

Pribumi e nonpribumi: colonialismo e a construção do Estado-nação indonésio*

Fernando Rosa Ribeiro**

RESUMO

Este artigo relata os percalços jurídicos e identitários da era colonial tardia na Indonésia, assim como do período pós-colonial, através de uma compreensão aprofundada da identidade étnica chinesa no arquipélago ao longo do tempo. O argumento central é de que essa identidade desempenhou papel fundamental na constituição da noção de uma nação indonésia, especialmente no período pós-colonial. Ademais, o artigo propõe que a constituição de uma minoria construída como não-nacional é condição fundadora da construção de um espaço nacional. Propõe também que a lei é a instância que produz e mantém a diferenciação para além da clivagem colonial/pós-colonial, e que há portanto uma intervenção da lei no campo do imaginário e prática social.

* Agradeço à Fapesp pela bolsa que me permitiu desenvolver pesquisa relacionada a este artigo, e também à minha supervisora de pós-doutorado na Universidade de São Paulo, Janice Theodoro da Silva, assim como a Ulbe Bosma, do International Institute for Social History, e a Remco Raben, do Nederlands Instituut voor Oorlogsdocumentatie (NIOD), ambos em Amsterdã. Tanto Ulbe como Remco me forneceram, através de seus trabalhos e conversas informais, informações valiosas para este artigo. Junto ao NIOD, devo agradecer também a Peter Post, por ter conversado comigo sobre os chineses na Indonésia.

** Doutor em Antropologia, atualmente é professor de História da África na Universidade Estadual de Campinas. E-mail: frosaribeiro@yahoo.fr

Uma breve comparação com a situação sul-africana na era de apartheid ajuda na compreensão do caso indonésio, já que na África do Sul também a lei é instância fundadora do espaço identitário.

Palavras-chave: Indonésia, chineses, colonialismo, nacionalismo, África do Sul, apartheid.

* * *

ABSTRACT

Pribuni and nonpribuni:

colonialism and the building of the Indonesian State

This article deals with the legal and cultural meanderings related to various kinds of identity in late colonial and postcolonial Indonesia through a close scrutiny of ethnic Chinese identity through time in the archipelago. The central theme is that Chinese identity has played a crucial role in the building of the idea of an Indonesian nation, especially in the postcolonial era. Furthermore, the article advances the notion that the construction of a minority seen as non-national is a condition for constructing a national space. Moreover, it proposes that law is the realm where difference is both created and maintained beyond the cleavage between colonial and postcolonial. There is therefore a direct impact of the law in the field of the imaginaire and social practice. A brief comparison with apartheid South Africa helps understanding the Indonesian situation. This happens because in South Africa too law is a founding influence in the domain of identity.

Keywords: Indonesia, Chinese, colonialism, nationalism, South Africa, apartheid.

* * *

RÉSUMÉ

Pribuni et nonpribuni:

colonialisme et la construction de l'État indonésienne

Cet article décrit les détails juridiques et culturels des enjeux identitaires en Indonésie coloniale et postcoloniale par moyen d'un examen détaillé

de l'identité chinoise dans l'archipel à travers le temps. L'argument central est que l'identité chinoise a joué un rôle fondamental dans la construction d'une idée de nation indonésienne, surtout en ce qui concerne la période postcoloniale. En outre, l'article théorise que la construction d'une minorité vue comme non-nationale est une pré-condition pour la construction d'un espace nationale. Aussi, la loi est considérée comme le domaine fondateur de la différence au-delà de la passage du colonial au postcolonial. Il y a donc une influence directe de la loi sur le champs de l'imaginaire et de la pratique sociale. Une brève comparaison avec l'Afrique du Sud d'apartheid aide dans la compréhension du cas indonésien. Cela se doit au fait que dans l'Afrique du Sud aussi la loi devient le domaine fondateur de l'identité.

Mots-clé: Indonésie, chinois, colonialisme, nationalisme, Afrique du Sud, apartheid.

Recebido em: 20/7/2006

Aprovado em: 30/9/2006



A PRESENÇA chinesa no arquipélago indonésio data de bem antes da era colonial. Antes do período da Companhia das Índias Orientais holandesas (VOC), em Java as sociedades locais, apesar de distinguirem entre chineses e javaneses, não traçavam uma linha divisória impermeável entre as duas categorias. Pelo contrário, como mostra Hoadley no caso da corte de Cirebon no *pasisir* javanês, isto é, na costa norte da ilha, os dois grupos estavam abertos um ao outro e havia a possibilidade de incorporação sem grandes problemas: assim, importantes ministros da corte de Cirebon eram de origem chinesa, tendo-se convertido ao islamismo (Hoadley, 1988). Uma origem chinesa não constituía assim per se nenhum tipo de empecilho. Contudo, com a extensão da influência da Companhia às terras de Cirebon nas primeiras décadas do século XVIII,

os neerlandeses passaram a impor à corte uma distinção desconhecida localmente, mas importante em Batávia, sede da Companhia em Java (e na Ásia de modo geral).

Trata-se da diferenciação jurídica de um grupo de *peranakan*, ou “filhos da terra” (em malaio-indonésio), isto é, os descendentes de chineses com mulheres javanesas.¹ Os príncipes de Cirebon não distinguiam entre chineses e *peranakan*, como faziam os neerlandeses, nem estabeleciam uma compartimentalização estanque entre javaneses e chineses (os dois únicos grupos localmente reconhecidos). A extensão da influência da Companhia em Cirebon implicou, como mostra Hoadley, uma redefinição local das categorias que definiam grupos, criando um terceiro grupo de fabricação holandesa: localmente, até então, filhos de chineses com javanesas só poderiam ser ou chineses ou javaneses: não existia uma categoria intermediária. Em seguida, os neerlandeses exigiram – e obtiveram – dos príncipes de Cirebon que chineses (que os holandeses entendiam como sendo aqueles vindos da China) e *peranakan* fossem não somente distinguidos, como formalmente separados de javaneses. Assim, os ministros de origem chinesa na corte de Cirebon, que exerciam influência considerável (e não eram considerados elementos forâneos na sociedade local), passaram a ser *peranakan* e, portanto, aos olhos da Companhia, inelegíveis para cargos na corte devido à sua origem supostamente não-autóctone. A Companhia assim não só estabeleceu uma distinção antes inexistente localmente, como impôs restrições à incorporação local daqueles de origem chinesa, algo inusitado até então, obrigando os príncipes de Cirebon a criarem legislação singular e própria (a *Undang Nitih Cirebon*) em 1720 estabelecendo as novas fronteiras étnicas: doravante, os *peranakan* deveriam ficar sob a autoridade de um *kapitan peranakan*, ou “capitão *peranakan*”, posto diferente do antigo *kapitan cina*, ou capitão dos chineses. De minoria incorporada e não-marcada localmente, o grupo que os neerlandeses denominavam *peranakan* passou a ter uma existência legal – e assim, até certo ponto, também social – separada da dos javaneses. Portanto, a distinção compartimentada e rígida, pelo menos na lei (a realidade social sempre foi mais flexível), que caracterizaria a colônia posteriormente, não tem sua origem no período pré-colonial, mesmo considerando que as sociedades locais faziam distinções entre categorias diferentes de pessoas, como no

caso de Cirebon, mas sim no período colonial (Hoadley, 1988:513-14).² O sistema deu origem, após uma fase de transição na primeira metade do século XIX, ao *Regeeringsreglement* (RR) em 1854 ("Regulamento de governança", uma espécie de constituição colonial). O artigo 109 do RR estabelecia duas categorias de pessoas na colônia: "Europeanen en met hen gelijkgestelden personen" ("Europeus e pessoas a eles equiparadas") e "Inlanders en met hen gelijkgestelden personen" ("Inlanders [Nativos] e pessoas a eles equiparadas").³ Esta última categoria eventualmente desdobrou-se numa terceira, constituída das pessoas equiparadas a eles (isto é, consideradas como sendo "Inlander" para efeitos jurídicos): os "Vreemde Oosterlingen" ou "Orientais Estrangeiros", isto é, "orientais" que supostamente não tinham sua origem no arquipélago. A maioria desses "orientais estrangeiros" era classificada como chineses (havia também "árabes" – em realidade, originalmente descendentes de grupos muçulmanos originários do subcontinente indiano, e mais tarde descendentes de árabes do Hadramaut na Península Arábica – e grupúsculos de cidadãos de outros países asiáticos ou colônias europeias na Ásia, em especial indianos) (cf. van der Wal, 1966:835). Essas diferentes categorias determinavam todo o cotidiano da vida colonial para toda a população da colônia, já que estabeleciam direitos diferenciados para cada grupo, além de restrições específicas. Por exemplo, escolas, áreas residenciais, tributação, acesso a instituições financeiras e hospitais, o transporte público, além de tribunais de justiça, eram divididos de acordo com essa categorização. Os que não eram "Inlanders" estavam excluídos da posse da terra, por exemplo; só os que eram classificados "europeus" podiam movimentar-se com total liberdade na colônia e estabelecer-se onde bem entendessem, assim como desfrutar de uma cidadania de modo geral bastante mais plena do a dos outros grupos, ainda que contivesse também restrições. O casamento, a herança e o comércio também estavam determinados pela legislação aplicável à categoria – *landaard* (literalmente, "caráter nacional" ou "nacionalidade") – à qual pertencesse determinada pessoa.

Aqui devemos fazer dois comentários. O primeiro é de que existe uma literatura muito restrita sobre o assunto na área de história ou ciências sociais, o que é quase incrível considerando a importância fundamental dessa legislação para a vida colonial.⁴ O segundo é que, como mostra essa literatura, há uma tendência a pensar o sistema como "etno-racial"

(a própria legislação colonial, contudo, como mencionei acima, fala de *landaarden*, “carateres nacionais” ou “nacionalidades”). Não obstante, essa leitura é anacrônica, já que o sistema tem suas raízes no século XVII, e a maioria dos autores coloca a difusão do racismo e concepções raciais modernas a partir da segunda metade do século XVIII.⁵ Naturalmente, nos séculos XIX e primeira metade do XX o sistema foi afetado pelo discurso do “racismo científico” reinante na época. Não obstante, o caráter mais fascinante do sistema é que ele extrapola, em seu fundamento, um referencial meramente etno-racial. Ademais, é um sistema extremamente criativo. Assim, já na sua concepção surgiu a noção de *gelijkstelling*, ou equiparação: aqueles que não eram, digamos, europeus ou nativos, mas que a eles poderiam ser igualizados (para efeitos da lei).⁶ Em realidade, as denominações “europeu”, “nativo” ou “oriental estrangeiro” são rótulos que por vezes podem nos dizer pouco ou nada a respeito da identidade étnica ou origem da pessoa que os porta: assim, por exemplo, a partir de 1899, todos os súditos do império japonês residentes no arquipélago passam a ser igualizados a europeus, isto é, passam a poder gozar de todos os privilégios, direitos e restrições ligadas ao grupo europeu (Mastenbroek, 1934:86). Portanto, mais que de categorias etno-raciais, trata-se aqui de categorias, minimamente, etno-jurídicas.

O caso dos japoneses foi apenas o primeiro e mais gritante, já que envolvia um número de pessoas que, apesar de muito pequeno, ainda assim era mais substancial. Desde o início, contudo, as autoridades jurídicas coloniais (todas de origem neerlandesa ou européia nascida no arquipélago) defrontaram-se com problemas de classificação. Um persa e sua família por exemplo foram transformados de orientais estrangeiros em europeus.⁷ Ademais, o status dos cristãos “nativos” causou problemas durante todo o período colonial: em geral, foram igualizados aos nativos, mas até o início do século XX existiu a possibilidade (especialmente nas ilhas Molucas e em Manado, no norte de Sulawesi) de crianças cristãs nativas serem registradas no cartório para europeus, o que permitiria depois que gozassem de direitos reservados aos europeus.⁸ O sistema dá uma impressão de rigidez racialista, mas, apesar de ter-se mantido até o final da era colonial em 1942 (quando os japoneses invadiram o arquipélago e aboliram oficialmente as distinções entre *landaarden*), em realidade mudava constantemente.

Assim, a partir de 1920 o critério não é mais uma origem etno-nacional ou racial, mas o tipo de direito de família (*familierecht*) prevalecente no país de origem: aqueles países que possuísem um direito parecido ao neerlandês, teriam seus cidadãos classificados como europeus.⁹ Desse modo, a partir da década de 1920, tanto cidadãos da nova República Turca como cidadãos do Reino do Sião (atual Tailândia), devido à adoção de um direito de família ocidental nesses países, passaram a ser considerados europeus em território da Índia Neerlandesa. Antes, os súditos do Império Otomano eram considerados “orientais estrangeiros” caso tivessem nascido na Anatólia ou territórios otomanos no Oriente Médio, ou “europeus” caso houvessem nascido no que é hoje a Turquia européia e outros antigos territórios otomanos nos Bálcãs!¹⁰ Esses detalhes, aparentemente anedóticos, e apesar de não afetarem nenhum grupo substancial da população colonial, remetem contudo à uma lógica sistêmica jurídica e abrangente, que procurava ativamente não deixar nenhuma ambigüidade persistir incólume. Assim, nas remotas fronteiras marítimas do Mar de Sulu, entre as Filipinas e a Índia Neerlandesa, próximo à costa norte de Bornéu (atual Kalimantan), quando um pequeno grupo de autóctones do lado do mar que não pertencia à Índia Neerlandesa se mudou, sem que as autoridades coloniais notassem de início, para pequenas ilhas do lado índico-neerlandês da fronteira, os juristas coloniais, ao descobrirem o fato consumado, começaram a debater se essa população (minúscula) deveria ser classificada como “nativa” ou “oriental estrangeira” (já que provinha de outra colônia), embora fosse claramente aparentada étnica e lingüisticamente às populações que habitavam o lado índico-neerlandês.

A categoria “orientais estrangeiros” é fundamental aqui, já que é a categoria intermediária entre “europeus” e “nativos”. De certa forma, ela articula o sistema como um todo. A maioria de seus membros eram “chineses”: isto é, não necessariamente, nem majoritariamente, pessoas nascidas na China, mas pessoas que o governo colonial considerava como chinesas, *peranakan* incluídos. Muitos desses chineses não sabiam falar chinês, já que falavam só malaio ou outras línguas das ilhas, e alguns eram muçulmanos e em pouco ou nada se distinguiam dos demais “nativos”: nem na aparência, nem na indumentária, nem nos hábitos. Esse grupo teve um papel vital na constituição da sociedade colonial e do Estado-nação indonésio pós-colonial. Junto com os *Indo-*

Europeanen, ou mestiços (estes últimos classificados oficialmente como “europeus”, mas constituindo na prática um grupo socialmente à parte dentro do grupo de europeus), foram o primeiro grupo na colônia a fazer reivindicações políticas fortes e autonomistas já no final do século XIX.¹¹ Quando Haia decidiu que os japoneses seriam igualizados aos europeus no arquipélago a partir de 1899, por exemplo, o governo colonial não contava com a reação chinesa forte e adversa contra a medida. Os chineses exigiram do governo colonial sua equiparação jurídica aos europeus também (Van der Wal, 1966:839).¹² Os chineses do arquipélago tomaram a medida quase como uma ofensa pessoal (particularmente vinda, como veio, logo após a derrota da China na guerra Sino-Japonesa de 1895-96) (Fasseur, 1992:226).¹³

Associações comerciais e culturais, e escolas de língua chinesa, surgiram em grande número a partir de 1900 – ensinando em mandarim e tendo como língua estrangeira no currículo não o neerlandês mas, para desespero das autoridades coloniais, o inglês.¹⁴ As autoridades coloniais começaram então a falar, paradoxalmente, do perigo de uma “desnacionalização” dos chineses índicos (que na prática não possuíam muitos direitos na colônia, sentindo-se discriminados pelo governo colonial, e nem eram reconhecidos pelo governo chinês, que até aproximadamente meados da década de 1890 proibia oficialmente a emigração para fora do império). Grupos chineses passaram a fazer um *lobbying* intenso não só junto ao governo colonial, mas também em Haia e Pequim, com o objetivo de melhorar a situação dos chineses do arquipélago (no caso de Pequim, no final do império e início da república – isto é, nas primeiras duas décadas do século XX – o governo chinês passou a interessar-se cada vez mais pelos chineses de ultramar). Chegaram a mandar um representante para a Conferência de Versalhes em 1919, na qual a China e os Países Baixos estavam representados, numa tentativa de melhorar a condição dos chineses no arquipélago. Nessa época, a opinião das altas autoridades coloniais, entre elas o governador Limburg van Stirum, era de que o sistema de categorias jurídicas ou *landaarden* deveria ser abolido e uma *unificatie* ou unificação introduzida no direito colonial. Comissões governamentais deram parecer favorável à unificação. Contudo, os adversários da unificação conseguiram sustá-la até o final da era colonial. Não obstante essa po-

sição conservadora, uma certa tendência a aparar as arestas do sistema permaneceu, permitindo, por exemplo, o acesso de “nativos” a vários postos e cargos na administração colonial após 1910, que até o começo do século XX haviam sido reservados exclusivamente a europeus. Os chineses seriam ainda mais beneficiados por mudanças na legislação, com a abolição na segunda década do século da obrigação de residir em bairros segregados e das limitações ao movimento de chineses, além de outras medidas.¹⁵

Em 1930, Chiang Kai-Chek introduz um código de direito ocidental na China, o que portanto incluía um direito de família parecido ao europeu. Em Haia e Batávia a apreensão das autoridades é grande: a qualquer momento, com um mero pedido formal de Pequim nesse sentido, o número de pessoas classificadas como européia na colônia se multiplicaria por seis do dia para a noite, já que um milhão e meio de chineses coloniais teriam de ser juridicamente reclassificados como europeus. Teme-se um fardo insuportável para a administração e estrutura da colônia (por exemplo, agora os chineses poderiam matricular seus filhos em escolas para europeus, usar serviços e instituições exclusivas de europeus, como hospitais, trens etc.). Felizmente para Haia e Batávia, e infelizmente para os chineses locais, Chiang Kai-Chek logo tem que enfrentar uma invasão japonesa e uma rebelião comunista, o que torna politicamente impossível prestar qualquer ajuda aos concidadãos no arquipélago (Fasseur, 1992:239-40). Os chineses continuarão assim como orientais estrangeiros até o final da era colonial.¹⁶

Os orientais estrangeiros tinham de comparecer, para efeitos de direito comercial, a um tribunal europeu (*Raad van Justitie*); para efeitos de direito penal, contudo, compareciam a um tribunal para nativos (*Landraad*).¹⁷ A partir de 1919, contudo, a maior parte do direito civil aplicável a europeus passa a ser aplicável também aos chineses.¹⁸ Isto porque, como minoria comercial importante no arquipélago (posição que o grupo mantém até hoje), os europeus não podiam evitar fazer acordos comerciais com os chineses. Assim, era importante que os chineses estivessem pelo menos em parte submetidos ao mesmo direito para os europeus, pelo menos na esfera comercial, de modo que, por exemplo, contratos pudessem ser salvaguardados. Contudo, para imensa insatisfação chinesa, continuaram a ser submetidos ao direito penal

para nativos (que incluía, por exemplo, a possibilidade de aplicação de castigos físicos, opção inexistente no direito penal aplicado a europeus). Os chineses tinham assim uma posição altamente peculiar na colônia: juridicamente, tinham um pé no mundo nativo e outro no mundo europeu. Em muitos sentidos, contudo, sofriam restrições a que nem um nem outro grupo eram submetidos.

Por exemplo, desde os tempos da Companhia os chineses eram oficialmente obrigados a residir apenas em bairros segregados especialmente designados para eles. Esse sistema denominava-se geralmente de *wijken-dwang*, ou “imposição de distrito”, que criavam bairros separados para chineses, conhecidos como *pecina* em malaio (Mastenbroek, 1934:103 e ss.).¹⁹ Só algumas cidades (relativamente poucas) possuíam distritos separados para chineses, e portanto os chineses só podiam residir nessas cidades. Além do mais, seu movimento no arquipélago era restrito e controlado pelas autoridades: não podiam se locomover livremente de uma ilha para outra ou, mesmo de uma cidade a outra, sem permissão oficial (em realidade, só podiam viajar munidos de um *pas*, uma espécie de passaporte interno só para eles).²⁰ Também, o governo colonial criaria a partir da segunda metade do século XIX um sistema de ensino diferenciado para a população do arquipélago, de acordo com a *landaard* ou categoria da pessoa.²¹ Esse sistema estava inicialmente dividido entre um sistema escolar nativo e outro europeu (sem continuidade entre os dois), um baseado no malaio e outras línguas locais como língua de ensino, e o outro no neerlandês como língua veicular. No século XX, o governo colonial desdobrou o sistema, criando escolas de língua neerlandesa para nativos (*Hollands-Inlandse scholen*) e, em resposta à criação de escolas de língua chinesa entre os chineses – com inglês como única língua européia – criou também um sistema de escolas chinesas em língua neerlandesa (*Hollands-Chinese scholen*) a partir de 1908. Desnecessário dizer que nessas escolas não se ensinava chinês, nem inglês (ao contrário do que acontecia nas escolas para europeus “propriamente ditos”, onde havia três idiomas estrangeiros, a saber, o inglês, o francês e o alemão, reproduzindo desse modo localmente o currículo vigente na metrópole).²²

Essas escolas (parcialmente ou somente) de língua neerlandesa para não-europeus apresentavam uma continuidade com o sistema europeu, e portanto davam acesso às várias instituições terciárias que passaram a

ser criadas a partir da segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX em Java.²³ Finalmente, permitia-se a uma pequena minoria de nativos e orientais estrangeiros (que pudessem pagar as altas mensalidades cobradas) que matriculassem seus filhos em escolas do sistema europeu propriamente dito.²⁴ Para complicar ainda mais, surgiu todo um sistema de escolas paralelas, não reconhecidas pelo governo, com ensino em malaio e/ou neerlandês, para “nativos” (e geridas por eles), chamadas pelas autoridades de *wilde scholen* (“escolas selvagens”), que com o tempo passou a ter mais alunos que o sistema oficial inteiro, em suas diversas variações.²⁵ Apesar dessa imensa expansão da educação na primeira metade do século XX, contudo, até o final da era colonial a esmagadora maioria das crianças em idade escolar pertencentes aos grupos “nativo” e “oriental estrangeiro” não freqüentava escola de espécie alguma. Abaixo indicaremos a importância desse sistema educacional e suas seqüelas no Estado-nação indonésio da segunda metade do século XX.

Naturalmente, o sistema de ensino – oficial e extra-oficial – era aqui um espelho da sociedade colonial e das noções que predominavam nos círculos oficiais da colônia, assim como da resistência dos grupos coloniais a essas noções. O importante é notar que a posição dos chineses era aqui muito peculiar: não só tinham suas próprias escolas (em mandarim, ainda por cima, língua muito pouco falada no Sudeste Asiático da época, onde o Hokkien, o cantonês ou o Amoy são muito mais comuns), como se re-orientavam para a China, particularmente após a proclamação da república por Sun Yat-Sen, em 1912. Até então falantes do malaio, e “javanizados”, um certo número de chineses agora passam a se “re-sinicizar”, distinguindo-se tanto dos “Inlanders” ou “nativos” quanto dos “europeus”. Alguns chineses passaram a rejeitar a cultura crioulaizada índica (*Indische cultuur*) da qual faziam parte há séculos, e na qual tinham voz ativa, como indicaremos abaixo. Criaram-se várias associações de comércio, como as da China, e escolas próprias com um currículo misto europeu e chinês.²⁶ Com indica de Graaff em sua tese, e van Doorn e Gouda confirmam em seus trabalhos, no início do século XX cristalizou-se em Java um processo de diferenciação que, seguindo Raben, havia sido iniciado já nos tempos da Companhia: a sociedade colonial altamente crioulaizada, descrita por Taylor para os séculos XVII, XVIII e primeira metade do XIX, dá lugar aqui, pelo

menos parcialmente, em especial no nível jurídico formal e na esfera política, a uma sociedade altamente dividida entre grupos com identidades diferenciadas cada vez mais marcadas, onde “europeu”, “chinês” e “Inlander” tornam-se categorias cada vez mais estanques, mutuamente exclusivas e até mesmo antagônicas.²⁷

A divisão jurídica entre três grandes categorias de população colonial está agora incorporada – ainda que só até certo ponto, já que permanece todo tipo de ambigüidade, além da persistência de uma cultura colonial crioulezada – pela própria população colonial²⁸: claro, prossegue a reivindicação de abolição do sistema (sentido naturalmente como profundamente discriminatório pelos não-europeus), mas, como indicam Bosma, van Doorn e De Jong, a possibilidade de uma proto-nação indonésia unida – com europeus, chineses e nativos juntos num mesmo movimento nacionalista – foi destruída quase logo no início, mais especificamente na década de 1910.²⁹ Nesse processo, o movimento de emancipação chinesa teve papel decisivo, segundo vários autores, porque mostrou aos “nativos” que jogar a carta étnica, por assim dizer, trazia resultados palpáveis na arena política, o que deu ensejo à criação dos grandes movimentos islâmicos nativos a partir de 1912, inicialmente financiados e apoiados por outra minoria, desta vez a dos orientais estrangeiros árabes.³⁰

Um olhar retrospectivo mostra que já na primeira década do século XX estavam lançadas as bases não só para o período colonial final, mas para o estado-nação indonésio: conflitos de rua entre “Inlanders” e chineses eclodem em Java já nessa época; o segmento europeu branco se fecha em si mesmo e recusa com frequência qualquer reivindicação nativista, assim como recusa sua própria assimilação à cultura local; a maioria de “mestiços” (isto é, pessoas que não conseguem fazer-se passar por brancas, apesar de serem juridicamente européias) dentro do grupo europeu passa a ser cada vez mais discriminada, e passa também a marcar sua identidade politicamente; e o nacionalismo “Inlander” ou indonésio surge em Java fortemente marcado pela oposição entre as três grandes categorias da população. A partir de 1918, no recém-criado Parlamento colonial (*Volksraad*) e fora dele, e até o final da era colonial, os três grandes grupos se fazem representar por partidos étnicos diferenciados e freqüentemente antagônicos.³¹ Assim como os nacionalistas “nativos”

se reuniam, por exemplo, em torno do Partai Nasional Indonesia (de Sukarno), os neerlandeses metropolitanos em torno do Vaderlandsche Club, e os indo-europeus em torno da Indo-Europeesch Verbond, os sino-indonésios se aglomeravam no Partai Tionghoa Indonesia. Todas são organizações criadas a partir de 1919. A idéia de assimilação é assim abandonada em favor da abordagem étnica, embora continuassem a existir partidos multiétnicos, como o Partai Komunis Indonesia (o Partido Comunista Indonésio), Insulinde ou a Indische Sociaal-Democratische Vereeniging. Isto, contudo, não significava que não continuassem o contato social e mesmo os casamentos interétnicos.

No final dos anos 20, o movimento nacionalista apoiado no grupo dos “Inlanders” estabelece a idéia de uma nacionalidade indonésia e uma língua indonésia (o malaio, doravante chamado oficialmente de “indonésio”).³² “Inlander” transforma-se em “indonésio” – *orang Indonesia*, ou *pribumi*, em malaio. Os neerlandeses conseguiram controlar o movimento nacionalista, mas os japoneses a partir de 1942 se apóiam nele – em especial em Sukarno e seu grupo – e após 1945 o cenário internacional permite o surgimento da Republik Indonesia, com a derrota do Japão. Os Países Baixos, apesar de arrasados e empobrecidos pela ocupação nazista e pela guerra, arregimentam o maior exército colonial da história do país e após mais de três anos de conflitos sangrentos obtêm uma vitória militar no arquipélago. Os partidários republicanos indonésios contudo obtêm – com apoio norte-americano – uma vitória diplomática, e os Países Baixos são obrigados a reconhecer a independência indonésia, em 1949, ainda que sob a ficção de uma “união” incluindo os dois países (que logo deixaria de existir, contudo, já em 1952).³³

Nesse breve resumo dessa história conturbada, é importante notar duas coisas. A independência implicou a expulsão – a longo prazo total – de uma categoria da população, os “europeus” (o que na prática significou a expulsão – auto-expulsão voluntária ou não – dos indo-europeus, que sempre foram maioria nesse grupo).³⁴ A tríade colonial se viu reduzida então a apenas um dueto: os chineses continuaram no arquipélago. Contudo, apesar da participação ativa de chineses nas lutas pela independência e no governo e sociedade indonésios antes de 1965, e a criação de um estado oficialmente unitário que não distinguia entre etnicidades, os chineses

não só continuaram a ser considerados de alguma forma como forâneos, como permaneceram oficial e juridicamente classificados separadamente dos *pribumi*, ou indonésios nativos. Existe portanto, no período pós-colonial, uma continuação do sistema colonial de *landaarden* ou categorias jurídicas de pessoas. A categoria *pribumi* é fundamental aqui: é uma categoria tanto do discurso de senso comum como do discurso oficial. Ela significa indígena, originário (*bumi* é “terra”, “país”), mas também indonésio, nacional, principalmente em contraposição aos chineses (*orang Cina*). O não-*pribumi* – *nonpribumi* ou *nonpri* – é, por excelência, o chinês.³⁵ Sem chinês, não haveria desse modo *pribumi*.

Assim, o nacional indonésio se constituiu historicamente, já no período colonial tardio e mais ainda no período pós-colonial (principalmente a partir de 1965 e da chegada de Suharto ao poder), em contraposição não (ou não somente) ao neerlandês (europeu) mas ao chinês. Tendo desaparecido a referência ao europeu, permanece a referência ao chinês. Esse deslocamento de significado e sua concentração na categoria “chinesa” pode ser acompanhado cronologicamente: em 1957/58 Sukarno expulsa todos os cidadãos neerlandeses do arquipélago e proíbe as escolas de língua neerlandesa, nacionalizando também as empresas neerlandesas no país. Já em 1959 a vida dos sino-indonésios é dificultada ao extremo, com revoltas anti-chinesas nas ruas e controles estatais dirigidos ao empresariado sino-indonésio (incluindo uma tentativa de impedir que comerciantes chineses atuem na área rural). Acontece um primeiro êxodo de sino-indonésios (Van Doorn, 1995:79). Em 1960, baixa-se o decreto governamental número 10 (*Peraturan Pemerintah nomor 10*), que é a primeira medida legal do governo pós-colonial contra a minoria chinesa.³⁶ Portanto, quase imediatamente após a expulsão dos últimos europeus do arquipélago, a pressão passa a ser exercida inteiramente sobre os chineses, que se tornam a encarnação por excelência da essência de ser *nonpribumi*.

Oficialmente, na Indonésia de hoje existe um “problema chinês” (*masalah Cina*), como mostra Heryanto (1997).³⁷ Esse “problema” está vinculado à existência de uma minoria vista como não-nacional, que constitui cerca de 2,5 % da população total, mas que economicamente é muito importante (grande parte das grandes empresas indonésias é controlada por membros do grupo chinês). Assim como no período

colonial neerlandês, e diferentemente do que acontecia no período pré-colonial, o grupo é considerado como estrangeiro e não-autóctone, apesar de sua presença na região datar de séculos.³⁸ Durante os distúrbios e massacres de 1965/1966 na Indonésia, na passagem da era Sukarno para a era Suharto, ou da “Velha” para a “Nova” Ordem (*Orde Lama* para *Orde Baru*), os chineses foram vítimas de linchamentos, assassinatos e perseguições.³⁹ A partir de então, os chineses não ocuparam mais cargos de alto escalão no governo. A versão oficial dos massacres culpa o governo da República Popular da China – e por extensão os chineses do arquipélago – e o Partai Komunis Indonesia pela suposta tentativa de golpe de estado comunista. Desde então e até 1998, quando caiu, o governo Suharto consistentemente usou o “problema chinês” – a existência de uma minoria não-nacional no país com poder econômico – como fonte de autolegitimação. No discurso oficial, contudo, o “problema chinês” não é sócio-econômico, mas uma questão primariamente cultural: os chineses seriam diferentes dos indonésios, e esse grupo forâneo, pela sua diferença, prejudicaria o caráter nacional indonésio. Desenvolveu-se uma política oficial de assimilação, denominada *Pembauran* (“mistura”, “assimilação”, “integração” – a raiz da palavra é *baur*, que significa “misturado”). O termo é usado principalmente para designar a política oficial dirigida ao grupo chinês).⁴⁰

O programa oficial exige que os chineses abandonem sua identidade étnica separada, assimilando-se aos indonésios culturalmente e também através do casamento exogâmico (isto é, fora do próprio grupo, com *pribumi*). O programa prescreveu as seguintes medidas legais: mudança de nomes pessoais chineses para nomes indonésios; fechamento de jornais e proibição oficial de imprensa em língua chinesa, além de proibição de escolas (e uma universidade) em língua chinesa; erradicação da língua chinesa no arquipélago, tanto na sua forma falada como escrita (a importação de material impresso em caracteres chineses é oficialmente proibida); proibição da celebração pública do Ano Novo chinês; e, em Java Central, uma série de restrições quanto a exercícios físicos chineses, cantar canções em mandarim (karaokê em mandarim) e venda de bolinhos chineses para comemorar o Ano Novo Chinês (Heryanto, 1997:29-30). Contudo, ao mesmo tempo em que se tenta proibir quaisquer manifes-

tações de uma identidade chinesa, a maior parte dos diversos ramos e secretarias de governo continua a processar separadamente documentos da população chinesa: essa prática se estende à concessão de carteiras de identidade, passaportes e certidões de casamento, assim como acesso às universidades, onde a identidade chinesa dos solicitantes é explicitada (*ibid.*:30). Finalmente, os próprios chineses são culpados pelo governo, quando da ocasião de levantes populares contra eles, por supostamente incitarem o ódio da população pelo fato de serem tão diferentes dos *pribumi* (inclusive, pressupõe-se, também biologicamente) e assim tão pouco indonésios.

Naturalmente, a política oficial de “assimilação” não só não leva à assimilação como estigmatiza permanentemente os membros da minoria: em realidade, ela parece mais uma política de manutenção e ênfase na identidade chinesa do que uma política de integração. Isto se reflete até nos casamentos inter-raciais, oficialmente encorajados: como, seguindo a prática vigente no sistema colonial neerlandês,⁴¹ os filhos seguem a classificação do pai, e não da mãe, os casamentos entre homens oficialmente classificados chineses com mulheres *pribumi* não só não tornam o homem *pribumi*, como os filhos do casal serão inevitavelmente classificados como chineses (o contrário não é verdadeiro mas, aparentemente, a maioria dos casamentos se faz entre homens *nonpri* e mulheres *pribumi*, como de resto é praxe no arquipélago desde a era pré-colonial).⁴² Uma vez registrado como chinês oficialmente, é quase impossível para alguém mudar sua classificação posteriormente, não importa quão “assimilado” se torne. Em realidade, o sistema apresenta uma rigidez impressionante, *mesmo comparado com o sistema jurídico colonial*, em que era possível, pelo menos para alguns, reclassificar-se através da possibilidade juridicamente prevista de *gelijkstelling* ou equiparação jurídica.⁴³ É como se os indonésios tivessem dado continuidade a uma distinção de origem colonial, mas tornando-o mais rígida e inflexível do que era originalmente. Nesse sentido, as categorias pós-coloniais de *pri* e *nonpri* não só são traduções bastante literais das categorias coloniais de *Inlander* e *Vreemde Oosterling*, como, dentro de um estado unitário que oficialmente não quer distinguir nem reconhecer etnicidades em seu bojo, reproduzem espaços etno-sociais aparentemente ainda mais compartimentados do que os do sistema colonial.

É importante notar aqui que o período da ocupação japonesa foi crucial para a constituição do estado-nação pós-colonial. Se seguirmos a interpretação de van Niel, após os levantes dos anos vinte e começo dos anos trinta, o nacionalismo indonésio havia sido contido com êxito pelas autoridades coloniais já em meados da década de 1930, não tendo portanto um campo aberto para sua expansão imediata.⁴⁴ A ocupação japonesa mudou esse quadro radicalmente. Em primeiro lugar, a invasão e ocupação japonesas de 1942 a 1945 (três anos e meio) eliminou completamente a administração colonial neerlandesa no arquipélago, substituindo-a por um governo militar japonês assessorado por indonésios nacionalistas (que mantinham contato com Tóquio já antes da guerra). Todos os europeus brancos (e alguns mestiços claros) foram internados em campos de concentração (a esmagadora maioria), fugiram do país por via marítima, morreram ou se esconderam em algum lugar do arquipélago durante toda a guerra.⁴⁵

Logo após a ocupação de Java em março de 1942, apesar da abolição oficial do sistema de categorias etno-jurídicas, o governo militar continuou a distinguir entre as diversas categorias de pessoas (como mostra a internação de grande parte daqueles classificados como europeus).⁴⁶ Também, é importante notar que os chineses receberam atenção especial por parte dos japoneses: logo após a ocupação, centenas de jornalistas e escritores chineses (peranakan), por exemplo, foram presos (Heryanto, 1997:37). Estabeleceram-se escolas próprias, em língua chinesa, para os chineses. A ocupação japonesa, portanto, ao mesmo tempo em que destruiu formalmente o edifício colonial e o sistema de categorias jurídicas de pessoas, na prática deu continuidade a ele de outra maneira. Com a derrota japonesa, os indonésios nacionalistas imediatamente declararam a independência unilateralmente, dando início à guerra com os Países Baixos que duraria até 1949. A primeira constituição indonésia de 1945 abolia a diferenciação jurídica entre diversas categorias de pessoas, certamente a legislação mais odiada de todo o período colonial.⁴⁷ A ideologia de um estado-nação indonésio unitário prevalecia nos círculos governamentais da jovem república.⁴⁸ Contudo, como indica Schuster, a categoria "europeu" foi diferencialmente afetada: mesmo aqueles que escolheram a nacionalidade indonésia não conseguiram por isso escapar ao opróbrio ou suspeita por parte da população e autoridades no novo estado-nação

(Schuster, 1999:109-11). Assim, ao longo dos anos, praticamente todos aqueles classificados como “europeus” no período colonial, incluindo aqueles que haviam optado pela nacionalidade indonésia a partir de 1950, terminaram emigrando para os Países Baixos e outros lugares, levando ao virtual desaparecimento da categoria “europeu” do arquipélago já nos anos sessenta. Quanto aos chineses, apesar de uma emigração para a China no final dos anos cinqüenta, permaneceram no arquipélago em sua maioria, formalmente integrados ao novo estado-nação; muitos chineses também participaram do alto escalão do governo nos anos cinqüenta e primeira metade dos anos sessenta. Contudo, a partir de 1965, essa posição relativamente privilegiada tornou-se impossível.

É necessário agora balizar o novo estado-nação indonésio e sua ideologia unitária. Para isso, é preciso falar um pouco do nacionalismo indonésio. No final dos anos vinte, os nacionalistas tomaram a categoria “Inlander” e a transformaram em “orang Indonesia”/“pribumi”, com o malaio oficialmente transformado em “Bahasa Indonesia” ou língua Indonésia, e o território colonial transformado em Indonésia (nome que o governo colonial não aceitava). Os nacionalistas indonésios eram uma classe nova, gerada a partir do início do século XX no interior do sistema escolar de língua neerlandesa mas aberto para “nativos”.⁴⁹ Esses políticos e intelectuais – o mais famoso dos quais é Sukarno – tinham um conhecimento profundo do Ocidente, freqüentemente de primeira mão, já que vários deles estudaram nos Países Baixos. Em geral eram javaneses ou sumatranos (os outros grupos do arquipélago estavam pouco representados nesse grupo ou mesmo totalmente ausentes).⁵⁰ A fundação do estado unitário indonésio pós-colonial está indissolúvelmente ligada assim a dois fatores: a língua indonésia como base de unidade nacional, e a idéia de que o indonésio é um *pribumi* ou autóctone do arquipélago, isto é, não é nem um europeu nem um chinês. Esse recorte do nacional oficialmente privilegiado tem várias conseqüências.

A primeira é que ele não dá conta da imensa diversidade do arquipélago, lingüística, cultural ou étnica. O que quase poderíamos denominar de fascinação neerlandesa com a diversidade do arquipélago (o último censo colonial, de 1930, diferenciava 300 grupos étnicos) foi substituída por uma mistura complexa de proscricção, proibição e silêncio por parte do estado unitário. Já falamos acima da proscri-

ção que atinge o grupo chinês, sua língua e cultura. Em realidade, o programa de Pembauran ou assimilação, que visa "assimilar" o grupo chinês, é uma pedra fundamental da ideologia do estado-nação indonésio da OrBa ou Nova Ordem (Orde Baru, como é denominado o período pós-Sukarno) para todos os grupos. Ademais, existem restrições oficiais quanto à discussão pública do que os indonésios denominam de SARA, abreviação oficial para *suku* (grupo étnico ou etnicidade); *agama* (religião); *ras* (raça) e *antar-golongan* (grupos sociais) (Heryanto, 1997:31-32). Assim, nenhum censo pós-colonial distingue os diversos grupos étnicos *pribumi*. Oficialmente, o estado não é islâmico, apesar de cerca de 90% da população do país o serem, e conflitos religiosos serem comuns na era pós-Suharto.⁵¹ Além do mais, qualquer reivindicação autonomista regional – como no caso de Aceh em Sumatra e de Irian Ocidental, para não mencionar Timor Leste – era veementemente rejeitada e violentamente reprimida durante a Orde Baru.

O governo promove ativamente a língua indonésia em sua forma oficial constituída desde a era colonial e da ocupação japonesa. Como indica Heryanto, há toda uma literatura nessa língua, oficialmente sancionada através de prêmios literários, subsídios, bolsas, traduções para línguas estrangeiras, etc. A língua é vista como expressão última da nacionalidade, e é hoje falada pela maior parte da população do arquipélago (geralmente como segunda língua, contudo, aprendida na escola). Sem sombra de dúvida é a única língua que permite a participação plena em nível do estado nacional e suas estruturas. Contudo, como mostra Heryanto, é preciso balizar aqui o indonésio. Em primeiro lugar, a literatura em Bahasa Indonesia (como a língua é oficialmente conhecida) contém em si um silêncio, mais intenso ainda porque não é oficialmente prescrito: essa literatura virtualmente quase não fala de chineses. Também, nenhum de seus autores é chinês, enquanto os chineses foram os autores privilegiados da literatura em malaio até a Segunda Guerra Mundial. Isto não significa, contudo, que exista um silêncio na literatura indonésia como um todo quanto aos chineses (Heryanto, 1997:31 ss). Seja como for, o espaço literário oficialmente construído baseia-se exclusivamente na língua nacional, ignorando a vasta e rica literatura em língua locais (no caso do javanês, uma literatura que tem expressão escrita há muito mais tempo que a literatura em língua oficial).⁵² Outro cânone literário

ignorado é em Melayu pasar ou malaio de bazar. O malaio de bazar é o primo pobre e desprezado do bahasa oficial, que não é oficialmente nem reconhecido nem promovido. Nas bibliotecas e livrarias, só os livros do cânone oficial são geralmente encontrados. Contudo, é exatamente aqui – no espaço definido pelo malaio de bazar – que se encontravam os autores sino-indonésios, ou *peranakan*. Heryanto afirma que os autores sino-indonésios escrevendo em malaio de bazar produziram uma literatura mais antiga, mais rica e muito mais variada (tanto com relação a temas, número de autores e obras) que o cânone oficial (Heryanto, 1997:37). Contudo, essa literatura – surgida em torno em torno de 1880 – foi sendo gradualmente sufocada até desaparecer sob a ocupação japonesa.

Não obstante, na literatura não oficial do pós-guerra em língua nacional os chineses reaparecem como tema, como mostra Heryanto. Em contos, por exemplo, o tema foi tratado várias vezes. Até na televisão e no cinema ele foi abordado. Portanto, o silêncio quase total do cânone oficial não é necessariamente reproduzido em todo o espaço literário-cultural. A questão lingüística e literária aqui é muito importante porque ela indica que o grupo oficialmente classificado como “chinês” tanto por neerlandeses e japoneses como por indonésios, em realidade, historicamente, no último século, teve fronteiras muito mais fluidas do que foi oficialmente admitido em qualquer época. Nem a visão oficial colonial neerlandesa do grupo, nem a visão japonesa da época da ocupação, nem a perspectiva pós-colonial dão conta do que é ser chinês no arquipélago. Nos últimos cem anos, fica óbvio que os Tionghoa foram atores particularmente ativos: por exemplo, foram o primeiro grupo autóctone a se organizar contra o domínio colonial (junto com os indo-europeus); construíram toda uma literatura em língua malaia no período colonial tardio, e foram muito ativos no nascente jornalismo de língua malaia; participaram do movimento nacionalista e da guerra de libertação contra os Países Baixos; participaram também da construção do novo estado-nação indonésio da Orde Lama (“Ordem Velha”, como foi chamada a era entre 1950 e 1965); e, finalmente, têm uma posição como elite empresarial e financeira do país que data do período da Companhia. O grupo parece ter-se encontrado há muito na confluência de várias culturas – uma européia, outra javanesa, e uma terceira, chinesa – não

pertencendo inteiramente a nenhuma delas mas transitando entre elas de maneira fluida e flexível.

Na era pós-colonial, ademais, é como se no “problema chinês” toda a questão nacional se cristalizasse com uma intensidade e força maior que em outros campos. Claro, as culturas e línguas regionais da Indonésia não são tampouco tema agradável para o governo; contudo, é no espaço designado oficialmente como chinês que o interdito existe e é mais contundente. Uma literatura e um jornalismo em língua malaia surgem a partir de 1880, com muita força, da pena de escritores sino-indonésios e indo-europeus. Na cultura índica crioualizada da era colonial tardia, os chineses tinham papel importante e proeminente, como notam Heryanto, De Jong, van Doorn e outros. Uma autoridade colonial neerlandesa chegou a ver os “chineses desenvolvidos” (isto é, a elite do grupo) como o cerne de uma futura nação índica (Van Doorn, 1995:57). Contudo, com o acirramento, logo em seguida, das clivagens étnicas e das tensões intergrupais no arquipélago, que passarão a marcar o período colonial tardio no século XX, em lugar de ser a base para uma cultura (proto-) nacional não marcada etnicamente (por exemplo, a literatura e jornalismo em malaio, apesar de elaborados por sino-indonésios e indo-europeus, eram voltadas para um público “nativo” muito mais amplo), a literatura e jornalismo chineses em língua malaia são gradualmente sufocados, dando lugar a uma língua e cultura oficialmente favorecidas produzidas por *pribumi*. Esse processo se caracteriza assim por uma rejeição oficial – de início, neerlandesa colonial e em seguida japonesa e nacionalista indonésia – da fluidez que caracterizou o início do processo de uma construção da nação. Fluidez étnica e lingüística, gradualmente substituídas antes de 1950 por uma idéia de autoctonia mais restrita, excluindo europeus (inclusive indo-europeus) e chineses, e usando como esteio a concepção oficial de autoctonia – autóctones são os “Inlanders” ou “nativos” somente – aliada a uma língua construída por instâncias oficiais, que será retomada pelo movimento nacionalista como língua nacional e símbolo de autoctonia e pertencimento ao Estado-nação pós-colonial.

É de praxe afirmar que a noção de uma nação indonésia não existiu em círculos “nativos” até o século XX, e que não foi adotada pelo movimento nacionalista antes da década de 1920. Até então, prevaleciam as diversas identidades locais, sob o arcabouço comum da administração

colonial neerlandesa. Contudo, com o final da expansão militar neerlandesa e ocupação efetiva do arquipélago, inclusive nos seus cantos mais remotos, no final do século XIX e início do XX, e o surgimento de uma pequena mas importante classe de “nativos” escolarizados, surgiu a concepção de uma Indonésia como nação unitária. Membros importantes dessa classe eram os chamados *Pamong Pradja* que, em Java, eram membros da elite ou aristocracia da ilha, e/ou pertenciam à seção “nativa” do *Binnenlands Bestuur* ou administração colonial (que, ao contrário do Indian Civil Service na Índia Britânica, possuía duas seções separadas, uma europeia e outra *Inlander*).⁵³ Essa classe tinha acesso à educação europeia e aos que eram, até a segunda década do século XX, os poucos postos coloniais abertos para nativos.⁵⁴ Javanesa, freqüentemente do interior da ilha, essa classe começou, no contato com a sociedade colonial, a embeber a cultura índica baseada no malaio e que havia se desenvolvido nas grandes cidades coloniais de Java. Quando a primeira organização ligada a esse grupo surgiu, a Boedi Oetomo (uma organização de aristocratas javaneses), em 1908, apesar de seu nome javanês, a língua que viria a favorecer seria o malaio: o javanês era visto como demasiado tradicional e hierárquico, enquanto o malaio era a língua do contato entre o tradicional e o moderno por excelência. Além do mais, o malaio era portador de uma cultura colonial no seio da qual surgiu a idéia de unidade da *Indië* – uma unidade que transcendia os laços locais com Java e sua cultura tradicional.⁵⁵ Essa unidade, contudo, após 1920, estaria predicada principalmente no grupo “nativo”.

Ann Stoler retoma em seu estudo da mestiçagem e miscigenação no período colonial tardio em Java a noção de “fronteira interna” de Fichte, tal como discutida por Balibar.⁵⁶ Como Stoler nota, a fronteira interna é um espaço de contradição: ela é tanto um *locus* de abertura como de fechamento, de passagem como de troca. A fronteira interna implica distinções dentro de um espaço delimitado, que contudo está sujeito à heterogeneidade e diferenças de valor. Para Fichte, a idéia de fronteira interna implica dois dilemas, já que a pureza da comunidade constituída pela nação pode ser ameaçada exatamente na fronteira (digamos, pela “penetração” de elementos exógenos); além disso, a essência do espaço nacional é vista como constituída por uma “atitude moral” intangível e por uma “multiplicidade de laços invisíveis” tanto em nível da comuni-

dade como dos indivíduos que a formam. Como mostra Stoler, em Java do final do século XIX e primeiros anos do século XX, dentro da comunidade europeia branca da ilha o indo-europeu (mestiço) surgiu como um tropo poderoso da contaminação interna da comunidade colonial, como um desafio concebido em termos morais, políticos e sexuais.

No campo discursivo colonial, arranjos domésticos (incluindo serviço doméstico), sexualidade, subversão da ordem pública, raça e degeneração racial estavam vinculados e centrados no tropo do indo-europeu. O indo (como era chamado coloquialmente) era classificado oficialmente como europeu, mas a opinião corrente era de que essa classificação não só não refletia uma europeidade “verdadeira” (entendida racial, lingüística e culturalmente de maneira essencialista) como constituía um perigo para a comunidade colonial, que estaria sujeita, assim, à contaminação de seu espaço interno por práticas, idéias, comportamentos e sexualidade que pertenciam propriamente ao mundo “nativo”. Oficialmente europeus, os indos eram vistos portanto como portões para a alteridade: eram desse modo um outro interno. Assim, desenvolveu-se entre as autoridades coloniais neerlandesas da época e entre a comunidade colonial branca (principalmente a de origem europeia) uma intensa preocupação com o estilo de vida da maioria dos indos: relatórios e comissões de inquérito oficiais notavam que estes não sabiam falar neerlandês bem ou não sabiam em absoluto aquela que deveria ser sua língua (em lugar dela, falavam malaio ou javanês, línguas-símbolo do ser “nativo”); as famílias indos não apresentavam um estilo de vida familiar e “decente” (isto é, que se coadunasse com padrões burgueses europeus), os jovens indos tornando-se supostamente vagabundos e ladrões e as jovens indos prostitutas; a comunidade indo estaria ainda imersa na “pauperização” e não podia assim ter um padrão de vida europeu, com uma vida familiar neerlandesa (leia-se “decente”).⁵⁷

As autoridades e população colonial branca se dedicaram a criar programas e instituições para “ajudar” os indos e combater a “prostituição”, a “vagabundagem”, a incompetência lingüística e educacional e a “pauperização”. Havia uma política de “assimilação” dessa população aos padrões da população europeia branca. Parte dessa política envolvia o seqüestro oficialmente sancionado dos filhos de famílias indo-europeias, e sua manutenção em espaços vigiados especialmente criados para eles, onde

recebiam uma educação separada. Aqui, noções morais estão diretamente vinculadas à preservação de um espaço de identidade europeu, visto como ameaçado no contexto colonial. O importante aqui é notar que a fluidez – um espaço social indo-europeu mestiço onde “europeu” e “nativo” eram apenas os pólos extremos de uma vasta gama de possibilidades – torna-se um flanco aberto e perigoso que precisa ser inventariado, vigiado e que, finalmente, exige uma intervenção enérgica para que não venha a contaminar o espaço colonial europeu. Interessantemente, esse espaço fluido não é apenas fonte de perigo: ele também é, significativamente, fonte de regeneração e expansão da nação. Educados e europeizados de forma adequada, acreditava-se que os indos poderiam ser um importante elemento neerlandês no arquipélago: melhor adaptados aos trópicos que os neerlandeses metropolitanos ou os brancos coloniais, os indos poderiam colonizar novas áreas, como a Nova Guiné Ocidental, criando assim uma “Holanda tropical”.⁵⁸ Contudo, a diferenciação entre eles e os europeus “propriamente ditos” permaneceria: apenas, seria criada, esperava-se, uma classe de súditos coloniais neerlandeses europeizada e leal, mas subordinada. A incorporação não seria assim nunca completa.

Julia Kristeva propõe que o *locus* do abjeto por excelência é num espaço fora do “nós” mas, contudo, bem próximo.⁵⁹ Isto é, ele está imediatamente fora, mas num local onde podemos facilmente alcançá-lo. Nesse sentido, poderíamos pensar que o indo, habitante por excelência da fronteira interna colonial, compartilharia de certo modo do caráter do abjeto: ele não seria necessariamente o abjeto em si, mas sua localização interna/externa o colocaria mais próximo do abjeto ou em contato eventual com ele, o que o torna potencialmente perigoso e, também, fonte de contaminação da essência da comunidade. Como indicamos acima, o indo foi eventualmente “apagado” do espaço pós-colonial, através de uma emigração maciça que virtualmente extinguiu a categoria “europeu” no arquipélago. Os indos que haviam escolhido tornarem-se cidadãos indonésios terminaram também emigrando, já que não eram aceitos como indonésios plenos, ou *pribumi*. Numa comunicação pessoal, Ulbe Bosma, historiador neerlandês dos indos no final do século XIX e século XX, menciona que na Indonésia de hoje, *Indo* (*Indo-Eropa* ou, ainda, *Indo-Belanda*, “indo-europeu” ou

“indo-neerlandês”) é uma categoria freqüentemente desconhecida. A historiografia indonésia a ignora (espelhando assim a historiografia metropolitana, que também não registra a importância do grupo na sociedade colonial – um duplo silêncio portanto, um em Bahasa, o outro em neerlandês).⁶⁰ Contudo, *Indo* é associado às vezes com o chinês. Essa associação é reveladora. Ela indica que uma categoria hoje desaparecida no arquipélago é associada a *nonpribumi*. Ela também pode indicar que o caráter moralmente dúbio imputado no período colonial tardio ao indo hoje foi deslocado para a categoria chinês hoje.

Heryanto dá fortes indicações nesse sentido. Em primeiro lugar, está o fato – altamente significativo – de que a lei que proíbe a entrada de materiais em língua chinesa no país é a mesma que proíbe a entrada de material pornográfico, armas e narcóticos (Heryanto, 1997:27). Essa presença curiosa do interdito do chinês ao lado da pornografia, armas e drogas não pode ser mera coincidência. Como vimos, esse interdito afeta ademais quase todas as expressões de uma identidade chinesa no arquipélago e, finalmente, repousa sobre uma política oficial que gostaria de ver o próprio corpo chinês desaparecer através de casamentos inter-raciais. O chinês aqui funciona claramente como a fronteira interna da nação indonésia: os chineses podem ser assimilados (daí a política oficial de *Pembauran*), mas também podem contaminar a nação porque partilham do abjeto – desse modo, material em língua chinesa e material pornográfico podem assim ser listados juntos, assim como armas e narcóticos. Heryanto diz que, no final dos anos sessenta, pessoas encontradas na rua ou mesmo na esfera privada, falando em chinês, eram esbofeteadas: o falar chinês aqui constitui uma ofensa à moralidade pública. Qualquer manifestação pública daquilo que é chinês – o festival do Ano Novo chinês, uma placa de restaurante em chinês, um bolinho chinês, ou um nome próprio chinês – é freqüentemente banida por lei. Finalmente, em momentos de tensão extrema, os chineses tornam-se vítimas por excelência da ira popular e governamental: com a queda de Suharto, chineses foram agredidos em Jacarta e outras localidades javanesas em 1998. As casas de uma rua de classe-média chinesa na capital foram atacadas e seus habitantes feridos, estuprados e, em alguns casos, mortos, sem que a polícia interviesse para conter a fúria popular.

Os chineses assim têm que oficialmente metamorfosear-se em indonésios, abandonando seus costumes, sua língua, seus nomes próprios e, finalmente, seus próprios corpos: pembauran inclui a dissolução do corpo chinês através da miscigenação com corpos indonésios ou, ainda, sua eliminação do espaço nacional através de assassinatos e linchamentos, além de imigração. Contudo, ao mesmo tempo, os chineses estão imbricados na sociedade do arquipélago desde o período pré-colonial. Além do mais, a essência de ser chinês, por assim dizer, não é facilmente contida em nenhuma representação oficial ou oficiosa do ser chinês, como mostra a existência muito antiga de *peranakan* no arquipélago, uma categoria colonial holandesa (contrastada com *singkeh* ou chinês da China) que, contudo, constitui historicamente um espaço altamente fluido, que não pode ser facilmente definido como chinês (metropolitano) ou meramente indonésio ou javanês. A categoria chinês portanto inclui tanto pessoas perfeitamente assimiladas (digamos, o dono de uma pequena loja em uma cidade javanesa, que em nada – nem em sua aparência, nem em sua língua ou em seu nome – se distingue de seus vizinhos javaneses) como representantes mais “autênticos” dos chineses da China. A classificação jurídica separada – herança colonial direta – mantém ademais a impossibilidade de qualquer assimilação, mesma aquela de um casamento inter-racial. O corpo chinês – tanto o corpo social como o corpo individual dos cidadãos sino-indonésios – continua desse modo permanentemente marcado.

E, pode-se aventar, isto tem que ser assim porque, na construção do estado-nação pós-colonial, o indonésio ou nacional só pode existir ao lado e em contraste com o chinês (que é o *nonpribumi* por excelência). A existência de chineses é, assim, condição *sine qua non* (ou, pelo menos, tem sido até agora) para a existência de um Estado-nação indonésio. Se o espaço nacional é um espaço idealmente homogêneo, habitado pelos autóctones falantes da língua nacional, e moralmente puro, o chinês é tanto o campo de expansão do nacional – já que pode ser assimilado, assim como o indo-europeu colonial – quanto um perigo para sua própria existência, já que pode encarnar o abjeto – de maneira parecida, mais uma vez, à do indo-europeu. Os chineses são assim a fronteira interna da nação indonésia, o espaço discursivo e social onde esta se define e redefine através do tempo. Esse caráter

altamente ambíguo e fluido do ser chinês indonésio talvez esteja de explicitado de maneira mais óbvia na própria designação de *Warga Negara Indonesia* (neste país que adora abreviações, WNI), ou, literalmente, “cidadãos indonésios”. Ora, o WNI por excelência, tanto na fala popular como no discurso oficial, é exatamente o chinês. Assim como os cidadãos coloniais neerlandeses que eram os indo-europeus, os chineses indonésios pós-coloniais são tanto marcados como nacionais ou nacionalizáveis como inerentemente diferentes em caráter permanente. Assim, sua assimilação – *pembaوران* – tanto os assimila como os marca como duradouramente diferentes dentro do espaço construído como nacional. Apesar da imensa diferença entre os dois grupos históricos – indo-europeus e chineses – eles têm contudo em comum uma posição estruturalmente similar na construção da nação.

Hayden White propõe que o *mythos* (plural *mythoi*) é uma fonte de enredos para narrativas, em lugar de ser apenas uma narrativa específica. É ele que permitiria que se criassem narrativas (White, 1978:58-60).⁶¹ Talvez seja interessante pensar os *mythoi* como parte de uma linguagem social e historicamente compartilhada. São o enredo – ou fonte de criação de enredos – para narrativas históricas. Não são, há que repetir, uma narrativa específica, mas como um domínio de linguagem que permite a criação desta última. Os *mythoi* são assim como leitos onde podem jorrar caudais diferentes – não são, portanto, narrativas concretas. Pode-se aventar a hipótese de que, na Indonésia, a falta de *mythoi* que criem narrativas inclusivas ou integradoras, mesmo com uma política oficial de assimilação, produz um espaço pós-colonial nacional que depende de uma interpretação literalista do que é ser *pribumi* e *nonpribumi*: no final das contas, a letra da lei – e nada mais que ela, já que os chineses se encontram assimilados lingüística, étnica e culturalmente – continua a reproduzir através do tempo a clivagem entre as duas categorias, mesmo que o espaço social apresente uma complexidade e variedade que não se coadunem a ela em nenhum momento histórico específico. Em última instância, aqui é a lei que demarca o espaço da nação: ela pode assim ser vista como a fonte última de todas as narrativas de identidade do estado-nação. Assim, ela exerce aqui a função dos *mythoi* em outros contextos. Ademais, enquanto a diferenciação for fundada na lei, não há como cessar de reproduzi-la na sociedade. Nesse sentido, a própria política oficial de

assimilação, no processo mesmo de demarcar um grupo a ser assimilado, perpetua a diferença desse grupo.

O espaço nacional indonésio pode ademais ser visto como um espaço de interditos fundados na lei: o interdito do neerlandês (na Velha Ordem), o interdito do chinês e de tudo vinculado a ele (caracteres incluídos), na Nova Ordem, e, nos anos noventa, interdito também do inglês na capital, além do desprezo oficial do malaio de bazar e o interdito pesando sobre SARA (a sigla oficial para grupo étnico, religião, raça e grupos sociais).⁶² É também um espaço de silêncios: silêncio sobre o “problema chinês” no cânone literário oficial, silêncio sobre a importância fundamental dos indo-europeus e chineses na alvorada do nacionalismo indonésio, silêncio sobre a existência de literaturas em malaio de bazar e javanês (literaturas que reconheceram ou reconhecem o chinês); e, finalmente, silêncio oficial sobre a existência, após 1966, de uma literatura em língua oficial mas escrita por autoras sino-indonésias, assim como da presença da questão chinesa em produtos culturais (contos, filmes etc.) não promovidos oficialmente. Interdito e silêncio, abjeto e assimilação.

Visto assim, o espaço da autoctonia oficial no arquipélago se caracteriza como um espaço sitiado e vigiado, um *locus* artificial ou quase, como se fosse a expressão social e cultural de um olhar ditatorial e autoritário, não importa se colonial ou pós-colonial, neerlandês, japonês ou indonésio, forâneo ou nacional, que tenta demarcar rigidamente suas fronteiras e delas excluir toda a impureza, mas que, na ambigüidade mesma fundadora do colonial e pós-colonial, se alimenta constantemente do contato com o próprio abjeto que proíbe ou despreza e que, de todo modo, tenta constantemente disciplinar. Além do mais, a característica mesma do abjeto, como indica Kristeva, é que ele não pode deixar de existir: ele tem que estar excluído mas imediatamente acessível. O silêncio também pode ser interpretado como fundador: é absolutamente inconcebível que o estado-nação persiga ou tente eliminar os javaneses e sua língua, por exemplo, como não fosse pelo mero fato de que os javaneses são praticamente metade (42%) da população total do país. Contudo, o nacional enfaticamente não é o javanês (e, caso fosse, causaria problemas insolúveis nessa nação de mais de dezesseis mil ilhas e, seguindo o último censo colonial neerlandês de 1930, cerca de trezentos grupos étnicos). Sobre o que não pode ser objeto de interdito, o que não é abjeto porque, afinal, é parte

integral do autóctone tal como oficialmente recortado, pesa o silêncio. Levando tudo isso em consideração, é difícil não ver o nacional indonésio como um espaço reduzido e cerceado por todos os lados, praticamente ameaçado pela imensa pluralidade de circunstâncias que o rodeia, e que só consegue se impor através do interdito e do silêncio.

Assim, o aparente paradoxo do espaço da autoctonia aqui é que seu domínio próprio é na prática um elemento exógeno no contexto onde se encontra, já que praticamente não se apóia em nenhuma tradição local preexistente: é quase uma meta-autoctonia, ou uma autoctonia que transcende qualquer noção local e historicamente enraizada de pertença. Assim, o indonésio não é o javanês, não é o malaio, não é o chinês, não é o *peranakan*, não é o indo-europeu, nem é o neerlandês. Além de ser um pouco de todos esses (e mais um ou outro), possui também algo da transcendência e da abstração contida na lei, que é sempre um texto ideal que depois tem que ser reinterpretado no confronto com a empiria. E, talvez não muito diferentemente da lei, no seu confronto com a pluralidade do país, o nacional indonésio age através do interdito e do silêncio, como tentando recriar no social o mundo quase metafísico contido na letra da lei. Daí também, talvez, o imenso literalismo desse pensamento: seu contrário, o *nonpribumi*, o chinês na era pós-colonial, em última instância, não é realmente ninguém de "raça" ou nacionalidade chinesa, nem alguém que fale chinês, ou comemore o Ano Novo chinês, coma bolinhos chineses ou cante karaokê em mandarim, mas alguém que é definido pela lei como sendo chinês, não importando quem ele ou ela seja na "realidade". Uma vez classificado (ou, de fato, juridicamente filho de pai classificado), o chinês permanece para sempre chinês, não importando suas circunstâncias. A letra da lei é que, em última instância, determina a etnicidade aqui: para mudá-la, é necessário operar uma reclassificação jurídica, algo ainda mais difícil no estado pós-colonial do que no estado colonial. Nesse sistema, a lei parece ser assim a fonte última da identidade; ao mesmo tempo, contudo, a lei se dirige sempre, por assim dizer, via o interdito, em direção àquilo que pretende excluir: o objeto.

Uma interpretação sul-africana, referente ao pensamento de *apartheid* – pensamento que, como nota o indonesianista neerlandês Cees Fasseur, é intimamente aparentado ao pensamento jurídico-colonial da Índia Neerlandesa⁶³ – pode ser útil aqui. John M. Coetzee é um dos mais impor-

tantes escritores sul-africanos de língua inglesa; ademais, escreve e publica também como teórico da literatura. Nesta qualidade, Coetzee produziu uma interpretação do pensamento de *apartheid* (Coetzee, 1991).⁶⁴ Em seu artigo, ele analisa o pensamento do sociólogo e ideólogo afrikaner Geoffrey Cronjé, que havia estudado e obtido um doutorado nos Países Baixos (na Universidade de Amsterdã) nos anos 30. Cronjé produziu, na década de 1940, obras em afrikaans que serviriam depois como pontos de referência ideológicos para o governo de *apartheid* a partir de 1948. A metáfora central na obra de Cronjé é *bloedvermenging*, ou a “mistura de sangue”, termo em afrikaans e neerlandês estruturalmente equivalente nas narrativas sobre a nação ao nosso “miscigenação” (e que também era usado na Índia Neerlandesa da primeira metade do século XX). Cronjé é um autor profundamente obcecado com *bloedvermenging*, e seu texto – no qual Cronjé produz uma escrita iterativa e obsessiva – volta a essa metáfora central a todo momento. Para Cronjé, o *apartheid* (termo neerlandês e afrikaans que significa o fato ou estado de separação), ou a separação total em todas as esferas da vida sul-africana – trabalho, moradia, educação, indústria etc. – é a única solução possível para evitar o perigo – para ele, supremo – da sociedade miscigenada. Embora ele despreze e tema a mistura de sangue, volta contudo constantemente a ela; além disso, parece estar fascinado por ela. Para ele, ela é a fonte de poluição e caos, o fundamento mesmo da impureza. Assim, ele declara que os brancos “degenerados” que não fazem objeção a ela são “miscigenadores criminosos” que põem em perigo a *volksgemeenskap* ou comunidade da nação afrikaner branca. Para Cronjé, os casamentos inter-raciais, assim como toda relação sexual inter-racial, deveriam ser proibidos (como efetivamente o foram na era de *apartheid*). A África do Sul no pensamento de Cronjé não é uma unidade integrada ou integradora; pelo contrário, é uma coleção díspar de *volksgemeenskappe*, ou comunidades nacionais etno-raciais, cada qual possuindo uma *eie* ou essência própria (racial, cultural, histórica e lingüística). Cada uma dessas comunidades é um todo em si próprio, com identidade singular, única e irreduzível. Através do contato (*aanraking*) – por exemplo, advindo da residência em bairros racialmente mistos, do fato de se trabalhar junto com membros de outras comunidades etc. – há um processo inevitável de *gelykstelling*, ou “equiparação”, ou, ainda, “aplanamento” das diferenças entre as co-

munidades. É interessante notar aqui que se trata exatamente do mesmo termo usado juridicamente na Índia Neerlandesa (sob a grafia neerlandesa de *gelijkstelling*) para indicar a equiparação jurídica de pessoas juridicamente não-européias à categoria jurídica de europeu. Esse processo por sua vez leva inevitavelmente ao *mengelmoes* – expressão que indica uma massa disforme e indistinta (por exemplo, uma papa). Para Cronjé, a *mengelmoes-samelewing* ou “sociedade-papa” é uma sociedade na qual “as diferentes raças vivem tão empapadas uma na outra que formam em última instância uma única ‘comunidade’ sul-africana”. Note-se aqui as aspas em “comunidade”: para Cronjé, não pode existir comunidade verdadeira no contato e na “papa”. A África do Sul misturada de sua época pré-*apartheid* é desse modo vista por ele como um verdadeiro desastre social e mesmo cosmogônico.

Coetzee nota que no uso coloquial afrikaans, *mengelmoes* é sempre um termo pejorativo já que “pressupõe uma mistura na qual não só o caráter individual mas toda estrutura original foram perdidos; o que resta é disforme, não-diferenciado e pastoso [*pulpy*] – lembrando, em realidade, as fezes”. Na escatologia do pensamento de Cronjé, a sociedade-papa seria uma sociedade em que todas as comunidades inerentemente distintas cozinhariam juntas, por assim dizer, até virarem papa. O resultado, segundo Cronjé, seria uma *mengelmoes-ras*, ou “raça-papa”, e o abastardamento total (*verbastering*) da África do Sul como sociedade de comunidades distintas e irreduzíveis umas às outras. A figura central para Cronjé aqui é a do *Kleurling* (mestiço) ou *baster* (bastardo): o mestiço é muito perigoso, porque ele pode ter uma aparência perfeitamente branca, mas, em realidade, é portador de sangue negro. Assim, ao seduzir uma mulher branca, o mestiço consegue infiltrar (*insypel*) sangue negro na comunidade branca, minando a própria essência desta última. A mistura de sangue individual leva assim necessariamente ao “abastardamento total” (*uitbastering*) da comunidade como um todo. Como Ann Stoler indicou para a Índia Neerlandesa do início do século (ver acima), aqui também o individual e a esfera privada – a sexualidade, o casamento – estão intimamente imbricados com o nacional e o racial. Para Cronjé, a única solução é praticar uma segregação abrangente e total em todas as esferas da vida sul-africana, separando todos os grupos entre si. Nesse pensamento profundamente

essencialista e escatológico, no qual qualquer assimilação de diferenças é vista como nociva, o *apartheid* é proposto como única saída viável para impedir o caos e a destruição geradas pela mistura.

Coetzee se apóia no trabalho de Swanson sobre a peste bubônica e a imaginação colonial na Cidade do Cabo do início do século XX para fazer sugestões sobre o funcionamento do pensamento de *apartheid*. A noção central aqui é a idéia de contágio. Quando a peste chegou à cidade, os cortiços habitados por africanos foram apontados como fontes de infecção. Por associação metonímica, nos diz Coetzee, a fonte de infecção passou então a ser identificada com o habitante dos cortiços. Estes foram destruídos, e seus habitantes removidos para N'dabeni, que se tornaria a primeira *location* (afrikaans *lokasie*) na Cidade do Cabo.⁶⁵ Quando a epidemia passou, contudo, a fonte de infecção ou o contágio – agora, o corpo africano – continuou existindo. Para Coetzee, a idéia de contágio funciona aqui como metonímia (deslizamento de significado de uma coisa para outra) e não metáfora (transferência de significado de um termo para o outro). Assim, o contágio não é uma metáfora para outra coisa, que seria o “verdadeiro” significado. No contágio, não se pode precisar exatamente onde se encontra, para retomar a noção de Kristeva, o abjeto: este se movimenta, passando do cortiço para o corpo negro, do corpo negro para a xícara ou copo tocado por este, do seio negro da ama-de-leite africana para a boca do recém-nascido branco, do corpo do homem *Kleurling* com aparência branca mas sangue africano para o útero da mulher branca que este seduziu etc. Nesse sentido, o pensamento de Cronjé – e o pensamento de *apartheid* – para Coetzee não pode ser adequadamente compreendido a não ser como deslocamento e movimento: podemos sempre estabelecer por onde o abjeto acabou de passar ou esteve, e talvez onde ele poderá vir a estar em breve. Contudo, nunca sabemos onde se encontra realmente neste momento (daí também, talvez, a obsessão constante do pensamento com sua demarcação e contenção). Desse modo, propõe Coetzee, o pensamento de *apartheid* não pode ser realmente erradicado, porque, em última instância, não tem raízes: apenas, ele pode ser banido da esfera pública para o foro íntimo das obsessões pessoais ou grupais – como no caso da escrita de Cronjé que, mostra Coetzee, mesmo na época de sua publicação já era vista como

um discurso condenável – já que abertamente intolerante, obsessivo e obcecado – pelos próprios membros do governo de *apartheid*.

Para Coetzee, o *apartheid* na imaginação de Cronjé é um “tipo de tecido que mantém junto e ao mesmo tempo separado um conteúdo fluido sempre prestes a imiscuir-se e esvair-se. Desse modo, é como uma pele que contém um corpo cuja substância física é 90% fluida, ao mesmo tempo em que mantém esse corpo fluido, esse conjunto de fluidos, separado”. Esta é uma boa descrição para a fronteira interna da nação: ambígua e contraditória, tentando manter firme os limites delimitados da identidade, mas falhando ao fazê-lo, já que essa identidade é fluida. A insistência de Cronjé na criação de leis e medidas segregacionistas – o fundamento mesmo de seu projeto de *apartheid* – é aqui significativa. A lei é a pele que contém o corpo nacional íntegro e separado; ao mesmo tempo, contudo, a lei não pode impedir a fluidez desse corpo (como a história verdadeiramente kafkaesca da implementação do *apartheid* entre 1950 e 1990 indica em abundância). Finalmente, no espaço onde interagem lei e abjeto, quanto mais a primeira tenta demarcar e interditar o segundo, mais este parece escapar às suas garras. Assim, nenhum interdito – legal e ao mesmo tempo moral e social – conseguiu realmente criar uma sociedade compartimentada e estanque como Cronjé propôs, apesar da imensa sanha do governo de *apartheid* e da enorme violência empregada para tornar o *apartheid* uma realidade fora do âmbito estritamente jurídico. A todo momento, a fluidez se impunha e exigia um esforço hercúleo por parte do governo sul-africano: a tarefa de contenção deste das populações segregadas em seus espaços próprios era portanto como uma tarefa de Sísifo.

Seguindo a proposta de Coetzee para a interpretação do pensamento de *apartheid*, poderíamos pensar, no caso da Indonésia pós-colonial contemporânea à época do *apartheid*, que o pensamento colonial/pós-colonial não trabalha com categorias etno-raciais fixas tanto quanto com um controle da abjeção no qual há um movimento metonímico: o ser indo-europeu, *locus* por excelência da abjeção no início do século, que habita o interior da categoria “europeu”, dá, gradualmente, lugar na época pós-colonial, ao *nonpribumi* *Tionghoa* (isto é, chinês) como *locus* principal da abjeção – um grupo classificado como indonésio, WNI, ou seja, como formalmente pertencente à nação. E, assim como no caso

do corpo negro, o corpo Tionghoa é fonte de contaminação e poluição, mesmo se considerando que a mistura de sangue é aprovada e até encorajada pela política de Pembauran. Na África do Sul, a segregação total foi escolhida como estratégia para conter a impureza fora do corpo da nação, e na Indonésia, oficialmente, foi escolhida a assimilação. Contudo, os Tionghoa são minoria na Indonésia, enquanto os não-brancos são maioria na África do Sul, impossibilitando assim qualquer projeto assimilacionista (pelo contrário, lendo Cronjé fica claro que o medo é de ser “engolido” – *verswelg* – pelo vasto mundo não-branco do país). Apesar das muitas diferenças entre os dois países, que não podemos explorar aqui, o Tionghoa é também objeto de segregação no período colonial (o grupo só podia habitar até 1918 em bairros próprios, e até 1914 não podiam se locomover sem um *pas*, que também foi usado pelos negros sul-africanos até o começo da década de 1990) e, no período pós-colonial, continua a ser objeto de discriminação jurídica assim como o era na colônia. O corpo Tionghoa é fonte de contaminação e impureza para a nação: os sons que ele emite tem de ser interditados (a língua); o nome que ele porta modificado (interdição de nomes chineses); sua própria existência aniquilada pelo casamento interétnico ou pela sua destruição em assassinatos e linchamentos (ou ainda, pela emigração para fora do espaço nacional, como ocorreu em 1959 e posteriormente). Todo contato com a essência Tionghoa pode contaminar a nação – que Tionghoa possa ser assimilado ou segregado não é a diferença que importa aqui. Interessa, isso sim, que Tionghoa seja fonte de poluição por excelência: numa escala de vários objetos de abjeção, o Tionghoa está no ápice.⁶⁶ Ele é o mais abjeto por excelência, ou, mais exatamente, aquele que melhor encarna o abjeto.

Podemos, assim, aventar a idéia de que houve aqui um deslocamento metonímico na passagem do colonial para o pós-colonial: o *locus* que partilha da abjeção passou a concentrar-se primordialmente no Tionghoa, com o desaparecimento do indo-europeu de cena (e, é bom lembrar, como dissemos acima, este último, caso seja lembrado, o que não acontece com frequência na era pós-colonial, pode até ser, significativamente, confundido com o primeiro). Aqui, o essencial não é tanto o que poderíamos chamar da morfologia social e étnica da questão – europeus *versus* indo-europeus, indonésios *versus* Tionghoa e (indo-)europeus, ou indonésios

versus Tionghoa –, importante como possa ser para a compreensão do problema, principalmente a partir de uma perspectiva histórica, mas, sim, o processo de deslocamento das concepções e do pensamento através do tempo, espaço e grupos sociais. O essencial é notar aqui que a clivagem colonial/pós-colonial, europeu/"nativo", importante como possa ser em outros sentidos, tem um valor heurístico relativamente limitado: o próprio pensamento claramente não se articula primordialmente através dessas clivagens, embora seja por elas balizado. A noção mais importante parece ser a distinção autóctone/não-autóctone, que aparentemente, em diferentes roupagens e momentos diversos, perpassa toda a era colonial e pós-colonial. É a fronteira interna que está aqui em jogo: o próprio espaço limítrofe, fluido, ambíguo e contraditório entre o "nós" e a alteridade. É no lado imediatamente externo à fronteira interna que o abjeto se situa. A fronteira interna é, assim, também o espaço da poluição e da impureza, mas, além disso, é o próprio espaço de expansão – e definição – do nacional. Sem alteridade e abjeção, sem pureza e perigo, não há nação.

Finalmente, no que se refere à lei e a seu aparente império, parece ser ela que exerce aqui a função dos *mythòl* – nesse sentido, a reprodução da diferenciação na passagem do colonial para o pós-colonial não deve ser fonte de admiração nem de estranheza. A lei parece servir de centro mesmo de geração da identidade e da nação: como se fosse meta-*mythòl* ou, talvez, ainda, cripto-*mythòl*. Ela produz um literalismo narrativo e interpretativo que, ao mesmo tempo em que se desloca no tempo, no espaço e entre grupos sociais, revelando assim um enorme dinamismo e poder ontogênico, interage com o contexto histórico e (re)produz distinções no corpo social, distinções a cada momento inusitadas mas, ao mesmo tempo, com um claro parentesco com formas passadas – e, quem sabe, futuras.



NOTAS:

1. *Peranakan* é termo historicamente usado também em Cingapura e Malásia, onde geralmente é traduzido por "Straits Chinese" ou chineses dos estreitos de Malaca. Ver, também, Blussé (1986).
2. Para a vinculação entre a diferenciação entre chineses e autóctones ao colonialismo neerlandês, ver, também, Heryanto (1997:esp. 28).
3. Para o texto do artigo, ver os apêndices em Mastenbroek (1934:106-109).
4. O melhor resumo é também o mais recente: Fasseur (1992). Os outros trabalhos são: Wertheim (1948); van der Wal (1966); e van Marle (1951-2:97-121, 314-341 e 481-507). O trabalho mais completo e detalhado contudo é a tese de doutorado de um jurista, van Mastenbroek (1934).
5. Por exemplo, van der Wal (1966:835) indica que o sistema era originalmente baseado em diferenças religiosas: as categorias importantes eram "cristãos", "maometanos" e "pagãos" (leia-se chineses). Raben (1996:parte II) confirma o fato para os séculos XVII e XVIII em Batávia em seu estudo comparativo. Ver, também, Prins, pp. 654 e ss; e Mastenbroek (1934:11-46).
6. Fasseur (1992:223) indica que a instituição de *gelijkstelling* passou a ser usada a partir de 1871. Era o governador-geral que detinha a prerrogativa de equiparar quem ele bem entendesse. Até 1882, contudo, praticamente só cristãos nativos (em pequenos números) foram igualizados a europeus (Mastenbroek, 1934:15).
7. Mastenbroek (1934:675). Isto se deu em 1876.
8. As Molucas (província colonial que incluía, então, também, Manado no norte de Sulawesi) tinham a figura do *Inlandsche burger*, ou "cidadão nativo", inexistente no resto do arquipélago; ver Prins, op.cit., pp. 657 ss e passim; Mastenbroek (1934:77 e 89-90). Historicamente, são a região mais cristianizada e neerlandesada do arquipélago.
9. Até o final do século XIX o critério principal havia sido o cristianismo. A exigência passou a ser de que o "oriental estrangeiro" deveria estar sujeito em seu país de origem a um direito de família que "em essência" fosse parecido aos princípios de direito de família vigentes nos Países Baixos (o principal dos quais era visto como sendo o casamento monogâmico: cidadãos de países que reconheciam a poligamia estavam assim excluídos). Ver Fasseur (1992: 229).
10. Van der Wal (1966:835); Mastenbroek (1934:87-8); e Fasseur (1992:238). Os curcos passaram a ser juridicamente "europeus" (isto é, eram válidas para eles as estipulações referentes à categoria "europeu") em 1925 e os siameses em 1938 (Fasseur, 1992:229).
11. Foram o primeiro grupo a iniciar um movimento contra a política colonial de diferenciação jurídica e conseqüente tratamento desigual perante a lei (Van der Wal, 1966:839).

12. O governo colonial decidiu em 1912, como mostra van der Wal (1966:839), negar o pedido chinês, basendo-se no fato de que uma equiparação em massa de chineses iria causar uma ofensa irreparável aos "nativos", que se sentiriam assim discriminados. Além disso, o governo colonial notou que a instituição da equiparação (*gelijkstelling*) individual permitia amplamente que (os supostamente poucos) chineses que houvessem "superado" (*ontgroeid*) sua condição social e cultural de "orientais estrangeiros" se tornassem europeus perante a lei.
13. Para piorar, como indica Fasseur, as profissões associadas com os japoneses residentes no arquipélago (cerca de apenas mil pessoas) eram a de barbeiro e prostituta, enquanto muitos chineses eram de classe social mais alta que esses japoneses.
14. Isto se dava especialmente em Sumatra que, como jaz do outro lado do estreito, em frente aos Straits Settlements ingleses (atuais Malásia e Cingapura), sofria muita influência inglesa (e onde a presença neerlandesa, ao contrário de Java, datava em grande parte apenas da segunda metade do século XIX). Ver Groeneboer (1993:246).
15. Sobre a política de *unificatie* e seus problemas, e as medidas tomadas para aparar as arestas do sistema (sem mudá-lo na substância), ver Fasseur (1992:228 e ss), Mastenbroek (1934:97 e ss); Prins, pp. 229 e ss; e van der Wal (1966:840 e ss). Ver também discussão abaixo.
16. E protestando contra essa desigualdade de status jurídico até o final da era colonial (Fasseur, 1992: 232).
17. Para um resumo detalhado do pluralismo profundo e intrincado do sistema judiciário índico-neerlandês (com todo tipo de tribunais separados para diferentes categorias de pessoas, diferentes tipos de direito, áreas diferentes do arquipélago e até religiões diferentes), ver Dekker & van Katwijk, 1993 (para uma descrição do *Raad van Justitie*, pp. 23-26; para o *Landraad*, pp. 27-28).
18. A história das mudanças no *status* jurídico-político dos chineses e demais "orientais estrangeiros" nas últimas décadas do período colonial é incrivelmente complexa, ver Mastenbroek (1934:91-96). A partir de 1930, o grupo europeu passa a incluir vários grupos de ex-"orientais estrangeiros" em seu meio: não só japoneses, mas agora também turcos, siameses, egípcios, armênios, judeus levantinos, vários tipos de cristãos orientais, etc. (*ibidem*:96).
19. Como indica Mastenbroek, existiam também distritos residenciais reservados a outros grupos de "orientais estrangeiros". Para uma descrição do sistema no tempo da Companhia (isto é, séculos XVII e XVIII), ver Raben (1996:partes II e III, *passim*).
20. O sistema de "passaportes" internos (*passenstelsel*) também funcionava para *Inlanders*. Em 1914, o sistema foi abolido para ambos os grupos (Mastenbroek, 1934:104).
21. Para uma análise desse sistema centrada na questão da língua de ensino, ver Groeneboer (1993:114 ss); ver, também, de Jong (1998:373-76 e *passim*); van Doorn (1995:70-1).

22. Ver Groeneboer (1993:357-365) e de De Jong (1998:387). Essas escolas eram o equivalente para os chineses das escolas para "nativos" (*Hollands-Inlandse scholen*). Chegaram a existir também umas poucas *Hollands-Arabische scholen*.
23. Para uma lista dessas instituições, ver Fasseur (1992:222) e Groeneboer (1993: *passim*). Fasseur mostra em seu *De indologen: Ambtenaren voor de oost 1825-1950* (1993), que o resultado disso foi que uma formação metropolitana era exigida em muitos setores.
24. Filhos de europeus de baixa renda, contudo, não pagavam para estudar nessas escolas.
25. Ver Groeneboer (1993:365-69). Um dos fundadores e ideólogos do movimento Taman Siswa, e um dos primeiros a criar essas escolas, foi Socardi Soeryaningrat ou Surya Ningrat (também chamado de Ki Hadjar Dewantara). Ver seu *Een en ander over 'Nationaal Onderwijs' en het Instituut 'Taman Siswa' te Jogjakarta* (1935).
26. De Jong (1998:386-7), van Doorn (1995:63-4). Além de ter escolas próprias, a comunidade chinesa também tinha uma associação de docentes própria, separada das outras, e com sua própria revista (Groeneboer, 1993:351).
27. De Graaff (1997:308-9); Gouda (1995: *passim*); Raben (1996); van Doorn (1995:51-80); Taylor (1983). Para uma visão recente que contesta parcialmente essa profunda divisão, mostrando a existência contínua de domínios sociais comuns até praticamente o final da área colonial, ver Bosma e Raben (2003).
28. Meu relato é uma simplificação de uma situação por vezes altamente complexa: por exemplo, numa mesma família, podia acontecer de um filho ser classificado como "Inlander" e os outros como europeus. Ter pelo menos um filho classificado como "Inlander" trazia vantagens concretas, já que a categoria era a única a quem a administração colonial permitia a posse de terras, os europeus podendo ser no máximo meros arrendatários.
29. Van Doorn (1995:61 ss); De Jong (1998:381 ss). A melhor discussão, contudo, centrada em esforços indo-europeus (particularmente de Douwes Dekker e seu *Indische Partij*), está em Bosma (1997:193-256). Para uma discussão da polarização etno-política na sociedade colonial a partir de 1919, ver Bosma (*ibidem*:309-372).
30. De Jong (1998:386-7), e van Doorn (1995:58). Ao mesmo tempo, contudo, houve um despertar de "sentimentos anti-chineses", que serviu de catalisador para o estabelecimento do primeiro movimento "nativo" de massas, o Sarekat Islam, em 1912 (Fasseur, 1992:227).
31. Naturalmente, como em toda instituição colonial, o parlamento estava dividido em setores separados, com assentos reservados por lei para os três grandes grupos coloniais.
32. O Indonesisch Jeugdcongres – Congresso da Juventude Indonésia – de 28 de outubro de 1928, reunindo associações de juventude de Java, Sumatra e Molucas,

é considerado o momento mesmo em que se optou pela adoção da idéia de uma nação indonésia unitária e uma língua indonésia de unidade nacional (De Jong, 1998:501). Ver, também, Groeneboer (1993:414), e van Doorn (1995:63).

33. Sobre esse período, ver, por exemplo, van Doorn (1995:245 ss). A independência indonésia já havia sido preparada em consulta com as autoridades japonesas bem antes do final da guerra.
34. Esse processo está bem descrito por Schuster (1999:81-116). Ver também o trabalho mais recente e mais completo de Willems (2003).
35. "Pri" ou "peri" é um sufixo que indica circunstância, característica ou qualidade. *Nonpri* é usado coloquialmente e na mídia. "Orang Cina" é um termo considerado depreciativo, além de ambíguo (pois pode referir-se aos chineses da China): o termo mais comum atualmente é *orang* (ou ainda *suku*, *etnis* ou *etnik* – etnia ou grupo étnico) *Tionghoa*, que também é uma auto-denominação preferida pelo próprio grupo (em textos coloniais, o termo é grafado às vezes como *Tionghwa*).
36. Ver artigo recente do mais famoso (e perseguido) escritor da Indonésia, Pramoedya Ananta Toer, uma das poucas vozes *pribumi* que defendem os *Tionghoa* na esfera pública, "Rasialisme Anti-Tionghoa dan Percobaan Menjawabnya", Jakarta, 22 de outubro de 1998. A medida de 1960 visava, aparentemente, a controlar o comércio *Tionghoa* no arquipélago.
37. O relato que se segue se baseia nesse artigo de Heryanto. Agradeço a Ulbe Bosma, do Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, em Amsterdã, pela referência e pelo envio de uma cópia do artigo. Ver, também, Suryadinata (1985:15-28).
38. O evento considerado por todos os autores como mais significativo no período da Companhia foi o massacre de chineses em Batávia, em 1740. Para a história complexa desse massacre, ver Remmelink (1994). Para a história e vicissitudes das relações entre chineses e neerlandeses em Batávia no tempo da Companhia, ver Raben (1996:esp. 133-39, 200 e ss, e 239-43).
39. Calcula-se que cerca de meio milhão de pessoas – entre chineses e não-chineses – podem ter morrido em todo o arquipélago em 1965/65. Os distúrbios eclodiram quando oficialmente se espalharam rumores (falsos) de que uma rebelião comunista estaria prestes a se iniciar. Todas as tensões étnicas e políticas do arquipélago explodiram então. Ver o volume organizado pelo historiador australiano Robert Cribb (1990).
40. "Pembauran" também pode ser usado para traduzir o conceito de "assimilação" em antropologia. Finalmente, a sua etimologia permite também uma tradução como "miscigenação". Em realidade, apesar de haver diferenças importantes de nuance, é o conceito indonésio que mais se aproxima de "miscigenação" ou "mestiçagem".
41. Para o período da Companhia (séculos XVII e XVIII), ver Raben, (1996:esp. Parte III) e, para o século XIX e primeiras décadas do XX, ver Mastenbroek (1934:73

- ss). Antes de 1898, contudo, houve, durante o século XIX, outro sistema, permitindo que cada cônjuge mantivesse uma classificação separada.
42. Essa padrão é em realidade uma constante desde a época pré-colonial, já que o governo imperial chinês impedia a emigração de mulheres chinesas.
43. No século XX, como mostram Fasseur e Mastenbroek, a instituição do *gelijkstelling*, ou equiparação jurídica ao *status* de europeu, beneficiou constantemente um certo número de chineses, ainda que fosse apenas uma pequena minoria. Finalmente, havia a possibilidade de o próprio governo chinês pedir a equiparação do grupo como um todo a partir de 1930, coisa que, contudo, como vimos acima, não foi possível.
44. Van Niel, p. 250.
45. Ver Zwitser (1994) e Touwen-Bouwsma (1994).
46. Ver Dekker e Karwijk, (1993:38-41), que mostram que, em grande parte, os japoneses mantiveram o sistema jurídico colonial, embora modificado.
47. No seu artigo 27, essa constituição estabelecia: "Todos os cidadãos são iguais perante a lei e o governo". Fasseur (1992:242), p. 242.
48. A noção do estado indonésio unitário faz parte dos cinco princípios da ideologia oficial de Pancasila, criada por Sukarno em 1945, e que é até hoje a ideologia oficial de Estado no país. Os outros quatro princípios são: monoteísmo (crença em um único deus "supremo", seja de que religião for); humanitarismo; soberania popular e justiça social para todos. O lema oficial do estado indonésio até hoje é *Bhinneka Tunggal Ika*, uma expressão em javanês clássico que significa "unidade na diversidade".
49. Ver van Niel, op.cit.
50. O estudo clássico sobre o surgimento da classe dentro da qual estavam os nacionalistas é o de van Niel. Sobre a relação entre o governo e parte da aristocracia e realeza javanesas, e entre estes e o movimento nacionalista, ver Larson (1987). Fora de Java e a maior parte de Sumatra, o nacionalismo indonésio sempre teve dificuldades em se enraizar, situação que prevalece em certo sentido até hoje.
51. A alta elite governamental e econômica da era Suharto era em grande parte não-islâmica (Parsudi Suparlan, Universitas Indonesia, comunicação oral).
52. Quinn (1983) fala, inclusive, de uma "literatura invisível" no caso do javanês.
53. Ver van den Doel (1994). Sobre a elite nativa, ver van Niel.
54. A partir de 1910, quase todos os postos passaram oficialmente a estar abertos também para nativos e chineses, desde que tivessem as qualificações necessárias para ocupá-los (o que não era fácil). Apenas os postos de governador e vice-governador-geral da colônia permaneceram legalmente reservados a neerlandeses.
55. Sobre a importância da cultura índica, além do livro de Taylor (1983), ver De Jong (1998: caps. 13 e 20), e van Doorn (1995:55 ss). De Jong enfatiza o importante as-

- pecto de que essa cultura, desprezada pela administração e alta sociedade colonial no século XIX, como mostra Taylor, proporcionou a base para a futura cultura nacional indonésia. Contudo, tanto a contribuição vital dos chineses como a dos indo-europeus a essa cultura, principalmente no período colonial tardio, foi posta de lado pelo movimento nacionalista posterior e pela memória nacional pós-colonial.
56. Ver Stoler (1992). Para a discussão sobre a fronteira interna, ver página 516.
 57. Ver Stoler (1992) e também seu *Race and the Education of Desire* (1995).
 58. Além de Stoler (1989), ver Bosma (1997:396-7), e, o melhor estudo, de Rutherford (1998).
 59. Ver Kristeva (1980), especialmente o ensaio introdutório.
 60. Ver Bosma (1997: "Inleiding").
 61. Ver, também, minha discussão em Fernando Rosa Ribeiro (1999:151-55).
 62. Praticamente a língua franca do Sudeste Asiático e portanto competidor direto do Bahasa na região, o inglês foi objeto de uma interdição em 1993 na capital, Jacarta: foi proibido seu uso em outdoors, placas e todo tipo de propaganda. O local dessa interdição é muito significativo: capital do estado-nação indonésio, Jacarta é ao mesmo tempo também um centro financeiro cosmopolita e portanto muito exposto ao mundo exterior (Heryanto, 1997: 40, nota 1).
 63. Fasseur, (1992:219). Supreendentemente, como nota o próprio Fasseur, não há nenhum estudo comparando os dois sistemas, apesar de haver evidência de que, se não houve imitação direta (o que pode ter contudo acontecido), pelo menos as autoridades coloniais neerlandesas estavam cientes de como funcionava o sistema sul-africano de antes de 1940.
 64. Minha discussão, aqui, se baseia na discussão em meu artigo "The Dutch Diaspora: Boers, Apartheid and Passion", e no capítulo 2 de minha tese de doutorado, "Apartheid" and "Democracia Racial": South Africa and Brazil Compared" (1996).
 65. A idéia de *location* é fundamental no pensamento segregacionista sul-africano do século XX (e no planejamento urbano e política pública também): a *location*, seja urbana ou rural, é um *locus* especialmente segregado para onde são enviados africanos, indianos ou mestiços, e que mais tarde passaria a existir em virtualmente todo espaço urbano sul-africano sob a forma das *townships*. Estas são assim a representação do abjeto no espaço urbano. Ver capítulo V de minha dissertação de doutorado (Ribeiro, 1996).
 66. Naturalmente, a noção de poluição, aqui, está relacionada à poluição ritual e simbólica analisada por Mary Douglas em seu clássico antropológico *Pureza e Perigo* (1976).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLUSSÉ, Leonard (1986). *Strange Company: Chinese Settlers, Mestizo Women and the Dutch in VOC Batavia*, KITLV, Dordrecht e Riverton.
- BOSMA, Ulbe (1997). *Karel Zaalberg*. Leiden, KITLV.
- BOSMA, Ulbe & RABEN, Remco (2003). *De oude Indische wereld*. Amsterdã, Bert Bakker.
- COETZEE, J. M. (1991). "The Mind of Apartheid: Geoffrey Cronjé -1902". *Social Dynamics*, nº 1, pp. 1-35.
- CRIBB, Robert (1990). *The Indonesian Killings 1965-1966*. Clayton, CSEAS, Monash University.
- DE GRAAFF, Bob (1997). '*Kalm temidden van woedende golven*'. Tese de doutorado, Universiteit Leiden.
- DE JONG, J. J. P. (1998). *De Waaier van het Fortuin*. Haia, Sdu.
- DEKKER, Albert & VAN KATWIJK, Hanneke (1993). *Recht en Rechtspraak in Nederlands-Indië*. Leiden, KITLV, 1993.
- DOUGLAS, Mary (1976), *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspectiva.
- FASSEUR, Cees (1992). "Hoeksteen en struikelblok. Rasonderscheid en overheidsbeleid in Nederlands-Indië". *Tijdschrift voor Geschiedenis*, nº 105, pp. 218-242.
- HERYANTO, Ariel (1997). "Silence in Indonesian Literary Discourse: the case of the Indonesian Chinese". *Sojourn*, vol. 12, nº 1, pp. 26-45.
- HOADLEY, Mason C. (1988). "Javanese, Peranakan, and Chinese Elites in Cirebon: Changing Ethnic Boundaries". *Journal of Asian Studies*, vol. 47, nº 3, pp. 503-517.
- GOUDA, Frances (1995). *Dutch Culture Overseas*. Amsterdã, Amsterdã University Press.
- GROENEBOER, Kees (1993). *Weg tot het Westen*. Leiden, KITLV.
- LARSON, G. D. (1987). *Prelude to Revolution: Palace and Politics in Surakarta 1912-1942*. Leiden, KITLV.
- KRISTEVA, Julia (1980). *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection*. Paris, Seuil.
- QUINN, George (1983). "The Case of the Invisible Literature: Power, Scholarship, and Contemporary Javanese Writing". *Indonesia*, nº 35, pp. 1-36.
- RABEN, Remco (1996). *Batavia and Colombo: the ethnic and spatial order of two colonial cities, 1600-1800*. Dissertação de doutorado, Leiden University, Parte II.

- REMMELINK, W. (1994). *The Chinese War and the collapse of the Javanese state, 1725-1743*. Leiden, KITLV.
- RIBEIRO, Fernando Rosa (1996). "Apartheid" and "Democracia Racial": South Africa and Brazil Compared. Tese de doutorado em Antropologia, Universiteit Utrecht.
- RIBEIRO, Fernando Rosa (1999). "História, Narrativas de Etnicidade e Construção da Nação nos Países Baixos e sua Diáspora". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, vol. 15, nº 1, Série Antropologia.
- RIBEIRO, Fernando Rosa. "The Dutch Diaspora: Boers, Apartheid and Passion". *Itinerario*, nº 1, pp. 87-106.
- RUTHERFORD, Danilyn Fox (1998). "Trekking to New Guinea: Dutch Colonial Fantasies of a Virgin Land, 1900-1942". In Julia Clancy-Smith e Frances Gouda (orgs.), *Domesticating the Empire*. Londres e Charlottesville, University of Virginia Press, pp. 255-71.
- SCHUSTER, John (1999). *Poortwachters over immigranten*. Tese de doutorado, Universiteit Utrecht.
- SOERYANINGRAT, Soeari (1935). *Een en ander over 'Nationaal Onderwijs' en het Instituut 'Taman Siswa' te Yogyakarta*. Wisata, Yogyakarta, Brochureserie-Wasita NII.
- STOLER, Ann (1992). "Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia". *Comparative Studies in Society and History*. Pp. 514-551.
- STOLER, Ann (1989). "Rethinking Colonial Categories". *Comparative Studies in Society and History*, vol. 31, nº 1, jan., pp. 134-161.
- STOLER, Ann (1995). *Race and the Education of Desire*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- SURYADINATA, Leo (1985). "Government Policies towards the Ethnic Chinese: A Comparison between Indonesia and Malaysia". *Southeast Asia Journal of Social Science*, vol. 13, nº 2, pp. 15-28.
- TAYLOR, Jean Gelman (1983). *The Social World of Batavia*. Wisconsin University Press.
- TOUWEN-BOUWSMA, Elly (1994). "De Japanse bezetting ten aanzien van de Nederlanders en Indo-Europeanen". In P. J. Drooglever (org.), *Indisch intermezzo. Geschiedenis van de Nederlanders in Indonesië*. Amsterdã, Bataafsche Leeuw, pp. 47-80.

- VAN DEN DOEL, H. W. (1994). *Het stille macht. Het Europees binnenlands bestuur op Java en Madoera, 1808-1942*. Amsterdā.
- VAN DER WAL, S. L. (1966). "Het rascriterium en het overheidsbeleid in Nederlands-Indië". *Internationale Spectator*, n° 20, pp. 832-853.
- VAN DOOM, J. A. A. (1995). *De laatste eeuw van Indië*. Amsterdā, Bert Bakker.
- VAN MARLE, A. (1951-2). "De groep der Indo-Europeanen in Nederlands-Indië, iets over ontstaan en groei". *Indonesië, Tweemaandelijks tijdschrift gewijd aan het Indonesisch cultuurgebied*, n° 5, pp. 97-121, 314-341 e 481-507.
- VAN MASTENBROEK, W. E. (1934). *De historische ontwikkeling van de staatsrechtelijke indeeling der bevolking van Nederlandsch-Indië*. Wageningen.
- WERTHEIM, W. F. (1948). *Het rassenprobleem*. Haia.
- WHITE, Hayden (1978). *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore e Londres, Johns Hopkins University Press.
- WILLEMS, Wim (2003). *De uittocht uit Indië 1945-1995*. Amsterdā, Bert Bakker.
- ZWITSER, H. L. (1994). "De oorlog tegen Japan en enkele aspecten van de Japanse bezetting". In P.J. Drooglever (org.), *Indisch intermezzo. Geschiedenis van de Nederlanders in Indonesië*. Amsterdā, Bataafsche Leeuw, pp. 47-80.