

“Não há gente como a gente”: breve perfil dos imigrantes madeirenses em Niterói, 1930-1990

Andréa Tello da Corte

Introdução

A imigração portuguesa para o Brasil tem sido, de modo geral, pouco contemplada por nossa historiografia. De modo semelhante, o estudo dos regionalismos no interior dessa imigração não tem provocado o devido interesse de nossos pesquisadores, afinal, sob a generalização de imigração portuguesa, escondem-se muitos casos específicos. A imigração madeirense, tema desse trabalho, é um deles.

Ora, um dos dados que aponta para a importância do estudo do caso madeirense é a existência de um quadro de relações político-econômicas e sociais próprios à ilha, ligados a uma história particular de sucessivas crises de subsistências, ciclos de fome e emigração recorrentes e dependência externa, resultantes da implantação desde o século XV do modelo da monocultura exportadora do açúcar e, mais tarde, do vinho, em detrimento da produção de cereais para consumo da população da ilha.

Assim, a ilha, desde cedo, vem exportando gente para as Américas. Do século XVI ao XIX, produziu-se uma crescente onda imigratória caracterizada por alguns autores madeirenses como "diáspora", "escravatura branca" e "odisséia imigratória" (Rodrigues, 1955; Vieira, 1993).

No século XIX, a emigração torna-se dramática. De 1835 a 1855, num espaço de 20 anos, calcula-se que foram perdidos 40.000 braços para a emigração (Nepomuceno, 1994, p.155).

Ora, a gravidade dos problemas internos da ilha, ávida por maiores investimentos e menores impostos, e a incapacidade do liberalismo português em operar a modernização capitalista nos conjuntos dos seus domínios territoriais adjacentes e ultramarinos, vão provocar o amadurecimento da consciência autonomista da ilha (Nepomuceno, 1994, p.190), desembocando no início do século XX, na luta pela

autonomia política.

As primeiras três décadas do século XX assinalaram na Madeira um período de agudização das lutas de classe. À luta pela autonomia política soma-se a organização de fortes sindicatos rurais de tendências anarquistas, que vão dar origem a inúmeras revoltas populares contra os monopólios do trigo e do leite, e por extensão ao governo de Salazar (Alves e Brazão, 1994). A repressão provocada por essas revoltas, a continuidade das crises de subsistências e a insatisfação política vão dar seqüência à onda imigratória.

No Brasil, o Rio de Janeiro, desde o século XIX, até meados da década de 60 do século XX, foi um dos destinos preferidos dos imigrantes madeirenses (Vieira, 1993, p.8). Dispersos no conjunto da massa imigrante portuguesa, e invisíveis aos olhos da população local, vão trabalhar em todas as atividades da "cidade febril", das obras de remodelação urbana à atuação intensa no pequeno comércio. De modo semelhante, e em escala menor, Niterói, cidade vizinha, recebeu alguns bafejos dessa modernização, acolhendo parte desses imigrantes.

Em Niterói, ao longo do século XX, centenas de imigrantes madeirenses vieram "fazer a América". Seja como leiteiros, carroceiros, bordadeiras ou quitandeiros, atravessaram o século disputando, ora com os continentais, ora com os italianos e nacionais, um lugar no reduzido mercado de trabalho da cidade. Bem ou mal sucedidos, e sempre pouco visíveis aos olhos da população, escreveram uma história particular que se imiscui na trajetória urbana da cidade, testemunhando sua evolução.

Todavia, as marcas que o grupo deixou na cidade não são muito visíveis, afinal, não existem instituições que caracterizem o grupo, algo como uma associação de madeirenses ou mesmo uma seção madeirense no clube português da cidade, nem mesmo grupo folclórico. Por outro lado, as marcas da sua atuação foram sendo derrubadas, como as chácaras pelos arranha-céus; os botequins pelos fast foods; as carrocinhas de leite pelas modernas gôndolas dos grandes supermercados; as pessoas, pela morte. Leiteiros e bordadeiras sobrevivem apenas na memória.

A questão que se coloca, portanto, é saber como se define a identidade do grupo madeirense em Niterói, se a questão da invisibilidade foi apenas uma estratégia de sobrevivência social em meio a uma situação de conflito, de disputa por trabalho num contexto econômico e político de transformação nacional, onde a presença de um numeroso grupo de estrangeiros ora significou distúrbio social, ora modernização; e/ou se a questão da invisibilidade pode ser entendida como um traço cultural do grupo, que não

possui instituições formais e pouco compartilha das instituições da comunidade lusa local?

Por outro lado, se um grupo étnico, como se expressa essa etnicidade, que valores esse grupo compartilha que o diferem especificando-o frente à totalidade do grupo português?

As fontes orais e o problema da imigração

A abordagem do fenômeno da imigração recente remete, entre outras fontes, às fontes orais. Nas histórias de vida, a polifonia decorrente das representações culturais introduz o historiador na complexa trama das negociações culturais, quando o grupo migrante, com ou sem laços formais, em meio a uma situação de conflito, é obrigado a redefinir sua identidade, negociando simultaneamente com a cultura da sociedade de origem e a da sociedade de acolhimento, selecionando aqueles elementos da cultura de origem que serão maximizados e/ou relativizados a fim de garantir a sobrevivência do grupo.

Portanto, ao confrontar a representação com a realidade, o historiador poderá obter as informações de que precisa sobre o funcionamento interno do grupo: conflitos, escolhas e estratégias coletivas.

No caso específico em estudo, trabalho com histórias de vida nas entrevistas. O universo dos depoentes é composto por homens e mulheres entre 64 e 80 anos, de diferentes condições sociais, quase todos imigrantes de 1ª geração, que chegaram a Niterói a partir dos anos trinta e que ainda são atuantes na cidade. Juntos, compõem um vultoso painel do cotidiano do grupo na cidade. Vejamos.

A Ribeira Brava em Niterói: Cidades gêmeas?

Os depoentes de Ângela Castro Gomes, em *Histórias de Família: entre a Itália e o Brasil*, classificam a relação entre Niterói, Fuscaldo, Paola e Sacco, como um caso de cidades gêmeas, tal o número de imigrantes dessa região que se estabeleceu em Niterói, e a importância do grupo para a cidade (Gomes, 2000, p.218-219). De modo semelhante, parece haver um caso de gemellaggio entre Niterói e o Concelho da Ribeira Brava, na Ilha da Madeira. Dos 53 depoentes de 1a. geração, 95% são da Ribeira Brava. Os demais são de freguesias contíguas, como a Ponta do Sol e Câmara de Lobos.

¹ Fundo do Departamento de Polícia Marítima Aérea do Território/Arquivo Nacional.

A análise das relações de vapores¹ que aportaram no Rio de Janeiro entre 1930 e 1958 revelou que apenas 36 dos 249 imigrantes madeirenses já analisados indicaram a freguesia de origem, desses, 15 (41,6%) vêm da Ribeira Brava, Câmara de Lobos e Ponta do Sol, todas freguesias ao norte da ilha. Os demais saem em proporções menores de outras freguesias².

Acredito, pois, que podemos falar em *gemellaggio* entre Niterói e a Ribeira Brava. O que permite falar em transplante populacional, até porque laços de consangüinidade são muito encontrados no grupo. Vale lembrar que a imigração não é um ato isolado, mas de grupo, muitas vezes tecido no seio das famílias.

Ora, sendo o grupo pertencente a uma mesma região, isso significa dizer que ele compartilha de valores tecidos naquela localidade, facilitando a princípio a articulação do grupo na sociedade de acolhimento.

Vale aqui uma interrogação: a pré-existência de uma memória comum, isto é, de uma identidade regional de grupo, não seria o suficiente para o estabelecimento de laços formais? Ou, por outro lado, esse dado é fator de flexibilização dos laços internos do grupo, dispensando as associações formais?

O que se verifica concretamente em Niterói é que, embora a identidade regional madeirense seja fortemente reivindicada pelo grupo, mais especificamente uma identidade local, alimentada pela origem comum, a Ribeira Brava, não se verificam na cidade o estabelecimento de laços formais associativos. Nem em Niterói, nem no Rio de Janeiro, ao contrário de Santos e São Paulo.

Conclui-se, portanto, que a origem comum, familiar dos imigrantes tenha flexibilizado os laços internos do grupo, de sorte a dispensar associações formais, dificultando, por outro lado, sua visualização para o mundo exterior.

A imigração madeirense: uma história de família

Todos os depoimentos dão conta de histórias familiares de imigração. Famílias com 11 filhos, como a de Agostinha Macedo, por exemplo, assistirão à expulsão de cada um deles da terra. Essa narrativa é a mesma de André, de Moisés, de Francisco ou de Jacinta. Quase todos os filhos emigraram e pouquíssimos retornaram definitivamente. Estamos diante de um caso em que a imigração, embora decisão pessoal, livre e espontânea de cada indivíduo, é tam-

² Ver também os dados constantes a Separata da Revista de Direito Administrativo. Tomo XII, n.3, Coimbra, 1968, p.18.

³ Joel Serrão, por exemplo, é um dos adeptos dessa noção

bém familiar. Assim, misturam-se a noção de exílio voluntário³ e imigração familiar. Vejamos.

Em todos os discursos é muito forte a consciência das dificuldades de sobrevivência na ilha. Os próprios depoentes facilitam nosso trabalho selecionando as dificuldades enfrentadas: falta de emprego; a pequenez da ilha; o conflito familiar tanto pelo controle do casamento como pela divisão da terra (Nepomuceno, 1994), questões políticas: "...porque naquela época Portugal não tava como hoje, era uma porcaria, aquele Salazar fazia misérias, era tudo uma dificuldade, né?"⁴

De forma que a imigração, na impossibilidade de se ganhar a vida na Madeira, aparece como solução individual e coletiva, que se inscreve nas trajetórias das famílias. E neste ponto os depoimentos oferecem variadas pistas para uma reflexão sobre o ato de imigrar.

A imigração acaba implicando no transplante de todo ou parte de um universo social, como parece ser o caso da imigração madeirense em Niterói. Nossos depoentes vieram ao encontro de parentes e amigos. Ninguém emigrou para o desconhecido. Bem ou mal, todos possuíam algum tipo de informação sobre o lugar para onde decidiram imigrar e um pequeno suporte de família, o que garantiu a eles a solidariedade imediata e a coragem necessária para dar início ao projeto emigratório.

Por outro lado, a imigração é uma decisão pessoal, livre e espontânea. Trata-se do exercício por parte do indivíduo de seu poder de decisão frente às situações que lhe são impostas, denotando, assim, um forte conteúdo político.

Assim, a noção de exílio voluntário traz à tona o imigrante como protagonista da sua história, ao passo que o ato de imigrar não aparece como mero cumprimento de uma rotina secular e nem como um ato isolado, mas como uma atitude política (Alves, 1994, p.26), resultante do enfrentamento do indivíduo, família e Estado, em seus diferentes projetos e que acaba envolvendo famílias inteiras.

Há ainda que se dizer que essa imigração que se inscreve nas dinâmicas familiares não conhece retorno definitivo. Não se encontram casos de retorno definitivo entre os depoentes, mas apenas rápidas visitas. Nas palavras de Francisco, o marido de Jacinta dos Santos Lira, "a Madeira é pra passear, o Brasil é pra viver"⁵, ou de Maria de Jesus: "Eu sou portuguesa, mas me considero brasileira. Aqui eu ganhei meu pão"⁶.

Essas frases expressam uma imigração definitiva e a tessitura de vínculos fortes com a sociedade de acolhimento, aquela que garantiu o pão. De outro modo, expres-

⁴ Depoimento de Agostinha Galvão, maio, 2001. Veja-se também os relatos de André da Corte sobre a revolução do leite em 1937.

⁵ Depoimento de Jacinta dos Santos Lira, maio de 2001.

⁶ Depoimento de Maria Augusta dos Santos Cunha, maio de 2001.

sam um permanente não do imigrante às condições estruturais que o expulsaram da ilha no passado e que teimam em identificar no presente.

Brasil: cemitério de imigrantes

No discurso dos depoentes, algumas imagens são muito fortes. Em primeiro lugar, destaca-se a idéia do Brasil como "cemitério dos portugueses", para onde o imigrante vai e não volta. Em segundo lugar, forjam a imagem de uma terra perigosa, insalubre, onde a morte está à espreita. André da Corte, por exemplo, lembra que: "se falava muito que quem viesse pra aqui não voltava mais, porque isso era uma terra de índios, que era o fim... Nas Igrejas, os padres falavam que o Brasil era uma terra de índios, tinha cobra gigante."⁷

Outros depoentes, como Marcina Ferreira⁸, 78 anos, conta que a mãe, D. Maria dos Reis, não queria vir para o Brasil. Na Madeira, suas amigas diziam que no Brasil se morria muito de febre amarela. Amedrontada, Maria veio para o Brasil obrigada pelo marido. Já o relato de Margarida Gil Pestana⁹, de 66 anos, filha dos imigrantes Manoel Francisco Gil e Rosa da Corte, estabelecidos em Acari, desde 1926 e já falecidos, dá conta de uma história sobrenatural de imigração.

O sonho da avó, Antônia da Corte, nascida em meados do século XIX, era imigrar para o Brasil, para se livrar da dura vida de lavradora nos penhascos da ilha. Quando tinha tudo pronto para embarcar, disseram a seu marido que piratas costumavam assaltar os navios para roubar o dinheiro das vítimas. Apavorado, o marido de Antônia desistiu, deixando-a inconformada. Segundo os relatos que chegaram até Margarida, Antônia jurou que viria ao Brasil de qualquer jeito, nem que fosse morta.

Mais de meio século após a morte de Antônia, parentes assombrados afirmaram que o seu espírito vagava no Brasil, em Santos, cumprindo sua promessa. A solução da família foi reunir os demais parentes e acender velas pelo espírito, no altar da padroeira da Ribeira Brava, Nossa Senhora da Ajuda. Essa história foi contada a Margarida quando esteve pela primeira vez na ilha, em 1947, aos treze anos.

O dado sobrenatural ilustra o quanto a imigração e o Brasil era uma constante do imaginário madeirense, povoando o inconsciente social. A estória contada por Margarida demonstra bem isso: a avó realizou o desejo de imigrar mesmo depois de morta.

⁷ Depoimento de André da Corte, abril de 2000.

⁸ Depoimento de Marcina Ferreira, maio, 2001.

⁹ Depoimento de Margarida Gil Pestana, junho de 2001.

D'outra feita, interessa-me saber se as imagens negativas do Brasil, registradas nas lembranças dos depoentes, não fazem parte de uma estratégia oficial para coibir a imigração.

O historiador Alberto Vieira, ao demonstrar a conjuntura de diáspora que envolve a ilha em meados do século XIX, quando cerca de 40.000 pessoas emigram, relata que o Governador civil do Funchal, José Silvestre Ribeiro, tomou uma série de medidas para coibir a imigração. Uma delas será o exercício da pressão psicológica através dos sermões dominicais, de textos afixados nas portas das Igrejas, com a finalidade de serem lidos em voz alta, e da pressão dos Concelhos. (Vieira, 1993, p.122)

Ora, a existência de uma propaganda proibitiva da emigração, conforme o relatado por Vieira, nos dá indícios para analisar as imagens negativas do Brasil registradas pelos nossos depoentes, como parte de uma estratégia continuada do governo civil da ilha, para conter a imigração. Muito revelador é o uso da Igreja como parte dessa estratégia. Não obstante, o combate à imigração, o Brasil não saía da cabeça dos camponeses.

Por outro lado, se havia uma imagem negativa do Brasil, de outro, é a imagem abundante da fartura que deslumbra os recém-chegados e leva-os a uma comparação perversa: "tinha comodidades de sobrevivência, ao passo que lá não tinha, levava-se uma vida dura, não tinha arado, toda a agricultura era na mão, nem serviço de irrigação. A vida era pesada, ao passo que no Brasil não tinha nada disso."¹⁰

Essa comparação reforça a hipótese de interpretar as imagens negativas do Brasil como imagens plantadas por uma propaganda oficial, isto é, como parte de uma estratégia dos governos madeirenses para sustar os fluxos migratórios para o Brasil, no período estudado.

De toda forma, essas imagens são menos fortes que a vontade de emigrar, que é alicerçada na circulação de informações que pais ou irmãos emigrados trazem a respeito do Brasil, o que é suficiente para calcular os riscos do projeto imigratório. Assim, a imagem da fartura suplanta a da terra insalubre e perigosa, cemitério de imigrantes.

Formas de inserção e distinção social

Os discursos dos depoentes apontam para a atividade comercial como a principal forma de ascensão social do grupo em Niterói. Para as mulheres, o bordado, da produção à comercialização; para os homens, bares e padarias. A

¹⁰ Depoimento de Moisés Pita, abril de 2000.

construção civil aparece como uma atividade complementar: a construção de vilas de casas, apartamentos e lojas, numa espécie de poupança para o futuro.

Para muitos autores, falar em imigração portuguesa no pós-independência implica em "mergulhar no espaço privilegiado do comércio" (Menezes, 2000, p.164). Afinal, eles estão enraizados no comércio da cidade desde tempos que remontam ao monopólio colonial, o que facilitou a inserção das sucessivas levas de imigrantes portugueses que aqui chegaram desde 1879/80 (Menezes, 2000, p.179).

De modo geral, calcula-se que, entre 1820 e 1968, chegaram ao Brasil cerca de 1.769.968 portugueses (Cervo e Magalhães, 2000, p.143), sendo que entre 1870/1880 a 1930, período agudo de transição do trabalho escravo para o livre assalariado e imigrante, entram, segundo os números do IBGE, cerca de 1.294.394 portugueses (Lippi, 2000, p.23), boa parte tendo como destino o Rio de Janeiro, o que, sem dúvida, acentua o perfil português da cidade.

Gladys Sabina Ribeiro destaca que os imigrantes lusos que imigraram no período eram essencialmente camponeses que vieram para as cidades do novo mundo em busca de autonomia e riqueza: "As condições específicas do Rio de Janeiro tornaram a cidade propícia aos imigrantes portugueses. Aceitavam salários exíguos que em seu Portugal jamais pensariam em aceitar. Por isto começaram a ser chamados de galegos pelos seus próprios patrícios." (Ribeiro, 1990, p.17)

Assim, numa cidade em que o comércio era fortemente marcado pela presença portuguesa, os jovens imigrantes portugueses que chegam no período vão trabalhar como caixeiros, perseguindo o sonho de tornarem-se patrões, aceitando a superexploração e relações paternalistas de trabalho (Ribeiro, 2000, p.16-17).

Com os nossos madeirenses não foi diferente. O grupo estudado encaixa-se nesse perfil. Dos depoentes, apenas os irmãos André, Agostinho, Antônio e Manuel da Corte trouxeram capital para começar a vida, mesmo assim esse capital é proveniente de uma primeira experiência imigratória, na Venezuela.

Os demais começaram a vida por baixo, quer dizer, em atividades ainda não completamente capitalistas, como vendedores ambulantes de mercadorias, ou associados a algum parente no comércio. Em um único caso temos um trabalhador qualificado. Músico profissional, Moisés Pita, exerceu a batuta de maestro concomitantemente à atividade de bancário e quitandeiro.

Ou seja, de muitas formas esses madeirenses aparecem vinculados entre si, reproduzindo, em Niterói, as condições favoráveis à presença portuguesa no comércio, assim como a existência de uma elaborada rede de solidariedade intra-grupo.

Esses imigrantes chegavam, solteiros ou casados e instalavam-se na casa de outros madeirenses até reunirem condições para viver autonomamente. Assim foi com todos os nossos depoentes.

Por outro lado, o processo de substituição da mão de obra escrava pela livre e assalariada implicou na legitimação de uma ideologia pró-trabalho, que encontrou eco nas pretensões de ascensão social dos imigrantes.

Essa elaborada concepção que associava trabalho, privação e poupança (Martins, 1981, p.47) é condição para a cidadania na República (Ribeiro, 1990, p.16-17). Nossos imigrantes, apesar de terem chegado num momento em que as novas relações de trabalho já estavam definidas, incorporaram esses valores e expressam isso com muita clareza: "Voltar pra Madeira significaria voltar de cavalo pra burro, pois é impossível ter lá o que se tem aqui."¹¹

E o que nossos imigrantes encontraram aqui? Vindos dos campos portugueses, e de uma estrutura econômica pré-capitalista, encontraram no comércio e na política brasileira de imigração o meio para enxertarem-se na nova ordem mundial.

A política imigrantista do final do século XIX produziu um conjunto de imagens que definiu um perfil para o trabalhador desejado, em antítese ao negro: "laborioso, inteligente, vigoroso e que aspira à fortuna" (Galvão, 1986, p.92-93) e, sobretudo, branco.

Ao longo do século XX, essa política imigratória racial foi-se tornando cada vez mais apurada e excludente. Os imigrantes portugueses, por sua vez, foram inicialmente indesejáveis, por preferirem viver nas cidades e dedicarem-se ao comércio em detrimento das atividades na lavoura, e ainda representarem o colonizador (Cervo e Magalhães, 2000, pp.56), tornam-se, a partir do governo Vargas, a figura do imigrante desejável, branco e com grande capacidade de assimilação, isto é, de extraordinário valor eugênico.

Entre esses dois extremos, guardam os imigrantes portugueses uma extensa memória de conflitos e ressentimentos. Ora, o nosso grupo de madeirenses soube muito bem interpretar as idiosincrasias da política imigrantista do período e incorporar a ideologia do trabalho como estratégia de sobrevivência social.

Assim, o "mito de ascensão social pelo trabalho árduo e privação sistemática" (Martins, 1981, p.143) é reivindicado sistematicamente em todos os discursos. Vejamos:

¹¹ Depoimento de André da Corte.

"Ao final da entrevista Maria destacou o trabalho e a dureza da vida como a maior lembrança dos pais (...) lembra que o pai costumava dizer que o brasileiro nunca juntava dinheiro porque estava sempre na fila do cinema, ele não tinha tempo para cinema. O dinheiro que ganhava tinha que ser muito bem gasto."¹²

"Eles são cada um por si. Eles são cada qual pra si. (...) eles não se erguem, não se importam com nada, é da casa para o comércio, do comércio para casa."¹³

"Eu também fiquei uns anos assim, que ele trabalhava, que Manoel trabalhava mais até, ele abria o bar às 5h. da manhã e fechava à 1:30 da madrugada e só ficava 4 horas e meia em casa. De tarde ele vinha, quando não tinha movimento, o resto era sempre trabalhando. Ele ficou 14 anos nisso, trabalhou 4 de empregado e 10 de dono de bar, depois foi quando ele resolveu vender que já não agüentava mais o bar e foi para a construção, aí já melhorou, ele não trabalhava sábado e domingo, já se saía pra passear."¹⁴

Deve-se ressaltar, portanto, que a adesão à ideologia do trabalho pelo grupo é um padrão consensual nos discursos, assim como é consensual a definição de um padrão de comportamento pela lógica casa-trabalho-igreja. Elaborado de modo informal, esse consenso é usado pelo grupo para superafirmar o trabalhador madeirense e diferenciá-lo do continental.

Identidade contrastiva e manipulação

Em "Identidade Étnica, Identificação e Manipulação", Roberto Cardoso de Oliveira (1976, p.9-14) concebe o grupo étnico como um tipo organizacional que designa um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como constituinte de uma categoria distinguível das outras da mesma ordem, principalmente por compartilhar valores culturais fundamentais.

A identidade étnica é definida pelos aspectos relacionados às características de auto-atribuição e atribuição por outros, que o autor vai chamar de "identidade contrastiva".

Oliveira afirma, ainda, que somente separando-se identidade e cultura é que se torna possível apreender que um grupo étnico espalhado num

¹² Depoimento de Jacinta Martins, maio, 2001.

¹³ Depoimento Moisés Pita, abril, 2000.

¹⁴ Depoimento de Agostinha Macedo, maio, 2001.

território, em que se apresentam condições sócio-ecológicas diferentes, pode apresentar diversidades sem que estas representem "rachaduras" na sua orientação cultural. Em outras palavras, a diferenciação entre identidade étnica e cultura permite perceber que uma identidade pode apresentar diferentes formas de organização.

Ora, chama a atenção nos relatos a rivalidade entre continentais e madeirenses. Rivalidades essas que tem origem no antigo Contrato de Colônia (Nepomuceno, 1994) que submetia a ilha ao perverso domínio do continente:

"Madeirense é português duas vezes! Nós somos muito corajosos. Nós quando entra, todo madeirense que se preza quando entra, ele entra de cabeça no trabalho, produz, é honesto, tem alguns que falha, mas ele é trabalhador, ele faz questão de dizer - eu sou madeirense! Nós somos superiores em parte a eles, porque nós trabalhamos, temos condições de..., nós não temos a facilidade, por nossa terra ser um rochedo, ser uma terra vulcânica, nós não temos planícies, tudo é na base do braço, na mão, as estradas...tudo feito à mão..."¹⁵

Transplantado para terras brasileiras, o conflito pelo mercado de trabalho, ressignifica e atualiza as antigas rivalidades, contrapondo continentais e madeirenses.

Todavia, inserido num contexto maior, Niterói, no período 1930-1990, em que diversos, e às vezes amplos, grupos de cultura interagem disputando todas as possibilidades de "fazer a América", a identidade contrastiva madeirense transparente nos discursos parece diluir-se, tornando o grupo invisível aos olhos exteriores à comunidade lusa.

Seguindo a linha de raciocínio de Cardoso de Oliveira, num processo de relações intertribais, o indivíduo pode manipular a sua identidade, constituindo outras formas de identificação, a fim de usar a que for mais conveniente em um dado momento, de maneira que a identidade pode estar latente, ser maximizada ou minimizada, ou até mesmo um grupo pode renunciar à sua identidade em uma situação de conflito étnico.

Então, essa aparente invisibilidade do grupo madeirense em Niterói pode caracterizar uma situação de manipulação frente a um contexto de disputa acirrada pela cidadania e trabalho, criando formas de identificação alternativas que ora privilegiam a identidade madeirense, ora a ocultam.

¹⁵ Depoimento de André da Corte.

Ou seja, a disciplina, o ritualismo, a devoção aos preceitos católicos, o fechamento do grupo e a apreensão da ideologia do trabalho como virtude exclusiva dos madeirenses, aparecem como marcas distintivas do grupo diferenciado-o dos demais. Portanto, esse discurso é uma expressão da etnicidade do grupo. Por outro lado, encerra uma estratégia para conquista do mercado de trabalho:

"(...) acho que o madeirense é mais esperto. Pode até ser errado, mas acho que é muito mais esperto. O madeirense é, como dizem aqui mais Caxias, ele é capaz de trabalhar horas e horas seguidas e estar sempre alegre. O continental, eu nunca lidei, mas escuto falar que não é assim"¹⁶

As marcas distintivas não se referem apenas aos continentais, o discurso dirige-se também aos nacionais: enquanto o madeirense se priva e prova o lado amargo da vida para poupar, o trabalhador nacional gasta seu dinheiro na fila do cinema.¹⁷

Portanto, o ritualismo casa-balcão-igreja define um perfil étnico ao grupo, bastante severo, que dá conta de dois tipos de conflitos: de um lado, o conflito relativo à identidade na sociedade de origem, transposto para a sociedade de acolhimento; e de outro, o conflito pelo mercado de trabalho na sociedade de acolhimento.

Passa a ficar clara a caracterização do grupo madeirense como um grupo invisível, cujos laços informais são definidos por um estilo de vida fechado, não associativo, rigidamente hierarquizado pela ética casa-balcão-igreja. Manipulando esses valores, o grupo constrói sua identidade na sociedade de acolhimento e negocia seu lugar no mercado de trabalho.

As bordadeiras

O bordado é, sem dúvida, o laço de maior visibilidade do grupo madeirense em Niterói. Dedicada a um público exclusivo e bastante elitizado, o valioso bordado madeira permitiu a sobrevivência de um numeroso grupo de mulheres, que junto com pais ou maridos empreenderam o perigoso projeto da travessia atlântica.

Impressiona nos relatos a tenacidade das bordadeiras que, após um dia estafante de trabalho, em casa, no balcão substituindo os maridos ou criando filhos, dedicavam-se à noite ao bordado, ofício que exige precisão e criatividade.

¹⁶ Depoimento de Agostinha Macedo.

¹⁷ Depoimento de Maria, filha de Jacinta dos Santos Martins, maio, 2001.

¹⁸ Depoimento de Maria da Luz Abreu Camacho, outubro, 2001.

De acordo com as narrativas, as mulheres madeirenses eram "alfabetizadas no bordado"¹⁸, antes mesmo de aprender as letras. Bordar então significa muito mais que um simples meio para obtenção de renda, significando memória, tradição, cultura. Em outras palavras, raiz cultural.

Em Niterói, o ofício do bordado é uma reprodução do cotidiano das bordadeiras da ilha. Borda-se em casa, sozinha ou em grupo. Borda-se para lojas ou para freguesas dispersas, mantendo-se inalterada uma prática que é de lá:

"mamãe tinha hábito, mania de bordar. Eu tenho pra mim que isso deve ser mania de português lá da terra, aí pegava o bordado e ia pra casa de dona Joana, ia para lá e ficava bordando...juntava minha madrinha também e ficavam as três bordando...terra. O assunto era a terra. A conversa delas era de lá, não era de cá".¹⁹

A prática do bordado, tal como era produzido na ilha, favorece uma atualização constante da identidade da sociedade de origem, mantendo-a viva, mesmo sob outro contexto político e econômico.

A transformação do bordado em atividade de geração de renda demonstra, ainda, a dinâmica e a força das negociações culturais, revelando-se, de um lado, uma estratégia de inserção no mercado da sociedade acolhedora, de outro, reafirmando sua pertença a uma determinada matriz cultural. Ainda, a persistência da terra como assunto dominante das conversas assinala o quanto o passado é potente, presentificando redes de relações, alianças, conflitos e ressentimentos na sociedade de acolhimento.

Em Niterói, das inúmeras bordadeiras que aqui se instalaram, algumas ganharam fama e constituíram empresas informais, formando uma rede:

"Era umas peças que eu fazia em casa. Eu mesmo cortava, comprava tecido, opala, e riscava... Eu fazia muita camisinha de pagão, eu cortava e tirava o risco. Depois que tava bordado, eu tinha que lavar - você não sabe o trabalho, a mão de obra que dá pra fazer uma bichinha daquela, passava uma gominha pra ficar durinha, depois recortava o festonê e ia de novo pra máquina costurá-la, pregar a manguinha, chulear, enfiar a fitinha na manga e tudo, e retornar pra retocar no ferro, pra depois entregar à dona...Eu pagava a elas, tirava o do tecido, o da linha, eu é que cortava, atendia à freguesa, tudo isso é tempo..."²⁰

¹⁹ Depoimento de Maria Augusta dos Santos Cunha.

²⁰ Depoimento de Agostinha Macedo.

Conclusão: Madeirense em Niterói, um grupo invisível

Embora ao longo do texto muitas das questões propostas inicialmente tenham sido discutidas, gostaria ainda de dar uma palavra sobre o grupo madeirense como um grupo étnico.

Para Abner Cohen (Cohen, s/d, p.117-123), existem grupos étnicos invisíveis, não conscientes de sua própria existência. São grupos que, embora não participantes de associações étnicas formais, compartilham de um estilo de vida ou formas simbólicas comuns, que os particulariza frente aos demais grupos, pressupondo aquilo que Cardoso de Oliveira chama de identidade contrastiva.

O cenário que encerra a atuação desses grupos invisíveis é o conflito entre grupos e a estrutura de classe, e é justamente a situação de conflito que propicia a emergência da identidade étnica, o que nas palavras de Fredrik Barth (Barth, 1969) é o conflito Nós/Eles.

Cohen pressupõe a existência de um princípio articulador que pode ser o casamento, o parentesco, o estilo de vida ou a religião, entre outros, que mobilize informalmente esses grupos invisíveis para criar estratégias de sobrevivência social.

Ora, a análise dos depoimentos dá conta de uma profunda afinidade entre os discursos, que realça tanto os traços culturais que o grupo elegeu para fixar sua imagem, como demonstra a pré-existência de um diálogo prévio, intra-grupo.

Esse diálogo pode ter sido elaborado no dia-a-dia do grupo imigrado, de modo informal, em meio à luta pela sobrevivência, assim como pode também estar localizado num tempo anterior ao da condição de imigrado, envolvendo as memórias que os ilhéus foram construindo sobre si desde os primórdios da imigração madeirense no final do século XVII chegando ao grupo em estudo, produzindo assim um diálogo incessante entre gerações de emigrados, responsável pela fixação de uma imagem para a história.

Assim, a fidelidade do grupo à narrativa da memória de origem, a preocupação em cumprir rituais, o jeito "cada um pra si", e da "casa pro balcão" pouco solidário e fechado do grupo, constantemente relatados pelos depoentes, caracterizam um estilo de vida particular que articula esse grupo definindo-o como um grupo étnico.

Bibliografia básica

- COHEN, Abner. *O homem bidimensional*. RJ, Zahar, s/d.
- LOBO, Eulália. *Portugueses en Brasil en el siglo XX*. Madri, Ed. Mapfre, 1994.
- NEPOMUCENO, Rui. *As crises de subsistências na história da Madeira. Ensaio Histórico*. Lisboa, Ed. Caminho, 1994.
- OLIVEIRA, Roberto Cardos de. *Identidade, etnia e estrutura social*. SP, Livraria Editora Pioneira, 1976.
- SERRÃO, Joel. *A emigração portuguesa. Sondagem Histórica*. 1997
- THOMPSON, P. *A voz do pasado*. RJ, Paz e Terra, 1992.
- VIEIRA, Alberto. "A emigração madeirense da 2ª metade do século XIX" in Nizza, Maria Beatriz. *Actas do colóquio Internacional sobre Emigração e Imigração*. 1991.

Resumo

"Não há gente como a gente: breve perfil dos imigrantes madeirenses em Niterói -1930-1990". Baseado em fontes orais, e utilizando os conceitos de "grupo invisível" de Abner Cohen e "identidade contrastiva", de Roberto Cardoso de Oliveira, a autora analisa o processo de construção da identidade social dos imigrantes madeirenses em Niterói, no período 1930-1990.

Palavras-chave: grupo invisível / identidade contrastiva / identidade social / imigrantes madeirenses

Abstract

"There aren't people like us: a short view of the Madeira Island immigrants in Niterói -1930-1990". Based on real fonts, and utilizing the concepts of "invisible group" of Abner Cohen and "contrastive identity", of Roberto Cardoso de Oliveira, the author analysis the process of the construction of the Madeira Island immigrants social identity in Niteroi, in the period of 1930-1990.

Key-words: invisible group / contrastive identity / social identity / Madeira Island immigrants