freqüentada pelos brasileiros.

comprometimento com a sociedade hospedeira. As relações entre essas categorias partem do jogo entre o que Goffman (1988) chamou de identidade social “virtual” e identidade social “real”. Nas palavras do autor:

“É nesse ponto, provavelmente, que percebemos que durante todo o tempo estivemos fazendo algumas afirmativas em relação àquilo que o indivíduo que está à nossa frente deveria ser. Assim, as exigências que fazemos poderiam ser mais adequadamente denominadas de demandas feitas ‘efetivamente’, e o caráter que imputamos ao indivíduo poderia ser encarado mais como uma imputação feita ‘efetiva’, uma *identidade social virtual*. A categoria e os atributos que ele, na realidade, prova possuir, serão chamados de sua *identidade social real*” (Op.Cit:12)

O poder poluidor das categorias de *ploc* e de peão redistribui os indivíduos interna e externamente ao grupo imigrante. Garimpeiros e prostitutas são posicionados à margem do grupo imigrante brasileiro, mas estão, simultaneamente, no centro da relação empreendida com os surinameses. Isso é decorrência de vários aspectos. No caso dos peões, apesar de viverem no mato e “isolados” da cidade, estes homens estão associados ao ouro. São eles que trazem o ouro até à cidade e que portanto, movimentam a economia local. Além disso, os conflitos entre os imigrantes e os surinameses se dão pela associação freqüente dos brasileiros à violência. Um interlocutor contou vários casos de peões que não iam ao centro da cidade porque sentiam ser discriminados nas lojas, por exemplo.

No caso das *plocs*, apesar de ter um público seletivo, os clubes de prostituição chamam atenção pública pela carga de poluição sobre a ordem e a moral surinamesa. As mulheres brasileiras que trabalham nesses locais são vistas como destruidoras das famílias locais. Conheci alguns casos de mulheres que haviam se casado com homens surinameses e que nunca foram aceitas por suas famílias. Ou porque os homens eram casados ou porque eram vistas apenas como oportunistas. O caráter de oportunismo é relegado à chance que esses homens representam para que as mulheres saiam dos clubes, seja por causa de uma paixão arrebatadora ou por uma gravidez não planejada.

Foi o caso de uma mulher que conheci. Ela trabalhava em um clube e conheceu um surinamês. Ele, por sua vez, trabalhava como garçom em um bar brasileiro como uma forma de juntar dinheiro para estudar na Europa. Sua família é de classe econômica alta: sua mãe é jornalista e seu pai, dono de uma empresa de turismo. Eles se casaram logo após ela ter descoberto estar grávida. Foram morar na casa da mãe do rapaz, que não falava ou se dirigia a ela em nenhum momento. Os conheci no momento em que eles estavam se separando e ela ameaçava tirar a filha do país, o que prontamente deixou a família dele em polvorosa.

Os casamentos entre brasileiros e surinameses ou o estabelecimento de laços afetivos e de relações trabalhistas parecem amenizar a carga de estigma no plano da identidade pessoal. Dentro da lógica comum aos meus interlocutores de que “por um pagam todos”, este caminho de

recuperação de suas imagens é entendido por muitos como uma possibilidade de reverter o quadro de estigma e promover uma inserção social positiva para a comunidade.

Uma interlocutora, casada com um surinamês, contou que, mesmo acompanhada do marido, ela sofre assédio de outros homens. Tal situação só é modificada quando os homens conhecem seu marido ou passam a conhecê-la, desvinculando dela a imagem de prostituta e portanto, de alguém desacreditada.

*Aí, eles não respeitam mesmo não, mulher casada. A não ser assim, quando eles. Conhecem mesmo. Sabe realmente quem você é, onde você vive, com que você mexe. Mas outros...*

É pelo conhecimento sobre a identidade pessoal dos indivíduos envolvidos na interação que o estigma passa a fazer parte de um segundo plano da relação social. Como conceitua Goffman (1988), a identidade pessoal é aquela que dá unicidade ao indivíduo. A idiosincrasia marca positivamente os sujeitos e faz com que apesar da existência de elementos e histórias que também podem ser vislumbradas pela observação da vida de outros sujeitos, elas se combinam de forma a tornar cada indivíduo, único. No entanto, a identidade pessoal desempenha um papel que é “estruturado, rotineiro e padronizado na organização social justamente devido à sua unicidade” (Op. Cit.:67).

Este pequeno adendo traz mais elementos para a discussão acerca da representação da *ploc*. O estabelecimento de relações afetivas tanto com homens da terra como com brasileiros é uma forma que as brasileiras encontraram de achar caminhos contra o estigma a elas atribuído. Envolver-se emocionalmente com um homem é, ao menos na ordem prática, a possibilidade de sair do clube e combater a discriminação cotidiana por haver um consenso geral de que se a mulher é casada, as dúvidas acerca de idoneidade de sua moral são menores.

Envolver-se emocionalmente ou casar-se com um homem surinamês é cada vez mais comum entre as brasileiras. Muitas de minhas interlocutoras são casadas ou vivem com homens da terra. De aproximadamente trinta mulheres que conheci, metade era casada com surinameses. Essas mulheres justificavam o casamento com uma pessoa da terra como uma maneira não apenas de assegurar facilidades no cotidiano como também uma maneira de se afastar dos imigrantes brasileiros.

Uma interlocutora falava sobre seu casamento com um surinamês e de como esta foi uma maneira de obter segurança, que não escondem todavia a discriminação sofrida. Para ela, contudo, as relações afetivas “verdadeiras” ainda são as vividas com os homens brasileiros.

*Filha, eu que sou casada com um surinamense e não é só eu, tem muitas mulheres. Mas geralmente, a gente sente. Eu sou uma pessoa que eu enxergo longe. Apesar de tudo, se você chega aqui e você vai se envolver com um brasileiro, ele não tem como te ajudar. Eu to falando em termos de ajudar, não é contando em termos financeiros porque é bem pouco surinamense que tem mão aberta pra brasileira, é a segurança de você poder pôr uma coisa, poder pôr outra coisa e ele tá ali pra responder por você.*

*Mas só que a gente também não sabe o objetivo de amanhã, de você precisar bem fiado como diz a história, porque caso acontecer, ele não (...) entendeu? Eu sou casada com um surinamense, mas eu não acredito nisso de jeito nenhum porque a raça brasileira, por mais louca que ela seja, mas o brasileiro é mais doce, o coração dele, entendeu? Olha nós mulheres, é muito difícil nós ir numa casa, o dono vai lá e dá a mão. Mas elas olham pra gente como puta. Todas nós aqui, que você seja casada, que você seja com marido, que você não seja, você é puta do mesmo jeito pra eles.*

Os laços afetivos instaurados entre brasileiros e surinameses - quer pelo contato patrão-empregado, inquilino-proprietário, vizinhança, irmandade de igreja, entre outros - resultam muitas vezes em casamentos. Estes são como trampolins para aterrissar em uma experiência estável e segura, deixando para trás a vulnerabilidade provocada por sua condição de imigrante que ocupa nichos de trabalho feminizados – como o trabalho doméstico, de cozinha e de prostituição. No entanto, casar com alguém da terra é ambivalente na medida em que algumas o fazem “por amor”, mas também por “necessidade”.

Os casamentos entre mulheres brasileiras e homens surinameses são fatores de divisão e status entre os imigrantes. Aos olhos dos imigrantes brasileiros, as mulheres casadas com surinameses têm maior trânsito em outras esferas da sociedade surinamesa e intermediam, muitas vezes, as relações entre os imigrantes e os “da terra”.

O oposto no entanto, não é considerado da mesma forma. O que se pode perceber dos casamentos entre homens brasileiros e mulheres surinamesas é uma menor interação das esposas no círculo social do marido. Nas famílias formadas por homens brasileiros casados com mulheres surinamesas, os hábitos das esposas são mantidos, assim como, sua língua e sua religião. Os filhos, na maior parte dos casos que tive notícia, cumprem as tradições das famílias surinamesas.

Na maior parte dos casamentos entre mulheres brasileiras e homens surinameses ocorre o inverso e o marido é inserido na dinâmica familiar e passa a adotar costumes alimentares, vestuários e, até mesmo, crenças religiosas de suas esposas. Os maridos geralmente aprendem a falar o português, comem o que suas esposas cozinham, freqüentam os locais que suas esposas gostam. Elas, por sua vez, freqüentam a casa da família do marido apenas em ocasiões específicas e mantêm muito pouco contato.

O caso de uma interlocutora é curioso a esse respeito. Ela se casou com um surinamês de descendência indiana e praticante da religião muçulmana. Casaram-se de acordo com as normas muçulmanas de casamento, o que significa que é um casamento poligâmico, embora o marido ainda não tenha encontrado outras esposas. Ela, no entanto, não adotou a religião como prática e freqüenta a Assembléia de Deus assiduamente. Dona de um restaurante em *Klein Belém*, ela serve em seu restaurante vários tipos de carnes, que inclui a de porco, e outros alimentos que são proibidos pela religião do marido. Ele cumpre com todas as normas e tabus de sua religião, porém, se vai almoçar

no restaurante da esposa, come o que houver naquele momento, incluindo o que não é permitido por sua religião.

Quanto à língua, a questão é igualmente curiosa e se reflete na educação da filha adotada por eles. A esposa não fala o holandês ou o *sranantongo*, apesar de viver no país a mais de uma década. O marido, quando a conheceu, passou a estudar o português, que fala fluentemente. Em casa, a criança fala o português com todos e quando está sozinha com o pai, fala o holandês. Quando, eventualmente, ele a leva para passar o dia com a avó, a esposa não gosta porque a criança volta falando mais holandês que português.

Um dos efeitos da dinâmica apresentada pelos casamentos interétnicos – que pode ser entendida a partir de diversos fatores – é o modo como as mulheres brasileiras passam a ser uma moeda de troca entre brasileiros e surinameses, na medida em que multiplicam informações a respeito de como fazer negócios, trâmites burocráticos de seguros e taxas que devem ser pagos ao governo, no trato com a Embaixada do Brasil, por exemplo.

Os casamentos com as pessoas “da terra” proporcionam o re-posicionamento dos indivíduos tanto na sociedade hospedeira como dentro de seu grupo social. A importância que esses indivíduos adquirem dentro de seu próprio *grupo de ação* pode ser lida a partir da aproximação de Bourdieu (1998) com o interacionismo de Goffman. O modo como o indivíduo se vê pertencer ao espaço é uma maneira inconsciente de articular sua existência subjetiva e o lado prático da vida social, o que é informado pelos novos sentidos adquiridos com o casamento. As pessoas casadas com os surinameses passam a ter maior autoridade sobre o espaço porque podem responder formalmente por isso, o que afeta a relação com os outros imigrantes. Segundo o autor:

“As categorias de percepção do mundo social são, no essencial, produto da incorporação das estruturas objectivas do espaço social. Em consequência, levam os agentes a tomarem o mundo social tal como ele é, a aceitarem-no como natural, mais do que a rebelarem-se contra ele, a oporem-lhe possíveis diferentes, e até mesmo antagonistas: o sentido da posição como sentido daquilo que se pode ou se não pode “permitir-se a si mesmo” implica numa aceitação tácita da posição, um sentido dos limites (“isso não é para nós”) ou, o que é a mesma coisa, um sentido das distâncias, a marcar e a sustentar, a respeitar e a fazer respeitar – e isto, sem dúvida, de modo tanto mais firme quanto mais rigorosas são as condições de existência e quanto mais rigorosa é a imposição do princípio de realidade” (op.cit:141).

De interação entre os imigrantes e do seu estabelecimento no espaço constata-se a existência de um *grupo de ação*, unido por sua condição de estrangeiros. Sendo estrangeiros, todas as “classes” de brasileiros no Suriname que são definidas por campos de atuação profissional são englobadas sob uma mesma identidade coletiva.

No entanto, por meio dos intercasamentos e da reprodução de valores e de uma moral ligada à identidade brasileira, a mulher imigrante se tornou mediadora nas negociações de poder e identidade. Nesse sentido, penso haver, entre os imigrantes brasileiros no Suriname, uma inversão

da relação de mediação que as mulheres exercem entre estabelecidos e *outsiders* do modo como foi explorada por autores como Pratt (1993) e Sahlins (1987). Nas narrativas descritas por estes autores, os *outsiders* tomaram as mulheres dos homens estabelecidos para que sua presença se firmasse neste novo contexto. No Suriname, parece ocorrer o contrário.

No momento em que constituem novas famílias, os brasileiros desordenam a sociedade surinamesa. Foi neste sentido que um interlocutor afirmou que “o futuro do Suriname são os brasileiros e os *douglas*”. Os intercasamentos apontam para uma nova possibilidade de trânsito social para os imigrantes brasileiros. A organização de uma comunidade brasileira contém sublimadas as forças de atração sexual que as brasileiras têm sobre os surinameses – que passa pela prostituição e pelo sexo pago e também ocupa um espaço afetivo.

Na dinâmica entre os surinameses e os brasileiros são criadas oposições imaginadas, que criam imagens tomadas como arsenais para a definição de papéis e de espaços de atuação social e, nesse sentido, os estigmas têm peso importante para tal dinâmica. Isso porque, como apontou Goffman (1988), os estigmas são atributos que desacreditam os indivíduos considerados desviantes no estabelecimento de relações sociais. E sendo assim, os brasileiros seriam potencialmente desacreditados frente os surinameses.

Esse descrédito se apresenta, por exemplo, na percepção brasileira de que para tudo que um brasileiro faça deve haver um surinamês que o suporte e que responda jurídica e legalmente por ele. A falta de meios jurídico-legais priva os brasileiros de terem comércio em seu próprio nome, alugar casas, entre outros, o que os coloca em uma situação de dependência de surinameses que respondam legalmente por eles. Os brasileiros lêem essa situação de dependência perante os surinameses como uma falta de confiança e discriminação por parte dos surinameses.

As concepções simbólica e prática da vida social são retro-alimentadas e desenham uma relação entre brasileiros e surinameses por meio de suas formas de inserção no mercado de trabalho. Este é, também, porta de entrada para a formação de laços comunitários e de solidariedade entre os imigrantes em contraponto à existência surinamesa e sua aparente coesão.

A etnicização do mercado de trabalho no Suriname marca as diferenças entre os grupos étnico-culturais na forma como são apreendidos pelos imigrantes. Munida desses estereótipos, pode-se dizer que no Suriname, os hindustanos possuem imóveis, lojas de eletrônicos. Os chineses são donos de supermercados e mercearias. Os javaneses possuem pequenas vendas. Os crioulos estão nos serviços públicos. Esses estereótipos permitem aos brasileiros mapear a importância que a etnicidade tem no cotidiano e na construção das identidades coletivas no Suriname e desenhar um lugar próprio dos brasileiros: o trabalho pesado, numa referência à exploração aurífera.



*Eles vêm pra trabalhar porque aqui é identificado assim, ó, o chinês ele é pra construção de casa e mercado. E o coreano<sup>42</sup> é pra pescaria. Tem muitos barcos aí que você vai ver que é de coreano. E o americano é turista. E o brasileiro, é (trabalho) pesado.*

Parte de um contexto global, a imigração não foge da ordem econômica, informante de peso nas construções simbólicas e de significados coletivos. Assim como em outros contextos sócio-culturais ocidentais, a lógica econômica predomina sobre as concepções de mundo e obscurece não apenas a importância e o papel da cultura como o próprio caráter cultural da economia (Sahlins 2003).

O mercado de trabalho no Suriname reflete as disputas de poder entre os grupos étnico-culturais, que, ao longo do processo de descolonização, não mais se colocaram numa relação entre brancos colonizadores e não brancos colonizados, mas em disputas econômicas e comerciais em torno do status e dos privilégios decorrentes disso. O processo de descolonização promoveu a substituição dos mecanismos de controle social e simbólico, que veio a consolidar os grupos étnico-culturais na estrutura social e na esfera política. De acordo com Premdas (1996), a identidade coletiva e a solidariedade entre os grupos se manifestam nos novos modos de controle social, político e econômico, que assumem a forma de preconceitos, costumes e redes clientelistas.

Os conflitos cotidianos entre surinameses e brasileiros tornam visíveis essas formas de controle da estrutura pelos grupos étnico-culturais. Sendo assim, os brasileiros podem ser entendidos como uma ameaça pelo fato de assumirem cada vez mais uma agência de peso nas relações econômicas e sociais dentro de uma estrutura que é marcada pela instituição das diferenças dos grupos étnico-culturais, que estabelece restrições e formas de acesso a cada um desses grupos.

A entrada dos brasileiros no mercado de trabalho é desdobrada de duas maneiras. Entre aqueles que após alguns anos no país montaram seu próprio negócio e aqueles que são empregados por chineses e hindustanos, principalmente, e por seus próprios conterrâneos há também uma marcação de status e de diferenciação, no que tange o tempo em que cada um está no país.

Com o passar dos anos, muitos estabelecimentos em Klein Belém se direcionaram para o consumidor brasileiro, como é o caso dos açougues, e acabaram adotando nomes duplos – em português e em holandês - ou tendo seus nomes antigos lidos de uma maneira aportuguesada. Outros comerciantes se instalaram no local visando o contingente populacional que crescia ali. Algumas lojas e bares “pertencem” a brasileiros. Digo pertencem entre parênteses porque apesar de alguns terem licença para locar o espaço e montar o próprio comércio, isso é raro.

Na maioria dos casos, como me explicou o dono do Bar do Gordo, o que foi corroborado por outros interlocutores, os prédios e lojas pertencem a surinameses, são locados no nome de

---

42 Esta mulher faz referência a imigração recente de coreanos para a região das Guianas e do Caribe. Este grupo imigrante está relacionado ao emprego em grandes empresas de pesca.

algum surinamês e quem arca com as despesas são brasileiros, os donos dos negócios. Há vários donos que não têm licença do governo para montar o negócio e contatam algum surinamês, seja este um amigo, um conhecido ou mesmo um empregado, para que assumam a responsabilidade formal pelo comércio. Isso significa apenas que na documentação é o surinamês quem aparece como o dono oficial e legal do estabelecimento comercial.

O bar do Gordo fica em um prédio cujo dono é um chinês que aluga os vários cômodos para brasileiros. Da porta, o dono do bar do Gordo me mostrou os outros prédios da rua. Todas eram lojas com nomes e placas em português, mas cada uma pertencia a um dono de um grupo étnico-cultural diferente, incluindo brasileiros. O prédio do seu bar, que divide espaço com Hotel *Mivimost*, o *Sortidão* e a *Ouro Minas*, pertence a um chinês. O supermercado da frente pertence a um hindustano. Ao lado do supermercado, há um galpão onde está a *Ceará Fashion* e uma nova filial da *Ouro Minas* que também pertence a um hindustano, mas as lojas são de propriedade dos brasileiros. Mais abaixo há um supermercado chinês. No entanto, não há prédios e estabelecimentos identificados como pertencentes a um crioulo ou javanês.

Uma interlocutora falou sobre a dificuldade de ter seu próprio negócio e de como a situação legal dos brasileiros e a dificuldade com a burocracia os colocavam em uma relação de dependência aos surinameses e de insegurança em relação ao seu futuro. Ela contou sobre a situação vivida por seu cunhado, dono de uma loja de maquinários para garimpo. Na prática, a loja pertence a ele, que investe dinheiro, compra as mercadorias, cuida do salário dos empregados. No entanto, oficialmente, a loja está em nome de um de seus funcionários. Após quase quinze anos vivendo no Suriname, ele não conseguiu tirar uma licença que não fosse a de trabalho e, por isso, figura apenas como parte do quadro de funcionários da loja.

*Se tem um negócio que eu quero fazer aqui, eu vou ter de abrir uma firma, né? Essa firma vai ter um surinamiense (que) vai ser o primeiro da firma, eu sou a segunda. O meu cunhado tem uma loja bem ali, ele é dono, mas quem tá na frente é um surinamiense. (Ele está) embaixo, é como se fosse um empregado. E é dele. Ele que mexe. Investe muitos milhões de dólares, né? Muitos milhões de dólares ali e o fulano que tá...*

As disputas por poder e por acesso a posições privilegiadas - instauradas nos processos de reestruturação social, política e econômica surinamesa - atingem de uma maneira ou de outra os brasileiros, que se deparam com a instabilidade dos mecanismos legais para a sua regularização. O pagamento do imposto anual por aqueles que estão em situação regular no país, mas que não possuem visto permanente ou de residência, foi suspenso durante algum tempo.

Em fevereiro de 2005, o governo brasileiro e o surinamês revisaram os acordos para a regularização e legalização de imigrantes e trabalhadores brasileiros no país, mas que até pouco tempo não haviam sido colocados em prática.

A irregularidade dos documentos é articulada às marcas de estigma e torna-se mais um ruído nas representações dos sujeitos em sua vida cotidiana. As disputas de poder são aparentemente resolvidas em favor dos surinameses, uma vez que pelos meios legais, os brasileiros são postos em uma posição de dependência dos surinameses, tendo restritos o acesso a bens e serviços. Uma interlocutora falava a esse respeito:

*Agora, pra resolver meus problemas mesmo tem que ser um surinamense. É todo mundo aqui que depende de uma pessoa. Porque se torna tudo mais fácil. Quando é a gente que chega pra resolver as coisas, eles botam muita dificuldade. Quando eles vêm a gente. Basta a gente falar. Tudo pra eles aqui, até se a gente fala num canto, se a coisa é um preço, pra gente é outro. Sabe? Porque ele acha que o brasileiro não faz questão de pagar, que quer logo resolver o caso e aí, a gente sempre bota uma pessoa pra resolver as nossas coisas, né? Aqui sempre tem alguém que resolve as coisas pra você.*

A dependência cotidiana gera uma série de demandas quanto à regularização da permanência de muitos imigrantes e se desdobra numa série de discussões a respeito do próprio grupo de imigrantes, que lidam constantemente com sentimentos de insegurança e inconstância. Ter seu próprio negócio, mesmo que um surinamês assuma a responsabilidade legal pela empresa, assim como dar início aos processos de regularização, requer dos imigrantes o pagamento de impostos e taxas anuais ao governo, o que gera uma expectativa entre eles de haver um retorno concreto por parte dos surinameses. Como declarou uma interlocutora:

*Eu quero uma ajuda da nossa embaixada pra ela interver, sabe? Pra ela procurar saber, ajudar mesmo o brasileiro. Aqui já tem muito brasileiro sabe? Como eu que já tenho mais de 10 anos, eu já vou aí, tem muita gente que já tem 6, 7, 8, 10, 20 e nós devia já ter direito de comprar casa, sabe? Por exemplo, pela embaixada, eles faziam qualquer coisa mesmo, aí, o tempo que a gente paga 300 dólares numa casa, 400 dólares, 300 dólares, 200 dólares, você, aquele dinheiro, você vê aquele dinheiro todo mês pra dar naquela casa, sabe? Mas eles não deixam isso aí. Então, a gente podia lutar né? Lutar pelos nossos direitos aqui porque nós tem direito. Eu creio que nós têm, sabe? (...) Nós paga imposto, viu? Eu pago imposto aqui no Suriname e nós não tem direito de nada. Não tem direito de um terreno, de um hospital. Nós não tem direito de nada. Se você tiver 100 dólares, você vive, se você não tiver nada, você morre. É isso. Então nós precisava de ajuda, ajuda do nosso governo, de interver, sabe? Aqui tem muita terra pra ajudar muito brasileiro. Que aquele que for embora, vai. E aquele que vai ficar, compra a sua casa, não carece fazer uma mansão, mas uma casinha aqui.*

Ao entrar nas lojas e estabelecimentos comerciais, saltam aos olhos o grande número de papéis colados na parede. Grande parte dos brasileiros possui suas licenças de funcionamento estampadas nas paredes, como marcas de uma ocupação legítima de espaços e como uma maneira de lidar com a desconfiança e a marginalização transparecidas nas relações de dependência entre brasileiros e surinameses<sup>43</sup>. A dona de um bar pendura sua licença de funcionamento na parede para evitar qualquer tipo de problema com a fiscalização. Seu bar é autorizado a funcionar até uma

---

43 Não são apenas as licenças expostas nas paredes, mas também anúncios de serviços (fretes, doces, pacotes de viagem etc) e papéis procurando pessoas desaparecidas, alguns com documentos de identidade, outros com descrição da aparência física que funcionam como um sistema de comunicação entre as pessoas.

hora da madrugada, o que freqüentemente é extrapolado, mas ela mantém os documentos em dia e toma as medidas necessárias para não ter problemas com os policiais. Nos casos extremos, chama um policial de confiança, que fala português e mora na região de Klein Belém e que sempre auxilia os imigrantes em pequenos conflitos com a vizinhança.

As licenças de funcionamento do comércio explicitam a fragilidade da situação migrante. A obrigação de cumprir e respeitar as normas da sociedade hospedeira é também no sentido de evitar que os brasileiros sofram retaliações de qualquer tipo e melhorem a imagem da coletividade de uma maneira geral. Uma mulher deu o seguinte depoimento:

Mas só que os brasileiros têm que ver que nós somos imigrantes aqui e não é nosso Brasil. A gente tem que procurar fazer a parte de cada um de nós. Primeiro lugar, estar legal no país. Segundo lugar, saber que não é como no Brasil que a gente põe uma banca no meio da rua, a gente trabalha. Eu sei o meu lugar, eu não discuto com eles. Se não é pra estacionar o carro ali, eu não estaciono. Se eles chamam o nome, mesmo eu não compreendo muito o taki-taki nem o holandês, eu deixo pra lá. Sou casada com um hindustano, me casei tá com cinco anos. Então, eu não dou trabalho, nem deixo eles me dar trabalho. Eu faço tudo direitinho. Eu fico sem o dinheiro, mas não fico sem o documento, entendeu? Porque tem brasileiro também que vem pra esse país e eles não ligam de tirar um papel. Porque a partir da hora que você tá no Suriname, nos Estados Unidos, em qualquer lugar do mundo e você tá legal, então você também é gente. Você tem que correr atrás dos seus direitos. Então eu procuro fazer isso, eu não tenho problema com eles. (...) Eu agora to fazendo o resto dos meus documentos tudinho. Aonde no passado, eu tinha licença de trabalho no nome de surinamense, hoje eu já conheço meu lado, já to fazendo minha conta bancária, já to fazendo a minha licença no meu nome. E aí, eu to trabalhando desse jeito. (...) Já fui presa uma vez porque fiz coisa errada. Fui presa aqui uma hora da manhã porque eu comprei uma mercadoria que eu devia não comprar e a polícia do Suriname tava certa. Porque se passa um ladrão vendendo e você compra, você sabe que ele não tem uma empresa. Foi o erro que eu cometi. De lá pra cá, eu fui vendo o que não podia fazer e fui modificando. Hoje em dia, eu não compro. Pode passar um limão, uma coisa e outra eu não compro porque eu sei que não é certo. Então, como eu vivo aqui, vivo bem porque eu procuro fazer a coisa certa, entendeu? E tem muitas pessoas que faz coisa errada porque quer. Eu tenho pessoal que trabalha comigo. Eu procuro olha, você vai trabalhar normal, você vai fazer o seu papel, você não deixa o seu passaporte atrasar.

Para resolver a questão da ilegalidade e não sofrer nos negócios, um interlocutor sempre carrega seus documentos brasileiros e quando necessário explica um por um o que significa porque teme ser confundido com um garimpeiro ou um ladrão. A dificuldade com a regulamentação dos papéis faz com que muitas pessoas tenham que sair “varadas” do país e quando chegam ao Brasil vão até a Polícia Federal com a desculpa de que perderam o passaporte antigo e fazem um novo, para que o passaporte não fique marcado<sup>44</sup>.

---

44 Há uma diferença entre os problemas com papéis para trabalhar na cidade e no mato. No mato, é mais fácil montar uma máquina sem os documentos de legalização. Já na cidade, embora não haja fiscalização para a estadia no país, há forte fiscalização quanto ao trabalho.

“Porque aqui todo mundo chega, bota o que quiser aqui pra trabalhar no canto, não aqui na cidade, mas pelo menos pra dentro do garimpo, né? vai prali, conversa com uma pessoa da terra que nessa região, sempre eles falam aqui, né? tem aqueles pretos que é dono de concessão, duma terra, duma coisa, eles conversam, pagam uma porcentagem por mês e aí, a pessoa pode botar e ficar trabalhando, né? é assim aqui.”

Os procedimentos de regularização dos documentos são muitas vezes desconhecidos de grande parte das pessoas. A dificuldade com a língua e do entendimento da burocracia surinamesa dificultam a situação mesmo para aqueles que se empenham para estarem em dia com seus vistos e licenças.

O advento da visita do Presidente da República brasileira serviu de pano de fundo para as discussões nas ruas e casas de *Klein Belém* quanto a possíveis soluções e medidas que seriam tomadas em relação aos vistos e licenças de trabalho<sup>45</sup>. O principal assunto era a regularização ou a expulsão dos brasileiros clandestinos no país e a solução de demandas de acesso a bens e serviços oferecidos pelo governo surinamês.

Para muitos, a visita do Presidente possibilitaria a resolução de pendências legais e a regularização dos imigrantes, apaziguando a situação de dependência destes em relação aos surinameses. Apesar da visita do Presidente Lula a Paramaribo ser discutida dentro e fora das casas de *Klein Belém*, os imigrantes desconheciam o real motivo de sua visita – participar da reunião da Caricom – e muitos estavam apreensivos por imaginarem que o intuito era a expulsão de todos que não estivessem em dia com os documentos ou em processo de regularização.

*Eu acho que essa vinda dele (Presidente da República Luís Inácio Lula da Silva) vai melhorar muito sobre esse negócio da legalização, né? A legalização dos brasileiros que eles vivem tudo ilegal aqui. Eles são, sofrem muito com isso. É, brasileiro sofre com esse negócio de documento aqui. Então, eu acredito que a vinda do Lula vai facilitar, vai ajudar muito essa parte. Os brasileiros aqui são muito desprotegidos em termos de não ter família, não tem dinheiro, às vezes não tem dinheiro, não tem plano de saúde, não entende por onde é nada, não sabe por onde é, nem por onde não é. Não sabe se comunicar, não sabe se documentar. Então, eu acho que esse lado daí vai se facilitar muito com a visita do Lula aí. Eu acredito que sim.*

A situação de desproteção e vulnerabilidade dos imigrantes foi discutida também a partir da apreensão pelos brasileiros sobre o funcionamento da estrutura etnicizada da sociedade surinamesa. Ou seja, como indocumentados e estrangeiros, os brasileiros não podem ter acesso a bens e serviços que são oferecidos ao resto da população e que obedecem algumas vezes às diferenças étnicas dos grupos surinameses.

Além disso, os brasileiros não imaginam a possibilidade de serem representados em uma estrutura social que possui espaços específicos para cada um de seus grupos étnico-culturais e que os protege política, jurídica e socialmente. Por não se constituírem um grupo étnico-cultural, não possuem também representantes políticos ou porta-vozes legitimados dentro do Estado surinamês e, estando fora desse sistema, os brasileiros estão também fragilizados. Um interlocutor constatou que era necessário o governo brasileiro tomar providências quanto à situação dos brasileiros, uma vez que, pela parte dos surinameses, isso seria impossível. Segundo ele:

---

45 Além disso, essa visita deixou vir à tona disputas existentes entre os brasileiros. Dois homens acabaram tomando a frente na organização de um encontro entre os imigrantes e o presidente, se encarregando dos contatos e reuniões com a embaixada que antecederam a visita, como a reunião com o Ministro das relações exteriores Celso Amorim.

*Eu tava comentando assim, que o presidente daqui, os próprios surinameses, que são os hindustanos, os collies, os pretos, os chineses que já são naturalizados aqui, falam de uma boca só que o presidente daqui nunca fez nada pra ninguém. Pra eles que são da terra, imagina pra nós que somos brasileiros? Nada, nada, nada mesmo. E pra brasileiros aqui, os políticos brasileiros que têm aqui é o pessoal da embaixada que mexe com os políticos dentro de Brasília. Então, eles aqui da embaixada do Brasil, eles têm todos os brasileiros aqui como peão. O pessoal da própria embaixada aqui, eles pensam que ninguém conhece das leis do Brasil, entendeu? Eles pensam que ninguém aqui conhece o que é o serviço deles aqui, que eles é capaz de fazer alguma coisa pra brasileiro, mas aqui ninguém faz nada pra ninguém. Entendeu? Tirando se o Lula um dia não me dar apoio, eu tenho a maior vontade da minha vida que o Lula venha aqui. Eu quero ir buscar ele no aeroporto. (...) O dia que o Lula vir, que ele vem agora, ali no mês de fevereiro, eu tenho o prazer de receber ele no aeroporto. Ir buscar, entendeu? Arrumar uns seguranças bons aí. Não sei se ele traz os seguranças dele do Brasil, né?*

A dependência dos brasileiros quanto aos surinameses decorre da falta de representatividade no plano político, ficando à sombra da boa-vontade e interesse dos grupos étnico-culturais no que tange à discussão da questão imigrante. Na visão de alguns de meus interlocutores, a solução seria a emancipação brasileira e sua instrumentalização política no cenário pluricultural para que, não apenas fossem politicamente reconhecidos, mas que as outras esferas de sua vida e organização social fossem viabilizadas. A opinião geral é de que os brasileiros devem buscar meios de inserção e reconhecimento legítimos para que o cotidiano e a prosperidade de seus negócios sejam viabilizados.

A ausência de representantes políticos que defendam o interesse dos brasileiros impede que os brasileiros sejam politicamente autônomos. Um interlocutor, com grande atuação entre os imigrantes e que muitas vezes faz a ponte entre esses e a Embaixada brasileira ou o governo local, afirmava que um “presidente preto não poderia ajudar os brasileiros”, em uma referência ao atual Presidente Ronald Venetiaan. Isso poderia ser feito apenas por intermédio de outros brasileiros, dentro da lógica de fidelidade cultural e étnica da própria sociedade surinamesa. Ao reconhecer a força das etnicidades para a manutenção das fronteiras e das posições estruturais, os imigrantes percebem também a necessidade de se legitimarem como étnico-culturais.

No entanto, a outorga de uma identidade étnico-cultural passa por um processo de reconhecimento da coletividade pelos surinameses e da construção de elementos que conectem esses indivíduos a uma mesma história, uma mesma origem, uma mesma língua e mesmos códigos, como analisarei no próximo capítulo. No caso dos imigrantes brasileiros, o processo de identificação e a criação de laços de pertencimento a uma coletividade específica acontecem em um espaço de fronteira, que tem os diferentes surinameses – sua realidade, seu simbólico e seu pensamento – como parâmetro.

Informada desses limites, a construção da identidade coletiva brasileira obedece a algumas exigências estruturais da sociedade surinamesa, que têm como demanda principal o pertencimento a um grupo étnico-cultural definido. Como mostrei no primeiro capítulo, os grupos sociais no

Suriname se inventaram étnico-culturais a partir de uma narrativa, que recorre a uma estrutura mítica. Essa tem como fundamento de sua existência étnica o encontro de indivíduos vindos de uma mesma Nação com um objetivo em comum.

Este caminho é também feito por meus interlocutores, que pensam sua experiência no Suriname a partir de uma narrativa que perpassa a vida de todos os indivíduos vindos do Brasil. No momento em que atravessam a fronteira, os indivíduos passam a necessariamente ser identificados com uma sociedade nacional de origem, que se torna primordial para os significados de sua identidade social.

Uma interlocutora que chegou ao país em princípios da década de 80 contou que foi apenas com a chegada dos brasileiros, dez anos mais tarde, que ela passou a ser vista também como uma brasileira. Ela morava no país sem ter a nacionalidade brasileira como um diacrítico de sua identidade social e, a partir de então, a nacionalidade brasileira foi tomada por sentidos e significados novos e específicos.

Não obstante, é também no momento em que atravessam a fronteira, que os indivíduos se percebem em um outro contexto social, ditado pelas regras, morais e hábitos surinameses. Esta percepção torna-se motor para mudanças em sua identidade e é aguçada pela noção de que os brasileiros no Suriname são um grupo imigrante e estrangeiro.

Nas palavras de Simmel (1970), o estrangeiro é o estranho presente, o próximo e o distante. Esta visão do estrangeiro, que permeia a experiência dos brasileiros em Paramaribo pode ser lida em conjunto à visão de Sayad (1998) sobre o imigrante. Segundo este autor, o imigrante, mesmo estando “dentro” de uma fronteira, se vê perante uma sobreposição de limites que informam sua identidade social.

A narrativa que trago aqui é contada por meus interlocutores, que têm especificidades no conjunto dos brasileiros que estão no Suriname. Elite intelectual entre os brasileiros, estes indivíduos alcançaram um patamar social diferenciado dos peões e das plocs. Por seu contato cotidiano com os surinameses, perceberam a narrativa como um mecanismo dos grupos étnico-culturais surinameses para pertencer à estrutura social. Sendo assim, os brasileiros se apropriam dessa maneira de articular-se ao todo social e sair, desse modo, da marginalidade estrutural.

Na dinâmica da representação do grupo estigmatizado, há aqueles que parecem se sobressair e se tornam porta-vozes do coletivo. Goffman (1988) aponta para o surgimento de representantes do grupo estigmatizado. Essas são pessoas que alcançaram uma posição social proeminente dentro do grupo, seja por seu sucesso financeiro, político ou religioso.

A enunciação de uma narrativa da comunidade de brasileiros no Suriname transforma os indivíduos imigrantes em uma coletividade frente o outro surinamês. Ao enunciar sua narrativa, os brasileiros enunciam também sua diferença e sua fronteira. A fronteira está representada em

Paramaribo, para onde imigrantes brasileiros se direcionam e aonde têm, de fato, contato com a realidade do outro.

*Klein Belém* é a marca da ocupação e apropriação brasileira da cidade não apenas por seu comércio ou pelos imigrantes que ali circulam. É também marcado pela língua que ali se fala, pelas crenças e religiões que se praticam, pelas festas e músicas que ouvem, pela comida que comem, pela roupa que vestem e pela história que contam, que em nada se assemelham ao que já existia no Suriname antes de sua chegada.

Das falas dos imigrantes pode ser desprendido que o contato com o outro dá espaço para a criação de novos elementos que passam a ser incorporados como elementos da identidade coletiva e que é visualizado pela incorporação de novos valores - como o da manutenção da diversidade, por exemplo. A tomada de conhecimento sobre o apanjaht e a estrutura étnica informaram aos brasileiros sobre a importância de reconhecimento das diferenças identitárias e étnicas como pertencentes a uma mesma sociedade.

A interação com o apanjaht, centro simbólico da sociedade surinamesa, portanto, é vital para o reconhecimento das fronteiras entre os surinameses e os brasileiros. Ela permite aos brasileiros inscreverem um caminho narrativo de acordo com um pensamento e uma história surinamesa. *Klein Belém* é um lugar identitário, relacional e histórico porque materializa a trajetória imigrante brasileira para o Suriname. Essa forma de pensar a demarcação espacial é proposta por Augé (2004) como uma circunscrição, mesmo que efêmera, das posições dos sujeitos e suas práticas, caso do cotidiano em Klein Belém e de eventos como os bregas<sup>46</sup>, os cultos religiosos, o carnaval e os domingos nos clubes de lazer.

A prática desses eventos sócio-culturais permite ao indivíduo tomar posse do espaço surinamês e reproduzir sua identidade perante o outro. O ato de nomear Paramaribo Norte como uma miniatura de Belém reivindica a autoria dos brasileiros sobre aquele lugar. *Klein Belém* modificou a paisagem daquela região e eles, os brasileiros, foram quem descobriram e fundaram essa nova realidade e esse novo lugar. Assim, tornam legítimas suas demandas de reconhecimento e a construção de um caminho identitário e indicam simbolicamente a possibilidade de deixar a margem da sociedade surinamesa.

Ao longo dos anos, o convívio entre esses indivíduos, que trabalham, criam seus filhos, falam o português, fazem festas brasileiras, comem comidas típicas de suas cidades de origem, escutam músicas brasileiras, entre outros, faz surgir uma narrativa brasileira. O engajamento dos brasileiros em uma narrativa coletiva se dá pelo reconhecimento desses elementos, que são

---

<sup>46</sup> Esse nome faz referência ao ritmo musical e universo estético do movimento artístico criado no norte do Brasil, sendo a periferia de Belém o seu berço. O brega diz respeito aos ritmos como também a dança, humor, roupas. Há o brega tradicional e hoje, muitas bandas de *techo-brega*, que misturam sons eletrônicos e o ritmo do calypso ao brega tradicional, que se dança em par.



contrapostos aos surinameses. A construção identitária desses sujeitos tem como ponto de partida o compartilhamento de uma experiência que é pautada pela condição de imigrante e estrangeiro, por uma língua em comum e por estigmas que o olhar surinamês acusa.

A narrativa se torna um meio de reconhecer e de enunciar a particularidade desses imigrantes, que ao estabelecer um nós coletivo estão obedecendo aos preceitos da fronteira fixada pela estrutura etnicizada plural surinamesa. E, ao fazê-lo, supostamente podem deixar a margem que a estrutura relega àqueles que não são seus grupos étnico-culturais legítimos<sup>47</sup>.

A narrativa dos brasileiros no Suriname obedece aos fatos históricos que vivenciaram e de que se apropriaram, estabelecendo um lugar importante de agência dos brasileiros nessa realidade. A narrativa torna inteligível a coletividade brasileira nesse cenário, o que de acordo com Hegel (2003), cumpre a necessidade de posicionar os sujeitos na história e dar visibilidade às suas experiências. Os brasileiros se apropriam do contexto surinamês quando percebem porque imigraram, como se estabeleceram e o que causaram e, a partir destes fatores, podem enunciar uma identidade coletiva.

Coaduno a isso, pode-se dizer, inspirada no pensamento de Foucault (2002) que a narrativa é uma enunciação de uma vontade de verdade e, portanto, busca transformar práticas e re-criar valores. Ao enunciar, se tem o poder de arregimentar diferenças em torno de uma identidade única e incontestável, por meio da produção, controle, seleção, organização e distribuição de normas e procedimentos.

Na apreensão de si mesmo perante os surinameses, os imigrantes brasileiros no Suriname re-criam e re-inventam uma “existência essencial de si” (Kearney 2002) por meio da manipulação das categorias circulantes, como a de *plocs*, peões, comerciantes, imigrantes, paraenses, maranhenses e brasileiros. Essas categorias, que os identificam e que os marcam, são alocadas na narrativa e no seu tempo histórico para que se possa superar o estigma e lidar com a moralidade que elas enfrentam.

A narrativa da vida brasileira no Suriname e da construção de sua identidade obedece a uma linha de tempo curiosa. Ela começa com a chegada dos primeiros garimpeiros no ano de 1993, que logo foram para a cidade de Paramaribo, aonde havia mais oportunidades financeiras – caso das lojas de material de garimpo.

A história sincrônica que os garimpeiros vivem é recontada diacronicamente para que a experiência dos brasileiros no Suriname faça sentido como um todo. O uso da história e das memórias individuais pelos sujeitos provê a narrativa de fatos que permitem alienar a verdade do outro e torná-lo invisível (Kearney 2000). Nesse sentido, os fatos da história brasileira, assim como

---

47 Entendo que a idéia de margem aqui é importante porque o fato de o Suriname ser pensado como uma miniatura do mundo é de certa maneira uma abertura na própria ideologia para a conformação informal de outros grupos sociais. Esses no entanto, são reconhecidos por sua filiação nacional e a dinâmica de classificação obedece à classificação étnica. Nesse sentido, identificam-se os libaneses, os judeus, os brasileiros, os colombianos, os dominicanos, os venezuelanos, os guianeses, entre outros.

da surinamesa, são apropriados e relidos pelos imigrantes de modo a justificar e tornar significativa a chegada dos brasileiros ao país.

*Foi o tempo que deu aquele problema do Collor.(...) Aí surgiu a fofoca de Caiena, né? De Caiena aí os brasileiros na fronteira, que eles trabalhavam no rio de draga, aí começaram a descobrir pros lados do Suriname. Os boshes<sup>48</sup>, diziam: ‘eu tenho uma terra que tem ouro’. Os boshes, nem os boshes mexiam. Eles sabiam que no passado, na escravidão, era mexida... Os escravos mexiam com ouro. Até hoje quando a gente tá no Benzi, no Saramacá<sup>49</sup>, o pessoal acha coisa de muito tempo, de 60, de 55 anos, no fundo. A gente acha dalas, onde o ouro escorre e vai ficar. Acha as coisas que serviam para acorrentar, sabe? É, a gente acha. E veio o tempo que surgiu essa fofoca e o meu cunhado, o dono da Casa Brasil, queria colocar uma loja pra cá, sabe? E disseram que aqui era bom de colocar loja de material de garimpo. Não tinha, não tinha mesmo, sabe? A primeira loja foi dele. Aí, ele tem um navio e ele meteu 170 brasileiros, homem. Entre esses homens, só veio duas mulheres. Que era cozinheira do Alcebíades e a outra eu não sei quem é. Vieram pra cá nesse navio. Foi assim que entrou muito brasileiro. Foi assim, nesse navio. Depois, os brasileiros já entraram clandestino aqui pela França, por Georgetown, e muitos entram pelo aeroporto. Foi assim.*

Esta interlocutora é dona de uma máquina e se tornou garimpeira depois que seu marido lhe deixou para viver com uma prostituta brasileira. Antes de imigrar para o Suriname, seu marido era garimpava na região do Oiapoque enquanto ela cuidava da casa e dos dois filhos. Alguns meses depois da partida do marido, imigrou para o Suriname com suas duas crianças. Quando chegou lá, ficou entre a cidade e o interior para que visse o marido periodicamente e para que os filhos pudessem frequentar a escola.

Seu depoimento sintetiza a narrativa da imigração brasileira para o Suriname. A ida para o Suriname tem como ponto de partida o “fechamento” dos garimpos no Brasil. Esse é referido como o momento em que milhares de garimpeiros foram impedidos de trabalhar artesanalmente em favor das grandes empresas mineradoras. A imigração para as fronteiras do extremo norte - com a região das Guianas e da Venezuela - foi uma saída encontrada para muitos desses homens que persistiam em sua garimpagem.

Muitos estavam no Oiapoque quando surgiu a notícia de que havia ouro na Guiana Francesa - que a interlocutora se refere como a “fofoca de Caiena” e, a partir desse momento, garimpeiros e peões<sup>50</sup> cruzaram a fronteira. Do outro lado, a notícia de que haveria muito mais ouro no Suriname

---

48 *Boshes* é usualmente como os brasileiros se referem aos marrons no interior, numa corruptela da palavra do sranantongo *boesnegroes*. Essa palavra significa negros (*negroes*) da floresta (*boshes*).

49 Benzi e Saramacá são dois dos garimpos mais conhecidos no país, localizados em grandes terras marrons. Benzi é o apelido da região do Bencedorp (dizer mais sobre essa região e o que acontece lá. Saramacá é uma área marron, de propriedade dos negros Saramaca. Dados geográficos... Estes dois lugares hoje são grandes acampamentos, com centenas de barracões ocupados pelos trabalhadores e donos de máquinas na região.

50 Garimpeiros e peões são dois nomes que aparecem ao longo da dissertação para falar sobre os brasileiros no Suriname. Embora muitas vezes usado para se referirem a uma mesma pessoa, essas duas categorias são separadas por uma linha tênue. Para os brasileiros que entrevistei, garimpeiro é uma referência ao dono da máquina, a investidores da atividade garimpeira. A ele é associado um caráter de honra e honestidade. O peão, por sua vez, é aquele que trabalha nas máquinas dos garimpeiros, o responsável pela extração do ouro em si. Cabe dizer, entretanto, que muitas vezes quando meus interlocutores se referiam a um peão considerado honesto e de caráter bom, este era classificado como garimpeiro.

se espalhou e um desses homens (irmão do marido da interlocutora) voltou ao Brasil e mobilizou uma enorme quantidade de pessoas para imigrarem com ele.

A fofoca do ouro é um ponto importante nessa narrativa. Na cultura garimpeira, a fofoca é um ponto de partida para ação, que significa basicamente o que o senso comum conhece: uma sucessão de boatos a respeito de um fato. Cleary (1992) atribui a força da fofoca ao desejo da descoberta de uma área extremamente fértil em ouro, uma área de “bamburro”. Ela é iniciada com a descoberta de ouro em uma área e pode ou não ser prolongada de acordo com a produção e de novas descobertas nas proximidades, mas que com certeza é motivada por histórias fantásticas que encantam os sujeitos.

De volta ao Amapá, o homem arregimentou centenas de homens para a exploração das terras surinamesas repletas de ouro, que não eram mexidas desde o tempo da escravidão africana. Provas dessa afirmação eram os vários objetos de punição de escravos que eram encontrados quando se escavava a terra para fazer a *dala* - o buraco para onde escorre o ouro bombeado.

Desde 1993, ano em que o primeiro navio desembarcou garimpeiros e peões brasileiros no Suriname, a vida no país nunca mais seria a mesma. Os garimpeiros deram início a uma vida brasileira no Suriname, em especial com a ida de muitos homens para a cidade de Paramaribo aonde fixaram residência e efetuaram um comércio em torno da economia informal do garimpo.

Antes de sua chegada, moravam no país alguns homens e mulheres e, principalmente, prostitutas. Todavia, eles não viviam como *brasileiros*. Os homens e mulheres que chegaram antes da década de 80, eram em número pouco significativo e muitos estavam envolvidos nos trabalhos da embaixada brasileira. Portanto, não compartilhavam de uma vida em comum.

Às prostitutas, por sua vez, era negada qualquer vida social que não aquela dos clubes para onde eram levadas. Ao chegarem no país, agenciadas por homens surinameses em Belém, elas tinham seus passaportes retidos e não podiam deixar os clubes em nenhum momento. Quando o faziam era apenas por motivos de ordem prática – idas ao hospital ou ao escritório de imigração, por exemplo – e eram sempre acompanhadas por um segurança surinamês.

*Antes dos garimpos aqui já existia brasileira. (...) Porque em 85 teve a guerra aqui e só tinha mulher de clube. Aqui não tinha brasileiro, se não fosse da embaixada, sabe? (...) As prostitutas, elas tinham, se elas bebessem aqui, se elas quebrassem o copo, elas tinham que pagar cem dólares naquele copo. E quando os brasileiros chegaram, os garimpeiros, quando começou garimpeiro a entrar (no país)... No Diamond, no Condor, nesses lugares era proibido garimpeiro entrar. Podia ter o ouro que tivesse, mas era proibido. (...) Porque eles tiravam as mulheres. Tirava a mulher do sofrimento.*

Os garimpeiros e peões “quebraram o regime” surinamês que aprisionava os outros imigrantes brasileiros. Após sua chegada, as prostitutas e os outros homens e mulheres que já viviam no país voltaram sua atenção para o garimpo. Este lugar tornou-se fonte de interesse e renda

para todos, incluindo os que permaneciam na cidade, e re-significou o sentido de brasileiro a que os imigrantes se identificavam.

A interlocutora aponta para a importância dos garimpeiros na mudança da vida das prostitutas brasileiras. Com a instalação dos brasileiros no interior, as mulheres passaram a ser procuradas para trabalharem nos bordéis e viam a oportunidade de ganhar mais dinheiro ali do que nos clubes da cidade. Além disso, mesmo as que permaneceram nos clubes, passaram a ser tratadas de modo diferente. Não eram mais escravas dos cafetões surinameses ou prestar serviço todos os dias e as noites.

*A mulher tinha que trabalhar três meses aqui e com três meses ela tinha de dar uma festinha, tipo assim, era tipo um velório e aí tinha aquela música. E tinha de viajar pra Holanda. E aí, elas eram escravas mesmo. Depois os brasileiros começaram a chegar e frequentar os clubes)... (Antes) se a brasileira fosse sair do Diamond pra ir aqui na rua, não vinha. Era 24 horas lá dentro, servindo lá. E depois com os brasileiros, elas danaram a fugir pro garimpo, sabe?*

No momento da chegada brasileira, o garimpo mais procurado era o *Benzedorp*, onde se dizia haver grande quantidade de ouro. Esse garimpo era “fechado”, ou seja, poucas pessoas tinham autorização dos donos das terras para colocarem ali suas máquinas. No entanto, os chefes marrons, que têm poder de negociação para a exploração das terras coletivas, viram na atividade garimpeira e no modo como era ela realizada pelos brasileiros, uma fonte de renda para a própria comunidade.

O sucesso obtido pelos brasileiros chegou aos ouvidos de outros garimpeiros que foram atraídos para a área. Atualmente, o “Benzi” - como esse garimpo é apelidado - é habitado por centenas de pessoas que moram em barracões, pertencentes aos donos das máquinas. Neste garimpo, a *currutela* - a área dos acampamentos em que estão instaladas as cantinas, os bordéis, e, em alguns casos uma igreja (na grande maioria das vezes, evangélica) - cresceu de maneira desordenada, tomando ares de um vilarejo marrom (*vilage*, como a interlocutora se refere no depoimento em seguida).

Com o passar dos anos e o não esgotamento do ouro, os brasileiros vêm fixando presença e “tomando conta” das riquezas do país. E este feito foi possível porque o Suriname era um país ingênuo, de modos e fazeres simples (ou mesmo para alguns, primitivos) que permitiu aos brasileiros se infiltrarem sem nenhuma sanção ou controle por parte do Estado. Sendo assim, era um cenário ideal para que os brasileiros cumprissem seu “real” objetivo, a busca do ouro, que movia os brasileiros para o Suriname. Ou seja, essas pessoas iam ao país porque lá podiam explorar as terras de acordo com sua vontade e necessidade. Além disso, ficavam nessas terras apenas enquanto elas se mantivessem prósperas. As relações estabelecidas com o país e com as pessoas da terra estiveram sempre submetidas à exploração do ouro. E por meio do ouro, os brasileiros, sub-repticiamente, foram se apoderando do ouro e do país.

Segundo esta mesma interlocutora, o ambiente do *Benedorp*, assim como de outros garimpos da região e do restante do país, era seguro e tranquilo. Os acordos com os marrons decorriam sem tensões ou conflitos de interesses, o que era atribuído a um estado de ingenuidade em que os marrons viviam. Esses não tinham, como ainda parecem não ter, a dimensão da riqueza mineral de suas terras.

No entanto, de acordo com o senso comum reproduzido por vários de meus interlocutores, o primeiro impacto da chegada dos brasileiros é a quebra do estado de equilíbrio e tranquilidade em que viviam as populações do interior. A violência dos brasileiros rompe a paz surinamesa e faz com que os nativos adotem uma postura violenta para com os imigrantes. Com estes últimos, os surinameses aprenderam outros modos de se vestir, de comer, de falar, de fazer – premissas básicas de uma “cultura, uma nação e uma raça civilizadas”, mas também adotaram o aspecto negativo de tal civilização: a violência.

*O primeiro garimpo mesmo que nós trabalhamos foi o Benedorp. Lá, foi um garimpo que deu muito ouro. Era um garimpo fechado, que tinha o seu regime. Era poucas máquinas que entrava. A primeira máquina que entrou foi do Jurandir e do Alcebíades. Aí depois foi entrando as outras máquinas e até hoje lá é um garimpo muito movimentado. É um garimpo que tem uma grande currutela, tipo uma vilage já. Lá foi um garimpo bom, nunca foi violento. (...) Aqui no Suriname, era muito diferente a nossa cultura. Nossa cultura é muito diferente daqui. Mas hoje, a gente, como aqui é um lugar de muitas raças, aqui é muita gente, muita nação tem aqui. Tem preto, tem branco, tem... várias cores têm aqui e tem o brasileiro, tem o javanês, tem o hindustano, tem o chinês, tem o japonês, o coreano, o americano e assim vai, né. Então, mas o objetivo do Suriname é garimpo. Sabe? É garimpo. É um lugar que é uma fonte de renda muito forte. Entra. Talvez a administração do país que talvez não tenha administração sobre os garimpeiros, pra onde o ouro vai, pra onde o ouro fica, pra onde o ouro, ele sai, tem muito contrabando de ouro aqui, sabe? E um dia quando eles voltarem, quando eles recorrerem um dia sobre o país deles, vai ser muito tarde.*

O caminho de construção de uma identidade de brasileiros no Suriname não pode ignorar a presença do ouro e do sexo. Na narrativa, esses dois elementos são lidos sob uma perspectiva, que busca a superação de seu estigma. Se a garimpagem e a prostituição são o que os marca negativamente, foram também proporcionadores de uma trajetória e uma inserção na sociedade surinamesa, gerando riquezas e desenvolvimento.

Na narrativa, os homens brasileiros se tornaram civilizadores pela transferência de um saber fazer que importa também um modo de ser. Os brasileiros se apropriam da nova realidade a partir de seu *know-how* de extrair riqueza da terra e da mudança econômica e cultural que provocam na cidade. Se a fronteira é uma terra sem donos, esta passou a ser deles e a partir desse momento, o ouro se tornou peça-chave para a história de todos os outros brasileiros que já estavam no país, que ali chegavam naquele momento e que para lá iriam.

De acordo com a narrativa, foi com o primeiro navio de garimpeiros que chegou também um modo de ser e de fazer, passando a informar novos sentidos a todos os que estão ali. Sua agência

colonizadora e desenvolvimentista está ligada ao modo como perceberam as mudanças históricas na sociedade surinamesa a partir de sua chegada. Os brasileiros chegaram a uma terra onde ninguém sabia como extrair nem mesmo o ouro de superfície, algo considerado de extrema simplicidade. Além disso, esse lugar era habitado por pessoas que andavam apenas com panos amarrados para se vestir e comiam com as mãos o que, através do olhar etnocêntrico desses imigrantes não é civilidade.

Um dia, sentada na calçada, observava o movimento de pessoas na rua acompanhada de alguns interlocutores. Um deles me mostrava os diferentes surinameses que andavam pela rua e dizia que muitos tinham mudado seus hábitos após a chegada dos brasileiros. Um deles considerava que os brasileiros tinham trazido civilização para o país, introduzindo hábitos, como o uso de sapatos, talheres e roupas. Nesse momento apontou para uma mulher negra que passava na rua e usava um pano enrolado no corpo, hábito comum entre os marrons. Ele me dizia que este era um modo habitual deles se vestirem no passado. Nos dias atuais, seria mais raro ver alguém vestido dessa forma, principalmente na cidade. No mato, a situação seria diferente e as pessoas se vestiriam apenas daquela maneira, sendo usual andar nu.

Algo que pode ser despreendido da declaração deste homem é como a hiper-valorização do ouro entre os brasileiros. Na prosperidade de seus negócios no mato, a cidade foi modificada e a circulação de riquezas e de pessoas se tornou exemplo de modo de vida. Junto com o garimpo, transferiram-se hábitos e práticas culturais brasileiras. A estética, as roupas, a comida, o lazer e mesmo a religiosidade influenciaram os surinameses. Mesmo casando com surinameses, não deixaram de exercer essa brasilidade, não abriram mão de sua comida, de sua música, de sua crença ou mesmo suas roupas. Foram os surinameses que incorporaram e se renderam a essa nova visão de mundo.

É como se os garimpeiros fossem dotados de um poder quase mágico sobre os outros indivíduos. Entende-se que o ouro é capaz de modificar as realidades e relações sociais e construir novas cosmogonias que passam ao largo dos indivíduos comuns e transformam os que têm acesso ao bem mágico em entes sagrados, assim como Coronil (1997) analisou no caso do petróleo e seu impacto no Estado venezuelano. Mágica, nas palavras do autor,

“...alludes to an extraordinary reality as well as to the selective presentation of the elements that create the illusion of its existence through invisible tricks that exploit distraction and diversion. Like history, magic hangs suspended between fiction and fact, trick and thruth” (op.cit.:03).

Nesse sentido, o ouro se tornou central na narrativa brasileira. Na visão dos brasileiros, o ouro produziu mudanças e estende seu poder àqueles que o manipulam e o possuem. Seguindo este raciocínio, uma interlocutora contou como a presença brasileira no Suriname foi necessária para as mudanças ocorridas ao longo da história, como o crescimento econômico surinamês. Em seu

percurso mágico, a atividade garimpeira modificou as relações sociais e o território e, no caso em questão, criou um novo Suriname.

*Ele (Suriname) era parado. O Suriname não dava fé, não. Aqui, aqui (risos) eu sofri muito no começo, que quando dava duas horas, meio-dia o comércio já fechado. Meio-dia. Em 94, no final em dezembro, aqui era triste. Eu chorei, eu entrei numa depressão, eu chorei. Ai meu deus. As casas eram muito antigas. Hoje não, hoje já melhorou. (Uma vez) Eu fui no centro, aí era 12 horas, eu não paguei, eu saí do balcão com o dinheiro na mão pra fechar a loja. Aí 2 horas, todo mundo tava dormindo. Até 4 horas da tarde. 4 horas da tarde, ninguém. Aqui um carro não ficava igual o meu aí no meio da rua. Toda casa tinha sua garagem que era um medo muito grande. Os homens não botavam esse som, dum, dum, dum, como agora que o carro se arreventa, sabe? Não. Aqui era muito sofrido. Brasileiro era muito sofrido. (...) Aqui é assim. Aí depois, brasileiro começou a mexer com negócio, apareceu mercado, apareceu uma coisa assim, supermercado pequeno assim, olha.*

Na narrativa brasileira, o momento atual - de grande oferta de bens de consumo, casas novas e de alvenaria (as casas antigas são todas de madeira) - se deve à presença brasileira no país. A dedicação dos brasileiros ao trabalho “pesado”, ou seja, ao trabalho braçal na terra, trouxe conseqüências inestimáveis ao Suriname. E estas se tornam visíveis pelas mudanças não apenas econômicas, mas social e cultural.

Uma interlocutora chamou atenção para o estranhamento de viver no Suriname os efeitos da ditadura militar de Desi Bouterse. Em meados da década de 90, a situação surinamesa ainda era social e economicamente precária. Havia pouca oferta de bens de consumo e a população tinha pequeno poder aquisitivo. A presença brasileira mudou o cenário, trazendo o desenvolvimento.

*Tudo era dosado, dosado. As coisas eram bem baratinho, baratinho as coisas. Barato, barato. Tá bom. Era tudo controlado pelo governo. Quando foi que os brasileiros começaram a vir aqui, acho que foi no ano de 90, eu acho, começaram a vir pra cá, aí começou a ter um pouco de desenvolvimento.*

Além disso, os brasileiros estranhavam as diferenças culturais como a distribuição e organização do tempo cotidiano e os horários reservados para a sesta. Os brasileiros encontraram um cenário que comportava muitas culturas, nações e “raças” tais como os “pretos”, os hindustanos, os javaneses e os chineses a que eles se somaram como uma outra cultura. A diferença cultural entre brasileiros e os surinameses é mantida até os dias atuais e está imbuída de um conjunto de valores e costumes que provoca mudanças no cenário surinamês.

A sociedade surinamesa define seus grupos a partir de suas ascendências nacionais, sua cultura e sua cor de pele como padrões de diferenciação e segmentação étnica. Nesse sentido, as idéias de cultura, nação, cor e raça se intercalam nas percepções dos interlocutores e em suas leituras da realidade. Essas três categorias foram freqüentemente usadas como uma referência aos grupos étnico-culturais do país assim como para classificar os brasileiros nesse contexto.

Intermediárias nos contatos com essas diferentes culturas, as mulheres se infiltraram nos diferentes grupos, se casaram com os surinameses e impuseram uma “tradição” brasileira. Assim, se tornaram responsáveis pela reprodução dessa tradição como também pelo branqueamento da

sociedade surinamesa. A idéia de branquear a população está imbricada na percepção da cor como um elemento civilizador.

Presenciei uma conversa entre algumas brasileiras, um homem brasileiro e um surinamês, um *collie*. Era a primeira vez que via a maior parte deles e as conversas iniciais giraram em torno da minha cor e minha aparência de holandesa. O surinamês disse que certamente eu tinha sangue holandês e a alta probabilidade desse fato se deve ao fato de que foram os holandeses os primeiros a descobrirem o Brasil, que depois foi entregue a Portugal. Tal afirmação deixou irritada uma das mulheres: “Quem descobriu o Brasil foi Pedro Álvares Cabral, um cascudo não faz mal”, repetiu algumas vezes ao homem ao mesmo tempo em que fazia o gesto do cascudo: “Fiz até a sétima série e estou careca de saber que quem descobriu o Brasil foi Portugal. Além disso, são as brasileiras que estão descobrindo o Suriname agora”. A outra mulher completou: “E que tão deixando os *collies* menos tostadinhos”. O clima foi de risada geral, inclusive para o surinamês.

A idéia dos brasileiros como agentes branqueadores carrega a associação da brancura à civilização e marca um ideal de predominância dos brasileiros sobre os grupos étnico-culturais. Nesse sentido, em uma visão brasileira a mistura cultural produz pessoas mais brancas, um resultado ideológico da supremacia e dominação européia e branca sobre os grupos africanos e indígenas no Brasil, que é reproduzido no Suriname. Apesar da existência do par branco/negro, a ideologia brasileira encontra dificuldades em conceber o negro como um elemento autônomo de sua cosmologia. Na ideologia dominante, os negros não formam nunca uma comunidade ou grupo étnico, mas um elemento da mistura cultural e racial brasileira, sendo a eles relegado um valor negativo (Sansone 2004).

Quando conversava sobre a história pessoal de uma interlocutora da *Pensión Combé*, seus comentários acerca do poder branqueador das mulheres brasileiras reforçavam o que tinha sido dito durante o almoço. Ela veio de Belém para trabalhar no *Diamond*, o clube mais antigo de Paramaribo e saiu de lá através de um surinamês por quem se apaixonou. Ele é um preto e tem uma filha com ele. Engravidou novamente, mas agora estão separados. Apesar de ainda ser apaixonada pelo preto, ele a trata muito mal. Quer dar a criança que vai nascer para ele criar enquanto a menina ficará sob sua guarda. Ela não tem como criar mais outro e caso o pai não fique com ela, dará para uma pessoa “de bem” criar<sup>51</sup>.

Naquela tarde estava esperando o pai da criança para levá-la para a primeira consulta pré-natal, mas ele não apareceu. No fim da tarde, ele ligou dizendo que não ia porque tinha dor de dente, o que a deixou bastante irritada, pois o holandês havia se oferecido para levá-la ao médico, o que ela recusou porque o pai da criança já havia se comprometido. Mostrou as fotos de sua filha

---

51 Muitas mulheres deixam os filhos com outras pessoas para que sejam criados ou apenas para passar um tempo enquanto elas juntam dinheiro no garimpo ou em alguma outra cidade.



com o surinamês, chamando a atenção para o contraste entre a cor do pai e sua cor. Enfatizou que a menina não é preta igual ao pai, mas branca como ela porque seu sangue, ao contrário do sangue paterno, é forte.

Há aqui algo importante a ser destacado na narrativa, que é a releitura do estigma de peões e plocs sob a ótica de desenvolvimentistas, civilizadores e branqueadores. Ao situar essas categorias na narrativa, os imigrantes iniciam um processo de resgate de sua identidade, manipulando a presença do ouro e do sexo como instrumentos para uma agência positiva sobre o Suriname.

Para tanto, há a necessidade de sacralizar a presença desses elementos estigmatizantes. A forma como vejo o fazerem é dotando sua narrativa de uma estrutura mítica. Ao ser pautada por uma estrutura mítica, a narrativa constrói uma tradição. A tradição permite que alguns elementos passem a existir apenas se encarnados nela. E é dessa maneira que são criados espaços de existência para *plocs* e peões dentro da história da imigração brasileira para o Suriname.

Há uma complexidade que surge disso. A narrativa dá a *plocs* e peões um lugar de existência legítimo dentro da própria narrativa, pois foram eles os primeiros a imigrarem para o país. Sendo assim, o passado de ter sido *ploc* ou peão é admissível. Porém, ao perdurarem na trajetória imigrante, *plocs* e peões se tornam distúrbios da ordem imigrante brasileira. E é daí que são erguidos modos de diferenciação entre os próprios imigrantes, que muitos interlocutores definiam pela existência de quatro classes de brasileiros: os comerciantes, os peões, as *plocs* e os crentes.

Ao dar um espaço legítimo de existência para *plocs* e peões, a narrativa permite aos imigrantes brasileiros conviverem com os estigmas atribuídos pelos surinameses. A saga do garimpo na Bacia Amazônica e sua expansão para o Suriname são fontes de sentidos para as imagens, representações e conseqüentemente para a identidade coletiva.

A narrativa reproduzida pela elite imigrante descreve os brasileiros no Suriname como indivíduos trabalhadores, que reinvestiram seus lucros no país e causaram, por meio disso, mudanças para diferentes esferas da vida social surinamesa. Essa descrição sugere a criação de um *ethos*, que compromete os sujeitos a um modo de estar nesse novo contexto e que mantém coesa a identidade coletiva, reorganizando a experiência e normatizando um modo de ser imigrante. Assim, os brasileiros tornam-se todos moralmente responsáveis pela manutenção de sua identidade coletiva.

Como conseqüência, a presença de desviantes entre os brasileiros torna complexa a relação entre os indivíduos de *Klein Belém*, o que requereria um outro tipo de análise para que se compreendesse a inter-relação entre as diferentes “classes” de brasileiros.

Na narrativa, os migrantes se referem ao momento econômico e político que o Brasil vivia, ao começo da fofoca de ouro na Guiana Francesa, aos eventos presenciados em Paramaribo (como os fatos marcantes do período de recessão pós-guerra) e aos encontros cotidianos com surinameses.

O impacto desses elementos, exteriores ao seu poder de decisão, converge na agencialidade dos sujeitos como, por exemplo, a decisão de sair do Brasil, a exploração do ouro, a prostituição, o investimento em Paramaribo.

Esses fatos históricos trazidos na narrativa mostram como ela é pensada em um tempo histórico. No entanto, analisando o modo como a narrativa é estruturada pode-se perceber a analogia à estrutura mítica. O caráter mítico dessa estrutura narrativa está na transformação de seus tempos sincrônicos e diacrônicos em um tempo único e próprio<sup>52</sup>, criando uma estrutura de pensamento que atribui significado aos elementos externos e estabelece relações entre eles.

A combinação entre o tempo irreversível de seus elementos sincrônicos e a reversibilidade da diacronia faz surgir uma nova temporalidade que projeta concepções de pertencimento que obedecem ao desejado pelo sujeito, o que, de acordo com Lévi-Strauss (2004) caracteriza os mitos.

O duplo contínuo temporal do mito permite articular elementos exteriores (conjunturas históricas tais como o fechamento dos garimpos no Brasil e a guerra civil no Suriname) com seu interior (a imigração, a marginalidade, a solidão, a prostituição, a garimpagem, o cotidiano no “mato” e na cidade). Esses elementos interiores, para Lévi-Strauss (2003), dão organicidade às descontinuidades externas, históricas e sociais porque possuem um tempo próprio, construído na própria narrativa. Desse modo, as diferentes nuances presentes na narrativa são postas em relação, tendo como parâmetro signos culturais.

A possibilidade de reinventar um tempo narrativo dá, aos brasileiros, autoridade sobre sua trajetória e, também, sobre sua narrativa na medida em que criam seus próprios códigos e valores. Sendo assim, criam uma referência coletiva para ação dos indivíduos. Ou seja, a narrativa dotada de uma estrutura mítica faz surgir padrões resgatados, recriados e reformulados, que guia as ações individuais.

Nesse sentido, o mito torna-se um meio de invenção de uma identidade e de superação de sua posição estrutural atual dada por sua condição marginal na estrutura social. Dotada de um caráter mítico, a narrativa tem a função de informar o coletivo e se torna constitutiva da realidade vivida pelo sujeito, assim como, de sua identidade. Como indica Leenhardt (1997), as categorias e significados presentes nos mitos medeiam as relações entre os indivíduos, assim como, entre eles e

---

52 Lévi-Strauss (2003:241) entende que a dupla estrutura, saída do jogo entre sincronia e diacronia, permite ao mito “pertencer, simultaneamente, ao domínio da palavra (e ser analisado como tal) e ao domínio da língua (na qual ele é formulado), e ainda oferecer, num terceiro nível, o mesmo caráter de objeto absoluto”. O terceiro nível refere-se à própria estrutura do mito, revelada nas suas unidades de sentido (os mitemas) que, embora de natureza lingüística, repetem-se no tempo, ou são atemporais. O mito é uma linguagem, como escreve o autor (:242), “mas uma linguagem que tem lugar em um nível muito elevado, e onde o sentido chega, se é lícito dizer, a decolar do fundamento lingüístico sobre o qual começou rolando”. As unidades de sentido dos mitos, os elementos que se repetem no seu recontar e que estão conformados pela estrutura são feixes de relação construtores de uma estrutura de pensamento que orienta a ação dos indivíduos.

os outros e a partir daí, são cenários para os indivíduos construírem sua noção de pessoa e suas estruturas cognitivas e afetivas.

Ao repetir e tornar inteligível as categorias de peão, *ploc*, civilizador, fundador, branqueador, imigrante, brasileiro, estrangeiro, paraense, maranhense - elementos que remetem à idéia de ser brasileiro - os sujeitos estão lançando bases para uma narrativa que gramaticaliza e predica o indivíduo e suas ações. E ao fazê-lo marcam uma identidade entre si e frente o outro. Conforme Kearney (2000), assim é como, orientada pela busca de existência, a narrativa permite a configuração do mundo e a interação entre os indivíduos. A estrutura temporal e o interesse engajado para a ação acomodam o eu tanto na própria narrativa como na realidade a sua volta.

A chegada dos brasileiros é princípio para uma identidade de brasileiro no Suriname, que, neste momento, criam uma experiência coletiva. A chegada mítica está no desembarque do primeiro navio lotado por centenas de garimpeiros e por uma cozinheira, o que, na narrativa, consagrou a presença brasileira. E vai além, quando relembra o primeiro brasileiro que chegou e já nem mesmo sabe falar o português, que se misturou de tal forma à sociedade surinamesa que é tarefa árdua reconhecê-lo<sup>53</sup>, representando a possibilidade de vir a ser parte da estrutura, se transformando em um brasileiro surinamês.

De acordo com Elias (1994), os mitos de criação – tal como a narrativa da geração da história brasileira no Suriname - são buscas por uma origem, que, por meio de narrativas, constroem um coletivo e articular os indivíduos. O estabelecimento de um princípio, de algo ou alguém que inicie a trajetória coletiva e sua marcação no tempo dá o pontapé inicial para um sentido de trajetória.

Na narrativa brasileira, a fofoca do ouro representa o Suriname como um lugar de ouro abundante e intocado. Os brasileiros foram a lugares no interior surinamês onde se ouvia falar de galinhas que punham ovos de ouro, tamanha a abundância nas terras onde ciscavam, onde havia ouro que nunca fora mexido por ninguém em terras em que ainda eram encontrados objetos usados na punição e controle dos escravos.

Quando chegaram à cidade, os brasileiros libertaram suas mulheres compatriotas, que, anos antes, haviam sido enganadas com promessas de emprego e fartura e foram levadas para o trabalho nos clubes de prostituição e escravizadas por surinameses. Logo em sua chegada, os cafetões lhes mostravam a nova realidade: retinham seus documentos, calculavam dívidas, as drogavam e encarceravam dentro de seus clubes de onde só podiam sair algumas horas durante a semana, acompanhadas por seguranças.

---

53 Penso que esses pioneiros são importantes no que diz respeito à perda de um caráter que os diferencia tão fortemente como brasileiros. Misturaram-se e foram aparentemente aceitos, mas conservam alguma coisa de brasilidade que permite reconhecê-los, sendo necessário um olho clínico para saber-lo. Representam a vontade de um futuro, do reconhecimento de si como quem pode ser parte.

A chegada e a presença dos homens brasileiros foi uma possibilidade de inversão desse quadro. E, por meio do convívio entre esses homens e mulheres, surgiu uma nova realidade, que era próspera, civilizada e branca. A cidade passou, assim, a ser ponto de partida e de chegada para muitos brasileiros, que em *Klein Belém* instauraram hotéis, bares, restaurantes, lojas de roupas, armazéns, salões de beleza, ourivesaria, compras de ouro, açougues, supermercados, lavanderias, padaria, médicos, centrais de rádio e de telefone, além de festas e parceiros sexuais. Além disso, na cidade são feitos muitos acordos de trabalho e aonde os donos de máquinas buscam homens e mulheres para trabalharem em suas terras.

Os brasileiros se relegam o pioneirismo na exploração do ouro e o papel de multiplicadores desse saber fazer. Sua fama os faz alvos dos donos de máquinas e concessões de grupos étnico-culturais que investem na exploração do ouro. Presenciei em Anamoestraat conversas sobre alguns chineses que compraram concessões de terras para a exploração do ouro e que vão até Belenzinho buscar homens para trabalharem em suas máquinas e mulheres para cozinhareem em seus barracões.

A passagem de um lado a outro da fronteira impõe a necessidade de uma identidade coletiva a esses indivíduos, conectados uns aos outros por sua ligação comum a uma nação específica, o Brasil, e por sua condição de estrangeiros. Na fronteira do *El Dorado*, o trânsito constante dos brasileiros e sua ação direta no espaço modificam a paisagem surinamesa, seja pela exploração do ouro, pelo trabalho nos clubes, por sua passagem ou estabelecimento material e simbólico na cidade.

Ao longo dos anos, a área urbana, apesar de dependente do sucesso das atividades no interior, foi ganhando vida própria e permitindo a criação de novas oportunidades para os sujeitos que vivem na cidade e que ali acabam permanecendo. Apesar de fixados no país há mais de uma década, os imigrantes brasileiros permanecem *outsiders* da sociedade surinamesa, como em um prolongamento de sua travessia inicial.

Pensar o trânsito fronteiriço como uma experiência liminar, nos termos de Turner (1974), permite entender a necessidade da construção de uma narrativa brasileira no Suriname como forma de reconhecimento de sua experiência. Para se tornar inteligível, a experiência brasileira deve seguir os moldes das narrativas étnico-culturais nativas, que apontam para a fundação de um mito originário de cada grupo no Suriname e sua relação com uma nação de origem.

A fronteira parece um campo fértil para a narrativa. Representada pelos imigrantes como uma terra de ninguém, a fronteira transforma os imigrantes em possíveis ocupantes legítimos de suas terras e merecedores de reconhecimento por seus esforços. A chegada à cidade de Paramaribo entretanto, apresenta uma nova versão dessa fronteira: um Suriname que talvez seja ao contrário do que se considerava sobre o “mato”. Não mais uma terra de ninguém, o Suriname se apresentava em Paramaribo como uma terra de todos.

Um interlocutor contou o seu espanto ao chegar do “mato” para a cidade nos princípios dos anos 90. Inicialmente, foi para o garimpo, para juntar dinheiro e investir na sua própria ourivesaria. Na cidade, logo montou sua própria loja. Ouvia falar sobre a grande mistura da sociedade surinamesa, que ali “tinha de tudo”. Imaginava que essa mistura seria “como no Brasil”. Entretanto, ao chegar na cidade, sua surpresa foi descobrir que existiam os pretos da cidade, os do mato, os javaneses, os hindustanos, os chineses. E que cada um deles tinha sua própria família, sua própria casa. A mistura era assim, de uma outra ordem.

Um outro interlocutor, presente durante a conversa, revelou que também isso lhe chamou a atenção. No entanto, seu propósito no Suriname era outro: era um seminarista da Ordem Católica dos Redentoristas e estava no Suriname acompanhando os trabalhos de padres brasileiros pertencentes a essa mesma ordem<sup>54</sup>. Antes de chegar ao país, sabia que o Suriname era considerado uma “mistura”, porém não imaginava que cada grupo vivesse isolado um do outro. Acompanhando as visitas às obras sociais dos padres, pôde ver como as famílias não se misturam e cada uma mora na sua mesma casa, ao contrário da “bagunça” que havia imaginado.

Portanto, a narrativa traça espaços definidos para os atores sociais com quem os imigrantes têm contato ao longo do caminho. Os nativos (marrons, crioulos, hindustanos, javaneses, chineses e indígenas) se tornam alteridades a que os brasileiros se opõem, o que é desprendido de muitos depoimentos.

A narrativa que surge dessa busca por reconhecimento adquire um ar mítico, na medida em que se torna necessário imprimir espaços de identificação e construir uma tradição e uma referência de origem, a que os indivíduos possam recorrer. A chegada dos brasileiros ao Suriname funda um novo contexto cultural, social e de desenvolvimento e para tanto, se apropria do que já estava dado como realidade por parte daqueles que se alegam donos do território.

O mito aqui é um recurso de linguagem que repousa na ambição dos imigrantes em se apropriarem desses novos espaços. Augé (2004) percebe o mito como uma possibilidade de inscrição do sujeito em uma história coletiva e nesse sentido, o que é interessante aqui, é por meio

---

54 Os padres redentoristas foram enviados em missão ao Suriname para trabalhar nas comunidades marrons na periferia de Paramaribo e no interior do país. Lecionam em colégios católicos e mantêm várias obras sociais. O contato desses com os brasileiros aconteceu através de uma irmã católica, surinamesa, que havia trabalhado no Brasil por longos anos. A ordem a que pertencia essa irmã possui uma casa e uma igreja no centro de Paramaribo, o que tornou este um local acessível para os imigrantes brasileiros. Como ela era a única da ordem que falava o português foi designada para o trabalho com os imigrantes, o que repassou aos padres brasileiros. Durante o período que estive em campo, os padres realizavam missas quinzenais em português, organizavam encontros entre os fiéis católicos assim como outros imigrantes que se mostrassem interessados e também faziam visitas a alguns estabelecimentos em Klein Belém. Um desses padres também lecionou holandês para alguns brasileiros, mas seu curso, que eu frequentei por algumas aulas, era pouco procurado pelos imigrantes. Seus alunos eram variados. Havia desde brasileiros que moravam no país há mais de dez anos como pessoas recém-chegadas. Uns eram donos de comércio, que levaram também seus funcionários. Outros eram adolescentes, filhos recém-chegados do Brasil de imigrantes mais antigos, um casal recém-chegado que pretendia se estabelecer no país e alguns funcionários de um supermercado cujo proprietário é hindustano, mas que atende o público brasileiro.

do mito que a coletividade pode pensar seus deslocamentos no espaço como apropriações e fundações de novas realidades.

Na narrativa brasileira aflora a percepção de uma comunalidade entre os imigrantes, firmada e delimitada pela circunstância de terem a mesma origem regional e nacional, falarem a mesma língua e serem culturalmente mais parecidos entre si do que com qualquer grupo étnico-cultural surinamês. Além disso, esses elementos adquirem significado somente depois de terem experimentado a situação à margem, definida pela sociedade surinamesa. A marginalidade forçada cria uma identidade comunal a que todos devem se engajar, para produzir uma narrativa sobre suas trajetórias migrantes e suas identidades que seja inteligível e legitimada pela sociedade hospedeira.

Considerando que a condição de estrangeiros os torna vulneráveis e sistematicamente os submete a mecanismos de exclusão, a construção de uma narrativa os permite vislumbrar uma superação de sua marginalidade estrutural. E assim sendo, os imigrantes brasileiros no Suriname produzem uma narrativa que tem a mudança da identidade brasileira *de peões e putas para a de civilizadores*.

A construção de uma narrativa permite a formação de um arcabouço a que os indivíduos recorrem na sua empreitada identitária. Os acontecimentos (a importação do saber fazer garimpeiro, o estabelecimento dos imigrantes na cidade) e os momentos históricos (a mudança do regime de governo surinamês, maiores ofertas de bens de consumo, mudanças no comportamento da população) são re-lidos à luz de uma pragmática da ação e dos valores dos imigrantes. A indicação de uma pragmática de ações e valores pela narrativa permite que as mudanças presenciadas pelos brasileiros no Suriname sejam articuladas aos seus desejos e intenções.

Um interlocutor bem expressou o sentimento que gira em torno da narrativa de origem e de trajetória que pensa a possibilidade de integração desses indivíduos à estrutura plural e que analisarei no próximo capítulo.

Você pode ver que a nossa cultura, de certa forma, ela tá vencendo aqui. Ela tá agradando. Os taxistas vão pro brega, vão pro forró. E toca as nossas músicas. A gente vai nas casas aqui e tão tocando as nossas músicas e de certa forma a gente tá conquistando um publicozinho através da nossa cultura. Do nosso rock, do nosso brega, forró e... Às vezes a gente se sente assim como desbravadores, sabe? A gente tá também, a gente saiu dos nossos lares, do nosso país e a gente tá... eu não sei qual a nossa contribuição, mas a gente tá, de certa forma a gente tá conquistando um pouco. A gente tá facilitando alguma coisa pro nosso governo. Não sei que que é. Mas, um contato, um relacionamento. A gente tocou pro presidente ali, presidente do Suriname, no... que fica ali atrás do Combé. Não tem? Passando o mercado do Combé não tem um não sei o que parque?.

A comunidade surinamesa dá aos brasileiros caminhos paradoxais para a invenção de sua identidade. No momento em que o olhar surinamês os acusa e os percebe como peões, prostitutas, estrangeiros, outsiders e marginais, estão sendo criados mecanismos de exclusão e rechaço social.

Todavia, concomitante a isso, está o fato de que a própria estrutura de pensamento surinamesa contraria o estigma que ela cria. Tendo como centro a pluralidade étnica e o valor atribuído à idéia de o Suriname ser uma miniatura do mundo, assinala-se uma possibilidade de reconhecimento dos brasileiros. É daí que surge uma identidade de brasileiro que pode vir a ser incorporada pela comunidade surinamesa como étnica, fazendo com que os laços com suas referências a uma ascendência nacional sejam produzidos e manipulados.



Foto 02 Klein Belém

Carolina Carret Höfs, Paramaribo, janeiro de 2005.



### III

#### Um novo grupo étnico-cultural?

A presença brasileira no cenário de diversidade étnico-cultural da cidade de Paramaribo é anunciada pela proliferação de placas e anúncios em português. Das várias lojas e casas saem sons de televisões e músicas que tornam familiar um ambiente povoado por palavras e nomes ininteligíveis e quase impronunciáveis. Repentinamente, se tem a chance de ouvir a voz de um jornalista, de um ator de novela, uma propaganda conhecida ou sucessos de bandas de Belém do Pará.

Como reduto imigrante, *Klein Belém* propõe a instauração de mais uma fronteira étnico-cultural na tessitura da cidade de Paramaribo e ali está em construção uma identidade brasileira etnicizada. Símbolo e signo dessa identidade emergente, esse é o espaço onde a experiência imigrante é vivenciada e onde as diferenças que existem entre eles devem ser contornadas de modo a propiciar um sentimento de comunidade.

Assim sendo, batizar esse espaço como uma “pequena Belém” instaura a especificidade de uma comunidade brasileira, em obediência à premissa básica da sociedade nacional surinamesa em marcar as fronteiras de seus grupos culturais. Como notado por Augé (2004), narrativas coletivas podem ser assinaladas pela ocupação de um espaço, feita de modo original.

O encontro desses imigrantes em *Klein Belém* é narrado de modo a descrever os brasileiros no Suriname: indivíduos reunidos pelo acaso em um só tempo e espaço, que são estigmatizados pela sociedade em razão das atividades que exercem e que, ao longo dos anos, se fixaram nesse espaço urbano e se tornaram agentes de mudanças perceptíveis na sociedade surinamesa.

Neste capítulo, proponho-me analisar o processo de construção de uma identidade coletiva que resulta na etnicização da nacionalidade brasileira. Este é um projeto identitário da elite imigrante, que tomei como interlocutora, que se mostra desejosa em ser reconhecida no contexto social surinamês.

Parto de *Klein Belém* pela importância desse espaço na experiência imigrante. Entendo ser este um espaço de diáspora que, conforme Brah (1998), combina sentimentos de segurança e de vulnerabilidade vivenciados pelos imigrantes. Tornam-se também espaços de reformulação das inter-relações econômicas, políticas e culturais entre indivíduos que, mesmo distanciados de sua terra natal, a conservam como referência para o estabelecimento de vínculos entre si e para a construção de uma identidade coletiva.

Em *Klein Belém*, a idéia de brasileiro é reinventada por meio da reprodução de uma língua, de crenças, hábitos e valores que, como o próprio nome faz referência, tem Belém como signo. Neste lugar, vivem brasileiros do norte do Brasil, que falam o português, que freqüentam a

Assembléia de Deus ou a Igreja Católica, que dançam o brega e o forró, que comem carne de gado e de porco, açaí, tapioca, bacuri, cupuaçu, mugunzá, que vestem roupas coloridas e sensuais, que usam acessórios de ouro, dentre outras tantas características, que fazem desse espaço o lugar brasileiro em Paramaribo.

As narrativas acentuam que esses costumes se tornaram comuns aos imigrantes brasileiros porque a vivência de um passado coletivo instaurou uma comunidade que, por ser marginal à estrutura plural, é incomparável com as comunidades dos grupos étnicos surinameses, mas que, ao longo do tempo foi assimilando as diferenças entre os indivíduos para se constituir em uma comunidade.

Utilizando a concepção de comunidade de Veena Das (1995) entendo que esses imigrantes constroem uma estrutura afetiva que serve de referência para os indivíduos que integram a comunidade e de patamar para a aceitação dos desviantes, visualizados nas *plocs* e nos peões. Comunidade que, embora não seja necessariamente realizada em interações face a face, coloniza a apresentação do eu na vida pública, ditando as regras convenientes para as interações inter e intra-comunidades.

A força da comunidade como uma estrutura afetiva pode ser destacada do depoimento de uma interlocutora. A comunidade não apenas cria laços afetivos como instaura uma obrigação moral de solidariedade entre aqueles identificados como pertencentes à “raça” brasileira. Não importa o que os imigrantes façam, o fato de serem identificados como seus co-nacionais ou como se fossem seus “irmãos de sangue” faz com que ela se solidarize e se mova em torno deles.

*Olha, apesar de tudo, a raça brasileira, pra mim, eu amo todos. Eu me sinto bem, perto dos brasileiros. Inclusive se um carro bate em um ali, eu sou a primeira que chega. Ajuda na minha casa, eu já dei demais. Mecânico de moto-serra já mora comigo um ano e pouco. Mulher brasileira que já engravidou e não tem condições, tá no hospital com filho penhorado, eu já fui lá e pago e tiro. Entendeu? Então pra mim eles são os máximos. O máximo que eu posso ver. Eles são todos os meus irmãos de sangue.*

Assim como Das, Bauman (2003) explora a articulação entre indivíduo e comunidade pela via das estruturas afetivas. O sujeito recorre a ela emocionalmente, no sentido de satisfazer uma necessidade de segurança e reconhecimento de si mesmo como parte de uma coletividade. Portanto, a comunidade referencia o sentimento de pertencer a um lugar em que o indivíduo encontra seus semelhantes harmonicamente.

O conceito de Bauman é também apropriado para examinar a comunidade brasileira no Suriname porque o autor destaca que as comunidades existem apenas no plano do porvir. Essa concepção se torna muito útil nesta análise. Em muitos depoimentos, é presente a idéia de que a comunidade brasileira não tem existência concreta e que se realizaria apenas no devir.

Os brasileiros do Suriname sentem a falta dessa comunidade concreta, que eles vêm realizada nos diferentes grupos étnico-culturais surinameses. Segundo uma interlocutora, os brasileiros deveriam aprender com os grupos locais formas de se tornarem unidos para serem reconhecidos pela sociedade. Em sua opinião, a fragilidade e a vulnerabilidade vivenciadas por eles são frutos de sua desunião:

*Não, não vejo como comunidade nem como grupo até porque os brasileiros são muito desunidos. Aqui no país que nós moramos quem eu vejo como um grupo, uma comunidade são os chineses e os hindustanos. São muito unidos. Principalmente, em termos de unidade, os chineses, né? São muito unidos, é um grupo totalmente unido. Você não vê discussão, não vê briga de chinês, o que um faz, os outros todos apóiam. Se for do lado do bem, né? Se for do lado mau, ninguém apóia. Mas em termos de brasileiros ser unidos aqui, de forma alguma.*

Como se viu acima, essa comunidade existe enquanto uma estrutura afetiva e pode ser observada pelos atos de ajuda mútua, de solidariedade e outros tantos feitos em nome de uma “irmandade”, dada pela nacionalidade de origem. No entanto, a falta de concretude sentida pelos brasileiros torna-se inteligível quando se leva em consideração que nela está ausente o sentimento étnico como também inexistente a percepção dos brasileiros como grupo étnico-cultural pelos surinameses. Dessa perspectiva, a ausência de comunidade, como verbalizada pelos imigrantes, não é a de uma comunidade afetiva, mas de uma narrativa mitificada que sublinhe uma origem comum e uma trajetória de inserção na sociedade surinamesa que faça deles um nós étnico.

Faço esta análise a partir de elementos ressaltados em diversos depoimentos que comparam a união dos surinameses e a desunião dos brasileiros. A união desses grupos faz referência a uma origem comum e ao modo como estes foram integrados à sociedade surinamesa. Há uma relação intrínseca entre a união dos indivíduos vindos de um lugar comum e sua inserção positiva na estrutura plural. Ao contrário dos surinameses, os brasileiros não se vêem compartilhar de uma origem comum e não se vêem, portanto, inseridos na sociedade surinamesa como um grupo étnico.

Uma interlocutora exemplificou como o trabalho é um elo entre os indivíduos de uma mesma comunidade nos diferentes grupos surinameses. Além disso, é a organização dessas comunidades que permite a boa administração de seus lucros, fazendo deles bem sucedidos e, portanto, reconhecidos pelo restante da sociedade. O individualismo dos brasileiros, ao contrário, não permitiria a constituição da comunidade e, desse modo, eles não poderiam ser reconhecidos pela estrutura plural.

*Eu vejo assim: a nossa nação, o nosso grupo brasileiro é uma raça muito desunida. Mas o grupo chinês é uma raça unida. O negro. O negro é muito unido. O javanês, tá, que é o daqui mesmo, que nasceu aqui. O hindustano, eles são umas pessoas que têm uma administração boa. Eles sabem dar valor ao trabalho deles. Eles sabem dar valor e aplicar. Mas nós brasileiros somos um grupo muito desunido. Só pensa em si, mas o dia de amanhã ele não pensa. Nem o futuro dele ele não pensa. De 100 mil brasileiros, tu vai tirar 100 que tu vai perguntar em que ele aplicou o dinheiro dele, mas 90% não sabe.*

Os costumes foram observados por uma interlocutora, que casada com um javanês, percebeu as divergências de inserção e organização comunitária pelo contato com a família do marido. A família javanesa, como as outras famílias surinamesas, é unida e de tal modo coesa que até mesmo os amigos são tratados como parentes. Entre os brasileiros, as famílias não possuem laços fortalecidos mesmo no Brasil, o que é refletido quando chegam ao Suriname e não estabelecem relações próximas, e portanto, não se unindo diante das adversidades do cotidiano imigrante.

Porque assim, javanês aqui, pra meu ver, conheço muitas famílias aqui, eu vejo, é um pessoal muito unido, sabe? Família, parente, às vezes, as pessoas que nem são parentes é muito amigo. (...) Mas a família do meu marido... a mãe dele tem uma família muito grande, e são um pessoal muito unido. E conheço outras famílias aqui, muito unidas. As pessoas assim, se um precisa de alguma coisa, todos tá pra ajudar. No Brasil é difícil você ver uma família. Tem família unida, mas não é comum. Aqui é muito comum isso. Qualquer raça aqui, é muito comum: eles são muito unidos. Já no Brasil não é todo mundo assim. Eu acho interessante isso.

A diferença de inserção na sociedade surinamesa entre os imigrantes é também entendida pelas diferenças na jornada de trabalho de surinameses e brasileiros, que mostram relação direta com os costumes de cada um dos grupos. A forma como os brasileiros dedicam sua vida ao trabalho ganha também é tido como um aspecto negativo na medida em que é associada à ganância e à ambição dos indivíduos. Os surinameses dividem o seu tempo de trabalho e seu tempo livre e de lazer, o que não somente os tornam distintos dos brasileiros como também demonstra uma maior segurança dentro da sociedade, os permitindo não focalizar seus esforços diários para o sucesso pessoal.

*Eles são umas pessoas assim... eles não são iguais a nós. Nós temos uma vida muito corrida e muitas das vezes nós não sabemos o que queremos. Nós queremos tanta coisa na mesma hora. Eles não. Eles são econômicos. Nós não. Nós temos trabalho, nós dormimos pouco e acordamos cedo. Eles não. Eles dormem muito e trabalham pouco. Tudo pra eles tá bom. Inclusive meu marido. Nosso horário de ir no banheiro. Brasileiro é... só chegou, fez o que tinha que fazer, e sai. Ele não. É hora e meia pra ficar no banheiro. Hora pra tomar banho. Tudo eles mantêm a calma. E tem hora que eu vejo por esse lado que eles tão até certos que a gente que tem uma vida muito corrida.*

Uma outra interlocutora elencou as diferenças quanto aos costumes de cada um dos grupos surinameses para indicar como tais costumes trazem implicações para a união da comunidade e portanto, para o modo de inserção na sociedade surinamesa. O fato de os chineses, por exemplo, se unirem aos seus iguais ao chegar à sociedade hospedeira faz deles um grupo “fechado”. Na opinião dessa interlocutora, ser “fechado” dá ao grupo um caráter de comunidade coesa, o que faz com que a embaixada chinesa os auxilie e que rapidamente, eles tenham sucesso material. A desunião dos brasileiros é lida como uma falta de organização que conseqüentemente, se reflete na relação com a embaixada brasileira, que não os auxilia efetivamente.

*Eu já conheço, é por causa do costume. Eu já sei quem é o javanês, eu já sei quem é o chinês e eu já sei quem é o coreano, sabe? (...) O costume deles é bem diferente do nosso. Eles são mais fechados, sabe? E a maneira deles viverem é mais fechada,*

*quase que a gente não vê. E a maneira deles é ter as coisas. Aqui o chinês, ele tem um grupo que às vezes chega o chinês lá da China, aí a embaixada vê e eles apóiam eles. Aí, rapidinho aquele chinês, ele levanta. E nós brasileiros não.*

A necessidade de se criar uma cooperativa ou uma associação, como colocada em outros depoimentos, demonstra uma demanda de reconhecimento dos brasileiros por parte dos surinameses. Ser organizado é tomado como sinônimo de união e marca uma integração à sociedade hospedeira, dado que cada grupo étnico-cultural possui seus próprios meios de representação, obedecendo às regras de sua comunidade. Entre os brasileiros, a realização disso seria dificultada pela desunião dos indivíduos, que, segundo esta interlocutora, pensariam apenas em se divertir e em ganhar o seu próprio dinheiro. Ela, no entanto, disse ser diferente dos outros tanto por ajudar a quem precisa como por pensar em mecanismos de promover o bem geral dos imigrantes que necessitem de ajuda.

*Era isso que faltava aqui no Suriname: Que um líder formasse um grupo, tipo uma cooperativa, entre homens e mulheres.(...) Olha, em primeiro lugar o que falta aqui, o nosso problema, pra você ver que não é o surinamense, que os surinameses são unidos e os brasileiros não são. Aqui, nós não temos embaixador não é porque a embaixada não traz, é porque nós não merecemos. Porque quando viesse um grupo formar um embaixador, uma cooperativa, viesse trazer um convite pra todos os nossos lugares de trabalho pra nós formar esse grupo, ninguém compareceu na reunião, entendeu? Aqui tem muitos brasileiros no hospital acadêmico, congelado, por falta de interesse. Porque se formasse um grupo, um líder, uma cooperativa, aonde tivesse uma secretária, um médico, um dentista, uma funerária, não tinha um brasileiro com problema e não precisaria ninguém pra dar 50 dólares, nem 100 dólares, um cachezinho de 10 dólares, 15 dólares, todo mês tinha aquele dinheirinho pra ajudar aquele brasileiro, aquela brasileira de pegar um avião e mandar pro Brasil, entendeu? (...) Mas agora ninguém quer fazer isso. Todo mundo só pensa na vida de rua, de piseiro. Mas de juntar o dinheiro, não junta. Então, quando acontece um caso desses, como agora mesmo, domingo passado eu ia fazer uma coleta pra uma menina que tava com AIDS pra ir pro Brasil. Pensa o dinheiro que eu arrumei aqui no restaurante lotado de gente? 6 mil florins. Eu tirei 50 dólares e dei da minha parte. Não me arrependo e faço qualquer dia, qualquer hora. Mas isso aí era pra gente ter um cachê guardado. Isso sim, isso era um grupo unido. Mas aqui não, isso não existe. Todo mundo só pensa na farra, na bebida, Holanda, essas coisas. Não é verdade?*

Os depoimentos mostram a sensação dos imigrantes de não haver uma comunidade brasileira, muito embora esta possa ser verificada nas relações cotidianas, e, principalmente, em eventos limites, como é o caso de mortes, de doenças ou de pais que abandonam seus filhos para se aventurarem no garimpo. As diferentes comunidades surinamesas se tornam para os brasileiros um modelo de inserção na estrutura social. Isso porque, além de comunidades afetivas, os surinameses constituem grupos étnicos. Sendo assim, os imigrantes percebem que para serem reconhecidos, deveriam ter mecanismos institucionalizados que funcionassem em prol de suas demandas e de suas necessidades não como indivíduos, mas como grupos identitários.

Os depoimentos de meus interlocutores mostraram a preocupação em tornar os brasileiros uma parte dessa estrutura plural etnicizada e para isso tomaram as formas de organização dos grupos étnicos locais como parâmetro, entendendo que a nacionalidade brasileira é importante

como referência aos imigrantes. Para eles, se tornar étnicos é uma maneira de serem reconhecidos pelos surinameses e visibilizados no cenário social, superando sua imagem estigmatizada.

No entanto, das falas dos meus interlocutores acerca da presença brasileira no Suriname – como apresentei no capítulo anterior, vejo surgir uma narrativa mitificada capaz de criar um nós étnico, ou seja, um coletivo essencializado que é passível de ser incorporado na estrutura simbolizada pelo apanjaht. Este foi também o processo que permitiu aos atuais grupos étnico-culturais surinameses fazerem parte da estrutura social. Como mostrado no primeiro capítulo, esses grupos não chegaram ao Suriname como comunidades homogêneas e tampouco como grupos étnicos, tendo como elemento comum entre os indivíduos apenas a sua relação com Estados nacionais de origem.

É no encontro desses indivíduos no Suriname que eles inventam para si uma origem comum, fundada nos seus países de origem e, que, a partir dela, instauram um costume, uma língua, uma tradição e uma crença religiosa. E foi da reunião desses grupos que surgiu a sociedade surinamesa, que os nomeou grupos étnico-culturais. Foi apenas no Suriname, que esses indivíduos assumiram suas identidades coletivas como hindustanos, javaneses, chineses ou marrons.

Conforme analisado no primeiro capítulo desta dissertação, a designação étnica dos grupos sociais foi uma maneira de dar conta da existência das diferenças entre os grupos que conviviam sob a ordem colonial. A etnicidade tomou importância com a transformação do sistema de pilares políticos e religiosos em um sistema ideal de organização social que, de acordo com Campos França (2004), deveriam assegurar a equanimidade de representação das diferenças desses grupos sociais.

Os surinameses pensam a manutenção de sua estrutura social e cultural por meio do estabelecimento das comunidades étnico-culturais e as manifestam de diferentes maneiras, seja construindo narrativas históricas ou trazendo suas visões de mundo para o cenário político. Nesse sentido, a identidade nacional surinamesa tenta incorporar as diferenças culturais, que, por sua vez, dizem respeito a laços mantidos pela comunidade étnica com passados e entidades históricas. Assim, a identidade nacional é construída sobre identidades diaspóricas, que recriam uma origem nacional e uma cultura em “solo surinamês” (Campos França 2004) e, portanto, não se pode falar de um surinamês, mas dos vários surinameses que descendem de outras nações, que se uniram e fazem um único país.

O modo como esses grupos se inventaram um nós étnico sublinha o caráter da etnicidade como algo socialmente construído. Recorro ao pensamento de Weber para reforçar o poder de criação de algo que vem a se tornar de tal modo reificado que passa a ser entendido como uma essência a que os indivíduos não podem negar. Nesse sentido, a comunidade étnica é entendida

como uma *construção social* que existe apenas como fruto da produção, manutenção e aprofundamento das diferenças dentro de uma sociedade.

Compreender a comunidade étnica como uma *construção social* permite pensá-la como algo em processo, definido de acordo com o contexto e a realidade com que os indivíduos e as coletividades se deparam. Nesse sentido, torna-se importante o modo como os indivíduos significam as diferenças que vêm sair dos contextos de interação e o modo como essas são tomadas como elementos de uma identidade coletiva.

No fortalecimento de sua identidade étnica, os grupos surinameses reificam os elementos que atribuem como seus, por meio de suas crenças, hábitos, língua e sua cultura e se pensam como grupos sociais reais. As coletividades que hoje estão legitimadas na estrutura social surinamesa se transformaram em comunidades e grupos étnicos a partir de sua referência a uma origem nacional comum e do seu encontro nessas terras no período colonial.

Os brasileiros reconhecem os grupos surinameses sua relação com uma ascendência nacional e a história de imigração até o Suriname. O modo como a sociedade plural no Suriname constrói suas diferenças étnicas em torno de uma nacionalidade de origem de seus grupos foi uma situação criada durante o processo de descolonização. Não obstante, com a institucionalização das diferenças, os grupos imigrantes foram transformados ideologicamente em unidades homogêneas, amenizando as divergências internas e estabelecendo como padrão unitário suas origens nacionais.

Todavia, os grupos apresentam diferenças internas muitas vezes complexas. Os hindustanos, por exemplo, conformam hindus, jandhis, muçulmanos. Os marrons são, por sua vez, saramacas, ndjukas, bonis, entre outros. Indígenas são arawaks, caribes e trios. Há tanto javanese católicos como muçulmanos.

Uma interlocutora narrou a pluralidade como algo mantido apenas na manifestação da memória histórica do país. No presente, essa pluralidade, que nasceu dos interesses no sucesso dos empreendimentos coloniais, é manifestada nos dias de festa. Esses eventos permitem que cada grupo expresse sua especificidade, que, ao longo dos anos, foram conformadas pela estrutura de modo a que todas essas diferenças estejam ligadas à identidade de surinameses.

*Tem assim, os dias de festa. Tem o dia que os imigrantes chegou, né? Uma data, aí tem a festa dele. Os primeiros imigrantes no Suriname a chegar foram os hindustano, né? Aí não deram pra ser escravo. Aí depois foi os chinês, aí não deram pra ser escravo. Mandaram embora e outros ficaram por aqui, perdido. Aí, depois veio o javanês né? Aí não deu pra ser escravo. Aí mandaram um bocado embora, um bocado ficou. O que deu certo mesmo pra ser escravo foi o negro mesmo, da África. Aí ficaram aqui foram escravos até ser libertado. Aí misturou raça com raça e tudo virou surinamenho. Tem dia de festa aqui, entendeu? Do dia que chegaram. E eles comemoram a data separada. É isso que acontece*

As referências a uma origem nacional e a uma experiência de imigração são características apontadas por Poutignat e Streiff-Fenart (1997) em seu livro *Teorias da etnicidade* como alicerces para a transformação dos grupos sociais em grupos étnicos. No entanto, torna-se interessante o

modo como, no Suriname, essas transformações étnicas alicerçam tanto a estrutura social como o pensamento sobre ela.

A comunidade e a construção de uma identidade coletiva são marcadas pela referência a uma nacionalidade de origem e o contexto da imigração, que se tornam fundantes de sua etnicidade. Essa etnicidade ainda não existe como algo concreto entre os imigrantes, mas é parte de seu projeto de integração à estrutura e reconhecimento por parte dos diferentes grupos étnico-culturais.

Para isso, buscam fundamentá-la por meio da narrativa coletiva que funda uma origem e uma trajetória comum e também por meio de ações do cotidiano – por meio da reprodução de sua língua, da instauração desta e da ocupação do espaço público onde podem manifestar costumes e tradições que entendem como brasileiros. Nesse sentido, a existência de uma comunidade brasileira torna-se base para chegarem a se constituir étnicos.

No Suriname, afiliar-se a uma etnicidade é uma maneira de os grupos manterem suas fronteiras organizadas dentro de uma ordem social dominante, que era dada pela presença dos holandeses no passado e que no presente, tal como enfrentado pelos brasileiros, é dado pela estrutura plural da forma que ela se encontra e que é expresso pelo *apanjaht*.

Nesse contexto, a abordagem weberiana parece interessante porque traz a afiliação étnica como algo que é alimentado pela crença subjetiva dos indivíduos na existência de uma

“comunidade de origem fundada por semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas lembranças da colonização ou da migração, de modo que esta crença torna-se importante para a propagação da comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente” (apud Poutignat e Streiff-Fenart 37:1997).

A idéia de comunalização é algo importante a reter para a análise do Suriname e dos grupos étnicos que ali vivem. Parto do princípio de que a comunidade brasileira existe, apesar do sentimento dos imigrantes em relação a ela. No entanto, o que entre os brasileiros estaria em processo é a construção da etnicidade que está atrelada não à comunidade em si, mas à propagação da comunalização, que instaura uma essência, ou seja, estabelece a fixidez da relação e da identidade entre os seus membros.

No contexto aqui analisado, parece não haver via melhor de aglomeração dos indivíduos em torno de uma crença subjetiva sobre uma existência essencial comum que a narrativa mítica de origem. Dessa forma, cabe ressaltar que quando me refiro a etnicidade ao longo do capítulo, estou aludindo a um processo de essencialização da identidade coletiva.

O modo como os surinameses se constituíram em grupos étnicos se tornou um modelo para os brasileiros na construção de sua própria identidade e na projeção de uma afiliação étnica, que toma a nacionalidade brasileira e os costumes relacionados a ela como parâmetro. O processo de construção dessa identidade em uma sociedade estruturada plural é desdobrado na narrativa da



imigração brasileira para o Suriname contada por meus interlocutores, sendo relevante o investimento em elementos concretos que marcam sua existência no país. A narrativa mostra como a concretude da comunidade étnica é buscada na relação direta e indireta que os sujeitos estabelecem uns com os outros, por meio das relações de trabalho, de comércio, e da reprodução de sua língua, suas práticas religiosas e seus momentos de lazer.

Tomo o pensamento de Weber como ponto de partida para pensar o processo de construção da identidade étnica brasileira no Suriname, que tem a comunidade imigrante como base e que permite aos indivíduos compartilharem sua estrutura afetiva, criando costumes e regras que tem como referência um passado coletivo fundado na posse da nacionalidade brasileira e no contexto imigratório para o Suriname.

Essa dimensão auxilia na reflexão sobre a idéia de uma comunidade brasileira étnica em construção, na medida em que, os imigrantes criam um repertório de representações, costumes e regras que os diferenciam de cada um dos grupos étnico-culturais no Suriname e que reproduzem e exploram na construção de uma narrativa coletiva.

Como já visto no capítulo anterior, enquanto outsiders, os imigrantes brasileiros são marcados como sujeitos indesejáveis pelos surinameses já estabelecidos. A condição de outsider encontra fundamento no fato de que são recém-chegados ao país e se visualiza por meio de preconceitos que geram expectativas negativas por parte dos numerosos grupos étnicos já estabelecidos.

O estigma é produzido pelo olhar surinamês, que concretiza a presença brasileira em sua sociedade no espaço de *Klein Belém*, congela este com uma imagem estigmatizada de um lugar sem boa moral ou bom caráter, por ser onde vivem *plocs* e peões. Desse modo, *Klein Belém* pode ser pensada tal como a imagem estética da que fala Lévinas (em Bhabha, 2003) para se referir a uma forma de percepção que congela uma imagem e obscurece a existência do ser.

A imagem congelada de *Klein Belém* congela também os brasileiros e mantém o estigma como parte de sua imagem, tornando necessário aos imigrantes assimilá-lo na construção de sua identidade coletiva. Uma interlocutora falou como *Klein Belém* é evitada por ser um lugar violento, onde só haveria prostitutas e “baixarias”. O cotidiano desse lugar faria mal à imagem dos imigrantes, fazendo com que os surinameses não apenas evitassem ir até lá como também chamassem seguranças e policiais sempre que os brasileiros comparecessem em locais surinameses.

A condição de *outsider*, como o estigma que a acompanha, requer a elaboração de uma narrativa mítica que ao mesmo tempo em que firma uma etnicidade por meio de narrativas que contam uma origem e uma trajetória dos brasileiros no Suriname oferece elementos para a superação do estigma. Visto dessa perspectiva, as falas dos imigrantes que enaltecem a brasilidade tornam-se muito significativas enquanto afirmam que sua chegada e sua presença transformaram o

Suriname em um país civilizado e mais desenvolvido. Na opinião geral, em comparação com o momento anterior à chegada brasileira, o cenário social e econômico surinamês avançou.

A superação do estigma e de sua condição *outsider* pela narrativa pode ser entendida como adjacente ao processo de construção de uma identidade coletiva etnicizada que busca a inserção social dos brasileiros à estrutura plural surinamesa. Os imigrantes estão à margem por não se constituírem em grupo étnico-cultural, o que parece estar sendo transformado pelas mudanças ocorridas nas relações estabelecidas entre os brasileiros e os diferentes grupos surinameses.

Apesar de não serem etnicamente constituídos como um grupo e assim legitimados pela sociedade surinamesa, os brasileiros estão cada vez mais presentes entre os diferentes grupos étnicos, por meio dos casamentos e das relações comerciais estabelecidas com hindustanos, javaneses e marrons, principalmente. Isso dá aos imigrantes um poder perturbador da ordem surinamesa, pois, como afirma Douglas (1991), as margens têm poder justamente por ameaçar a estrutura.

A necessidade atual de estabelecer relações próximas com diferentes grupos surinameses se dá pelo não reconhecimento pela estrutura surinamesa, fazendo dos brasileiros sujeitos não representados social, política ou juridicamente. Isso tem conseqüências diretas nas interações cotidianas, o que é desdobrado das relações conflituosas entre os imigrantes e os diferentes grupos étnico-culturais surinameses com que eles se relacionam, os mantendo na dependência dos surinameses por múltiplas razões.

Na narrativa brasileira, a dependência adquire um novo aspecto. É relevada a dimensão em que os brasileiros tornam os surinameses seus dependentes, em razão da agência desenvolvimentista dos imigrantes. Os surinameses de um modo geral apenas tiveram sucesso econômico com a presença brasileira, que representada em indivíduos que “sabem trabalhar” e consomem bens e serviços que não são consumidos pelos locais. O fato de os brasileiros não terem poder de representação é apenas uma falta de reconhecimento por parte dos surinameses desse papel desenvolvimentista dos imigrantes, que os mantém numa condição de não representatividade porque temem perder o controle sobre sua própria sociedade.

Desse modo, a narrativa propõe que a circunstância marginal seja superada - e junto a ela seja superado também o estigma associado a sua condição *outsider* e às imagens de plocs e peões – se os brasileiros forem legitimados como étnicos. Essa etnicidade seria merecida pela agência social de peso dos imigrantes e por seu protagonismo nas mudanças importantes no cenário surinamês durante o tempo em que se estabeleceram em Paramaribo e que se tornaram donos de comércio e criaram uma rede social imigrante, também por meio dos casamentos com pessoas da terra.

Uma interlocutora contou como a presença brasileira foi significativa para a mudança de algumas relações e visões de mundo, desde a chegada dos garimpeiros. A habilidade dos brasileiros

para o trabalho na terra chamou a atenção dos surinameses, que os contrataram para a exploração de suas terras. Na visão dessa mesma mulher, em comparação com os brasileiros, os surinameses não tinham competência para o garimpo, o que desencadeou uma dependência desses sobre os brasileiros para todas as outras atividades relacionadas à exploração do ouro.

Hoogbergen e Kruijt (2004) oferecem o outro lado da história, relatando os motivos das lideranças marrons para manterem os brasileiros em suas terras. Esses eram dados por suas habilidades, pelo saber fazer e pelas ferramentas mais eficazes na extração do ouro como o uso de bombas de água, motores, bateia e separação. A presença brasileira seria necessária por não haver entre os marrons quem fizesse esse trabalho, o que comprometeria parte do sustento da própria comunidade.

A necessidade de lucros rápidos por parte dos marrons e o trânsito fronteiriço dos brasileiros que exploravam o ouro na região foram duas circunstâncias conjugadas na experiência e na narrativa imigrante. Uma interlocutora interpretou essas circunstâncias de modo a dar aos brasileiros um status de donos de conhecimento que os surinameses não possuíam, fazendo deles grandes protagonistas do sucesso econômico do país. No entanto, no cotidiano são ainda os surinameses que possuem a autorização para o trabalho, e acabam utilizando a mão-de-obra brasileira em seu favor.

*Logo no começo, eles viam que brasileiro trabalha, que brasileiro quer vencer. Eles queriam aprender trabalhar igual como brasileiro, mas não tem lá competência. Eles não têm competência pra trabalhar igual que brasileiro não. Têm uns 10 pretos que têm máquina, mas é brasileiro que trabalha. Todo trabalho de surinamense tem brasileiro no meio.*

A idéia de que há um brasileiro envolvido em todo trabalho de surinamês é interessante para entender a presença e a inserção social brasileira em Paramaribo. O fortalecimento da presença brasileira no interior do país inaugurou uma cultura empreendedora que se refletiu na área urbana com a proliferação de um comércio voltado para o suprimento da demanda dos imigrantes brasileiros mobilizando uma infinidade de mão-de-obra.

O investimento brasileiro emprega surinameses e movimenta setores de sua economia e vice-versa. Pela visão econômica que meus interlocutores têm sobre as relações entre brasileiros e surinameses se desprende uma leitura acerca de hábitos e costumes que os diferenciam dos surinameses e os marcam enquanto uma comunidade. Uma interlocutora falou a respeito da mudança após a presença brasileira e como seus investimentos contribuíram para a economia da cidade e do país, deixando os surinameses em uma situação de dependência da presença brasileira. E isto se daria tanto pelo fato de os brasileiros empregarem os surinameses como por serem consumidores de bens e serviços.

*Eles dependem da gente praticamente porque aqui é um país que se... aqui quem tem vida boa é porque vive nas vidas que vive, né? Como todo mundo sabe. Aqui é um país de muita coisa, muita complicação e aqui não tem nada. Ai desses taxistas se não fosse*

*a gente. E muitas e muitas coisas que têm aqui. Que hoje a gente já abre até umas portas de trabalho pra umas pessoas deles. Igual tem muita gente deles trabalhando aqui pra brasileiro. Entendeu? Porque aqui o salário deles daqui é pobre demais.*

Como reflexo desse comportamento econômico, são desenhadas as diferenças entre os brasileiros e os surinameses. O perfil de consumo dos brasileiros – como o gasto com carnes, táxis e festas – os diferenciam dos surinameses – pessoas mais discretas, caseiras, “econômicas”, que comem verduras e andam de ônibus. As imposições culturais são, assim, lidas pela lente da economia.

*Porque os surinamenses, eles dependem de nós. Eles não pagam táxi pra andar. Nós paga. Eles vivem de nós. Mas eles não querem saber de nós, eles não gostam de nós. De jeito nenhum. (...) Os brasileiros aqui é que deixam muito dinheiro. Porque o surinamense aqui, eles não gastam o tanto que a gente gasta. A gente é muito obsessivo. A gente olha as coisas (...) A gente quer comprar. Eles são mais seguro. A gente quer saber de comer muita carne. Eles comem mais verdura. (...) A coisa mais difícil do mundo é você ver um surinamense andando de táxi. Eles andam mais de navete (ônibus). E a gente não. A gente quer andar de táxi. A gente tem uma seresta todo sábado e a gente quer ir. Eles não. Então, eu te digo que o surinamense é muito econômico.*

Segundo a interlocutora, os surinameses aceitam os brasileiros apenas porque vêem que esses oferecem oportunidades de crescimento econômico, o que, não impede a sua má fama. Um dos elementos desprezidos dessas considerações é o modo como os brasileiros se pensam como agentes sociais e como eles reconhecem reações de evitação por parte dos surinameses.

Apesar disso, uma interlocutora destacou que, pela convivência, a desconfiança dos surinameses em relação aos brasileiros muitas vezes desaparece. Pode ser entendido então que há uma mudança das relações entre as partes pelo modo como os brasileiros foram se fixando na cidade de Paramaribo e adquirindo status de empregadores e estabelecendo um comércio relativamente estável com os surinameses.

Não obstante, a identidade coletiva dos imigrantes sofre a interferência dos lugares, dos contextos e do tempo presente. Sendo assim, *Klein Belém*, Paramaribo ou o interior são problematizados de acordo com a relação que se estabelece entre brasileiros e surinameses hoje. É interessante o modo como as percepções saídas dessas instâncias são articuladas e se retroalimentam, informando diretamente uma concepção da existência de brasileiros e dos diferentes surinameses – os “pretos do mato”, os “pretos da cidade”, os *collies*, os hindustanos, os javaneses, os chineses e os indígenas.

A narrativa brasileira no Suriname ilustra a transformação dessas identidades coletivas como um reflexo da relação entre brasileiros e surinameses no interior, na cidade e também em *Klein Belém*. O modo como essas instâncias interferem e são modificadas umas pelas outras permite vislumbrar o paradoxo vivenciado e reproduzido no cotidiano entre o caráter desenvolvimentista e civilizador da imigração brasileira e a dependência jurídica e cotidiana dos brasileiros frente aos surinameses como a narrativa descreve.

Nela, o interior é representado como o local de onde os brasileiros partiram para sua empreitada no Suriname e aonde estabeleceram seu primeiro contato. Foi no mato, que os brasileiros iniciaram sua ação desenvolvimentista e civilizadora e onde se vêem dominadores de uma realidade social, pois os surinameses dependem deles para o sucesso econômico da região.

A ida para a cidade modificou o olhar sobre o país e foi onde os imigrantes passaram a ver refletidas suas ações no interior. Em *Klein Belém*, os brasileiros se relegam certa autoridade de fala sobre os surinameses, por comandarem o comércio e suas necessidades – como o uso de bens e serviços - estarem em maioria populacional, ditarem a língua falada e escrita, serem os chefes de família, entre outros.

As divergências entre brasileiros e surinameses parecem surgir muitas vezes do não entendimento das regras e dos costumes de cada grupo. A relação de desconfiança, por exemplo, se dá muitas vezes pelo hábito dos brasileiros não cumprirem sua palavra nos acordos verbais, não chegarem nos horários marcados para os compromissos com os surinameses, entre outros. Essas maneiras recaem sobre a percepção que os brasileiros têm sobre os surinameses a partir da comparação entre os hábitos e costumes que apreendem das pessoas com que se relacionam.

*Mas, também, depois que ele pega tua confiança, ai meu deus do céu. É, eles são assim. Depois que ele pega tu como confiante, que ele acha que tu trabalha. Que aqui o pessoal é assim, se eles arrumar um negócio, se ele fizer uma coisa pra ti... O que vale não é o objeto, é a tua palavra. Tu deu a palavra pra ele, principalmente hindustano, se tu disser 'olha, vai lá tal dia, sexta-feira, tal hora, assim, assim'. Eles têm hora pra tudo, eles têm dia, eles têm data, eles têm tudo. Eles vivem assim. Eles dizem mesmo, não é o objeto, é porque tu falou, que tinha que ser naquele dia. A palavra pra eles é mais importante do que tudo. Ele fala, ele cumpre. Se eles marcarem um horário contigo, eles tão ali, eles chegam primeiro do que tu sempre. Tu vem com vergonha porque tu só chega atrasada e eles não. Eles chegam. Se eles disserem 'olha, to passando aí 4 horas', 10 pras 4 eles tão aqui. São muito assim organizadinhos. E os brasileiros não são muito dessas coisas.*

O depoimento dessa interlocutora pode ser entendido em concomitância ao pensamento presente em vários outros depoimentos que sublinham o embate dos brasileiros com as diferenças surinamesas. Uma interlocutora falou sobre como a cultura brasileira apesar de muito diferente das várias culturas surinamesas foi aos poucos achando espaço de inserção através do ouro e assim, provocando algumas mudanças que começam a ser percebidas. Penso que quando ela afirmou que a cultura brasileira era muito diferente no Suriname, ela apontou para duas dimensões importantes: uma, o impacto sofrido pelos brasileiros no encontro com a pluralidade surinamesa e outra, que diz respeito ao modo como a própria cultura brasileira foi afetada por esta pluralidade e se modificou ao longo dos anos.

Em sua opinião, o que tornaria a vida no Suriname difícil para os brasileiros era a própria desunião da comunidade. Os grupos locais seriam não apenas unidos, sendo amparados por uma rede solidária, como também seriam grupos com uma moral de tal modo incorporada, que saberiam “dar valor” ao que tem e são.

*Aqui no Suriname, era muito diferente a nossa cultura. Nossa cultura era muito diferente daqui. Mas hoje, a gente, como aqui é um lugar de muitas raças, aqui é muita gente, muita nação tem aqui. Tem preto, tem branco, tem... várias cores têm aqui. E tem o brasileiro, tem o javanês, tem o hindustano, tem o chinês, tem o japonês, o coreano, o americano e assim vai, né.*

Em Paramaribo, os brasileiros entram em contato com uma outra realidade diferente e os grupos sociais assumem múltiplas posições e identidades e os surinameses passam a ser os hindustanos, os javaneses, os negros e os chineses. No contato com essas diferenças, os brasileiros percebem suas culturas, por meio de seus hábitos e crenças religiosas, por exemplo. A profusão de culturas e de diferenças étnicas causa muitos momentos de estranhamento para os brasileiros, que retiram desses a necessidade de transformarem a si mesmo em uma comunidade étnica. Desse modo, os brasileiros se vêem também perante o imperativo estrutural de etnicizar sua referência nacional, que é feita por elementos particulares da região norte e da fronteira, de classes sociais e ramos de atividade específicos.

Nota-se que dentre os grupos arrolados como parte da sociedade plural surinamesa, os brasileiros estão presentes, o que reflete a vontade da transformação do *status* da comunidade na ordem e organização social. Nesse sentido, a migração maciça de brasileiros na década de 90 teve forte impacto para a sociedade surinamesa a partir do momento em que houve um número significativo de imigrantes que formaram um grupo e fundaram raízes no país. O cenário surinamês experimentou mudanças em sua configuração e em seus códigos, que se estenderam também aos imigrantes. Mesmo originários do Brasil, eles não se identificavam a partir de sua relação com a sociedade nacional. A presença do alto número de co-nacionais fez com que percebessem entre si traços de um pertencimento anterior a que podem se referir frente um novo contexto, gerando uma solidariedade moral e um sentimento de coletividade, que se torna referência no posicionamento frente o outro surinamês.

Uma interlocutora relatou como, apesar de estar no país há vinte anos foi com a presença dos brasileiros na década de 90 que uma identidade étnica atribuída a ela se torna visível. E a partir de então, tornou-se mais importante para ela manipular essa identidade. Montou um restaurante de comidas brasileiras, o único lugar com a caipirinha 100% brasileira, o carnaval, que antes era organizado em tom de brincadeira, toma a cada ano dimensões maiores, entre outras coisas. Sua atuação junto aos outros imigrantes foi intensa em meados da década de 90, quando eram vários os casos de prisões por documentos irregulares e acusações de envolvimento em crimes.

Como um lugar brasileiro no Suriname, *Klein Belém* é, também, um local de onde se mira e se faz uma leitura do Suriname e dos surinameses de diferentes etnicidades, dos costumes e da lógica que agrega essas diferenças. Desse olhar, resulta um fortalecimento da percepção de si como um coletivo.

O conhecimento sobre os diversos grupos étnico-culturais surinameses se dá pelas interações do cotidiano e pela convivência em *Klein Belém*. É a percepção dessa multiplicidade de “tipos” de surinameses que faz com que os imigrantes reconheçam a importância da etnicidade como marca identitária dessa sociedade.

As assimetrias entre os grupos étnico-culturais e a forma como suas fronteiras são marcadas no espaço urbano e na divisão étnica do mercado de trabalho têm consequências diretas na sua apreensão pelos brasileiros e no estabelecimento das relações sociais. Os hindustanos e os crioulos são os grupos de maior população e com maior representatividade econômica e política e, como consequência, são aqueles relacionados ao poder, que ocupam cargos burocráticos de importância e que possuem maior poder econômico. Essa relação coloca os javaneses e os marrons, por exemplo, em uma relação de afinidade e proximidade, fazendo deles empregados e dependentes dos brasileiros ao passo que os primeiros seriam os responsáveis por manterem os imigrantes em situação irregular no país.

A organização social dos grupos surinameses e o modo como eles são inseridos diferentemente na estrutura marca para os brasileiros o estabelecimento de fronteiras étnicas. Essas protegem as particularidades dos grupos sociais e, assim, no Suriname, todos parecem estar representados, com suas práticas religiosas, sua língua, suas festas, sua comida e até mesmo, seus cemitérios.

Nesse sentido, aos olhos dos brasileiros, as diferenças se tornam confusas, por não serem apenas de caráter social, como no Brasil, mas de manifestações culturais. Esta forma de organização social seria todavia estranha para um brasileiro, que vivencia outras divisões sociais, como as assimetrias econômicas.

Por incrível que pareça, parece que tem uma diferença aqui, mas a gente não consegue captar como no Brasil que as diferenças sociais são muito grandes. Mas aqui tem, mas parece que a gente não consegue assim ver tão nitidamente como a gente consegue captar lá. Mas todo o lugar tem, é normal, é natural, **uma proteção do ser humano, a diferença né? De certa forma é uma proteção.** O ser humano tem aquele instinto de proteção, de ‘eu vou me juntar com aquele ali porque é preto, porque eu me protejo com ele’, ‘eu vou me juntar com aquele outro porque é do meu país’. É até de certa forma natural. Não pode passar o limite né? Mas tem diferenças aqui. A gente não consegue captar direito. Cemitério, né? Tem cemitério aqui que é enterrado só hindustano, só javanês, só negro. Aqui tem muitas diferenças, mas não é tão claro aqui.

A percepção da realidade surinamesa informa o modo como os brasileiros entendem essa nova realidade e aí se inserem. Sendo assim, as diferenças de cada grupo são percebidas como

estruturadoras da organização social surinamesa. De acordo com Lévi-Strauss (2003), a estrutura contém não apenas sistemas sociológicos de relações entre posições, mas um sistema terminológico e de atitudes implicados pelos significados discursivos que essas posições assumem. A aparência rígida das estruturas mantém a ordem e sustenta uma vontade de verdade, escondendo um longo e interminável processo de deslizamento e re-significação de suas categorias.

No Suriname, mais importante que as categorias permanecerem, é que permaneça pura a estrutura social. Para tanto as fronteiras étnico-culturais se fazem necessárias e são mantidas pelo comprometimento dos sujeitos com a estrutura e, por conseqüência, com suas diferenças.

A inserção e integração dos brasileiros estão ligadas às maneiras como a estrutura impera sobre a sociedade surinamesa. A falta de reconhecimento dos brasileiros por parte dos surinameses torna-se desse modo um entrave nessas possibilidades de representação dos brasileiros nessa realidade.

Como já foi mostrado, o cenário de Paramaribo propõe a etnicidade como um importante elemento de pertencimento e pré-requisito para se integrar à estrutura plural, que marca as expressões públicas dos grupos e a ocupação do território urbano, por exemplo. No contexto surinamês, a organização social e as formas de ocupação do espaço são marcas importantes da pluralidade étnico-cultural, como é visível não apenas na profusão de monumentos em homenagens aos símbolos desses grupos, como também nas várias igrejas, comércios, restaurantes, bandeiras. O imaginário coletivo reproduz a idéia do Suriname como uma miniatura do mundo (Campos França 2004) e é por meio da percepção dessa imagem que os imigrantes podem se vislumbrar como uma parte dele.

Nesse sentido, os brasileiros apreendem dos diferentes grupos da sociedade surinamesa o valor máximo representado pela estrutura plural etnicizada e as maneiras como elas se expressam – na manutenção da ligação com uma origem nacional ascendente que articula a ela uma narrativa, uma língua, uma crença, hábitos e valores. Os brasileiros percebem a importância desses elementos para a legitimação de uma identidade coletiva e do imperativo desses elementos para que sejam reconhecidos e, daí, reinventarem sua brasilidade no Suriname.

Por estarem desterritorializados, os indivíduos re-pensam suas identidades e atribuem novos sentidos a categorias, a significados e a significantes, trazidos de experiências ligadas a uma situação anterior, a uma outra comunidade, outra sociedade e outra nação (Brah 1998). Sendo assim, o encontro com o outro tem fundamental importância por ditar novos valores e imperativos sócio-simbólicos para a construção de uma identidade coletiva.

O cotidiano entre brasileiros e os grupos étnico-culturais surinameses instaura novas relações e delas, são apreendidos os hábitos e os costumes dos grupos étnico-culturais. Pode-se dizer que os brasileiros compreendem os surinameses e os lêem por meio de pressuposições e



valores que trazem do Brasil, pois ao compararem valores e papéis sociais, meus interlocutores declararam diversas vezes o estranhamento em relação à maneira de se vestir, de crer, de falar, de se relacionar e mesmo de festejarem dos diferentes grupos étnico-culturais.

Os imigrantes percebem a diferença de conduta dos surinameses quando estão em locais públicos, quando vão ao comércio e sentem que eles são mais “fechados”, mais ásperos ou mais “descansados” que os brasileiros. O mesmo acontece quando experimentam a comida étnica e constata não apenas outra forma de preparar os alimentos como outra maneira de comer e se portar à mesa, usando os dedos ou mesmo os talheres. Há também o estranhamento em relação às religiões e aos deuses e santos cultuados. Um interlocutor contava como os deuses hindus, com muitas pernas e braços e colocados em locais públicos à porta dos templos, lhe davam medo.

No entanto, como mostram as dinâmicas familiares dos casamentos entre surinameses e brasileiras que conheci, há também a apreensão da cultura dos imigrantes. Uma interlocutora contou como percebia a mudança causada pelas mulheres brasileiras no modo de vestir das surinamesas. Quando ela chegou ao Suriname, as mulheres se vestiam com roupas fechadas, sem decotes e apenas de cores como preto, cinza e marrom. Hoje, ela vê várias surinamesas vestindo roupas brasileiras, que são coloridas, decotadas e sensuais.

Tanto a apreensão da diferença dos grupos étnico-culturais surinameses como a mudança causada nesses pela presença dos brasileiros são ressaltados na narrativa brasileira. Os valores e a moral que os imigrantes trazem de sua socialização no Brasil são constantemente colocadas em questão pelo encontro e convivência com os surinameses e a contribuição disto para a construção de uma identidade étnica está exatamente na percepção da importância da pluralidade.

As assimetrias de poder entre os grupos surinameses e os imigrantes faz com os brasileiros se tornem porosos ao que entendem como significativo para os surinameses. As mudanças na percepção desses significados e o modo como ela atinge uma representação da identidade coletiva pode provocar crises de representatividade política, como pode ser despreendido pela relação conflituosa entre brasileiros e surinameses que é traduzida pelos imigrantes como dependência.

A problematização da identidade coletiva e o modo como a narrativa tenta inventar uma etnicidade dialogam com os imperativos da estrutura plural etnicizada. E nesse sentido, para se tornar parte é preciso que o valor maior da sociedade surinamesa, o *apanjaht*, seja incorporado.

As mudanças provocadas por essa incorporação não são apenas para as coletividades em contato, mas para a estrutura, que possuirá um novo elemento e que lidará com mais um membro étnico. A presença e a integração de novos elementos imprimem uma dinâmica da purificação do sistema e modifica a estrutura, que por ser sagrada aos surinameses, deve ser mantida.

A idéia de Mary Douglas acerca da forma da estrutura social exhibe dois espaços. O espaço central emana símbolos e significados e é sacralizado na vida social. O outro é marginal e

desarticulado. Os brasileiros, enquanto não se instauram como uma comunidade étnica, ocupam a margem.

Como qualquer área marginal à estrutura, eles parecem trazer perigos para as fontes de poder em razão de estarem se infiltrando na sociedade por meio dos casamentos, das relações de vizinhança ou do mercado de trabalho. Cabem à estrutura social, duas saídas: rechaçar esses novos membros e deixá-los à margem, sem reconhecê-los como um grupo étnico ou incorporá-los à estrutura plural regida pela noção do *apanjaht*.

É posto em movimento então, o projeto de se pensar enquanto étnicos. Isso é feito de duas maneiras concomitantes e que dialogam entre si. Dá-se início a uma narrativa da origem da comunidade brasileira e sua participação na sociedade surinamesa e simultaneamente, fundam-se hábitos, línguas e uma tradição que instauram e permitem a reprodução dessa mesma comunidade.

A integração dos brasileiros à estrutura e seu reconhecimento enquanto um grupo étnico é passível caso entenda-se o pluralismo estrutural e a incorporação de grupos do modo como Smith (1991) propõe. De acordo com o pensamento deste autor, a incorporação dos brasileiros seria possível pela própria “natureza” da sociedade que, apesar de aparentemente buscar a fixação e essencialização dos grupos integrados, vive em constante processo de transformação. O pluralismo estrutural permite aos grupos sociais com suas fronteiras culturais, raciais, étnicas, religiosas, lingüísticas ou de organização social serem incorporados de modo diferenciado na estrutura. Além disso, em níveis político e jurídico, essa incorporação é possível mesmo para aqueles que, como os brasileiros, não sejam reconhecidos como cidadãos.

Nesse sentido, por ser um grupo imigrante os brasileiros podem vir a ser um grupo étnico-cultural, na medida em que, transformem seus costumes, regras e valores na essência de sua comunidade e a tornem uma diferença passível de ser legitimada pelos surinameses.

Através da idéia de diversidade composta por imigrantes de diferentes nações, o discurso da pluralidade dá abertura para pensar a possibilidade de os imigrantes brasileiros alcançarem um outro patamar social por meio da aquisição de uma identidade étnica. No entanto, a transformação da identidade nacional em identidade étnica não diz respeito à manutenção de sua nacionalidade pregressa, mas ao modo como essa nacionalidade é transformada de acordo com os imperativos estruturais para sua legitimidade no contexto plural.

Ao assumir papéis sociais, os imigrantes criam locais de fala que são tanto informados como também informam o contraste entre brasileiros e surinameses. A identificação a esse lugar é fruto da comunicação estabelecida entre as partes e da percepção de suas diferenças e a partir da qual os indivíduos podem se apropriar de sua particularidade, estabelecendo uma fronteira entre eles e os surinameses e torná-la étnica.

A diferença entre membros e estrangeiros é um ponto importante na construção de uma identidade comum aos imigrantes. A identificação se dá por meio da percepção de uma forma de sistematização e organização cultural e simbólica de elementos como a língua e a religião. Além disso, tal forma de identificar permite que a etnicidade surja como um processo do encontro entre membros e outsiders e da produção contínua de dicotomias entre eles (Poutignat e Streiff-Fenart 1997).

Para Weber, o compartilhamento da etnicidade passa pela indissociabilidade do pertencimento a uma comunidade - lingüística, religiosa, política ou de honra - e sua condição estrangeira. Assim, ao mesmo tempo em que pertence a um grupo determinado, o indivíduo é excluído de outros grupos étnicos e se produzem fronteiras entre eles.

Entre os indivíduos de um grupo étnico, haveria uma “honra” social comum, que dita as regras seguidas pela comunidade. De acordo com Weber, o sentimento de pertencer a um grupo étnico obedece a essa “honra”, que, segundo o autor, é formada por aquilo que os indivíduos acreditam consensualmente como algo que os torna um grupo, instaurando regras e valores a que os indivíduos podem recorrer em suas ações cotidianas. O estabelecimento de valores comum a todos funda a comunidade e a eles se apegam os que pretendem zelar por sua pertença étnica.

A “honra” social dos brasileiros é fundada na normatização da vida imigrante pelo seu trabalho, por seu espírito empreendedor. Estes dois elementos são responsáveis pelo sucesso dos brasileiros no Suriname e pelas inúmeras mudanças sofridas pela sociedade desde sua chegada. Entre os imigrantes brasileiros, as atividades relacionadas à exploração do ouro correspondem a uma atividade comunitária, compartilhada pelos indivíduos e que, assim, tornam-se contundentes na articulação de uma identidade étnica.

Estas, ao lado da língua e da história de imigração, são tomadas como bases para a etnicização de uma identidade coletiva que se nomeia a partir de uma referência nacional. E é a construção dessa coletividade étnica que permitirá aos brasileiros sair da margem para se situar na estrutura.

Além da “honra”, a língua e a religião são dois importantes fatores que atuam na formação de comunidades étnicas. Pela língua e pela crença religiosa, os indivíduos se percebem em uma situação de contato e fricção interétnica, se tornando elementos instantaneamente postos como diferentes a todos os outros grupos étnico-culturais surinameses.

Nesse sentido, pode ser entendido o modo como os brasileiros definem os limites de um grupo étnico-cultural por meio das religiões e crenças. Estas são parâmetros para a percepção brasileira da pluralidade e dos grupos étnico-culturais e de sua própria presença nesse cenário.

Um interlocutor refletiu entre a articulação religião/etnia na sua apreensão e convívio com surinameses e de como a cultura é definida pela religião. As diferenças de crenças demarcariam os

limites entre os grupos étnicos e os isolariam uns dos outros, impediriam ideologicamente a mistura. No entanto, haveria momentos – como é o caso das festas públicas – que desmanchariam as diferenças e fariam os surinameses todos iguais uns aos outros.

Eu acho que o problema é da religião porque cultura é religião. Menos católico, mais hindu e... Eu não sei. Acho que é o direito de cada um. (...) Eles são mais fechados. É porque aqui mesmo, eles mesmo, eles vivem também em grupo. Chinês também, vive separado. O que mais tá, o hindustano, o indiano, também. Cada um vive no seu próprio canto. Na sua cultura. Mas acho que todo mundo, como todo mundo tem sua própria cultura então é normal que separe, né? deve ser assim. Acho que é assim. Agora, por exemplo, quando eles fazem, têm uma festa, essas coisas, aí fica todo mundo igual. Cada um tem sua maneira de viver, seu sistema, essas coisas.

O modo como cada grupo mantém sua própria maneira de viver e sua organização social é lido por muitos como uma forma tranqüila de se relacionar com os vizinhos. Manter sua cultura é análogo nesse sentido a manter-se em uma fronteira, o que adquire um aspecto de isolamento. Uma outra interlocutora falou sobre a tranqüilidade de ser vizinha de surinameses. No entanto, se vê “isolada” do convívio com as pessoas da terra e quase não tem contato com os vizinhos. O isolamento para ela se dá tanto por um comportamento dos brasileiros, que não se envolvem com as pessoas da terra como é causado porque os próprios surinameses não se “misturariam”.

*É os chineses que moram no restaurante, mas eles trabalham lá e a gente não tem contato. São umas pessoas boas, não te perturbam. Na minha rua tem um monte de surinamense, mas você não dá nem de saber se existe porque eles são umas pessoas muito dentro das suas casas. Não te incomoda. Não perturba. Mas, também, não quer ser perturbado. Estão certos eles. eu acho que eles são assim. Não dão dor de cabeça, não. Acho eles muito tranqüilos, gostam de barulho, muito bom eles. Eles não são umas pessoas ruins não. Eles são é desconfiados com a gente, que os brasileiros, também, já aprontou muito com eles. Ave Maria! Eles são muito desconfiados.*

Os depoimentos acima remetem à presença de fronteiras entre os diferentes grupos étnicos e entre estes e os brasileiros. Pensar o contato entre grupos sociais traz à tona imediatamente à idéia de fronteira e torna-se importante entender de que modo essas fronteiras são assimiladas pelos imigrantes na construção de sua identidade étnica.

A idéia de fronteira desenha um cenário de fluxo, seja de pessoas, coisas ou significados. A fronteira é limite desse fluxo, que no contexto aqui analisado é dado pela estrutura social etnicizada surinamesa, que claramente delimita os espaços destinados aos diferentes surinameses.

Entre os grupos surinameses, a fronteira torna-se, além de uma marca da diferença, um modo de “canalizar a vida social”, recorrendo ao pensamento de Barth (2000). Nesse sentido, ela permite o surgimento de uma nova organização social como também, novos modos de pertencimento dos indivíduos, que têm como parâmetros, as distâncias estruturais colocadas entre os segmentos. Essas distâncias são pensadas a partir das formas de interação social na fronteira que trazem conseqüências para a vida cotidiana, contribuindo na modelagem de papéis e de representações e se tornando material simbólico para a construção da identidade coletiva.

Diferentemente da fronteira como experienciada pelos brasileiros, que não adquiriu fixidez e ainda está em construção. Hannerz (1997) e Turner (1974) indicam que as fronteiras são espaços de mobilidade e processualidade constantemente modificadas. Portanto, são também *loci* de ambigüidade, incerteza, insegurança e liminaridade. Os imigrantes enfrentam esse espaço liminar como um espaço de passagem, ou como Turner (idem) denominou, um *limen*. Neste espaço, o indivíduo abdica de sua experiência anterior à espera do próximo estágio, onde ele transforma sua existência.

A estrutura a qual o indivíduo pertencia anteriormente é desconstruída e ele experimenta uma situação de inferioridade estrutural e indefinição. Ou seja, ao longo do período que os imigrantes vêm se estabelecendo na cidade de Paramaribo, eles experimentaram uma nova realidade e um novo significado de sua relação com o Brasil em razão de sua trajetória.

Nesse momento liminar, da vida no limbo social, os imigrantes não se vêem mais nem como estrangeiros recém-chegados, nem como um grupo étnico surinamês. Nos termos de Turner (1974) ele passa a viver “*betwix and between*” e na tentativa de superar essa condição buscam uma narrativa para a comunidade e traçam elementos de uma cultura brasileira étnica no Suriname.

O limbo dos brasileiros é representado pelo processo de construção de sua etnicidade para que alcancem um outro *staus social*, ou seja, que deixem a margem e ocupem um lugar na estrutura etnicizada plural surinamesa. Os imigrantes entrevistados por mim vislumbram seu reconhecimento e sua inserção nesse contexto social, ou seja, eles vivem a transformação de sua identidade de imigrantes brasileiros no Suriname para serem reconhecidos como brasileiros no Suriname.

Como forma de ultrapassar a margem, os imigrantes produzem caminhos de construção de uma identidade que possa ser inteligível nesse cenário. Inspirados pela organização social, instituições, manifestações artísticas, celebrações, religiões e hábitos que expressam os valores desse outro (que por sua vez fazem questão de manter claras suas múltiplas narrativas e visões de mundo), os brasileiros dão início a uma versão de sua experiência em território surinamês por meio de uma narrativa que interpreta os fatos históricos vivenciados por eles neste contexto migratório e que buscam uma mitificação de sua origem e uma trajetória de inserção social.

A filiação étnica que surge na fronteira é uma combinação entre a atribuição por um olhar externo e a auto-atribuição dos indivíduos, o que permite aos brasileiros se verem como parte de uma comunidade a partir da chegada dos garimpeiros em meados da década de 90. Apesar de haver a possibilidade de uma não identificação, àqueles vindos do Brasil em qualquer momento histórico foi relegada à imagem de brasileiros. Não apenas isso, os próprios brasileiros se ligaram de alguma maneira aos brasileiros que chegavam naquele momento. É como se a partir da chegada de brasileiros na década de 90 e do aumento considerável desses imigrantes na cidade de Paramaribo, a

representação de brasileiro e a atribuição de uma identidade brasileira no Suriname passasse a fazer sentido.

Sendo assim, aos imigrantes é atribuída uma coletividade no cenário surinamês quando esses se tornam uma massa de indivíduos que são identificados não apenas como imigrantes, estrangeiros, garimpeiros ou prostitutas, mas como brasileiros. A dinâmica do estigma a que os imigrantes são submetidos e o modo como são reificados como estrangeiros é parte de um processo de proteção da estrutura social e de sua pureza. Os brasileiros são estigmatizados porque, além da poluição pela prática do sexo e do garimpo, estes são estrangeiros e, que não sendo étnicos, são mantidos fora da estrutura.

As identificações fixas colocadas pelo estigma e que são vinculadas ao lugar concreto de *Klein Belém*, apresentam espaços intersticiais que possibilitam aos brasileiros a expressão da sua diferença positiva. Pelo contato com o outro, os brasileiros reiteram sua presença, sua identidade coletiva e suas diferenças e rompem, assim, com sua invisibilidade.

Cada vez mais, os brasileiros estão se infiltrando na vida social surinamesa. A comunidade brasileira mantém um programa na rádio e outro na televisão surinamesa. O programa “Conexão Brasil”<sup>55</sup> está no ar há seis anos e desde então é apresentado pelo mesmo locutor. Ele é transmitido por uma emissora surinamesa, que reserva cada hora de sua grade a programas de um grupo étnico-cultural. O horário anterior ao “Conexão Brasil” é dedicado a comunidade hindustana e também é apresentada por membros daquela comunidade.

O programa funciona como um meio de comunicação aos imigrantes e, como o próprio nome diz, uma maneira de manipular e produzir conexões com a nacionalidade brasileira. O locutor utiliza o horário não apenas para as músicas e a publicidade, mas também na veiculação de notícias sobre o Brasil e sobre a situação dos imigrantes brasileiros no Suriname. Ele informa casos de brasileiros em problemas com a justiça local, de pessoas desaparecidas, de eventos voltados para os imigrantes, por exemplo.

O programa começa com um som de helicóptero em sobrevôo acompanhado pelo anúncio dos patrocinadores: Sorveteria Sabores da Amazônia, Restaurante Casa Branca, Casa Brasil, Joil, Sortidão, Supermercados Transamérica. Durante o programa, os ouvintes têm a oportunidade de ouvir músicas brasileiras de diferentes estilos – brega, pagode, forró, românticos – escolhidas pela audiência ou pelo programador. O locutor atende telefonemas no ar que dão recados de amor, amizade, que fazem pedidos, que tentam achar parentes e amigos de que perderam o contato. Ao final de uma hora, uma prece é feita por todos aqueles que estão em Paramaribo, Albina, Nickerie e se espalham pelos garimpos até aonde a rádio alcança. Roberto Carlos encerra o programa:

---

<sup>55</sup> O programa Conexão Brasil é apresentado na faixa das 19 às 20 horas da rádio SRS (Stichting Radio-omroep Suriname), frequência FM 96.3/93.1.

Jesus Cristo, Jesus Cristo, Jesus Cristo, eu estou aqui  
Olho pro céu e vejo uma nuvem branca que vai passando  
Olho pra terra e vejo uma multidão que vai caminhando  
Como essa nuvem branca essa gente não sabe aonde vai  
Quem poderá dizer o caminho certo é você meu pai  
Toda essa multidão tem no peito amor e procura a paz  
E apesar de tudo a esperança não se desfaz  
Olhando a flor que nasce no chão daquele que tem amor  
Olho pro céu e sinto crescer a fé no meu Salvador  
Em cada esquina eu vejo o olhar perdido de um irmão  
Em busca do mesmo bem nessa direção caminhando vem  
É meu desejo ver aumentando sempre essa procissão  
Para que todos cantem com a mesma voz essa oração  
Jesus Cristo, Jesus Cristo, Jesus Cristo, eu estou aqui<sup>56</sup>

A programação diária (músicas, propagandas, notícias, prêmios, telefonemas) atribui signos e significados para a construção de uma comunidade brasileira no Suriname. Nesse sentido, ele dá aos indivíduos a sensação de que pertencem a um grupo maior que eles, engendrando um processo de identificação que os torna cúmplices de um mesmo contexto social e histórico.

E torna-se irônica a música de Roberto Carlos, tocada impreterivelmente em todos os programas. A letra, que fala da busca por uma irmandade entre aqueles que são esquecidos e que procuram o reconhecimento de Deus, parece falar sobre os próprios brasileiros que, estigmatizados e *outsiders*, procuram o reconhecimento de sua presença e sua importância no cenário social.

Os imigrantes estão articulados pela narrativa e pela comunidade, que instauram elementos de identidade e identificação. A criação destes elementos é engendrada de muitas maneiras, como os mecanismos de identificação social que a mídia exerce. Através do programa de rádio, por exemplo, a língua e a linguagem dos brasileiros são reproduzidas como também são reforçadas suas formas de ser e estar.

Assim, o programa “Conexão Brasil” é um modo de comunicação e aproximação entre os brasileiros, reproduzindo e anunciando os desejos da elite intelectual imigrante. De acordo com Anderson (1989), a mídia tem papel importante para a conformação de uma comunidade imaginada pelo seu poder de re-apresentar um mundo aos indivíduos.

Ao institucionalizar uma língua se está alterando o *status quo* daqueles identificados a ela, o que é fortalecido pelos meios de comunicação. A língua passa a ser um elemento de articulação entre os indivíduos, com poder de sedimentar uma forma de falar e de pensar. E, uma vez acessível ao domínio público, ela se torna um modelo a ser imitado (Anderson 1989).

Além disso, a língua é uma maneira importante de delimitação da fronteira étnica entre os grupos no Suriname. A língua e a religião desempenham um papel aglutinador dos indivíduos em torno de códigos e regras comuns e os tornam autores de suas próprias realidades. Em especial, a língua – mais do que a religião – desempenha um papel crucial entre os imigrantes brasileiros no

---

<sup>56</sup> Esta letra foi retirada do site [www.letras.mus.br](http://www.letras.mus.br)

Suriname, guardando a memória de sua origem comum e os fazendo, assim, um coletivo diante dos grupos étnico-culturais da sociedade surinamesa.

No Suriname, são diversas as línguas sedimentadas na estrutura social, que se tornaram concorrentes do holandês, língua falada e ensinada pelo colonizador. A idéia de comunidade imaginada não se aplica à nação surinamesa, mas, sim, aos seus grupos étnico-culturais. Com o processo de descolonização, os grupos sociais obtiveram maior espaço de expressão. Ao ter a liberdade de expressarem-se nas suas línguas maternas, os indivíduos reproduziram laços entre si. A possibilidade de expressão de suas línguas é também a possibilidade de expressão de suas diferenças, um imperativo na estrutura pilarizada surinamesa.

A constituição da sociedade plural no Suriname tem a língua como um elemento de peso. A língua foi um aglutinador dos grupos étnico-culturais em torno de sua identidade. Com o fim da escravidão de africanos e seus descendentes, foi instaurado um período de assimilação pelo governo colonial, que tinha como projeto à assimilação dos diferentes grupos imigrantes sob um mesmo regime lingüístico e religioso. A educação obrigatória do holandês foi implementada assim como a frequência das crianças nas escolas. O caráter missionário das escolas fez com que a língua holandesa e o cristianismo (em especial, a religião morávia) se tornassem indissociáveis.

À língua holandesa se agregou um status, que dividia os habitantes entre os que tinham ou não acesso a ele, o que era muitas vezes uma divisão entre as pessoas da cidade e as do interior. Durante um longo período da história do país, frequentar as escolas oficiais do governo colonial permitiu o alcance gradual de posições de destaque social para formar assim, novas elites políticas. Contudo, atualmente, o holandês ainda está associado ao prestígio e status social.

O ensino do holandês permitiu aos escravos libertos compartilhar com os colonizadores não apenas a mesma língua, mas seus códigos e normas. Com isso, foram-lhes proporcionadas novas vias de acesso à integração social independentes da atuação das igrejas cristãs – Igreja Católica e Igreja Morávia - de maior peso tanto na época colonial quanto no processo de descolonização após a Segunda Guerra Mundial.

A educação primária foi de grande importância para o controle da população pelo governo colonial, na primeira metade do século XX. O ensino do holandês era uma via de acesso e comunicação a esses grupos, porém o alcance inicial desse projeto foi muito pequeno e atingiu inicialmente apenas aqueles que obtiveram status na classe média urbana, em especial hindustanos.

Atualmente, a educação no Suriname é livre e gratuita a todos. Campos França (2004) assinala que a educação toma o papel de propagadora dos fundamentos das religiões e visões de mundo dos diferentes grupos étnico-culturais. Através do Ministério da Educação, o Estado



implementa, coordena as políticas públicas e supervisiona os currículos escolares<sup>57</sup>. Existem, entretanto, mecanismos para que a língua e a religião sejam concernentes ao grupo étnico-cultural que está em representado como maioria em uma determinada escola. Ou seja, em uma escola onde a maior parte dos alunos é de origem indiana são incorporados ao currículo o ensino do *sarnami* e do hinduismo.

Por meio dessa breve exposição sobre a educação no Suriname, pode ser observada a importância da manutenção da língua como um diacrítico da identidade étnica. O preceito de pertencimento à estrutura social está associado à manutenção de uma “pureza cultural” (Campos França 2004) que por sua vez responde pela apropriação de uma língua e seus códigos específicos.

As línguas étnicas foram e são ainda hoje usadas como contestação da ordem colonial e do *status quo* político e econômico de que o holandês é língua oficial. Há programas de rádio em *sranantongo* que tem em seu conteúdo principalmente protestos contra a presença de capital holandês na economia surinamesa.

Premdas (1996) aponta para a importância da língua como um marcador de singularidades comunitárias no Caribe. A coerência das comunidades étnicas é traçada em torno do compartilhamento de uma língua que diferencia um determinado grupo sócio-cultural de outro. Ainda segundo o autor, as línguas locais são elementos poderosos na construção das identidades caribenhas descolonizadas de uma maneira geral. Essas línguas se mantiveram como expressões locais de identidades étnicas particulares.

Como um exemplo, o autor aponta o caso dos javaneses no Suriname, grupo que representa quinze por cento da população do país. Eles têm o chamado javanês surinamês (*Surinaams-Javaans*) como língua falada no cotidiano da comunidade. Sua língua é parte de uma identidade construída também sobre a religião muçulmana e seus costumes, que também são base para a constituição de demandas de representação social e política desse grupo. O mesmo é válido para o grupo dos indígenas, dos marrons e dos hindustanos que, contudo, têm percentagens diferenciadas no todo populacional.

São diversos os programas de rádio e televisão que se dedicam a apenas um grupo étnico-cultural. Vários programas de rádio são transmitidos em *Sranantongo*. Embora eu não consiga entender a língua, acompanhei o programa diversas vezes na companhia de um surinamês. Ele me dizia que o locutor, que falava bastante alto em tom agressivo, chamava todos os surinameses a se

---

<sup>57</sup> As escolas estão divididas entre os diferentes distritos, num total de 570 escolas segundo dados apresentados por Campos França (2004). Deste total, seis escolas são particulares e ensinam o inglês como língua oficial, seguindo o modelo curricular norte-americano. A escola americana de Paramaribo é bastante freqüentada pelos filhos dos brasileiros. Muitos justificam sua escolha em educar os filhos sobre este sistema pela maior utilidade e prestígio do inglês que existe no Brasil. Não me aprofundarei mais sobre este tema pela falta de dados junto aos filhos dos brasileiros que estudam no país.

opor ao poderio capitalista holandês. Outros programas, também em *sranantongo* apenas dão notícias correntes da cidade de Paramaribo e transmitem músicas produzidas localmente.

No Suriname hoje se falam 17 línguas. A tabela n.3 mostra como as línguas étnicas têm um grau de importância similar à língua oficial do país, o holandês. Embora esta última seja a língua ensinada nas escolas locais e faça parte obrigatória do currículo escolar, os números de falantes do holandês correspondiam apenas à aproximadamente metade da população do país. Penso não haver uma alteração visível nos números da população geral do país entre os censos de 1997 e 2004, quando se estimou o número de 480 mil habitantes, dado que há um decréscimo da população em decorrência do alto número de emigração. Os números apresentados por Gordon (2005) não dizem respeito a uma mesma data, mas seus dados oferecem a distribuição dessas línguas entre a população.

Tabela No. 3: Línguas faladas no Suriname

<b>Grupo étnico</b>	<b>Língua</b>	<b>No. de falantes</b>	<b>População do grupo étnico</b>	<b>Ano do Censo</b>
Indígenas	Akurio	10	50	2000
	Arawak	700	2.015	1980
	Caribe	1.200	3.000	2001
	Sikiana	15	50	2001
	Trió	822	1.151	1980
	Wayana	397	747	1980
Marrons	Aukan	15.542	22.134	1980
	Kwinti	133	Sem dado	1980
	Saramaccan	23.000	26.000	1995
Chineses	Hakka	7.008	12.000	2000
Hindustanos	Hindustani Caribenho	150.000	165.633	1986
Javaneses	Javanês Caribenho	60.000	Sem dado	1986
População em geral	Holandês	200.000	Sem dado	1997
	Inglês Crioulo Guianês	50.000	Sem dado	1997
	Sranan	120.000	Sem dado	1993

Fonte: [www.ethnologue.com](http://www.ethnologue.com), agosto de 2006

O português está passando a fazer parte da heterogeneidade lingüística do Suriname e, como consequência, visibiliza a comunidade brasileira e abre uma possibilidade de sua inserção na estrutura pluralizada surinamesa. Um exemplo deste processo de sedimentação do português está no considerável número de surinameses que falam o português hoje, seja porque o apreenderam com suas parceiras e parceiros sexuais, com colegas de trabalho, vizinhos ou nas aulas oferecidas pelo Centro de Estudos Brasileiros<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> O Centro de Estudos Brasileiros é parte da Seção de Assuntos Culturais da Embaixada do Brasil no Suriname. Foi fundado em 1976 por meio de um acordo bilateral. Hoje, o Centro oferece espaço para exposições de artistas locais e promove algumas festas e encontros entre os brasileiros. As aulas de português acontecem a cada trimestre e são divididas em quatro níveis.

Os taxistas são um exemplo dessas pessoas. A grande maioria dos taxistas que fazem ponto nas proximidades de *Klein Belém* aprende o português ou no convívio diário, ou porque tomam aulas no Centro de Estudos Brasileiros. Em alguns casos, uns moraram em Belém.

A placas e anúncios de produtos que se espalham por Klein Belém estão todos escritos em português. Muitos desses estabelecimentos pertencem a brasileiros. No entanto, este também é um recurso utilizado pelos vendedores pelo fato de a maioria dos brasileiros não falar o holandês ou o *sranantongo*, línguas mais correntes no país. A dificuldade perante essas línguas torna precária a comunicação entre os imigrantes brasileiros e os surinameses.

Os entraves do cotidiano são solucionados de diferentes maneiras. Uma delas é iniciativa dos próprios surinameses. Alguns estabelecimentos comerciais que voltaram suas vendas para o público dos imigrantes brasileiros optaram por contratar funcionários brasileiros. Outros freqüentam a escola de português oferecido pelo Centro de Estudos Brasileiros.

Por sua vez, os imigrantes também possuem suas armas de comunicação. Além da mímica e da insistência em falar o português até que se faça entender pela outra pessoa, os imigrantes aproveitam a presença de brasileiros ou surinameses, que tenham algum conhecimento das línguas locais, sendo classificados pelos imigrantes como intérpretes.

Muitos surinameses falam português e assumem esse posto (e são remunerados na maior parte dos casos), prestando todo o tipo de ajuda aos brasileiros. A maior parte desses intérpretes é de taxistas que fazem ponto em *Klein Belém* e que passam o dia a serviço de um só cliente. Levam-no na imigração, ao centro ou a qualquer outro lugar onde sua função de intermediário seja necessária.

Um dia, presenciei as tentativas de duas pessoas se comunicarem com o oficial do escritório da imigração. Uma delas estava acompanhada de seu respectivo taxista-intérprete e a outra estava sozinha. Nesse lugar, há um guichê sinalizado especialmente para os brasileiros, cujo subtítulo é “garimpeiros”. A primeira senhora, que chegou com o taxista, sentou ao lado do guichê enquanto o homem traduzia o que deveria ser informado à policial da imigração. Ela tinha ido até lá apenas para renovar seu visto de turista, mesmo que contasse ao taxista que trabalhava como cozinheira no garimpo.

O homem desacompanhado se comunicava com a policial responsável, que falava mal o português. Ele dizia que gostaria de carimbar seu passaporte para estender o seu visto de permanência de turista. Queria ter assegurado que ficaria ilegal no país, não correndo o risco de ser expulso. Porém, ele não poderia dar a data de saída naquele momento por não ter juntado dinheiro suficiente para a compra de sua passagem de retorno ao Brasil. Isto seria feito após sua próxima ida ao interior, onde pretendia juntar um pouco mais de ouro. A oficial tentava persistentemente lhe convencer de que seu pedido não poderia ser atendido. Não era possível lhe dar um prazo e seus

argumentos não eram razoáveis para as leis do país. Depois de sua longa insistência, a oficial lhe pediu que esperasse. Ela foi então conversar sobre o assunto com o oficial superior que estava ocupado despachando os outros passaportes. Não acompanhei o final da história, pois algumas horas já haviam se passado e o homem continuava sentado à espera de uma resposta.

Uma outra interlocutora tinha um acordo com um taxista, que ela considerava ser de sua confiança. Ele levava e buscava seu filho no colégio diariamente, comparecia às reuniões de pais e mestres, pagava as contas da casa, resolvia problemas com a documentação e se necessário ia ao centro comprar o que ela precisasse. Em outros momentos corriqueiros, como uma ida ao supermercado ou conversas com um vizinho, o filho, uma criança de cinco anos, servia como intérprete. Porém as dificuldades surgiam com frequência, pois o menino muitas vezes não conhecia algumas palavras que a mãe falava em português para poder traduzi-las em holandês.

Em muitos casos, os filhos também são intérpretes dos pais. Muitas crianças foram criadas no país e desde cedo frequentaram as escolas locais<sup>59</sup>. Uma interlocutora chegou ao país em 1993 para se juntar ao marido garimpeiro. Quando surgia algum assunto complexo como o que ela narra a seguir, ela recorria a intérpretes num primeiro momento e a uma vizinha surinamesa, num segundo momento. Foi essa vizinha que conseguiu que seus filhos fossem matriculados no colégio surinamês assim que entraram em idade escolar.

Desde que começaram a frequentar a escola, os filhos passaram a ser seus intérpretes, pois aprenderam a falar o holandês e o *sranantongo* fluentemente. Por isso, ao longo dos anos, ela nunca sentiu necessidade de aprender nenhuma das duas línguas, tendo como repertório apenas alguns vocábulos que mescla com o português.

Mesmo em Klein Belém, não ser falante de alguma língua local pode ser um entrave nas relações comerciais e de vizinhança. Presenciei algumas das conversas travadas entre brasileiros e surinameses em que o português se mistura às línguas locais. A maior parte das pessoas utiliza expressões chaves como “gostar”, “querer”, “obrigada” ou “por favor” assim como números e quantidades nos seus equivalentes em holandês ou *sranantongo*. Era dessa maneira que essa mesma interlocutora conversava com seus vizinhos e negociava no comércio.

*A gente conversa. Eu não falo, mas eu sei me explicar bem com eles(...). É uma bobagem que eu não preciso aprender. Eu me relaciono bem com eles. Pra negociar, pra me defender, pra brigar (risos). Eu me sinto bem(...) Eu nunca tive problema pra falar a língua aqui. Porque a minha filha tá aqui sabe? Eu nunca tive problema e no tempo que eles não falavam nada, entrou um guarda policial em casa, dizendo que queria papel, era uma hora da manhã, sabe? (...) 95 aconteceu isso. Um ano depois que eu tinha chegado(...) Aí eu não falava quase nada. Aí eu chamei um intérprete. Chamei um interprete, aí ele me ajudou muito. Aí os meus filhos precisavam ir pra escola. Aí na frente da minha casa, eles ficavam lá. Aí, eu conheci uma menina morena, ela fala espanhol e queria aprender português. Chamava*

---

<sup>59</sup> Exceção de algumas crianças que frequentam a escola americana porque se entende que o inglês será uma língua mais útil para elas do que o holandês.

*Minerva. Através dela, ela é “bosh”, ela é preta. E através dela, a mãe dela é diretora da escola, ela colocou meus filhos na escola. Foi a única família que teve um contato mais próximo.*

Geralmente, as pessoas que vivem a mais tempo em Paramaribo conhecem um pouco mais do holandês ou do *sranantongo*, o que lhes permite circular em outros ambientes da cidade. Alguns aproveitavam para passear no centro da cidade ou conhecer clubes freqüentados apenas por surinameses.

Aprender a língua é também ter acesso a códigos e normas de comportamento surinamesas. O conhecimento destes códigos permite aos indivíduos um maior trânsito na cidade de Paramaribo, o que é traduzido como um “jeito de falar” às pessoas da terra. Essa educação se torna um diferencial entre os brasileiros recém chegados daqueles que compõem uma elite imigrante. O fato de esses imigrantes viverem no país por longos anos, faz com que eles sejam vistos como parte da elite brasileira no Suriname e que possuam um arsenal maior de signos e símbolos para se comunicar com as pessoas da terra. Como resultado, eles também adquirem um maior poder de fala sobre os outros imigrantes uma vez que se tornam intermediários entre os imigrantes e os surinameses.

O caso de uma de minhas interlocutoras ilustra essa proposição. Ela é sócia da irmã em um salão de beleza. Casada com um surinamês, ela aprendeu algumas palavras em holandês e em *sranantongo* pela convivência com a família do marido. Preferiu não freqüentar aulas de holandês com professores particulares ou as aulas ministradas ocasionalmente por um padre redentorista brasileiro. Sua decisão deve-se também ao fato de o marido saber falar português, pois trabalha fazendo fretes para o garimpo.

Desde que se casou, vem aprendendo no dia-a-dia essas duas línguas, na medida em que as necessidades aparecem. Além de conhecer um pouco as línguas locais, ela também sabe andar pelas ruas do centro da cidade (algo que muitos não aprenderam) e constantemente ajuda algumas clientes que moram no garimpo e precisam ir até à cidade fazer compras. Para se comunicar e servir como intermediária entre as clientes e os surinameses, ela possui algumas técnicas próprias de comunicação.

*Olha, eu falo um pouco holandês. Entendo mais do que falo. Falo um pouco de “taki-taki”, misturo um pouco de inglês, e assim vai. Mímica. Às vezes, ela (a cunhada) fala alguma coisa comigo, me mostra, me explica o que é, como eu falar. E assim, a gente passa o dia, a semana, meses. E vou aprendendo. E acho melhor aprender do que eu ir pra escola.*

Uma outra interlocutora viveu uma experiência similar em relação ao aprendizado da língua. Ela chegou ao país para acompanhar o marido em meados da década de 90. Ele era garimpeiro e vivia no mato enquanto ela ficava na cidade tomando conta dos quatro filhos. O marido tinha maior conhecimento do *sranantongo* pela convivência com os marrons no interior.

Ele a ensinou algumas palavras e sentenças usadas rotineiramente, o que era necessário apenas para que pudesse comprar mantimentos e se comunicar minimamente.

Após a separação, ela confiou aos filhos – que freqüentavam a escola surinamesa – a função de intérpretes quando fosse necessário se comunicar em holandês. Hoje é dona de um bar em Klein Belém e seu filho mais velho a auxilia na gerência do local. Com o passar dos anos, se tornou mais íntima do *sranantongo* e não necessita de intérpretes para esta língua, mas apenas para o holandês.

Meu marido escrevia no caderno, no papel. Ele falava e eu escrevia na minha língua, no português. Ele dizia ‘tu vai comprar óleo, farinha, arroz, tu escreve’. Aí eu botava no meu jeito de falar que era pra mim falar pra pessoa lá me entender. Aí, só foi um pouco difícil, mas eu me dediquei rápido, rápido a aprender o principal pra mim, que pudesse me ajudar. Botei logo na minha cabeça ‘eu vou entender coisa que eu tenho que entender’, coisa que eu tenho que aprender rápido que é necessário pro meu dia-a-dia. E não é que até hoje, eu to só nessa? Daqui não parei. Não fui pra frente com o que eu aprendi naquele tempo (risos). E os meus filhos já tão falando três, quatro idiomas daqui e eu continuo mesmo só com um. Mas, um daqui né do Suriname. A língua daqui eu sei, né? Eu falo. (...) Resolvo todos os meus problemas, meu dia-a-dia, meus negócios, eu resolvo tudo com que eu aprendi, escutando, escrevendo e hoje eu já tenho 11 anos.

Há também intérpretes autorizados pelo governo surinamês. Essas pessoas são as únicas autorizadas a intervir em nome dos imigrantes ao lado dos advogados designados para o caso. Portanto, são contatados apenas quando há problemas de ordem mais grave, servindo como intermediadores com instâncias formais do Estado surinamês, como a polícia e a justiça local.

Um de meus interlocutores, conhecido como um fundador do Suriname, era o único brasileiro autorizado pelo governo a exercer esse papel. A função de intérprete oficial delegou a ele um status diferenciado e o enquadrou como parte da elite imigrante. Muitos recorrem a ele para intervir em nome de algum brasileiro que esteja em conflito tanto com surinameses como com a embaixada brasileira no país. Alguns imigrantes inclusive pensavam nele como um advogado, profissão que nunca exerceu.

Uma interlocutora contou como a permanência dos brasileiros no país fez com que os tratos no cotidiano entre surinameses e brasileiros mudassem. Inicialmente, os brasileiros eram constantemente enganados pelos surinameses em diferentes momentos. Dado que não sabiam a língua minimamente também não conseguiam entender as placas, os avisos e anúncios. Acabavam por pagar mais caro por um produto, por exemplo.

Entretanto, há uma outra face que pode ser vislumbrada da questão da língua. O fato de que o português seja língua predominante nas sinalizações da presença imigrante bem como na comunicação entre brasileiros e surinameses em *Klein Belém* não está associada apenas à falta de domínio do holandês, do *sranantongo* ou de outra língua falada na cidade. Como já foi dito anteriormente, a estrutura da sociedade surinamesa cria entre seus grupos étnico-culturais a necessidade de suas línguas originais serem conservadas como meio de reafirmação de sua

diferença. A construção de uma identidade de brasileiros no Suriname tem como um de seus caminhos o apego ao português.

As muitas alternativas de comunicação com os surinameses também indicam um processo de afirmação de uma identidade. Viver dentro de *Klein Belém*, falando português e usando símbolos que representam uma ligação com o Brasil é também uma maneira de se apresentarem como um grupo étnico, dada à exigência de pluralidade da ordem social surinamesa. No entanto, como obstáculo, a manutenção da língua própria tende a minar os atos comunicativos, especialmente quando não se falam as línguas locais e, é por essa razão, dentre tantas outras, que não se pode considerar os brasileiros como um grupo étnico incorporado à estrutura surinamesa.

De uma maneira geral, os imigrantes brasileiros desconhecem ou têm pouco conhecimento das línguas faladas localmente. A falta de domínio lingüístico torna obscuras as regras informais da vida social a que se pode ter acesso apenas com o conhecimento profundo da língua. Desconhecer a língua é um entrave para a fixação das relações sociais com os surinameses.

No entanto, a manutenção do português como língua corrente e da qual não se abre mão deixa à mostra a percepção das regras estruturais da própria sociedade surinamesa. A busca pela inserção estrutural tem a especificidade lingüística como diacrítico do ser étnico<sup>60</sup>, que transforma estrangeiros em imigrantes integrados à sociedade.

A língua é uma forma de diferenciação entre os surinameses que mantêm suas línguas “originárias” como mais um marcador de suas fronteiras étnicas. Entrar em um supermercado chinês pode dar a impressão de que momentaneamente se rompeu alguma barreira do tempo e do espaço e se aterrissou em algum lugar da China. À exceção de alguns estabelecimentos, muitos não falam sequer o holandês – língua oficial do país – em uma semelhança entre eles e os imigrantes brasileiros.

Ao reproduzir o português em diferentes locais visíveis aos surinameses, os brasileiros marcam sua presença na cidade de Paramaribo. Além disso, eles atribuem a si a propriedade de um lugar, remetendo a formas de criar e usar ligadas a uma identidade coletiva. Sendo assim, os significados presentes no espaço de *Klein Belém* não se relacionam apenas ao espaço em si, mas àqueles que se apropriam dele.

Estar em uma miniatura do mundo permite aos imigrantes se apropriarem dele e o marcarem com símbolos relacionados à idéia de Brasil. Um exemplo cotidiano é o batismo em português de certos lugares que são referências para os surinameses. Algumas ruas do centro da cidade sequer são conhecidas pelos seus nomes. A *Sophie Redmondstraat* é lembrada como a rua da *Ouro Minas*,

---

<sup>60</sup> Todavia, no mato, onde as relações aparentemente são mais hostis, o aprendizado de sranantongo é quase obrigado para a sobrevivência.<sup>60</sup> Devo destacar que a discussão sobre a mestiçagem no Brasil é por demais complexa para abordá-la em profundidade. Optei aqui por trazer a visão de Munanga (2004), que analisa a mestiçagem no Brasil do ponto de vista histórico. Restrinjo-me à dimensão dessa discussão que traz a mestiçagem como algo construído ideologicamente e que foi manipulado ao longo dos anos pela população.

o açougue passou a se chamar *Cabeça Branca* e ao lado da bandeira surinamesa está a bandeira do Brasil. A bandeira é também pintada sobre o teto do Hotel *Mivimost* e ao lado de muitos outros comércios em *Klein Belém*. No *Club Novo*, de propriedade de chineses, há uma faixa que saúda o time brasileiro de futebol pela conquista de um campeonato. A exceção é feita apenas às ruas famosas por seus pontos turísticos e caros, como o hotel *Kranapolsky* ou o *Torarica*.

A manutenção do português como a língua dominante no cotidiano, seja nas relações de vizinhança ou nos intercassamentos pode ser visto como uma estratégia de inclusão, na medida em que reafirma a brasilidade. Essa condição assinala uma tentativa de fixar uma identidade étnica, tendo como espelho o processo de incorporação dos grupos imigrantes que hoje estruturam etnicamente a sociedade surinamesa. Retomando o conceito de grupo étnico de Weber (apud Poutignat e Streiff-Fenart 1997), a língua proporciona a compreensão entre os indivíduos e os autorizam sobre seus códigos lingüísticos e rituais.

A língua e sua reprodução nas práticas sociais, como nos bregas, por exemplo, atualiza os laços dos imigrantes com sua própria história e os autoriza perante sua identidade coletiva. Por essa razão, os bregas, as festas e outras manifestações cotidianas de sua identidade podem ser entendidas como locais de fala dos imigrantes. Ou seja, ao reproduzirem sua língua e seus costumes, os brasileiros estão falando aos surinameses como eles, brasileiros, são e dessa maneira, instauram uma identidade coletiva frente os surinameses.

#### Quando festejar é marcar seu próprio espaço

A identidade nacional brasileira pode vir a ser étnica quando os imigrantes se confrontam cultural, social e politicamente com os surinameses, inventando a partir de sua nacionalidade uma origem e uma inserção comum aos indivíduos. Os brasileiros montam um arsenal identitário com elementos, normas e códigos para falar aos surinameses sobre si e a partir daí instaurar sua presença. A identidade brasileira é construída sobre seus modos de falar, de vestir, de comer ou de se manifestar publicamente, criando um “grupo social real”, que se pretende étnico.

Na leitura que Eriksen (2002) faz do pensamento barthiano, a filiação étnica deve ser apropriada pelos sujeitos para que se tornem diferenças socialmente efetivas, o que no Suriname é uma ordem dada pela própria estrutura. No caso surinamês, a etnicidade é importante para o funcionamento e manutenção da estrutura social.

A reificação dos grupos étnico-culturais é uma tentativa de marcar e garantir a participação legítima de todos eles na sociedade. Assumir a etnicidade e a cultura javanesa ou hindustana, por exemplo, é uma maneira de se posicionar socialmente e, assim, marcar sua diferença perante o outro.



As fronteiras estabelecidas pela presença imigrante e a manutenção de práticas associadas à identidade brasileira mantêm a semelhança entre os indivíduos, que se apegam pela via das estruturas afetivas criadas na comunidade. Manter-se apegados à origem nacional é apelar a uma originalidade que lhes dá especificidade, composto essencial da sociedade plural.

Essa especificidade é pensada de diversas maneiras e, uma delas, como um interlocutor colocou, está no modo de se vestir. Para ele, os surinameses não tinham cuidado estético, e, segundo ele, “colocavam qualquer pano amarrado na cintura”. Os brasileiros, por sua vez, se arrumavam mais e escolhiam melhores roupas. Sua afirmação marca o entrelaçamento entre a questão estética e cultural e a idéia de civilização e desenvolvimento, que está contido na narrativa. Marca também um diferencial de poder simbólico entre as partes, que guarda a importância da região norte dentro do contexto das Guianas.

*Nós, brasileiros, é diferente. Tanto faz ele ser o peão, peão que a gente fala é o garimpeiro que vive no mato trabalhando nas minas. O da cidade já é mais arrumado um pouco, mas também é conhecido. Em qualquer lugar que você chega e tiver 2, 3 brasileiros, você reconhece eles.*

No encontro com os surinameses, os brasileiros percebem suas diferenças e, como na dialética do conhecimento hegeliana, os brasileiros vêm a si em relação ao outro para daí produzir sua identidade. Nesse sentido, eles não são os brasileiros que eram no Brasil (onde sequer se pensavam pela via da nacionalidade) e tampouco são surinameses como aqueles que conhecem no interior ou em *Klein Belém*. Como produto da dialética do encontro, eles se tornam brasileiros no Suriname e, assim, reinventam uma relação com a sua sociedade de origem.

Os sentidos do encontro com o outro são reproduzidos no espaço e nas várias formas de expressão da cultura brasileira recriada pelos imigrantes. As festas são eventos interessantes de análise porque reproduzem e fortalecem laços de solidariedade e de comunidade entre os imigrantes e expressam publicamente suas diferenças. Além disso, as festas são momentos de inversão, em que os brasileiros passam a ser protagonistas e os surinameses apenas coadjuvantes de um evento social.

Os bregas, como são conhecidas as festas de brasileiros, se estendem por toda Klein Belém e arredores. Cada dia da semana há uma ou mais festas em locais diferentes, que acontecem em bares brasileiros como em clubes de prostituição. Cada lugar tem uma programação diferente a cada dia da semana, mas as festas são muito parecidas umas com as outras e, inclusive, as mesmas bandas se revezam nesses locais.

Essas festas têm dinâmicas muito parecidas. As mulheres sentam em mesas ou nos bares a espera de um convite para dançar. Os homens se oferecem para pagar suas bebidas e o que mais elas consumirem. Esse hábito é muito comum e espera-se tanto que o homem o faça como a mulher o aceite, independente se irá ou não passar a noite com ele. Segundo uma interlocutora, mulher não paga por nada no Suriname.

Há um pequeno palco ou um canto improvisado de onde a banda da noite anima a pista. Geralmente, o brega é dançado em pares e as músicas são intercaladas por outros ritmos, como pagodes e forrós. Uma das bandas mais conhecidas tem entre seus músicos um surinamês, que canta dois ou três sucessos de uma banda local. A pista se esvazia nesse momento e muitos casais aproveitam para descansar ou beber algo.

O brega mais conhecido entre os brasileiros é o que acontece Aldira's Bar. O bar ocupa o térreo e o alpendre de uma casa, que tem o andar de cima ocupado pela casa e a central de rádio de uma outra mulher. São raros os sábados que o local não fica movimentado. Durante janeiro e fevereiro de 2005, vários dias foram dedicados à escolha da rainha do bloco de carnaval do bar, que iria desfilar na parada de rua organizada por alguns empresários locais e pela dona do bar Bacana.

O sábado mais animado do mês de janeiro foi o da escolha para rainha do bloco de carnaval do bar. Uma faixa anunciava o concurso realizado naquela noite. Durante as festas, as mesas ficam dispostas dentro do bar e nas calçadas. Próximos ao balcão, estavam os clientes costumeiros do bar, a maioria garimpeiros, amigos de longa data da dona, que os hospedava em sua casa enquanto era casada. Hoje eles estão separados e ela mora com um crioulo.

O alpendre foi ocupado pelas duas bandas contratadas da noite e pela churrasqueira, com algumas cadeiras ao redor. O filho da dona era o organizador do evento e, durante toda a noite, ele se empenhou em contatar os jurados, as concorrentes e os músicos, para que tudo corresse bem. No centro do alpendre, algumas *plocs* dançavam.

Na calçada, algumas mulheres estavam acompanhadas de homens estrangeiros. Uma outra mesa foi ocupada pelo gerente de uma compra de ouro conhecida em *Anamoestraat* e seus amigos, sua irmã e seu irmão, além de algumas mulheres que dançavam com ele. Em outra mesa, sentavam alguns homens, que haviam acabado de chegar de sua “pelada” de sábado. A maioria deles é de donos de negócios na cidade. Algumas mulheres que trabalham nas lojas da *Anamoestraat* também estavam por ali e, assim como, outros homens circulavam por entre as mesas e aproveitavam para dançar e conversar. O pessoal do Sortidão estava reunido em uma outra mesa. Um funcionário de uma compra de ouro do centro da cidade os acompanhava. O dono de uma loja de artigos para garimpo também estava ali, mas este apenas cumprimentava as pessoas sem misturar-se ou dançar. Disse que não gosta de ser confundido com os brasileiros que “arrumam confusão”, fama de alguns ali.

Os dois bares vizinhos ao Aldira's Bar também lucraram nessas noites, com a venda de bebida. Um deles, o Coqueiro Verde, tinha todas as mesas ocupadas. Churrasquinhos, sanduíches e tacacá eram vendidos na parte de fora do bar e bebidas alcoólicas na parte de dentro. No Coqueiro Verde, vários garimpeiros (muitos deles hospedados nos hotéis próximos ao bar) conversavam, colocando as novidades dos garimpos em dia. Quem veio de onde, vai para onde, o que andou

acontecendo, quanto de ouro se achou e quais as melhores opções do momento. O dono da ourivesaria e um amigo, mecânico de garimpo que lhe ajuda quando está em temporadas na cidade, também estavam por ali, animados em reencontrar velhos amigos. Os donos do Coqueiro Verde são crentes e, portanto, não freqüentam o local com assiduidade. Naquele sábado, porém, alguns outros crentes estavam no local.

Do outro lado da rua, uma mesa e várias cadeiras são ocupadas por surinameses, parentes do marido da dona do bar que acompanhavam tudo dali, sem atravessar a rua. Os surinameses participam em diferentes festas, mas aparentemente sempre têm algum tipo de laço com os brasileiros – por afinidade, por casamento, por relações de trabalho e nunca de maneira aleatória. Alguns turistas e pessoas da terra passam pelo local, param, lêem os cardápios do restaurante, observam o movimento e seguem seus caminhos.

No momento da escolha da rainha, as concorrentes se apresentaram para o público e os jurados. A participação das mulheres não ocorreu de acordo com o esperado e os organizadores acharam por bem abrir inscrições na hora do concurso. As candidatas dançaram ao som de um pagode acelerado, já que a primeira música escolhida pelos músicos, Brasileirinho de Waldir de Azevedo, não foi aceita pela primeira candidata que alegava não conhecê-la. A primeira concorrente acompanhava o gerente da compra de ouro naquela noite. A segunda candidata era uma mulher que trabalhava em um clube e chegou acompanhada de um homem que dizia ser seu namorado. A terceira estava acompanhada de seu namorado americano. A participação dessa última não estava prevista até aquela noite. Suas amigas tiveram a idéia que ela concorresse e travaram uma verdadeira batalha com o acompanhante que não entendia nem do que consistia o samba e menos ainda, o propósito do concurso. A quarta candidata, que também foi convocada naquela noite por idéia do organizador do evento, era a filha da dona do Sortidão. Ela não sabia sambar, mas aos aplausos e gritos da torcida (uma das mais animadas) fez seu número até o final. A quinta era uma ploc que mora em um hotel próximo ao bar. A vencedora foi a mulher que estava acompanhada pelo estrangeiro, o que irritou as duas primeiras candidatas (as únicas inscritas e que participaram das outras etapas). Ao final do concurso, a rainha do carnaval anterior fez sua apresentação para o público como uma forma de despedida.

Os bregas são momentos em que os indivíduos se vêem parte de algo em comum, onde os atores sociais se definem entre os brasileiros e os não brasileiros e são fortalecidos os laços de solidariedade pelo encontro face a face entre os imigrantes. Durante as festas, os surinameses são

---

Devo destacar que a discussão sobre a mestiçagem no Brasil é por demais complexa para abordá-la em profundidade. Optei aqui por trazer a visão de Munanga (2004), que analisa a mestiçagem no Brasil do ponto de vista histórico. Restrinjo-me à dimensão dessa discussão que traz a mestiçagem como algo construído ideologicamente e que foi manipulado ao longo dos anos pela população.

apenas passantes ou convidados de algum brasileiro e são mantidos à distância – do outro lado da calçada, em mesas separadas ou isolados das rodas de conversa.

O contacto pode se tornar mais próximo em momentos privados. O convívio entre imigrantes e os da terra muitas vezes acontece através dos filhos que freqüentam as mesmas escolas e estabelecem laços de vizinhança, por exemplo, por meio das brincadeiras de rua.

Em uma festa de aniversário de uma criança brasileira, os convidados eram crianças da escola e da rua, todos surinameses, seus pais e vários brasileiros, com e sem filhos. Durante a festa, os surinameses sentaram em uma mesa separada dos brasileiros. Apesar da pouca idade, a criança servia como intérprete da mãe quando precisava do holandês para se comunicar com os convidados. A anfitriã não sabia falar nada e pedia que o menino oferecesse salgadinhos e refrigerantes a eles.

Os convidados brasileiros formavam três grupos diferentes. Um era formado pela turma de jogadores de futebol e dos amigos do gerente da companhia aérea brasileira. Todos estavam no país há longa data. Outra mesa era ocupada por três brasileiros há menos de dois anos no país. A terceira mesa era ocupada pela dona de um restaurante próximo a casa e seu marido surinamês, que trouxeram a filha pequena e filhos de outros vizinhos brasileiros. Principalmente entre os dois primeiros grupos, comentavam sobre os surinameses e seus hábitos, a estranheza de suas roupas, sua língua, sua comida e a forma como conversavam. As crianças alheias a isso, brincavam e se comunicavam perfeitamente.

Momentos como os descritos acima são importantes para a cristalização e instauração da presença brasileira e de sua cultura. Ao convidar surinameses para entrar nesse espaço, marcado como brasileiro, os imigrantes estão assumindo o papel de anfitriões e se afirmando enquanto pertencentes a uma coletividade e mostrando o modo como se vestem, comem, dançam, celebram, falam, se relacionam e pensam.

#### Criando fronteiras?

O desejo dos brasileiros em serem reconhecidos e integrados à sociedade surinamesa faz com que busquem meios de delimitar claramente uma fronteira, por meio da criação de uma essência coletiva. O lugar surinamês é percebido no cotidiano, realçado por um conflito sempre latente entre os imigrantes e os diferentes grupos étnico-culturais.

A idéia do Suriname como uma miniatura de mundo pensada e expressada pelo apanjaht permite aos imigrantes se construírem enquanto brasileiros e a partir daí, buscarem meios de se tornarem visíveis no cenário de Paramaribo, deixando de ser vinculados apenas à imagem cristalizada e estigmatizada de *Klein Belém*.

O carnaval, como pude presenciar, foi um modo de os imigrantes manifestarem uma forma de estar e ser brasileira e de se apresentar aos surinameses. Além disso, realizar essa festividade em

meio aos surinameses, ocupando o espaço público da Praça da Independência, local de grande valor simbólico para a história e identidade surinamesa é expressar abertamente uma vontade de reconhecimento e de inserção.

A parada de carnaval de 2005 é um bom exemplo do jogo sutil da identidade e do processo de identificação, quando os brasileiros expressam em um espaço surinamês sua vontade de reconhecimento e inserção. O carnaval vem sendo organizado há muitos anos em Paramaribo por uma imigrante brasileira que mora no país desde 1980. Ao longo dos anos, o evento tem tomado maiores proporções. Inicialmente, era apenas uma pequena comemoração feita entre os poucos brasileiros que moravam na cidade, os funcionários da embaixada e da Varig, empresa de aviação que em meados da década de 80 funcionava no país. Desde meados de 2000, o carnaval vem sendo realizado com o apoio de empresários surinameses e brasileiros e cresceu não apenas o número de participantes entre os brasileiros como também de participantes surinameses, que organizam seus próprios blocos e escolhem suas candidatas à rainha.

Sua intenção em promover o carnaval brasileiro se dá não pela festividade, mas como um modo de realizar uma ponte entre brasileiros e surinameses. Isso faria também com que uma expressão cultural, que na ideologia nacional, é típica entre os brasileiros se tornasse conhecida entre os surinameses e fosse incluída no leque de festas e comemorações dos grupos étnico-culturais.

*Então, a primeira vez que eu fiz carnaval aqui, eu na verdade, eu fiz esse carnaval pra o brasileiro ter mais uma, entrar um pouco no surinamês. Eu sempre falo pra brasileiro, 'olha gente, sabe porque eu convivo com vocês?', eu não ganho nada, se der movimento no meu restaurante, no meu bar, tá tudo bem, se não der, eu não ganho um centavo porque o que eu queria, a minha intenção era mostrar que a gente pode fazer uma coisa bonita, que nós somos unidos, que nós sabemos o que é bom, que nós sabemos organizar as coisas. E pra trazer um pouco eles pra entrar em contato com esse pessoal porque fica muito isolado, sabe? Muito a parte, tudo marginalizado. Então, isso sempre foi a minha intenção. Desde quando eu entrei aqui. Fazer esse carnaval assim.*

Muitos bares e clubes se empenharam na participação da parada de carnaval que iria acontecer no *T-Vat*. Escolheram suas representantes e candidatas à rainha do carnaval, produziram camisetas e enfeites para seus blocos. A parada de carnaval é promovida pela dona de um bar brasileiro, o Bacana, localizado na conhecida rua que é apelidada pelo bar de mesmo nome, *T-Vat*. A dona do Bacana, único bar brasileiro nessa região, zona nobre do entretenimento e turismo da cidade, faz parceria com surinameses donos de estabelecimentos próximos ao seu (a dona do bar *T-Vat* e do Hotel *Zeelandia*), mas é a principal responsável pela organização do evento por ser este considerado genuinamente brasileiro, assim como a caipirinha e o cardápio oferecidos em seu restaurante. Foram contatados participantes e patrocinadores brasileiros e surinameses para a realização da festa. Empresas e clubes locais também foram convocados para montarem seus blocos e escolherem uma rainha representante. Um corpo de jurados foi formado (por brasileiros,

conhecidos na comunidade imigrante, e surinameses que pudessem parecer imparciais e com algum conhecimento de causa) para a escolha da melhor rainha.

Uma costureira brasileira, que mora no país há vinte anos, foi responsável pela confecção de quase todas as fantasias das seis concorrentes. Acompanhei o período da confecção das fantasias em que a costureira e a organizadora do evento as elaboravam. As duas assistiam fitas de vídeo gravadas do concurso de rainhas das escolas de samba do Rio de Janeiro realizados no programa de Luciano Huck, da Rede Globo de Televisão, acompanhadas por uma concorrente à rainha do evento e representaria uma empresa surinamesa.

Os modelos não eram copiados à risca e serviam como inspiração para as criações da costureira, que se preocupava com detalhes de tamanhos e enfeites, de acordo com quem vestiria a fantasia. As candidatas brasileiras, majoritariamente selecionadas entre trabalhadoras de clubes de prostituição, preferem usar decotes mais ousados e o modelo fio-dental na parte de baixo do biquíni. Tal modelo é impensável para as candidatas surinamesas, que geralmente optam por modelos menos ousados e mais discretos.

O período anterior ao carnaval é importante porque mobiliza os comerciantes brasileiros a trazerem para o país não apenas fantasias, mas também artigos especiais para essa época do ano como confete, serpentina e apetrechos para a confecção de fantasias. É também um período em que muitos surinameses que geralmente não freqüentam Klein Belém procuram as lojas em busca de fantasias.

No sábado à tarde, os blocos brasileiros se concentraram na Praça da Independência, ao lado do Forte Zeelândia enquanto os grupos surinameses esperaram pelo início do desfile ao longo da *Henk Aaronstraat*. O Forte, assim como a Praça e as ruas vizinhas, têm grande apelo simbólico na paisagem urbana e para a memória do país. O Forte Zeelândia é o marco de origem da cidade de Paramaribo, fundado e mantido pelos colonizadores. Ele simboliza, além da origem, a dor dos escravos e outras vítimas das truculências do sistema colonial. Durante um longo período, o forte foi utilizado como presídio e em um período mais recente da história surinamesa, na ditadura de Bouterse – presidente do país de 1980 até 1992 – em que o assassinato de presos políticos marcou a história surinamesa no cenário nacional e internacional. Hoje, o forte é um museu tanto da história colonial, com monumentos da rainha Wilhelmina, como dos grupos étnico-culturais que compõem a sociedade plural. O forte é um monumento de grande apelo material e histórico que evoca sentimentos, vivências e valores (Campos França 2004).

O Forte está na Praça da Independência (*Onafhankelijkheidsplein*), onde também são localizadas a Assembléia Nacional, o Palácio do Governo e o Ministério das Finanças, todas construções remanescentes do período colonial. A praça é uma grande área verde que tem no seu centro a bandeira do país e dois monumentos em homenagem a líderes políticos, Johan Adolf

Pengel, representante crioulo, e a Jagernath Lachmon, representante do grupo hindustano. Crioulos e hindustanos são os maiores grupos étnicos-culturais e com maior representatividade política no Suriname. Foi nesse espaço que se comemorou a independência do país e que hoje também é utilizada pela população para diferentes atividades - exposição de pássaros silvestres, fotos de casamento, festas populares.

Naquele sábado à tarde, era o carnaval que ocupava a praça. Ao ocupar o lugar que pertence ao outro surinamês, os brasileiros pretendem que sua experiência seja reconhecida. Ir à Praça da Independência é uma busca por essa ocupação, por mostrar aos surinameses que eles, brasileiros são e desejam transformarem-se.

Com o começo do desfile, os blocos comandados pela organizadora do carnaval se encaminham junto com seus respectivos carros de som e rainhas para a parte detrás da praça. O desfile é aberto por blocos locais e fechado pelos blocos e carros brasileiros. A população participa intensamente e cada grupo étnico está devidamente representado durante o desfile. Carros e blocos de empresas locais, como o da *Latinsur*, que tinha a única candidata surinamesa a rainha, e da Escola de *Ballet* da Marlene, venezuelana que fundou a escola em 1975 também participam do desfile sem nenhum tema em especial.

Enquanto os blocos esperavam para entrar no circuito de desfile (os blocos brasileiros ocupavam a parte mais visível, exatamente na frente do forte Zeelândia ao contrário dos blocos surinameses que estavam espalhados pela *HenkAaronstraat*), a excitação era grande. Todos bebiam, cantavam, tocavam cornetas, jogavam confete e serpentina e finalizavam os preparativos – distribuíam as camisetas, as fantasias e verificavam suas rainhas. Os blocos deveriam dar a volta na praça até entrar na rua do *T-Vat*, iriam até a frente do hotel e cassino *Torarica* – tido como o mais luxuoso da cidade – e voltar até a praça do *T-Vat*, onde estava montado o palco para o concurso das rainhas e os shows programados para aquela noite. O bloco do bar da Aldira fechou o desfile. A maior parte do bloco era formada por prostitutas e garimpeiros que freqüentam o seu bar e moram nos hotéis da redondeza, além de alguns amigos, da dona da central de rádio que divide a casa em que está o bar, entre outras pessoas.

Na praça do *T-Vat* estava montado um palco onde duas bandas: uma brasileira, *Banda Beijo Molhado* e outra surinamesa, *South South West*, uma das mais famosas do país, tocaram a noite inteira. As bandas brasileiras abriram a festa, tocando desde marchinhas de carnaval até sucessos de carnavais passados, principalmente músicas de bandas baianas. A organizadora sugeriu que não se tocasse o brega e o forró durante o evento para que se marcasse a especificidade da data e da festa.

Muitos brasileiros dançavam por toda a rua e principalmente na frente do palco, onde esperavam ansiosos pelo concurso de rainha. Cada bloco torcia por sua candidata à rainha com

gritos e faixas. Muitos surinameses e holandeses participavam ativamente gritando e torcendo pelas candidatas de sua preferência.

Houve uma primeira apresentação em que cada candidata dançava brevemente para o júri e público. Apenas três das candidatas foram escolhidas para a fase final, que aconteceu minutos depois. A surinamesa foi eliminada logo na primeira apresentação, o que foi tido como óbvio para alguns observadores ao meu lado. Cada uma teve uma música diferente para se apresentar. O prêmio para a primeira candidata era uma passagem de ida e volta para Belém do Pará, com direito a acompanhante.

A vencedora do concurso foi uma brasileira, patrocinada por uma empresa surinamesa. Algumas empresas patrocinadoras tinham também blocos de foliões surinameses e cada um, sua representante à rainha. A vencedora do concurso era cunhada da organizadora do evento e foi por ela indicada para representar esse bloco.

Com o fim do concurso, a vencedora passeou pelas outras festas de carnaval que aconteciam pela cidade para se apresentar e tirou fotos para o jornal local. À meia-noite, a banda brasileira cedeu lugar para a banda local e os brasileiros também abandonaram a festa rumo a outras festas de carnaval. Os surinameses por sua vez, continuaram no *T-Vat*, dançando e bebendo até mais tarde. Porém já não havia tanto tumulto como antes.

O carnaval enquanto uma manifestação que estabelece um diálogo com a sociedade local mostra a demanda de reconhecimento da identidade brasileira no Suriname e os esforços para se mostrar étnicos e abrir caminho para sua incorporação na estrutura. A entrada em um espaço de tamanha importância simbólica para o Suriname e para a manutenção de sua ideologia da igualdade é a oportunidade de os brasileiros mostrarem o que “na verdade” eles são.

Ao fazê-lo, os brasileiros estabelecem um lugar de identificação coletiva, que, pode ser entendido como um “espaço de cisão”, de acordo com Bhabha (2003), na medida em que há um rompimento eventual da dicotomia entre os surinameses, estabelecidos, e os imigrantes, *outsiders*. Nesse momento, os brasileiros se tornam protagonistas de um evento coletivo e ditam as regras de como a festa deverá transcorrer.

O carnaval é o momento em que deixam o espaço circunscrito de *Klein Belém* e que simbolicamente, rompem a dependência e a subalternidade frente os surinameses. Nesse momento também, superam brevemente o estigma de *plocs*, de peões e de estrangeiros.

Na ocupação da Praça da Independência e do T-Vat, os brasileiros não o fazem de maneira discreta. São as grandes estrelas, os que fecham o desfile, que comandam a festa e os que elegem rainhas. Fazem questão de se afirmar como brasileiros, que no processo de reinvenção de sua identidade reiteram uma identidade e um estigma que são construídos sob o olhar dos surinameses, e, assim, subvertem simbolicamente sua posição marginal. E ao reiterar sua identidade de brasileiros



e ocupar um espaço simbólico pertencente ao outro, os imigrantes mostra seu desejo em ocupar um lugar na estrutura social surinamesa, simbolizada na Praça da Independência, que, a exemplo dos outros grupos surinameses, também possuem uma data comemorativa que os represente.

#### Da mestiçagem do *dougl* ao étnico brasileiro

Na ocupação desse espaço simbólico da pluralidade surinamesa, alguns acontecimentos sugerem a reflexão dos imigrantes sobre sua própria imagem. Na concentração dos blocos, a euforia tomava conta das pessoas. Camisas com dizeres irônicos ao governo brasileiro se misturavam às fantasias genéricas de carnaval. As rainhas estavam adequadamente paramentadas de plumas e paetês enquanto o restante estava equipado de cornetas, confete, serpentina e instrumentos musicais.

Acompanhei a saída do bloco do bar da Aldira. Um garimpeiro ali presente havia recém-chegado da Guiana Francesa e puxou assunto comigo imaginando que eu viesse da França (apelido do país vizinho). Minha resposta negativa e a afirmação de que era brasileira lhe provocou risos, pois achava curioso o modo como todos os brasileiros podem “se passar por qualquer coisa, qualquer nacionalidade”. Ele, no que o amigo ao lado concordou, achava maravilhoso poder estar naquela praça surinamesa para comemorar o carnaval, uma festa brasileira, e ninguém ter certeza se ele era brasileiro, hindustano, ou surinamês de qualquer outra etnia e o mesmo se passava em dias comuns quando perambulava pela cidade ou até mesmo quando estava na França.

No contato com os surinameses, os imigrantes se vêem constantemente em frente essa confusão fenotípica e, alegam a isso, a idéia de que no Brasil, somos todos mestiços. No imaginário desses brasileiros, a mestiçagem é retomada como uma maneira de andar por entre os surinameses sem ser instantaneamente reconhecidos como brasileiros. Sendo assim, a mistura racial que carregam consigo como uma herança das relações sociais no Brasil, os possibilita ser confundido com qualquer surinamês.

A isso, deve-se o fato de os surinameses possuírem uma categoria não etnicizada para se referir aos mestiços. *Douglas* como já mencionei no primeiro capítulo é a categoria surinamesa que classifica aos mestiços de crioulos e hindustanos, mas que foi adotado correntemente para todos os outros mestiços.

Essa característica se mostra crucial para a identidade coletiva de brasileiros no Suriname, pois, na opinião de meus interlocutores, os brasileiros, assim como, os douglas, confundem as classificações surinamesas porque podem se passar por qualquer um de seus tipos por não possuírem nenhum fenótipo específico. São brasileiros que se passam por hindustanos, por javaneses, por pretos ou até mesmo por chineses.

Assim, a cor e o fenótipo são tomados por meus interlocutores como características importantes na apreensão da sociedade surinamesa. Uma interlocutora elencou os diferentes grupos

surinameses a partir de sua diferença de cor. A presença de tantos exemplares de grupos étnicos é tida por ela como uma “misturada”. No entanto, a mistura a que ela se referiu diz respeito ao modo como as diferenças são conservadas e mantidas em um mesmo espaço, e não à promoção da mestiçagem no que pensa ser o caso brasileiro.

*Os hindustanos têm uma cor diferente, um jeito diferente. É rosto, modelo de rosto. Os javaneses são a mesma coisa. Os pretos nem se fala. Que são as mesmas... eles são diferentes. São pessoas com fisionomias diferentes. (...) olha, o hindustano pra mim, eles são assim, o moreno né? do cabelo preto, bom, os cabelos são muito finos. Só que eles são umas pessoas bem escuros. Não é um moreno, eles são já assim bem escuro. Os hindustanos são praticamente roxos. Eles têm aquela cor assim. Os chineses a gente já sabe por causa dos olhinhos puxados né? os javaneses já são assim, claros, dos cabelos pretos. Eles são brancos. Os javaneses são brancos. Dos cabelos bem pretinhos. A maioria das mulheres javaneses são morenas dos cabelos bem pretos. São jeitos de fisionomias bem diferentes. E os pretos tu já sabe (risos). São pretinhos mesmo e a gente já conhece eles bem por isso. Ainda tem esse tal desse coollie, desse douglas. Ave Maria, tem muita raça por aqui. (...) E aqui já tem muita raça por aí. (...) que eles falam assim ‘não, fulano ele não é isso, ele não é aquilo, ele é coollie, olha a cor dele’. Eu não sei nem o que é, não vou mentir. (...) ah, é o hindustano branco que tem. Tipo esse menino aí do celular. (...) sabe aquele rapazinho do celular? Pronto. Ele é o coollie chamado. Porque ele é hindustano, mas ele não é preto igual os hindustanos. Quer dizer, ele não é preto, ele é um roxo, assim, sei lá, uma cor diferente. ele é um coollie branco. E ele é um hindustano branco. Aí chama coollie. (...) aqui é uma misturada doída.*

Na leitura racializada que meus interlocutores fazem da pluralidade cultural surinamesa pode ser apontada um resgate da ideologia da mestiçagem que povoa o imaginário e a ideologia nacional brasileira. A mestiçagem é essencializada de modo a formar mais um elemento identitário do brasileiro. Ao tomar a mistura como algo intrínseco ao ser brasileiro, penso que os imigrantes estão tentando ressaltar sua capacidade de adaptação a novas realidades como se ser mestiço fosse algo análogo a possuir maior capacidade de integração social e cultural.

Penso haver entre as idéias de mestiço e estrangeiro uma aproximação conceitual, pois ambos ocupam simultaneamente os lugares de semelhança e diferença em relação aos membros de uma sociedade. São semelhantes porque são tipos sociais, vivendo sob normas, valores e regras em comum. São também próximos e distantes da sociedade, porque representam a alteridade e personificam a possibilidade de transformação daquilo que se estabeleceu como verdade e regra. Munanga (2004) entende que desde a história antiga, a mestiçagem está vinculada ao encontro com o outro e que como decorrência das conjunturas históricas passou a ser um tipo social definido em sua ambivalência, se tornando semelhante e diferente dos membros da sociedade.

A percepção da mestiçagem entre os brasileiros é também fruto de sua apreensão da imagem do outro surinamês. A idéia de mestiçagem está relacionada às percepções quanto à cor e como esta é elemento para a construção da imagem dos grupos étnico-culturais. A percepção da cor é interessante na medida em que parte da observação direta do corpo, o que de acordo com Leenhardt (1997), interfere diretamente na construção de uma visão de mundo e no discurso.

Sendo assim, o corpo participa da formação da pessoa e se torna a materialização da narrativa, na medida em que ele parece concretizar as relações sociais. Nesse sentido, a partir da percepção dos imigrantes alguém mestiço é alguém que tem a capacidade de se relacionar com todos os outros grupos sociais, demonstrando uma maior habilidade de integração e interação social.

Os imigrantes brasileiros resgatam uma idéia de mestiçagem a partir da percepção de uma semelhança de cor, de traços de rosto e de corpo com os surinameses. Dessa forma, a mistura brasileira entra em cena como mais um elemento de diálogo com a sociedade surinamesa, muito embora haja uma diferença fundamental entre a concepção ideológica da mestiçagem no Suriname e no Brasil.

No Brasil e no Suriname, as concepções sobre o processo de mistura racial seguem ideologias opostas. Enquanto no Brasil, ser misturado era a forma pela que negros e mestiços poderiam existir como grupo e romper a discriminação com sua própria cor (Munanga 2004)<sup>62</sup>, a estrutura surinamesa se pensa em termos de posições étnicas, onde ser mestiço é não corresponder a ela e, portanto, não existir. Apesar de existirem categorias sociais para falar da mestiçagem, como *mixed* e *douglas*, é apenas esta última que tem algum tipo de projeção no ideário coletivo.

Douglas é uma categoria surinamesa específica para a mestiçagem, que diz respeito aos descendentes de indianos e negros, os dois grupos étnico-culturais de maior expressão numérica e com poder político e econômico do país. No entanto, o que importa na categoria *douglas* não é uma racialidade, mas a possibilidade de mistura cultural. Tomando emprestada a interpretação de Campos França:

“É possível que a visibilidade dos *douglas* ocorra como meio de encenar que os híbridos não devem se constituir em grupos étnico-culturais específicos por meio da mestiçagem cultural e que, portanto, devem se somar a uma das duas tradições que seu hibridismo lhes oferece. É possível que a visibilidade dos *douglas* se deva a que crioulos e indianos são os grupos mais significativos em termos populacionais e, portanto, o tipo de hibridismo que poderia ser eventualmente mais numeroso. Através dos *douglas* se expressam de fato os híbridos de todos os tipos. Os *douglas*, representando o caso mais evidente de hibridação, sugerem a possibilidade de rompimento com a estrutura plural fundada na pureza referida à tradição cultural. Como resposta à possibilidade de rompimento da pluralidade, os líderes políticos indianos e crioulos se dirigem aos *douglas* não enquanto grupo de qualquer tipo, mas como sujeitos individuais a serem convidados para adotar a identidade de seus próprios grupos. Essas identidades híbridas não apenas são pouco inteligíveis, mas ameaçam, ao menos no imaginário, a organização das sociedades fundadas no reconhecimento étnico-cultural como premissa para a orientação das interações sociais” (*op.cit.*:186).

---

<sup>62</sup> Devo destacar que a discussão sobre a mestiçagem no Brasil é por demais complexa para abordá-la em profundidade. Optei aqui por trazer a visão de Munanga (2004), que analisa a mestiçagem no Brasil do ponto de vista histórico. Restrinjo-me à dimensão dessa discussão que traz a mestiçagem como algo construído ideologicamente e que foi manipulado ao longo dos anos pela população.

Conversando com uma mulher sobre a mestiçagem, ela disse haver uma grande diferença entre o Brasil e o Suriname. Para ela, a mestiçagem no Brasil é uma forma de status. As pessoas se misturam apenas porque têm interesses em melhorar de vida. No Suriname, a mistura de raças se dá por amor, quando duas pessoas se envolvem romanticamente e casam uma com a outra.

Outra interlocutora também distinguiu as formas de mistura no Brasil e no Suriname por meio das relações afetivas. Para ela as diferenças de concepção da mestiçagem se colocam no Suriname em termos de etnicidade ao passo que no Brasil se dá em relação à cor. A semelhança entre os brasileiros também obedece a esse fator, uma vez que as diferenças no Brasil não passam de diferenças colocadas regionalmente. No caso surinamês, a diferença dos grupos étnicos diz respeito ao pertencimento a uma nação original, que modifica a idéia de mestiçagem e que, portanto, vai além da cor.

Eu nunca tive isso, esse negócio ‘eu gosto de preto’, ‘eu só namoro...’ (...) eu acho (que eu sou misturada). Que meu pai é bem pretinho e minha mãe já é meia branquinha. Meu pai é cearense, minha mãe é maranhense. Essa mistura assim. Tenho uma irmã que ela é bem pretinha mesmo, pretinha mesmo. Tenho um irmão que já é loiro... (outra irmã) ela é mais branca do que você que ela pega cor, fica vermelha. Que ela é branca, branca, quase transparente. Você olha pra mim e ela e não identifica que somos irmãs de pai e mãe. É totalmente diferente. Já a Daiane que trabalha aqui, ela agora se parece muito comigo. A cor, o jeito, o cabelo. (...) No Brasil, assim, se mistura de estados, mas são brasileiros, né? Mas são só de estados. E aqui, são cada um de um país diferente, né? Tem essa diferença. Porque a mãe dela (a cunhada) aqui, do meu marido e dela, ela (é javanesa), tu conhece javanês, já viu assim várias vezes, né? Pois é. Ela é bem javanesa com tudo, sabe? Tudo ela leva no pé da letra. Já o pai dele que é colombiano, já é totalmente diferente. Ele fala bem o espanhol. Ele já tem outro tipo de cultura, sabe? Ela faz a comida: Ela faz a comida dele e a comida dela. A comida que ele come, ela não come e a comida que ela come, ele não come. É assim. Ela faz dois tipos de comida diferente. E às vezes faz três. Às vezes, eu to lá, ela faz o que eu gosto e faz o que os netos gostam. Ela faz quatro tipos de comidas diferentes, que é a dos netos, do marido, dela e dos filhos.

Antes de chegarem ao Suriname, dois interlocutores esperavam encontrar uma “salada”, onde todos estariam misturados e não existiriam diferenças como no Brasil. O susto aconteceu na chegada quando perceberam que cada casa era de uma família e de uma cultura diferente. E a mistura que esperavam não acontecia, mas todavia, observavam a convivência entre os diferentes. Em sua opinião, o “poder de miscigenação” dos brasileiros atrapalharia tudo, pois cada vez mais, eles se “infiltram” nas famílias surinamesas, se casam e têm filhos com todos os tipos de surinameses, ou seja, provocam a mistura.

Um outro interlocutor falou não apenas sobre a diferença entre os surinameses, mas como os brasileiros, por serem misturados, se inseriram nesses diferentes grupos e acabaram modificando o cenário surinamês. Ao longo dos anos, os brasileiros estão provocando mudanças e instaurando seus hábitos e costumes na sociedade surinamesa. Sua fala aponta para uma crescente integração dos brasileiros e projeta uma possibilidade de etnicização da nacionalidade quando entende que o fato

de os músicos brasileiros, por exemplo, estarem cada vez mais sendo chamados a tocar nas festas surinamesas.

Além disso, ele retomou o que o homem havia me dito no carnaval quanto ao modo como a mistura dos brasileiros os faz serem constantemente confundidos com pessoas da terra. Isso se deve ao fato de que, ao contrário dos grupos surinameses, eles não possuiriam traços e cores característicos.

Hindustano, ele passa aquele gel no cabelo (risos). Não, brincadeira. A gente consegue notar a diferença realmente. O hindustano, o javanês. Eles mantêm essas... é como se fosse uma tribo de índios. Eles têm aquele... O corte do cabelo. Javanês gosta do cabelo bem baixinho. Já o hindustano gosta do cabelo com bastante gel. Essas coisas assim. Já o preto faz o rastafari. Então, eles mantêm assim uma, um grupo assim que a gente sabe logo. Especialmente se tu vai ver passar gel no cabelo, com cabelo alto. Nunca. Já o brasileiro se mistura, o holandês também, né? Mas os brasileiros se mistura no meio de tudo (risos). (...) Os brasileiros têm um poder de miscigenação, né? Entra lá no meio, a gente já não sabe mais se é brasileiro, se é javanês, se é... (risos) Incrível né, o brasileiro? O pessoal daqui acha que você é holandesa, né? (...) Porque você parece, tem uma... (...) E o pessoal me olha e acha que eu sou surinamês também. (risos). (...) Porque parece (por causa) da cor, dos olhos. (risos) parece bastante. Todo mundo fala que eu sou surinamês por causa do cabelo, não sei o que... É o brasileiro, né? O brasileiro tem esse lado aí.

Em uma sociedade onde o importante é ser classificado, os brasileiros não fogem à regra. À etnia e à nacionalidade são incorporados elementos de cor e raça, e assim se fundem a outras categorias particulares: caboclos, índios, tabocas, morenos, mulatos. Sobre as formas de se classificar um brasileiro, uma interlocutora relatou que os surinameses classificavam os brasileiros como índio pelo fato de no Brasil as pessoas seriam filhas da mestiçagem entre indígenas e portugueses. Ela lê a realidade brasileira da seguinte forma: no norte, houve uma maior mistura entre as populações indígenas e negros com os colonizadores portugueses ao passo que no sul do país, a mistura se deu entre os imigrantes europeus brancos. Essa seria a única diferença entre os brasileiros, ao contrário dos surinameses que possuem diferenças religiosas, que imigraram de diferentes países e que falam línguas diferentes.

*Não, é porque o pessoal aqui gosta de chamar... o pessoal chama a gente aqui de índio. Por causa que no Brasil é misturado, né, é português e índio mesmo, né? Isso é uma grande realidade(...) No sul a maioria das pessoas é branca porque também veio um monte de imigrante europeu. E o norte, né, é mais misturado porque tem muito índio com africano, caboclo mesmo que chama o índio mesmo. Caboclo é o índio. E africano com português, tem muita mistura. E a cor quer dizer que se torna cabocla, não é uma cor branca.*

Uma interlocutora apontava para como essa mistura é o que informa o olhar surinamês e permite aos brasileiros “se passarem” por outras identidades nacionais e culturais que não a brasileira. Além disso, a mistura inata ao brasileiro os permite conter todas as outras nacionalidades, o que seria uma necessidade advinda do fato de viverem em um país de dimensões continentais do território brasileiro ao passo que, no Suriname, por ser um país menor, as pessoas não teriam tido necessidade de se misturar:

Às vezes eles acham que eu sou até dominicana. Eles me comparam. Eles acham que no Brasil só tem gente assim da cor dela. Que aqui tem muito paraense, né? assim, essas cores de morena. Aí, quando eles vêem umas pessoas igual a mim, acham que eu sou dominicana. (...) Do jeito que eu sou. Essa cor. Porque as dominicanas são assim, essa cor, morena, dos cabelos assim, desse jeito igual o meu. Aí, eles acham que a gente somos dominicanas muitas vezes. Porque as brasileiras que têm aqui são assim, na cor dela. Muita gente aqui... e os maranhenses também. A maioria das mulheres maranhenses são dessa cor assim. (...) É porque pra mim, eu tenho a impressão assim, eles são de outros países. Vários países diferentes, né? Então eles têm... Porque aqui tem muita gente de países diferentes, como tem China, tem coreano, tem gente da Indonésia, tem de vários lugares, né? Eu, eu não vejo tanta diferença igual eles falam. E brasileiro tem gente igual a você, né? Que parece ser até holandesa. Tem muita raça também de país que vem e igual aqui com eles. Igual como eles chamam o douglas que faz as misturas de sangue. É francês, é brasileiro misturado com francês, é aquela coisa. Eu vejo a mesma coisa aqui assim também. É a mesma coisa, eu não vejo diferença.

A mestiçagem é resgatada em equivalência ao *douglas* surinamês. Esta possibilidade se dá pela concepção de que a mestiçagem permite aos brasileiros poderem se passar por qualquer surinamês. É como se ao ser brasileiro e, portanto, misturado, o indivíduo contém cada uma das outras etnias surinamesas. Um homem constatou as semelhanças entre ele, brasileiro, e os hindustanos.

*Os indianos são parecidos assim comigo.(...) Javanês não tem branco. Javanês todos eles são morenos. Os hindustanos também. Os chineses já não são brancos, são todos amarelos. E o negro é negro mesmo, preto, preto mesmo. Já o douglas, ele parece muito com o brasileiro, o douglas, né? ele é o mestiço de hindustano com javanês, ou hindustano com preto, dá dougla. (...) O douglas é mestiço. (...) Eu sou (mestiço brasileiro). Sou descendente de índio. O meu pai mesmo, a minha mãe, aliás, não tem nada a ver com sangue indígena e o meu pai tem sangue indígena. Sou douglas. Sou mestiço(...). Aqui todo mundo pensa que eu sou hindustano. As pessoas pensam que eu sou hindustano. Os paraenses chegam e você mesmo poderia observar, pareço muito com hindustano, a cor da pele, dos olhos, tudo do hindustano. (...) Até porque em termos de seres humanos, nós todos somos iguais né? Agora a diferença que tem é em termos assim, de língua, né? isso aí já é à parte. Eles falam holandês, nós não. A única diferença. O mestiço, ele é mestiço em qualquer lugar do mundo. Mestiço é mestiço.*

Uma interlocutora resgatou a idéia de mistura racial ao comparar a presença dos brancos europeus no Brasil e no Suriname. Opinando sobre um seriado de televisão que retratava a construção da estrada de ferro Madeira-Marmoré no Acre, ela me falava como a mistura racial no Brasil era visível, ao contrário do Suriname, em que as raças seriam separadas. Para ela, os brancos representados na trama nunca seriam cópias fiéis dos europeus que estiveram naquela região. Mesmo os mais brancos no Brasil têm ascendentes negros ou índios que contribuem para a perda de traços europeus, como era o caso dos astros da trama. A exceção ocorreu no Sul do Brasil, onde pessoas não teriam se misturado tanto. Para ela, no Brasil, não haveria mais europeus como ainda havia no Suriname, onde diversos holandeses vivem e visitam. A importância que a cor assume nas configurações desses grupos étnico-culturais aos olhos brasileiros tem reflexos na re-elaboração do próprio self. Essa mesma interlocutora, ao pensar sobre como se classificaria de acordo com esses padrões, disse:

Eu fui tirar o meu título recentemente, meu passaporte, e colocaram parda. Não sei. (...) Mas pra mim nem sei, pra mim nem sei. Eu sou branca, né, mas descendente de negro, de índio, então eu não tenho definido uma cor. Não vou falar que eu sou branca porque branco pra mim são europeus, essas pessoas que têm essas raças puras, essas coisas. Mas quando tá misturado, não vou falar que é branco.

A ideologia da mistura racial brasileira é resgatada no discurso imigrante como um elemento na construção de sua experiência e na problematização do processo de inserção social pelo que os brasileiros passam. Certo dia acompanhava o locutor do programa de rádio Conexão Brasil e seu programador. Estávamos os três no carro quando o locutor olhou para mim e afirmou que tínhamos um pequeno Suriname no carro. Ele, um javanês, eu, uma holandesa, e o outro, um chinês. O programador dizia que de fato pensavam que ele era chinês, mas que a língua o denunciava. “Um chinês do interior do Pará”. Sendo assim, quem precisava de surinameses, se ali já existia um pequeno Suriname...

A equivalência entre misturados surinameses e brasileiros finda no momento em que o caráter nacional ajusta-se à identidade. Ou seja, apesar de serem misturados e mestiços, como os *douglas*, os imigrantes são brasileiros. No Suriname, os *douglas* abdicam de sua hibridez para serem reconhecidos, adotando uma filiação étnica de outro grupo étnico-cultural.

Para os brasileiros, apesar de sua condição de mestiço, eles se diferenciam da situação dos *douglas*, pois ao contrário destes, não abrem mão de sua mestiçagem. Sendo assim, se apegam à nacionalidade como forma de transformar a mestiçagem em uma essência de sua identidade coletiva. E, se “*mestiço é mestiço em qualquer lugar*”, como afirmou um de meus interlocutores, os brasileiros se vêem conter todas as possibilidades étnicas surinamesas e as tornam base de sua essencialidade étnica.

Os imigrantes assim, percebem os imperativos da estrutura plural surinamesa e junto a isso, resgatam o material ideológico brasileiro – na própria idéia de mestiçagem para a construção de sua identidade coletiva. O modo como as categorias empreendidas na construção da identidade coletiva são empregadas e manipuladas demonstram sua capacidade de deslizamento e de constante re-significação.

Ao longo dos anos, as categorias a que os brasileiros estão associados são renegociadas por meio da narrativa coletiva e das novas possibilidades de interação com os surinameses. A narrativa cria uma aparente fixidez como maneira de se legitimar e criar laços entre os indivíduos que passam a se comprometer com a identidade coletiva e, para tanto, instaura comportamentos inteligíveis e aceitáveis na apresentação pública da identidade brasileira.

O desejo do imigrante em ser reconhecido como parte de um grupo étnico-cultural legitimado na estrutura plural o faz desafiar por meio de seu processo de construção identitária a ordem surinamesa que os coloca na marginalidade. Os imigrantes mantêm sua língua, sua crença,

seus hábitos, se casam com pessoas da terra e também chamam os surinameses a participar de suas expressões culturais públicas, como é o caso do carnaval.

A instauração de uma ordem coerente e sua prescrição ao sujeito não apenas atinge a noção de pessoa como o desafia perante uma lógica cultural estabelecida. Nesse sentido, há razão no que Butler (2003), propõe como uma subversão das posições estruturais, possibilitada pelo desejo e pela intenção do sujeito em transformar a ordem mediante a transformação de si mesmo.

A identidade brasileira no Suriname está em constante trânsito, na medida em que, os brasileiros estão encontrando meios de assegurarem uma identidade coletiva que tenha a nacionalidade brasileira como cerne. A percepção da estrutura de diferenças surinamesa, a releitura de si como brasileiros e a adoção da mistura como essência étnica - que lhes permite conter todas às identidades étnicas surinamesas - são parte do processo identitário experimentado pelo imigrante que chega do Brasil e que quer se integrar à sociedade surinamesa.

A mestiçagem entre surinameses produz o *douglas* que, como já foi examinado, somente encontra lugar na estrutura quando se filia a algum dos grupos étnico-culturais. A identidade de *douglas* é rechaçada pelos ordenamentos surinameses, que marcam o pertencimento a partir da origem dos coletivos (negros, javaneses, chineses, hindustanos), que emigraram para Suriname em diversos momentos do tempo, a exceção dos indígenas. A mestiçagem entre eles é invisível ou, melhor, insignificante para o propósito de construir diferenças.

Os brasileiros se diferenciariam dos *douglas* porque podem tomar a mestiçagem como seu elemento aglutinador, assumindo como parte de sua história, e tornando característica de sua identidade étnica. A narrativa da experiência imigrante dos brasileiros refere-se a um lugar de origem onde a mestiçagem é a própria essência.

Sua ligação com uma terra natal assinala a possibilidade de assumir uma posição estrutural pela origem brasileira. Quando foram para o Suriname, a mestiçagem se mostrou um facilitador para uma maior integração social. Além da promoção de mudanças no cenário surinamês, no que tange a economia, eles civilizaram seus vizinhos e branquearam seus filhos.

Assim como os grupos étnico-culturais, os brasileiros reinventam uma brasilidade. É preciso que milhares de indivíduos sejam abraçados por essa categoria – deixando suas diferenças em um outro plano de existência – para que se constituam em uma comunidade. Num processo de *self-invention* (Wittgenstein apud Rosa Ribeiro 1999), encontra-se na narrativa imigrante um modo de re-construir sua história factualmente, marcando suas especificidades identitárias e suas fronteiras.

O processo de *self-invention* dos grupos étnico-culturais surinameses decorre da incorporação diferenciada de cada um deles ao sistema e da maneira como foram pensados homogêneos em nome do balanço equânime da estrutura. A incorporação diferenciada dos grupos étnico-culturais esconde assimetrias e abriga sob um mesmo nome, seja de hindustanos, chineses,



javaneses, negros, indígenas, indivíduos e coletividades com diferentes histórias de vida e visões de mundo.

O étnico foi, sobretudo, uma estratégia de reconhecimento que se tornou estrutural e que hoje é imperativo para que os recém-chegados possam ser passíveis de serem inseridos socialmente. Sendo assim, a classificação étnica assumida pelos grupos sociais no Suriname se estende à percepção e apropriação dos brasileiros sobre esse cenário. Se a ordem é étnica, então assim o seja por enquanto.

No entanto, os imigrantes ainda não são étnicos. Essa falta de etnicidade, os fazem, além de *outsiders*, estrangeiros à sociedade surinamesa. Assim, os brasileiros não possuem um *status*, como quer Schutz (1964), ou teriam um *status* ambíguo, como pensa Simmel (1970) ao entender que o estrangeiro é um tipo social que circula na sociedade, mas que não compartilha de seus códigos e regras. Isso faz do estrangeiro um ator social em busca de inserção em um grupo ou sociedade e fazem parte da ação e vida social, que no caso dos brasileiros, encontram na narrativa coletiva e no projeto de identidade uma forma de superar essa imagem e serem enquadrados como brasileiros no Suriname.

O que faz tantos grupos diferentes se relacionarem a uma nação surinamesa e, assim, se pensarem pertencentes a ela é a posse de uma língua em comum – o holandês, a memória de uma imigração, que causou o encontro factual na colônia, a história de colonização, que viveram juntos e o compartilhamento de uma estrutura social étnica. Esses elementos, entre outros, fazem desses diferentes partes de um mesmo Estado.

Perguntei a uma interlocutora quem eram para elas os surinameses. Ela reconheceu a existência de diferentes tipos de surinameses, que possuem caras, cores e crenças diversas. No entanto, para ela, essas diferenças estão sobrepostas e são constitutivas de uma identidade de surinamês.

O fato de todos serem imigrantes faz deles iguais em território surinamês. Em sua opinião, a imigração no Suriname aconteceu tal qual no Brasil. A imigração embora de extrema importância para a formação de diferenças foi transformada no presente em identidades nacionais. No cenário surinamês, os brasileiros se somam aos imigrantes que povoaram o Suriname, que através da mistura formou uma só nação.

Mas todos são surinamenho. Todos. Só muda a cara. Um do olho puxado, um da cara chata, um da cara comprida. Mas a linguagem é a mesma. A linguagem é a mesma. Tudo são surinamenho. Tudo são migrante. Igual no Brasil. No Brasil não tem migrante italiano? Grego? Tem grego no Brasil. Iraquiano que tá no Goiás, né? Tem no Pará, que é o português, né? Tem em São Paulo que é misturado de libanês com aquela outra raça lá, australiano né? Tudo misturado, tudo migrante e aí vai nascendo o filho ali e é tudo brasileiro. Só é filho de migrante de antigamente, mas não tem mais nada a ver com migrante. Tudo é brasileiro. A mesma coisa aqui. (...) Aqui é. Aqui é javanês. Aqui é hindustano. Porque são migrantes de muitos anos atrás e os filhos vão nascendo, é surinamenho. É preto, né, que vem da África. Aí já se mistura, eles fazem filho com

javanês, que é o dougla que chama. Aí o chinês já faz um filho com a brasileira e aí já mistura ali. E aí se vai levando.

Se no Suriname, todos são imigrantes e ao mesmo tempo são partes da sociedade, o que impediria os brasileiros de empreenderem o mesmo caminho? A ligação a uma identidade nacional anterior é significativa como base para a construção de uma etnicidade que é incorporada à estrutura de modo a preservar as fronteiras entre os grupos étnico-culturais surinameses. Ser étnico no contexto surinamês é ser diferente na igualdade, que permite a balança do apanjaht estar em constante equilíbrio.

### Etnicizando a nacionalidade

O processo de etnicização estrutural foi construído no Suriname ao longo da história colonial e se tornou um imperativo para o funcionamento da vida social como um todo. Inicialmente um discurso hegemônico dos grupos de elite política no país, o apanjaht se estabeleceu como uma estrutura que pauta as ações e demandas coletivas, se instaurando no pensamento da sociedade surinamesa sobre si mesma. Tomar o apanjaht como discurso hegemônico no Suriname é uma tentativa de entender as conexões vitais entre poder e cultura e ideologia e consciência, tal como o fizeram os Comaroff (1991) na sua análise da África do Sul.

Segundo estes autores, a força da hegemonia acarreta uma série de rearranjos sociais e culturais em favor da manutenção daquilo que delega sentidos e significados. Em suas palavras: “nothing is anchored to ... master narratives, to stable (positive) identities, to fixed and certain meanings: all social and semantic relations are contestable, hence mutable” (Comaroff e Comaroff 1991:20).

Campos França (2004) procura no conceito maussiano de *fato social total* um meio de entender o apanjaht como imperativo nas relações sociais e na expressão da sociedade surinamesa sobre ela mesma. Partindo da relação entre o apanjaht como algo tornado hegemônico na sociedade surinamesa, opto pelo conceito de *matriz cultural* de Butler (2003), entendido como algo que se tornou compulsório para a integração das coletividades no ordenamento social. Segundo a autora, a construção de uma identidade parte da pré-existência de leis e padrões que devem ser seguidos, o que dá a impressão de algo determinado e fixo a que o sujeito deve obedecer.

Apesar de a autora discutir a questão das identidades de gênero, penso que a discussão pode ser ampliada, dada à existência de um discurso hegemônico que imprime leis para a experiência dos sujeitos também no caso dos imigrantes brasileiros no Suriname. Esse discurso hegemônico, a autora chama de “matriz cultural”, que é com o que a construção da identidade coletiva entra em debate para se tornar inteligível.

A existência de uma *matriz cultural* gera exigências estruturais que limam a possibilidade de certas identidades existirem. Nesse caso, os brasileiros não podem existir na sociedade surinamesa

como estrangeiros, *plocs* ou peões, mas devem se transformar a si mesmos para transformar a ordem e vir a ser um grupo étnico-cultural aos moldes dos grupos étnico-culturais surinameses, mediada pelo apanjaht.

Dessa maneira, os brasileiros se apegam ao presente e ao passado recente da história surinamesa e àquilo que entendem ser mudanças ocasionadas por sua presença. De acordo com as idéias de Simmel (1970) e Schutz (1964), o estrangeiro pode ser entendido como um tipo social que participa de modo ambivalente na sociedade. O estrangeiro é aquele que faz parte do contexto social porque convive dentro de um mesmo espaço, mas ao mesmo tempo, é excluído da sociedade e invisibilizado porque não compartilha dos mesmos códigos e valores.

No entanto, os estrangeiros são também agentes que provocam mudanças e dessa forma, podem vislumbrar o compartilhamento de um futuro. Sendo assim, essa perspectiva oferece aos imigrantes um olhar revisitado sobre a realidade presente, criando espaços para idealizarem modos de integração à estrutura social.

É no entrecruzamento das diferentes informações de passado, presente e futuro que os elementos e posições estruturais são re-negociadas pela construção da identidade brasileira no Suriname. A existência de pré-conceitos ilumina o presente histórico dos imigrantes, como também, sua capacidade de ultrapassá-los no momento de sua percepção do novo. Assim, para se reinventar enquanto brasileiros percebem não apenas a nova estrutura surinamesa, mas uma estrutura pregressa nacional, uma ideologia de brasilidade e ao mesmo tempo, a incorporação de novas imagens dadas pelo olhar do outro.

Portanto, torna-se importante que os imigrantes retenham uma narrativa da experiência brasileira no Suriname, levando em consideração uma vida pregressa no Brasil, que se torna base da sua origem enquanto grupo no Suriname. A história atual desses imigrantes é atingida por essa narrativa de origem que tem como guias o ouro, a prostituição e a falta de oportunidades no Brasil que levaram os primeiros brasileiros às terras surinamesas. Pode-se dizer o mesmo de sua língua, de seus hábitos e de seus modos de comer ou de vestir, que se transformaram em elementos de aglomeração dos indivíduos vindos do Brasil e fixaram regras de como se apresentar publicamente.

A temporalidade faz com que essas imagens sejam enquadradas num caminhar histórico, assim como a crescente importância e a elevação de um status frente à sociedade surinamesa. A reinvenção da brasilidade é uma resposta à marginalidade desses sujeitos como querem ser vistos ou como esperam sê-lo. Sendo assim, as imagens de *plocs* e peões são re-enquadradas pela narrativa de modo a equacioná-las à identidade de brasileiros étnicos.

Essa tentativa de equacionar imagem e identidade reflete uma necessidade dos brasileiros em serem vistos pela sociedade surinamesa. Querer ser reconhecido é, como pensa Bhabha (2003),

dar ênfase a uma necessidade de tornar o sujeito um agente de sua própria enunciação, que, ao ser reconhecido, transgride sua posição estrutural.

A narrativa e a identidade brasileira passam a ser encenadas num movimento de apropriação de sua história, demonstrando uma tomada de posição e uma demanda política. E nesse movimento, desempenhar uma brasilidade é atuar de acordo com uma possibilidade dada pelo outro como existência visível ao mesmo tempo em que é plataforma de um processo de reconhecimento.

Tal desempenho pode ser lido por meio da idéia de performatividade do discurso pensada por Bourdieu (1998). Ao performar um discurso, os indivíduos estão dando nome às divisões do mundo social e se apropriando dos significados dados pelo social. Como consequência, o sujeito reconhece o alcance daquilo de que se fala e a partir daí, consagra novos limites de sua ação e sua existência.

Essa demanda dos brasileiros em serem reconhecidos pelos surinameses pode ser entendida junto à idéia de etnicidade, na medida em que aponta para a demanda da representatividade social por parte dos imigrantes. Para Weber (op.cit.), a idéia de “comunidade política” é o elemento crucial de designação de um grupo étnico. É ela que constrói de modo mais artificial e ao mesmo tempo eficaz um sentimento de pertencimento e uma crença acerca de um “parentesco” étnico. A associação racional entre os indivíduos em torno de uma causa ou de um dever moral torna-se o meio pelo qual os indivíduos se vêem pertencer a uma comunidade étnica.

A importância dessa esfera política da comunidade étnica remete ao modo como no Suriname, a hegemonia da ideologia da pluralidade impera sobre as ações políticas. Os partidos políticos através do sistema consociacional defendem os direitos de seus grupos étnico-culturais. Como consequência, os brasileiros que estão em situação irregular no país, mas que lá vivem e investem financeiramente, se vêem desamparados no que tange o respeito aos direitos que não têm, como o de ter o estabelecimento comercial em seu nome ou de alugar uma casa. Passar a existir no plano da configuração estrutural é também ter acesso em potencial ao plano prático e político da vida no Suriname que esses indivíduos almejam.

A demanda de reconhecimento étnico dos brasileiros foi sintetizada por um interlocutor brasileiro quando ele afirmou que “O futuro do Suriname são os brasileiros e os *douglas*”. Sua afirmação denota como a equivalência dos brasileiros aos *douglas* é parte de um processo de construção identitária que relê a mistura como uma forma de inserção em uma nova realidade.

Nesse sentido, a empatia com o *dougl*a surinamês se torna uma moeda de troca no processo de inserção dos brasileiros enquanto um grupo étnico. A versão da mestiçagem brasileira no contexto surinamês é um modo de fazer inteligível a articulação de categorias *a priori* da experiência brasileira e sua transformação pelo contato com categorias surinamesas. Portanto, se mestiços são semelhantes em qualquer lugar, como outro interlocutor afirmou, a etnicização dos

brasileiros e sua inserção na sociedade surinamesa também poderia futuramente ser estendida aos *douglas*.

Além disso, a idéia de mistura explica o pensamento dos imigrantes acerca dos casamentos realizados entre eles e as pessoas da terra como um modo de inserção na sociedade surinamesa. No momento em que se casam e têm filhos, os brasileiros estão gerando *douglas* e também instaurando uma cultura brasileira. Essa maneira de pensar a instauração de sua própria cultura em uma sociedade que preza pela diferença étnica é uma peculiaridade interessante que revela um pensamento sobre a mestiçagem cultural, que a tem não como a convivência de diferentes grupos, mas como um amálgama das diferenças.

As alianças matrimoniais como pensadas pelos brasileiros teria o poder de desestruturar a ordem da estrutura plural etnicizada surinamesa. Isso porque a ordem social surinamesa valoriza o casamento dentro do próprio grupo étnico como uma maneira de preservar as diferenças. No entanto, embora as imigrantes casem com os surinameses, suas famílias devem adotar os hábitos brasileiros e reproduzi-los no cotidiano.

A instauração de famílias brasileiras está dentro da concepção dos brasileiros como o futuro e também como viabilizadores de um presente surinamês (porque trazem o desenvolvimento). Sendo assim, esta é uma tentativa de reformular uma identidade brasileira no Suriname e de romper com as barreiras colocadas pelo estigma. Para tanto, os papéis do sexo e do ouro na trajetória imigrante são relidos sob uma outra perspectiva de civilização e desenvolvimento.

Ao afirmar sua identidade étnica como parte de um futuro da sociedade surinamesa, e colocar os *douglas* surinameses inseridos nele, pode-se entender que os imigrantes ameaçam à estrutura. Essa ameaça pode ser lida à luz do pensamento de Douglas (1991), que relega às margens o poder de emanar forças desordenadoras do centro da estrutura. Isso se dá em virtude das ambigüidades que existem em pontos estratégicos onde o sistema social se apóia e ao qual as margens não estão moralmente comprometidas, como é o caso das fronteiras étnicas da sociedade plural.

A construção de um novo ser étnico esbarra no pressuposto do funcionamento e eficácia do *apanjaht*. Seus lados não podem pender em favor ou desfavor de nenhum grupo étnico-cultural que componha essa balança. Assim, pelo *apanjaht* pode se entrever a dificuldade de inserção de novos grupos imigrantes na estrutura da sociedade plural. Fazer parte não é apenas compartilhar do cotidiano, mas dessa balança ideológica, que dá direito de representatividade para todos os grupos que a compõem.

Os brasileiros estão demandando uma participação legítima e parecem incorporar a lógica surinamesa de que para ser reconhecido como parte legítima da estrutura, há que empreender uma identidade étnica, que tem a origem nacional como base. Além disso, essa identidade encontra

apoio no momento em que os imigrantes marcam sua presença no espaço urbano, entram no espaço simbólico do outro, fundam novas famílias e reproduzem publicamente uma língua e um costume determinado. A construção de uma identidade étnica brasileira transforma sua condição de marginalidade estrutural e busca re-significar o que é um brasileiro, superando o estigma de estrangeiros, de prostitutas e de garimpeiros.

Colocados esses diferentes elementos que pude observar na dinâmica da experiência migrante, entendo que é a consciência sobre a sociedade surinamesa, tomada a partir dos contatos cotidianos, que permite aos brasileiros reformular suas práticas, seus modos de ser e estar e seus modos de interagir na sociedade para reinventar sua presença e identidade no contexto surinamês. Como afirma Douglas (1991):

“Certamente que as pessoas têm uma forma de consciência da estrutura social. Conciliam os seus actos com as simetrias e as hierarquias que nela percebem e esforçam-se por impor aos outros actores a sua visão de estrutura.(...) Todas as nossas roupas, todos os nossos alimentos, de facto, todos os nossos objetos usuais, não passam de adereços de teatro que nos permitem precisar a maneira como queremos representar nossos papéis e as cenas que representamos. Tudo que fazemos é significativo, nada escapa a um simbolismo deliberado que o público compreende” (op.cit:121).

Sendo assim, a etnicização da nacionalidade é um processo de reinvenção de uma identidade que se inspira em uma visão de estrutura social e no modo como essa constrói significados e sentidos. Os processos atuais de etnicização das nacionalidades em contextos migratórios apontam serem apontados, de acordo com Hall (2001), como uma resposta ao mundo globalizado, que se pretende universal em sua busca pelo humano. É desse modo, um movimento de reafirmação das diferenças frente ao massacre da identidade pela ordem globalizada atual.

No Suriname, entretanto, o étnico não é a resposta subversiva, mas a resposta do sistema. E é o embate entre a ordem assimilacionista, que é vivida ideologicamente pelos brasileiros, e a ideologia da diferença surinamesa com que os imigrantes se deparam no contexto da minha pesquisa.

Para que o indivíduo seja reconhecido, a estrutura surinamesa dá a única opção de alinhar-se a uma etnicidade. Desse modo, os brasileiros se vêem diante da imposição de uma nacionalidade como elemento primordial de identificação. No entanto, essa nacionalidade é re-significada e inventada e os brasileiros surinameses se tornam diferentes dos brasileiros do Brasil. A referência nacional que eles trazem esbarra no jogo entre centro e periferia geográfico e cultural e pela estigmatização do mundo da prostituição e da garimpagem.

No Suriname, é preciso que eles sejam um nós étnico e que os indivíduos se engajem a essa identidade em sua vida social de modo a serem integrados à estrutura social e, poderem assim, deixar a margem. Nesse sentido, as estruturas performativas de Sahlins (1987) são interessantes na medida em que indicam o modo como as categorias e elementos tomados como diacríticos da

experiência de uma coletividade são afetados pelo caráter pragmático da vida social. Sendo assim, faz sentido afirmar que a identidade de brasileiros corresponde a uma realidade que eles vivem no Suriname e que remetem apenas idealmente a uma brasilidade vivida no Brasil. Mas é a manutenção desse laço com a terra natal que os permite serem entendidos como étnicos.

Se tornar étnico está associado também ao raciocínio prático da narrativa que intermedeia a relação entre princípios e significados colhidos de uma sociedade (nesse caso, o imperativo do apanjaht) e a escolha e decisão dos indivíduos no estabelecimento do diálogo (o modo como criam sua narrativa e os que decidem exaltar).

Entretanto, a identidade brasileira é ainda estigmatizada. Ser brasileiro é ser estigmatizado no cenário surinamês, o que deve ser manipulado nas interações da vida cotidiana. Uma interlocutora classificou como racismo o comportamento surinamês frente aos brasileiros e mostrou como o tempo foi um paliativo para a transformação dessa concepção, o que reflete o projeto de integração à estrutura pela via da etnicidade. Ela é casada com um surinamês há alguns anos e inicialmente, a família do marido não a aceitava. Segundo ela, eles sabiam que ela estava interessada em outras coisas que não o afeto e o amor pelo marido. O tempo modificou essa relação porque mostrou que ela não era uma brasileira, mas sim uma brasileira surinamesa.

*Eles têm esse racismo aqui. Mas eu deixei levar tempo ao tempo, sabe? Eu fui com calma e acho que devido de eu saber conversar, deixei levar tempo ao tempo e minhas filhas também sabem se expressar com eles... é como eu te falo, primeiro você tem... se você sabe conversar as coisas ficam mais fáceis pra você, né? aí, eu entendi o lado da maneira deles. Eles falaram que sabiam o que queria, né? E hoje a gente já tem muitos anos já junto, muito tempo e eles aceitaram numa boa, não tem nenhum problema. Devido a ser brasileira, mas eu sou brasileira, mas um pé brasileira e um pé surinamesa.*

Sua afirmação me parece concluir o pensamento exposto nessa dissertação. Os brasileiros no Suriname buscam a construção de uma identidade coletiva que tem como imperativo a ordem da estrutura étnica plural da sociedade surinamesa. No entanto, o caminho do reconhecimento e da legitimação dessa identidade encontra obstáculos, ao querer alterar a ordem de modo a serem aceitos.

\*\*\*

Os brasileiros estão produzindo uma narrativa de origem que tenta recuperar sua imagem e sua identidade e que ao mesmo tempo os tornem étnicos. No entanto, a etnicidade brasileira está ligada a uma identidade pensada como essencialmente mestiça. O desafio dos brasileiros é não apenas se tornarem étnicos, mas fazê-lo em uma sociedade que pensa suas fronteiras étnico-culturais de tal modo delimitadas que a mestiçagem se torna inviável enquanto uma possibilidade de essência identitária.

Os conflitos que se estabelecem no contato com a sociedade local decorrem da exclusão desses sujeitos da estrutura pluralizada etnicamente. A posição de estrangeiros lhes outorga

especificidade, ao mesmo tempo em que os constrange e os vulnerabiliza. A dificuldade com papéis e procedimentos burocráticos do dia-a-dia fomenta uma demanda por reconhecimento por parte daqueles que buscam estabelecerem-se no país.

O evento do carnaval e o modo como, ao longo dos anos, vem se firmando como uma festividade dos brasileiros (até mesmo pleiteiam a inclusão do evento no calendário oficial do país) torna essa questão intrigante. A cada ano, o carnaval toma proporções maiores e conta com a participação dos grupos étnico-culturais, o que demonstra uma maior aceitação dos brasileiros por parte dos surinameses, que antes eram absolutamente interditados de seu convívio. Simultaneamente a isso, a cada ano o evento tem sua realização comprometida, o que sublinha a condição de *outsiders* estruturais dos brasileiros.

Seria o processo de inserção facilitado pelos surinameses como uma maneira de manter pura sua estrutura? Ou seriam os brasileiros cada vez mais rechaçados pela estrutura social de modo a manter estigmas que interditam os sujeitos afastados dos centros de poder simbólico dessa sociedade?

Penso não haver uma resposta imediata para essa questão e esse projeto identitário esboçado pelos imigrantes e espero que essa dissertação tenha servido como um ensaio e um pontapé inicial para a análise de tão complexas questões. A dificuldade em tomar uma posição quanto ao futuro dos imigrantes brasileiros em sua empreitada por reconhecimento e integração na sociedade surinamesa se deve à observação de como o caminho, embora árduo, apresenta-se cada vez mais favorável a essa possibilidade. Apesar de serem constantemente rechaçados socialmente e vítimas de preconceitos em torno dos estigmas a que são associados, os brasileiros cada vez mais ocupam espaços e marcam sua presença na cidade de Paramaribo.

Entendo que o fato de o português estar se tornando uma língua corrente entre os próprios surinameses ou do carnaval vir a cada ano conquistando mais adeptos não se dá apenas em torno do maior enriquecimento dos imigrantes, mas pelo fato de estarem se fortalecendo enquanto uma comunidade real e com um projeto identitário em vias de legitimação pela sociedade surinamesa.





Foto 03 Prinsessestraat, Klein Belém 1

## Bibliografia

- ANDERSON, Benedict. 1989. **Nação e Consciência Nacional**. São Paulo: Ática
- AROUCK, Ronaldo. 2000. Brasileiros na Guiana Francesa. Novas migrações internacionais ou exportação de tensões sociais na Amazônia?. **Lusotopie** 2000:67-78.
- AUGÉ, Marc. 2004. **Não-Lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papyrus
- BARTH, Fredrik. 2000. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In, **O Guru, o Iniciador e outras variações antropológicas**. (org. Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria
- BAUMAN, Zygmunt. 2003. **Comunidade. A busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor
- BHABHA, Homi K. 2003. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG
- BOURDIEU, Pierre. 1998. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil
- BRAH, Avtar. 1998. **Cartographies of diaspora: Contesting identities**. Londres: Routledge
- BUTLER, Judith. 2003. Problemas de Gênero. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- CAMPOS FRANÇA, Maria Stela de. 2004. *Apanjaht: A expressão da sociedade plural no Suriname*. Tese de Doutorado defendida do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília
- CARDOSO, Fernando Henrique e Enzo FALETTO. 1977. **Dependência e desenvolvimento na América Latina: Ensaio de interpretação sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar
- CIA. 2006. **World Factbook**. Fonte: <https://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/ns.html>
- CATHARINO, José Martins. 1986. **Garimpo, Garimpeiro, Garimpagem**. Rio de Janeiro: Philobiblion
- CLEARY, David. 1992. **A garimpagem de ouro na Amazônia – uma abordagem antropológica**. Rio de Janeiro: UFRJ
- \_\_\_\_\_. 1993. After the Frontier: Problems with political economy in the modern brazilian Amazon. In **Journal of Latin American Studies** vol. 25(2). Pp. 331-349
- COMAROFF, Jean e John Comaroff. 1991. **Of revelations and revolutions**. Chicago: University of Chicago Press
- CORONIL, Fernando. 1997. **The Magical State. Nature, money and modernity in Venezuela**. Chicago e Londres: The University of Chicago Press
- DAS, Veena. 1995. **Critical events: An anthropological perspective on contemporary India**. Delhi: Oxford Univ Press

- DOUGLAS, Mary. 1991. **Pureza e Perigo**. Lisboa: Edições 70
- DUMONT, Louis. 1985. **O Individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco
- ELIAS, Norbert. 1994. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor  
 \_\_\_\_\_. 2000. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor
- ERIKSEN, Thomas Hylland. 2002. **Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives**. Londres: Pluto Press
- FIGUEIREDO, Bernardino R. 1984. Garimpo e Mineração no Brasil. In, ROCHA, Gerônimo A. (org). **Em Busca do Ouro**. São Paulo: Editora Marco Zero
- FOUCAULT, Michel. 2002. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola
- GEERTZ, Clifford. 1963. Old societies and new states: The quest for modernity in asia and africa. New York: The Free Press
- GODFREY, Brian. 1992. Migration to the Gold-Mining Frontier in Brazilian Amazonia. In **Geographical Review**, Vol 82(4). PP. 458-469
- GOFFMAN, Erving. 1988. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.
- GORDON, Raymond G., Jr. (ed.), 2005. **Ethnologue: Languages of the World**, Fifteenth edition. Dallas, Tex.: SIL International. Versão eletrônica: <http://www.ethnologue.com/>.
- GRAMSCI, Antonio. 1972. **Os Intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- GUERREIRO, Gabriel. 1984. Garimpagem de ouro na Amazônia: reflexos econômicos, sociais e políticos. In, ROCHA, Gerônimo A. (org) **Em Busca do Ouro**. São Paulo: Editora Marco Zero
- HALL, Stuart. 2001. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora
- HANNERZ, Ulf. 1997. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana** 3(1):7-39
- HEGEL, G.F.W. 2003. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Editora Vozes
- HOOGBERGEN, Wim & KRUIJT, Dirk. 2004a. **Migrants and Ethnic Relations in Post War Suriname**. Paper apresentado na Conferência Globalisation, Diaspora and Identity Formation: The Legacy of Slavery and Indentured Labour in the Caribbean, organizado pela Universidade do Suriname, Paramaribo.  
 \_\_\_\_\_. 2004b. Gold, garimpeiros and maroons: Brazilian migrants and ethnic relationships in post-war Suriname. **Caribbean Studies** 32(002):3-44
- JULIANO, Dolores. 2005. El trabajo sexual em la mira. Polémicas y estereotipos. **Cadernos Pagu** 2005(05):79-106
- KEARNEY, Richard. 2002. **On Stories**. Londres: Routledge

- LEAL, Maria Lucia Pinto e Maria de Fátima Pinto LEAL. 2002. **Pesquisa sobre tráfico de mulheres, crianças e adolescentes para fins de exploração sexual comercial no Brasil: Relatório Nacional**. Brasília: Cecria
- LEENHARDT, M. 1997. **Do Kamo: La persona y el mito em el mundo melanésio**. Barcelona: Paidós
- LEONARDI, Victor. 2000. **Fronteiras amazônicas do Brasil: Saúde e história social**. Brasília: Paralelo 15
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro  
\_\_\_\_\_. 2004. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac e Naify
- MACHADO, Igor J. Renó. 2004. Afetividade e poder entre os imigrantes brasileiros no Porto. **Cadernos Pagu** 2004(23):257-278
- MACMILLAN, Gordon. 1993. **At the end of the rainbow? Gold, land and People in the Brazilian Amazon**. Londres: Earthscan
- MARTINS, Ana Luiza. 1984. Breve História dos Garimpos de Ouro no Brasil. In, ROCHA, Gerônimo A. (org) **Em Busca do Ouro**. São Paulo: Editora Marco Zero
- MATHIS, A. et al. **Riqueza Volátil. A mineração de ouro na Amazônia**. Belém: Editora CEJUP, 1997.
- MENDIBLE Z., Alejandro. 1993. **Venezuela y sus verdaderas fronteras con el Brasil (Desde el Tratado de Tordesillas hasta la incursión de los garimpeiros)**. Caracas: Fundación Bicentenario de Simón Bolívar.
- MELLO E SOUZA, Laura de. 1982. **Os desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII**. Rio de Janeiro: Edições Graal
- MUNANGA, Kabengele. 2004. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica
- OEA. 2001. **Peace and Democracy in Suriname. Final Report of the Special Mission to Suriname (1992-2000)**. Washington: OAS/SMS
- OISHI, Nana. 2002. **Gender and Migration: An Integrative Approach**. Working Paper No. 49, The Center For Comparative Immigration Studies, University of California – San Diego
- PONTES, Luciana. 2004. Mulheres brasileiras na mídia portuguesa. **Cadernos Pagu** (23):229-256
- POUTIGNAT, Philippe e Jocelyne STREIFF-FENART. 1997. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora Unesp
- PRADO JÚNIOR, Caio. 2000. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Editora Brasiliense
- PRATT, Mary Louise. 1993. “Yo soy la malinche”. Chicana writers and the poetics of ethnonationalism. **Callaloo** 16(4):859-873

PREMDAS, Ralph. 1996. **Ethnicity and indentity in the Caribbean: Decentering a myth.** Working Paper 234

PROCÓPIO FILHO, Argemiro. 1984. A miséria do colono e o ouro no Araguaia e Amazônia. In, ROCHA, Gerônimo A. (org) **Em Busca do Ouro**. São Paulo: Editora Marco Zero

REX, John. 1959. The Plural Society in sociological theory. **British Journal of Sociology** X(02):114-124.

RIBEIRO, Fernando Rosa. 1999. História, Narrativas de Etnicidade e Construção da Nação nos Países Baixos e sua Diáspora. **Boletim Museu Emílio Goeldi, série Antropologia, 15(1).**

\_\_\_\_\_. 2004. **The Guianas Revisited: Rethinking a region.** Paper apresentado na Conferência Globalisation, Diaspora and Identity Formation: The legacy of slavery and indentured labour in the Caribbean. Organizado pela Univeristy of Suriname, Paramaribo

SAHLINS, Marshall. 1987. **Ilhas de história.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor

\_\_\_\_\_. 2003. **Cultura e Razão Prática.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor

SANSONE, Lívio. 2004. Introdução, **In Negritude sem Etnicidade: O local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil.** Rio de Janeiro/Salvador:Pallas/EDUFBA, pp. 9-36

SAYAD, Abdelmalek. 1998. **A imigração ou os Paradoxos da Alteridade.** São Paulo: Edusp

SAXAKALI. 1997. Writing on the Wall: Suriname Environment in '96. **Saxakali Magazine. Vol.3. N.1. Fonte: <http://saxakali.com/saxakali-magazine/saxmag31t.htm>**

SCHUTZ, Alfred. 1964. The Stranger. An essay in social psychology. In **Collected Papers**, ed. Arvid Brodersen. Haia: Martinus Nijhoff. Pp. 91-105

SILVA, Noelma .2000. **O garimpeiro eventual e a territorialização do garimpo na Bacia do Rio Vermelho – Cidade de Goiás de 1981 a 1991.** Dissertação de mestrado apresentada no Curso de Pós-Graduação em Geografia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília

SIMMEL, Georg. 1970. **On Individuality and Social Forms.** Chicago: The University of Chicago Press

SLATER, Candance. 1994. “All that glitters”: Contemporary Amazonian Gold Miner’s Tales. **Comparative Studies in Society and History**, vol. 36, n. 04. 720-742

SMITH, M. G..1991. **Pluralism, Politics and ideology in the creole Caribbean.** Vera Rubin Caribbean Series. Number One. Research Institute for the Study of the Man

TIDCO. 2004. **Suriname Market Guide.** Fonte:

<http://www.tradetnt.com/publications/Suriname%20-%20Market%20Guide%20June%202004.pdf#search=%22suriname%20market%20guide%22>

TJON SIE FAT, Paul B. .SD. **Chinese Ethnicity and the Surinamese Multicultural Myth**

TURNER, Victor. 1974. Passages, Margins and Poverty: Religious Symbols of Communitas. In **Dramas, Fields and Metaphors**. Symbolic Action in Human Society. Londres: Cornell University Press

VAN DIJCK, Pitou et al. 2000. **The Suriname economy: experiences of the 1990s and challenges ahead**. Texto apresentado no Seminário “The Suriname Economy: challenges ahead”, The Hague: CEDLA,.

VAN LIER, R. A. J. 1971. **Frontier Society: A social análisis of the history of Suriname**. The Hague: Martinus Nijhoff.

VEIGA, Marcello Mariz da. 1997. O garimpo de ouro na Amazônia. In, **Extração de Ouro - Princípios, Tecnologia e Meio Ambiente**. Roberto de B. Emery Trindade e Olavo Barbosa Filho (ed). Brasília: CETEM