

# ESTUDO COMPARATIVO SOBRE O TRABALHO DE MULHERES VENDEDORAS DE RUA, EM CALCUTÁ E RECIFE

Véronique Durand

## RESUMO

Essas reflexões são o resultado de uma pesquisa realizada em 1989, 1990 e 1991, nas cidades de Recife e Calcutá. Trata-se de um relatório ligado tanto à sociologia urbana como à sociologia do cotidiano (MAFFESOLI, 1985 e 1986), onde são ressaltadas questões da identidade da mulher. Esse conceito de identidade foi apreendido dentro da relação Mulher – em meio desfavorecido –, Trabalho – dentro do setor dito informal – e Família, junto com as Mentalidades, no âmbito da rua (da grande cidade). Foram entrevistadas cinquenta mulheres brasileiras, de uma faixa etária de 16 à 70 anos, e vinte mulheres indianas, de 10 à 50 anos. Os temas sempre presentes tais como: emprego, "informal", mulher e trabalho das mulheres, trocas e simbologia da alimentação mas também e antes de tudo, identidade e mentalidades fazem com que a realidade da rua no cotidiano, apesar de uma homogeneidade aparente e superficial para o olhar alheio, é vivida de maneira muito diferente ou até oposta no que diz respeito aos próprios atores sociais.

## INTRODUÇÃO

Estudar duas sociedades tão diferentes tais como a brasileira e a indiana (de pontos de vista histórico, cultural, lingüístico e psicológico) me levou a ter uma visão mais internacional da mulher em meio desfavorecido, já que tinha me interessado, antes, em observar este fenômeno na África, fazendo uma comparação entre Peru e África. O objetivo é a busca de uma explicação histórica às atuais realidades brasileira e peruana. (CORNEJO MUNOZ, 1987).

Portanto, partindo da realidade das vendedoras de rua, tentei compreender qual era a percepção que essas mulheres tinham delas mesmas: como se sentiam, quais eram os seus desejos, as suas aspirações; se tinham alguma trajetória de vida, algum objetivo; como sentiam o olhar do outro em relação a elas.

### Uma aproximação de identidade feminina

Para abordar o tema da identidade, é imprescindível estudar as várias facetas da vida dessas

vendedoras de rua, o cotidiano delas. Falar da identidade de mulher implica em considerar os fatores da família (DURHAM, 1983 e JELIN, 1984), as relações homem/mulher (MURARO, 1983), as relações com os filhos, e o lugar social da trabalhadora (MIELE, 1992). Não se pode ignorar também a condição de classe (SAFFIOTI, 1969), visto que têm baixas rendas, são levadas a se situar ao pé da hierarquia social.

Todos esses elementos tem uma ligação muito intensa entre si já que formam a base da identidade cultural (ARAÚJO, 1973, CHAUI, 1981 e DA MATTA, 1983 e 1985), sendo as condições de construção de uma identidade estreitamente ligadas àquelas de existência, de vida cultural, de relações sociais aos quais o grupo ou o indivíduo pertence. Toda identidade nasce e se reconhece dentro e através de relações de força. O indivíduo só existe em relação ao outro, em função do seu poder, lutando no sentido da organização do mundo onde deve achar e defender o seu espaço.

Essas relações de força se estabelecem e se movem entre si no cotidiano pelo contato e pelas lutas entre grupos, sejam elas simbólicas ou materiais (GODELIER, 1984).

A especificidade da representação da identidade se exprime pelo jogo do reconhecimento, que nada mais é do que a própria colocação em relações de poder.

Por isso mesmo, as questões relativas à identidade compreendem duas grandes linhas:

1) a do grupo que exprime o auto reconhecimento, a auto identidade, a percepção própria a cada grupo, visto de dentro e

2) o exterior ao grupo, quer dizer a identidade que lhe é atribuída de "fora". Trata-se, nesse último caso, da percepção do outro, do olhar do outro. Esses dados, além de corresponderem aos grupos, podem ser atribuídos aos indivíduos.

Tudo depende, mas também se exprime dentro e pela relação do "nós" em função do "eles", o que cria, simbolicamente falando, uma unidade ao redor de interesses (materiais ou não) ou ainda ao redor de projetos em comum. A gente se define e se situa em relação aos outros e o fato de se unir para interesses em comum exprime ao mesmo tempo a idéia de luta e a de aliança.

O fenômeno de identidade se situa na intersecção do psicológico e do social. Os psicólogos se interessam aos fenômenos da personalidade individual, enquanto os sociólogos e os antropólogos pesquisam diferentes grupos sociais para estudar a problemática da identidade e as diferenças culturais desses grupos múltiplos e, enfim, eles analisam as estruturas sócio-econômicas das suas diferenças, exprimidas pelo conflito e pela competição social (LEITE DA S. DIAS, 1984).

## Estudo Comparativo Sobre o Trabalho de Mulheres Vendedoras de Rua, em Calcutá e Recife

No caso das vendedoras de rua, não se pode falar, em hipótese nenhuma de conflitos de classe. Em Recife, elas não se identificam a uma classe social; não receberam nem formação nem informação e não têm verdadeira consciência política. Uma idéia geral, comum, entre elas, é não se dar crédito aos homens políticos, não acreditar nas promessas dos candidatos, falar que eles apenas querem conseguir votos para depois se desinteressar dos problemas delas; e, enfim, a participação do grupo nos vários movimentos políticos é considerada nula.

A identificação social dessas mulheres reside no fato de serem pobres e isso em oposição negativa em relação aos ricos, evidentemente. Elas não se colocam dentro de uma classe, se definem como pobres e não pensam em lutar contra essa divisão social do jeito que elas a apreendem. Falar em política significa protestar contra a falta de água, contra uma inundação que destruiu a própria casa ou a de um vizinho, contra o aumento de uma passagem de ônibus ou de um litro de leite.

Essas reivindicações ou essas lutas são também a expressão de uma distância entre as diferentes camadas da população. De fato, cada camada social tem preocupações e reivindicações próprias: a população a mais básica preocupação sobre se haverá comida para os filhos, hoje; a classe média se preocupa com os estudos do filho, com o lazer; a classe

alta acompanha a bolsa, investe, aplica.

### Identificação com a « Cultura da Pobreza »?

"O mundo é dividido entre ricos e pobres, eu sou pobre agora, talvez numa outra encarnação, serei rica"... "Deus quis assim, eu sou pobre". Ser rico, significa ser bem vestido, possuir um carro, ter mãos bonitas, não maltratadas pelo trabalho, e... trabalhar pouco. De fato, existe, na lógica delas, uma relação desproporcional entre o trabalho e o dinheiro: quem trabalha muito ("trabalho pesado"), ganha pouco e quem trabalha pouco ("sem sujar as mãos", "no ar condicionado"), ganha muito; não é trabalhando que se ganha dinheiro. As classes médias representam, então, a riqueza visto que as ambulantes não podem imaginar que existem pessoas ainda mais ricas. Segundo a sua própria lógica, seria contra as classes médias que elas deveriam lutar porque são essas que são ricas, são elas que tem o poder, são elas que as empregam.

Por outro lado, o fato de ser pobre é uma constatação, é um estado, como o de ter os olhos claros ou o cabelo liso. Apesar de não poder comparar o sistema de castas indiano e a sociedade brasileira, a rigidez é percebida da mesma maneira nos dois casos, já que esse pensamento se aproxima da filosofia hinduísta que quer que cada casta tenha um papel bem definido dentro da sociedade e que, sobretudo, elas se com-

plementem.

A cultura da pobreza, como o explica Oscar LEWIS (1979), seria o resultado do isolamento, da solidão. Os pobres são atraídos pela riqueza, pelo trabalho, são seduzidos pelo desejo de consumir e, ao mesmo tempo, rejeitados pela sociedade, porque, apesar desse apetite, apesar das tentações, eles são confrontados às próprias rendas, (ou à ausência de rendas), ao desemprego, à segregação, às dificuldades de achar o próprio espaço na cidade, à violência.

E, apesar do discurso político em geral, que tende a mandar mensagens de "igualdade" entre todos os membros do sistema, não há dúvida nenhuma que todas essas tentativas continuam sendo ilusórias. A própria história mostrou a existência e a permanência das diferenças, qualquer que seja a sociedade estudada.

Na Índia, a concepção da sociedade é organizada de tal maneira – baseada no sistema de castas que, na origem, é uma concepção religiosa do sistema social – que a desigualdade entre os homens é anunciada logo (BARTH, LEACH e YALMAN, 1960 e MARRIOT, 1959). Desde o nascimento, cada um sabe onde e como deve se situar, como deverá falar e se comportar com os outros, em função dos critérios de reconhecimento, ligados às castas e ao gênero. Não se falará do indivíduo em si; não se tomará decisões isoladas, o grupo – e particularmente

os mais velhos – sabe o que é melhor para os mais novos e sempre será a referência de toda uma vida, em termos de profissão, de casamento, de lugar onde morar, etc. (CHAMBARD, 1967, SRIVASTAVA, 1958).

No Brasil, quando se analisam critérios tais como as rendas, a origem étnica, o gênero, não se pode imaginar a igualdade entre os indivíduos, tanto mais que esses mesmos critérios têm uma função de código, de valor dentro das mentalidades e que a discriminação é presente em cada tipo de situações e de comportamentos.

O Presidente da República Fernando Collor (em exercício naquela época), quando assumiu o poder o 15 de março de 1990, estabeleceu diversas medidas. Entre elas, duas tinham o objetivo de fazer acreditar na igualdade entre todos os cidadãos brasileiros.

Uma delas era financeira; os bancos fecharam desde o 13 de março "para evitar os saques importantes de dinheiro e isso era para todos os cidadãos brasileiros". A mensagem que se desejava passar era que "não havia diferença entre os cidadãos".

A outra era de ordem moral: tratava-se de confiscar os veículos e as casas dos ministros e dos altos funcionários do governo precedente.

Dentro das camadas populares, muitos tiveram a impressão, pelo menos no início, que a justiça tinha

## Estudo Comparativo Sobre o Trabalho de Mulheres Vendedoras de Rua, em Calcutá e Recife

sido restabelecida, que todos tinham se tornado iguais frente à lei, que os privilégios eram – enfim – abolidos. A realidade não é tão transparente mas a consciência social da população entrevistada se caracteriza pela dicotomia rico/pobre e não pela dicotomia explorador/explorado ou empregador/empregado. Trata-se de uma diferença muito importante, na maneira de ser, de viver a própria cidadania.

De fato, as vendedoras brasileiras não acreditam, nem pensam numa possível mudança porque são, por outro lado, completamente conscientes do pouco de interesse que os diversos governos anteriores lhes demonstraram até hoje e isso, sempre dentro da ótica da pobreza, já que elas não têm nenhum poder de decisão.

Os critérios de riqueza passam pelo reconhecimento do outro grupo em função do que ele possui e do que o grupo mais fraco não tem: um nome, a instrução, bens materiais. A construção da identidade psicológica se efetua pela comparação mas também pela consciência recíproca de classe. Um rico tem um certo "jeito" de falar com um pobre; pensa ter o direito de ser servido, já que paga; tem o poder econômico, então tem todos os poderes.

A essência do conceito de identidade contém um movimento de conhecimento e de reconhecimento

dos atores sociais. Por isso, as noções de consciência, de representação, de interações, de auto identificação, de pertencimento a um grupo e de significação são os elementos mais importantes. Por isso mesmo, é indispensável ultrapassar a fase da dicotomia objetividade/subjetividade para poder chegar ao aspecto "representação" sob todas as suas formas e, então, compreender e analisar a expressão manifesta dessas mesmas representações (CHAUI, 1981).

A identidade social não significa um estado natural mas o sentimento de "como a gente se sente, em relação a quem e em relação a quem" (DA MATTA, 1983). Tratando-se do exemplo do Nordeste, a idéia de ser "nordestino" representa em primeiro lugar uma definição territorial em relação ao Brasil inteiro. Esse território implica um clima, uma geografia, uma história, uma agricultura, um sotaque... ou seja uma cultura que influi sobre a ação, sobre os costumes (PENNA, 1988). Esse conjunto de dados é percebido de maneira diferente: um indivíduo que pertence ao grupo acha os comportamentos certos, certas comidas ótimas enquanto um indivíduo com um olhar externo vai detestar atitudes que entram em choque com a própria educação ou vai se recusar a comer certos pratos porque o paladar não foi acostumado nem preparado a certos gostos ou misturas de alimentos.

Os brasileiros do resto do país julgam o Nordeste como uma região tradicional, atrasada. Os nordestinos acham que a região deles é o coração da cultura do país. É o verdadeiro Brasil, o verdadeiro carnaval de rua, é a comida de Salvador, é o povo mais acolhedor, etc."

### Ser « gente »

O princípio de identidade não é eterno nem imóvel; é o resultado de fatores sócio-históricos. Por isso mesmo, essas mulheres têm consciência de que não podem transformar a situação atual nem interferir na sociedade global, pelo menos a curto prazo. A sua luta reside no fato de obter uma melhoria para os filhos. Colocam todas as suas esperanças nos filhos, já que não estudaram; esperam, então, que as próximas gerações não encontrarão os mesmos obstáculos.

Elas aprenderam muito novas a "se virar" a ir "à luta". Elas entendem muito cedo que não têm outra solução a não ser tentar um trabalho qualquer para sobreviver; e estavam, em geral, sozinhas para afrontar a "realidade da vida". Então, o resto aparece como supérfluo; não faz parte do cotidiano, da realidade. A realidade, é a rua, o trabalho, é o meio de sobreviver "honestamente". A luta de classe não faz parte desse cotidiano, porque, antes de tudo ela parece inútil no sentido de algo que não vai levar a nada, o tempo vai perder-se em conversas, em reuniões que não vão mudar nada.

A idéia dominante é de se submeter a uma situação que não mudará nunca. O poder dos ricos impõe o medo aos pobres; qualquer que seja a pergunta, a resposta sempre era baseada sobre a pobreza: "como comida de pobre, vivo numa casa de pobre, pobre não tem nem o direito de adoecer"...

Ser pobre é, então, um estado, uma constatação enquanto a reivindicação essencial, ouvida cinquenta vezes reside no fato de ser gente. E, para ser reconhecida como gente, elas optam para o trabalho de vendedoras de rua porque, por esse meio, elas existem, são reconhecidas como ser humano, são chamadas pelo nome ou pelo apelido; os fregueses sempre voltam, se tornam fiéis.

Várias razões intervêm: em primeiro lugar, elas são orgulhosas do próprio trabalho que chamam de "limpo e honesto"; além disso, estão, como os homens, na rua; são conhecidas e reconhecidas; sobretudo, e disso vem o orgulho, elas "curtem" o sentimento de liberdade tanto como o de festa que elas encontram, realmente, na rua.

**Os universos da casa e da rua. As vendedoras de rua e o espaço, a ajuda mútua, a família**

A rua representa o trabalho, os encontros, as surpresas e os desejos; também o perigo. Ela pode se tornar ameaçadora quando é desconhecida. Não é sempre atraente; representa a "dura realidade da vida", a "luta".

## Estudo Comparativo Sobre o Trabalho de Mulheres Vendedoras de Rua, em Calcutá e Recife

Além de todo isso, é um lugar público, controlado pelo governo, pelo intermediário de leis, de proibições e o indivíduo não pode ignorá-las. Mas ela evoca também a aventura, o imprevisível. O que é negado dentro de casa pode se obter na rua. Pode propor prazeres tais como bebida, sexo, riscos, descobertas... Representa a libertinagem frente à certa moralidade que, ela, se encontra dentro de casa (DA MATTA, 1983).

Para as vendedoras, a rua é o espaço da liberdade e da festa. O mais importante reside, sem dúvida, na sensação de festa já que o aspecto lúdico transforma esse trabalho no mundo da rua, num lugar de encontro, num lugar onde podem encontrar pessoas diferentes, turistas, um possível companheiro, num lugar onde se trocam idéias, onde se ri muito, onde "a gente é gente". A partir daí, não são mais vendedoras de comida quaisquer, elas são "Baiana", ou "Queridinha", ou "Maria" ou "Vovó".

Nesse sentido, elas se sentem superiores às operárias, às empregadas domésticas, já que não têm que se submeter às mesmas obrigações. A expressão da liberdade se manifesta pelos horários que elas mesmas decidem (elas trabalham pouco nas épocas de chuva, mas não têm hora para chegar em casa durante as férias, as festas juninas ou o carnaval), pela própria escolha do "ponto", pelo fato de ser o seu "patrão". Muitas delas já passaram

pela experiência de ser "empregada doméstica". As que já experimentaram esse tipo de trabalho, afirmam que não voltam nunca mais a "trabalhar na casa dos outros" ou "nas casas de família". Elas se queixam dos horários, das exigências das patroas, da falta de autonomia mas, antes de tudo, elas não podem deixar os filhos sozinhos. Esse último aspecto é determinante e faz com que elas optem para um trabalho de "autônomas" para poder levar os filhos ou ficar com eles em caso de doença, por exemplo. Pelo intermediário do setor informal, elas adquirem a própria autonomia, exprimem a sua maneira de viver, têm o seu próprio sistema de organização dentro do qual ninguém pode intervir e, antes de tudo, ninguém pode lhes dar ordens.

Ele lhes dá a sensação de serem livres.

A "revanche" em relação à sociedade consiste nessa adaptação e nessa reação frente ao capitalismo; graças a esse sentimento de liberdade, por essa percepção de ser, ao mesmo tempo, atraídas e rejeitadas pelo sistema, elas se dão outros meios para existir, para ser gente; esses meios passam pelo setor informal, pela rua e pelo comércio de alimentação tradicional. O reconhecimento social, para elas, passa pelo trabalho e elas apenas pedem, na realidade, mais conforto.

Enquanto que, na cidade de Recife, o comércio de rua representa,

sem dúvida nenhuma, o elemento lúdico, graças aos encontros, às brincadeiras que pode provocar, em Calcutá, ele é vivido como uma obrigação, como um trabalho imposto a uma população pobre. Várias mulheres explicaram que não agüentavam mais o trabalho na rua, por causa do barulho, da poeira, da poluição, das moções. Mas, antes de tudo, o que elas desejavam, era ficar dentro de casa.

A casa, é o espaço controlado onde cada coisa está no seu lugar. Ela se opõe à rua (representada pelo movimento, pela novidade e pela ação) já que é – ou espera-se que seja – um espaço de harmonia, calma, descanso. Ela é a ordem frente à desordem de fora (DA MATTA, 1983). A casa é o espaço tradicional da "família". A família é universal mas existem vários tipos de família em função das sociedades e das classes sociais. O conceito de família trata ao mesmo tempo de indivíduos e de relações que esses indivíduos têm entre eles já que existem relações de aliança, de descendência, de consangüinidade e relações afetivas (MEILLASSOUX, 1982, SEGALIN, 1981).

Trata-se, então, de um conjunto de pessoas que dividem um mesmo espaço de vida e os meios sociais continuam reproduzindo-se, na medida em que cada grupo social fornece espaços, instituições que permitem aos mais jovens de se encontrar, se escolher, apoiando-se sobre valores idênticos ou, pelo

menos, convergentes.

O casamento aparece como uma instituição universal; nesse sentido, a família é apresentada como um modelo cultural onde a vida social é organizada a partir de regras culturalmente elaboradas (JELIN, 1984). Nas sociedades ocidentais, a ideologia da família é baseada sobre o amor enquanto apenas podemos constatar a distância que existe entre ideal e realidade; a instabilidade cresce ainda mais em meio urbano, visto o desenvolvimento do trabalho fora de casa, do consumo que traz uma necessidade sempre crescente de "bem estar".

### O exemplo da Índia

No caso da Índia, a situação é bem diferente. Uma criança nasceu. É uma menina. Já deve se pensar no dote. Apesar do "Anti dowry Act", que tornou ilegais a oferta e a demanda de dote, em 1961, essa pratica ainda continua em 1995 (DELEURY, 1978 e POITEVIN, 1985). Ela também explica em parte porque os indianos preferem ter filhos já que esses irão trabalhar e trazer dinheiro para os pais enquanto o destino de uma filha é casar, sair de casa para morar com os sogros, ela passa a ter outra família. Além de tudo, os pais terão que pagar a dote para o seu casamento.

A revista Manushi – A journal about Women and society – ainda lembra que esse costume, inicialmente hinduísta, se estendeu à todas as outras comunidades indianas (cristãs, muçulmanas, etc.).

## Estudo Comparativo Sobre o Trabalho de Mulheres Vendedoras de Rua, em Calcutá e Recife

A maioria dos casamentos acontece, em Calcutá, durante os meses de novembro e dezembro, considerados propícios às uniões. É interessante constatar que, na Índia, o casamento não tem nada a ver com uma "história de amor", nem com uma opção, ou uma escolha tal como é percebida no Ocidente; trata-se de um contrato feito para durar. O casamento só pode acontecer depois da análise dos mapas dos dois futuros cônjugues pelo astrólogo tradicional. Quando se estuda um mapa astrológico tradicional, observa-se que as "casas" do casamento e do amor se encontram dentro de casas diferentes, o primeiro ficando junto com os contratos em geral.

O desejo seria uma ameaça para a ordem cósmica como para a ordem social. Cada um deve se casar dentro da sua casta e com o parceiro escolhido pela família. A união é baseada sobre o rito e não sobre a ilusão ou sobre a fantasia de um momento; de todas as maneiras, ela deve escapar da dúvida e da decepção (KAPADIA, 1966 e CHAMBARD, 1961). Nascer, comer, fazer amor e morrer, grandes momentos da nossa existência biológica têm a ver, para o hindu, com o sagrado. O impuro – conceito hindu – é o que se tornou perigoso, o que é revestido de uma força invisível e ameaçadora, é aquilo que não se pode controlar. E o amor humano não pertence à ordem do sagrado biológico. A partir dessas concepções,

os pais desejam organizar a felicidade de seus filhos.

A mulher oriunda de casta alta não tem o direito de casar duas vezes (uma brâmane, por exemplo, mesmo se ela ficar viúva muito nova). No caso contrário, ela age contra as regras da própria casta e se torna "sem casta", do mesmo jeito que uma "intocável"; então ninguém a aceitará dentro do seu grupo.

As mulheres de castas inferiores têm o direito de casar de novo se assim o desejarem. Não saberei dizer se essa "liberdade" de escolha representa vantagem ou desvantagem, já que o olhar europeu entra em choque com a concepção hindu da pureza (CHAMBARD, 1974). O que, para o europeu representa liberdade a mais, se torna, para o indiano, dentro do conceito de pureza/impureza, um atraso de vida.

É importante lembrar, de qualquer maneira, essa característica da cultura indiana que quer que a mulher exista em relação a um homem, em primeiro lugar, o pai, depois o marido e, enfim, o filho. Ela é, antes de tudo, esposa e mãe e o seu dever é a procriação. A origem dessa visão da mulher deve ser buscada na própria filosofia hindu. De fato, esse comportamento tem uma origem simbólica que diz que os humanos reproduzem, na terra, a vida das divindades.

Jeanine Auboyer (1961) explica assim que "parceira indispensável dentro do casal para o bom funcionamento da célula familiar, a mulher assume o seu equilíbrio, que é comparável ao do universo".

A mulher é, antes de tudo, símbolo de fecundidade, da deusa mãe. Ela aparece então como o elemento que mantém e garante o equilíbrio dentro da família, do grupo. É a guardiã do lar, com tudo o que isso implica de responsabilidade moral e de organização para que a ordem seja preservada.

Por isso, quando essas mulheres vão trabalhar na rua, elas agem contra a ordem estabelecida; elas passam a trabalhar num espaço que não é para elas, a ter atividades que também não são "certas" para elas. Em geral, elas não são "autônomas"; são empregadas do marido que as manda trabalhar na rua porque não tem condições de pagar um outro empregado. Não é o desejo dele nem a vontade dela que a leva para a rua, mas a própria pobreza. O lugar dela é dentro de casa, cuidando dos filhos e da casa em geral.

### **Repensando a organização doméstica**

No Brasil, a vendedora de rua – e a sua família – vivem, em geral, dentro de habitações precárias, estreitas, sem infra-estrutura. Faltam água, transporte, eletricidade, comunicação, higiene. Mas elas julgam que o seu espaço de vida não é a favela; elas dizem viver em

"invasões".

Nas invasões o cotidiano se estende muito facilmente ao exterior e cancela, por isso mesmo, as possibilidades de vida privada (JELIN, 1984). Essas condições de vida levam os seus habitantes a viverem na rua, que se torna testemunha de momentos de amizade, de ajuda, de trabalho em comum (essencialmente feminino, como o fato de cozinhar, lavar a roupa, buscar água juntas); mas também é o teatro de rivalidades, de violência, de vinganças.

O mundo de "fora" não é um desconhecido, mas a prolongação da zona habitacional; e é aí que se compartilham alegrias e dores, que as crianças brincam, que se trocam idéias e comidas. Essa população não vive os mundos da casa e da rua como uma ruptura. Os dois espaços fazem parte de um todo.

Quando a gente está em "casa", também vive fora, em contato com os outros; a casa não se parece com um lugar fechado nem com um esconderijo. Não existe real intimidade e cada um sabe o que está acontecendo na casa do vizinho. Este aspecto é muito importante, talvez mais ainda quando se trata da socialização das crianças já que estão sempre em contato com o exterior. O "lado de fora" é a vida; é muito difícil estabelecer limites reais, (já que não existem) entre as próprias casas. Onde pára o espaço de um e onde começa o do outro?

## Estudo Comparativo Sobre o Trabalho de Mulheres Vendedoras de Rua, em Calcutá e Recife

Essa organização em comunidade, mais ou menos desejada, mais ou menos forçada, carrega dentro dela mesma um sistema de ajuda mútua determinante para a vida dessas mulheres, dentro do lugar de vida.

As vendedoras de comida tradicional na rua são, por causa do trabalho em si, uma ligação entre a casa e a rua. Não há ruptura entre os dois universos já que as tarefas sociais e as domésticas não são claramente separadas. Não existe orçamento para cada campo, apenas há um "caixa" para todas as despesas, seja para comprar a matéria prima para a "barraca" ou remédios para uma criança.

Mas, o que talvez distingue mais essa organização doméstica do modelo "clássico" é que a mulher se tornando chefe de família – fato registrado em 50 % dos casos –, não existe divisão clara do trabalho entre os sexos e entre as gerações. Não se define mais (ou são redefinidos) o poder e a autoridade. Várias explicações foram propostas a esse fenômeno urbano. Mas diversas situações são possíveis e, provavelmente, encontraríamos representantes de cada um desses grupos.

A organização em casais é freqüentemente temporária.

a) A mulher vive, durante toda a sua vida, várias uniões com homens diferentes. No entanto, o papel de

chefe de família não é temporário entre duas uniões mas, mesmo com a presença de um companheiro, elas continuam chefes de família dentro do seu próprio espaço; em geral, é o homem que vai morar com ela e não ela que se desloca para o espaço dele.

b) Quando ela perde o companheiro, ela prefere ficar só e ter aventuras sem por isso deixar um outro homem assumir o papel de chefe de família.

c) Enfim, última hipótese, ela decide se separar, viver só porque o homem com quem vivia não correspondia as exigências esperadas. Ela "manda embora".

Enquanto mulher, a vendedora de rua age com bastante autonomia; muitas qualificam o homem de irresponsável, achando-o egoísta, maltrata as crianças e, por isso mesmo, lhe dá mais trabalho do que satisfações. Ela tem filhos de pais diferentes que assume inteiramente, afetivamente, financeiramente, moralmente. Durante a pesquisa em Recife, dez mulheres dividiam um mesmo teto com outras mulheres; freqüentemente, o grupo era constituído da avó, da mãe e dos filhos. Às vezes, era com uma irmã, uma cunhada ou com uma sobrinha que elas viviam.

No caso de Calcutá, a vendedora de rua vive com um homem, no mínimo, dentro de casa, – o pai, o marido, um irmão, um tio, um filho. Aliás, na rua, durante a pesquisa de campo, a vendedora

indiana só respondia às perguntas depois de ter pedido a autorização a um homem, seja um "vizinho de trabalho", seja o marido ou um filho. No que diz respeito à alimentação, ela faz uma grande distinção entre a comida vendida na rua e a comida da casa. Ela mesma não se alimenta com a comida destinada à venda. Há uma separação nítida entre o universo da rua e o da casa. No fundo, o que ela quer, o seu desejo íntimo, é ficar em casa; ela vive o trabalho como uma obrigação, como um trabalho imposto a uma população pobre, como algo não desejado.

### A relação com o trabalho

Nesse caso, o trabalho de vendedora de comida tradicional na rua não aparece como um meio de liberação para a mulher; a própria percepção das atrizes sociais faz com que essa atividade seja vivida mais como castigo do que como uma promoção social qualquer. Não existe, pelo menos nesse contexto, tendência a reproduzir os valores de uma classe dominante já que essas mulheres sentem o cotidiano delas e as condições de vida enquanto **KHARMA**. Trata-se de algo que já era escrito, algo que não lhes pertence e a respeito do qual elas não têm controle nenhum.

Por outro lado, trabalhar na rua não é uma opção, é uma obrigação; não se pode esquecer que, para uma indiana, a opção não existe; ela acredita na instituição, na família. A sua família de origem escolheu um marido para ela e ele sabe, agora, o

que é bom para ela e para o seu grupo familiar. Ela deve obedecer já que o grupo (ou o seu representante) decide o que cada um dos seus membros deve fazer para a comunidade. O "nós" é determinante na vida do indiano e a hierarquia faz com que a mulher tenha ainda menos espaço.

Ela não se revolta contra uma ordem estabelecida, contra o que chamamos de injustiça; aceita a vida que lhe foi dada para essa encarnação e, de uma certa maneira, a realidade, apesar da dureza, talvez seja mais fácil de ser aceita quando é de essência divina.

Por isso, no caso da Índia, o trabalho na rua aparece como um espaço de reprodução e de reafirmação da submissão ou da subordinação ao homem (KONDVILKER, 1985), mas será que essa obediência não é, também de essência divina, na medida em que o homem é considerado como um Deus reencarnado para ela, mulher?

Nos dois casos, para os outros atores sociais, esse trabalho representa simplesmente um "quebra-galho", um "ganha pão" qualquer; é um meio de sobrevivência dentro do contexto da pobreza. Mas essa profissão, no Brasil, também é a expressão de uma conduta geral que quer que cada um "se vire", "vá à luta", se "dê bem".

Além disso, essa ocupação significa manter uma certa tradição, culinária e cultural, dentro

## Estudo Comparativo Sobre o Trabalho de Mulheres Vendedoras de Rua, em Calcutá e Recife

dos contextos históricos e religiosos de cada cidade (chá e comida vegetariana no caso de Calcutá, comida de origem indígena e/ou africana no caso de Recife, tais como tapioca, acarajé,...).

### Referências Bibliográficas

- ARAÚJO, A. M. (1973) *Cultura Popular Brasileira*. São Paulo: Melhoramentos.
- AUBOYER, J. (1961) *La Vie Quotidienne dans l'Inde Ancienne*. Paris: Hachette.
- BARTH, F.; LEACH E. R.; YALMAN, N. (1960) *Aspects of Castes in South India, Ceylon and North West Pakistan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BATAILLE, G. (1967) *La Part Maudite*. Paris: Les Editions de Minuit.
- BOURDIEU, P. (1970) *La Reproduction*. Paris: Les Editions de Minuit.
- BOURDIEU, P. (1979) *La Distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Les Editions de Minuit.
- CHAMBARD, J. L. (1974) "La Société Indienne est-elle une Société Bloquée?". *France-Asie*, 4.
- CHALHOUB, S. (1986) *Trabalho, Lar e Botequim*. São Paulo: Brasiliense.
- CHAUÍ, M. (1981) *Cultura e Democracia*. São Paulo: Moderna.
- CORNEJO MUNOZ, R. (1987) *Las Ambulantes al menudeo (QHATU) y la Socializacion de sus Hijos*. Tese de doutorado em Antropologia, Cuzco, Peru.
- DA MATTA, R. (1983) *Carnavals, Bandits et Héros*. Paris: Du Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1989) *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco.
- DAVIDSON, B. (1973) *L'Afrique Ancienne*. Paris: Maspero.
- DELEURY, G. (1978) *Le modèle Hindou*. Paris: Hachette.
- DUMONT, L. (1966) *Homo Hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1983) *Essais sur l'Individualisme*. Paris: Du Seuil.
- DURHAM, E. (1983) *Perspectivas Antropológicas da Mulher*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ELIADE, M. (1988) *L'Inde*. Paris: Méandres-L'Herne.
- \_\_\_\_\_. (1980) *Images et Symboles*. Paris: Gallimard.
- FERNANDES, F. (1978) *A integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Ática.

- \_\_\_\_\_. (1981) *Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GODELIER, M. (1984) *L'Idéal et le Matériel*. Paris: Fayard.
- HEUZE, G. (1987) *Travail et Travailleurs en Inde*. Nantes: Presses de l'Université de Nantes.
- JELIN, E. (1984) *Familia y Unidad Domestica: mundo publico y vida privada*. Buenos Aires: Ciento de Estudios de Estado y Sociedad.
- KAPADIA K. M. (1966) *Marriage and Family in India*. Calcutta: Oxford University Press.
- KONDEVILKER, M. (1985) *Journal d'un Intouchable*. Paris: L'Harmattan.
- LEITE, M. O. S. D. (1984) *Quotidiano e Poder em São Paulo, no Século XIX*. São Paulo: Brasiliense.
- LEWIS, O. (1979) *Os filhos de Sanchez*. Lisboa: Moraes Editores.
- MAFFESOLI, M. (1985) *La Connaissance Ordinaire*. Paris: Librairie des Méridiens.
- \_\_\_\_\_. (1986) Socialité et Tribalisme. *Sociétés*, 10.
- MARRIOTT, M. K. (1959) *Man in India*. Bombay: Nirmal Kumar Bosa Edition.
- MEILLASSOUX, C. (1982) *Femmes, Greniers et Capitaux*. Paris: Maspéro.
- MIELE, N. (1992) *Syndicat: une affaire de femme..* Tese de doutorado, Amiens, França.
- MURARO, R. M. (1983) *Sexualidade da Mulher Brasileira*. Petrópolis: Vozes.
- ORTIZ, R. (1986) *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense.
- POITEVIN, G.; RAIRKAR, H. (1985) *Inde: village au féminin*. Paris: L'Harmattan.
- RACINE, J. (org.) (1986) *Calcutta*. Paris: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- SEGALEN, M. (1981) *Sociologie de la Famille*. Paris, Armand Colin Editeur.