



**ENAN
PUR 2023**
Belém 22 a 26 de maio



Geografias da reprodução social: trabalho reprodutivo e pragmática vitalista na periferia de São Paulo¹

Elisa Favaro Verdi
Universidade de São Paulo (USP)

Sessão Temática 12: Gênero, etnia e diversidade no campo e na cidade

Resumo. O presente artigo analisa um conjunto de estratégias de reprodução da vida subsumidas à lógica da economia popular a partir da ação de dois coletivos de mulheres organizados na Zona Leste de São Paulo. O primeiro coletivo, que atua em União de Vila Nova, no distrito de São Miguel Paulista, é um grupo de nove mulheres que praticam agricultura urbana em um terreno cedido pela Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano (CDHU) após o processo de urbanização do bairro. O segundo coletivo, composto por quatro mulheres, atua no Jardim Helian, no distrito de Itaquera, em uma cozinha coletiva na igreja da comunidade, onde as mulheres produzem marmitas para doação. Ambos os coletivos definem seu trabalho como ações sociais. Neste artigo, argumentamos que as ações desses grupos revelam o protagonismo de mulheres na sua auto-organização, tendo como objetivo melhorar as próprias condições de reprodução da vida.

Palavras-chave: reprodução social; pragmática vitalista; São Paulo; periferia

Geographies of social reproduction: Reproductive labor and popular pragmatics in São Paulo's periphery

Abstract. This article analyzes a set of life reproduction strategies subsumed to the logic of the popular economy based on the action of two collectives of women organized in the East Zone of São Paulo. The first collective, which operates in União de Vila Nova in the São Miguel Paulista district, is a group of nine women who practice urban agriculture on land provided by the Housing and Urban Development Company (CDHU) after the neighborhood's urbanization process. The second collective, made up of four women, operates in Jardim Helian in the Itaquera district in a communal kitchen in the neighborhood church, where the women produce packed lunches for donation. Both collectives define their work as social actions. In this article, we argue that the actions of these groups reveal the protagonism of women in their self-organization, intending to improve their living conditions.

Keywords: social reproduction; popular pragmatics; São Paulo; periphery

Geografías de la reproducción social: trabajo reproductivo y pragmática popular en la periferia de São Paulo

Resumen. Este artículo analiza un conjunto de estrategias de reproducción de la vida subsumidas por la lógica de la economía popular a partir de la acción de dos colectivos de mujeres organizadas en la Zona Este de São Paulo. El primer colectivo, que actúa en União de Vila Nova, en el distrito de São Miguel Paulista, es un grupo de nueve mujeres que practican la agricultura urbana en terrenos proporcionados por la Compañía de Vivienda y Desarrollo Urbano (CDHU) después del proceso de urbanización del barrio. El segundo colectivo, integrado por cuatro mujeres, funciona

¹ Este trabalho é fruto de pesquisa de doutorado, concluída em 2022, que contou com financiamento da CAPES.

en Jardim Helian, en el distrito de Itaquera, en un comedor colectivo de la iglesia de la comunidad, donde las mujeres elaboran almuerzos para llevar para donación. Ambos colectivos definen su trabajo como acciones sociales. En este artículo argumentamos que las acciones de estos grupos revelan el protagonismo de las mujeres en su autoorganización, con el objetivo de mejorar sus propias condiciones de reproducción de la vida.

Palabras clave: reproducción social; pragmática popular; São Paulo; periferia

O presente artigo analisa um conjunto de estratégias de reprodução da vida subsumidas à lógica da economia popular a partir da ação de dois coletivos de mulheres organizados na Zona Leste de São Paulo. O primeiro coletivo, que atua em União de Vila Nova, no distrito de São Miguel Paulista, é um grupo de nove mulheres que praticam agricultura urbana em um terreno cedido pela Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano (CDHU) após o processo de urbanização do bairro. O segundo coletivo, composto por quatro mulheres, atua no Jardim Helian, no distrito de Itaquera, em uma cozinha coletiva na igreja da comunidade, onde as mulheres produzem marmitas para doação. Ambos os coletivos definem seu trabalho como *ações sociais*. Neste artigo, argumentamos que as ações desses grupos revelam o protagonismo de mulheres na sua auto-organização, tendo como objetivo melhorar as próprias condições de reprodução da vida.

Na primeira parte do artigo, descrevemos a ação do coletivo de agricultura urbana em São Miguel Paulista. Na segunda, tratamos da doação de marmitas preparadas na cozinha da igreja em Itaquera. Na terceira parte, abordamos o tema das geografias da reprodução social, perspectiva que nos permite argumentar, na quarta e última parte, que uma leitura feminista da economia política (Bhattacharya, 2017; Federici, 2021; Gago, 2020) nos possibilita ver essas ações sociais como *trabalhos*, dialogando portanto com um entendimento desta atividade como parte da reprodução social.

1. Agricultura urbana em São Miguel Paulista

Uma cerca divide a horta do prédio de quatro andares do conjunto habitacional. Entre pés de alface, couve, manjeriço, hortelã e cebolinha, Vera mostra as mudas de rúcula que ela deve plantar ainda naquele dia. Atrás dela, depois da cerca em segundo plano, as antenas e roupas penduradas nas janelas do prédio, as casas sem reboco, a linha do trem e o funk tocando alto no aparelho de som instalado no porta-malas de um carro são indícios da paisagem da periferia da metrópole – nesse caso, São Miguel Paulista. A área onde hoje está a horta já foi um lixão e, depois do processo de urbanização da União de Vila Nova, empreendido pela prefeitura de São Paulo, virou uma praça. Há aproximadamente 12 anos, o lugar começou a ser utilizado para uma experiência de agricultura urbana. Entre idas e vindas de apoio financeiro de ONGs e do Estado, o coletivo conseguiu sustentar, até hoje, a produção de alimentos – “sem veneno”, como as mulheres do grupo gostam de enfatizar. Entre outros vegetais, verduras, hortaliças e tubérculos são comercializados in natura, distribuídos em cestas ou utilizados para preparar refeições. Essas últimas acabam consumidas lá mesmo, como num restaurante, ou são vendidas em marmitas.

As nove mulheres que trabalham exclusivamente no coletivo se dividem em duas frentes de atuação: a horta e a cozinha. Algumas delas cuidam do viveiro, dedicando-se ao plantio, colheita, rega, adubo da horta; outras atuam na cozinha, utilizando os alimentos cultivados lá para preparar as refeições e produtos que podem ser consumidos e comprados no local ou em eventos no estilo *catering*. Assim como o trabalho, a renda também é dividida entre essas duas frentes: as mulheres que trabalham no viveiro dividem os ganhos provenientes da comercialização do que é cultivado e as mulheres que trabalham na cozinha compartilham o dinheiro que ganham com as refeições e outros produtos por elas preparados.

O trabalho acontece de domingo a domingo: além de plantio, cultivo e colheita, o cuidado da horta inclui viagens periódicas de 25 quilômetros até Suzano, município da Grande São Paulo, onde

elas buscam novas mudas. Na cozinha, o trabalho é fazer pães, biscoitos e geleias e servir refeições aos sábados e domingos. O cumprimento dessas tarefas exige que cada uma das mulheres esteja lá em tempo integral pelo menos seis dias por semana. Além disso, elas também se dividem na organização e venda das cestas de alimentos frescos (aproximadamente 20 cestas, semanalmente), na recepção de crianças de escolas e projetos sociais da região, na participação em eventos beneficentes (muitas vezes organizados por igrejas evangélicas), em cursos de permacultura, em palestras sobre agroecologia e na realização de serviços de buffet em que elas preparam e servem a comida. Para dar conta de tudo isso, elas recebem ajuda de voluntários, especialmente outras mulheres do bairro que se interessam pelo coletivo.

Das nove mulheres do grupo, oito são migrantes nordestinas. Vieram de diferentes lugares da Bahia ou de Pernambuco, mudaram-se para São Paulo quando eram jovens (entre 14 e 20 anos de idade) por causa da família que já estava na cidade grande ou em busca de trabalho que, segundo elas, não faltava anos atrás:

Olha, naquele tempo tinha trabalho pra todo mundo. Nos anos de [19]78 tinha fábrica pra todo lugar e não tinha o tanto de exigência que tem hoje. A gente achava que era um tempo ruim, mas ruim tá agora. Quem tem estudo, faz de tudo, não tá conseguindo. Mas, naquele tempo tinha firma uma próxima da outra e às vezes nem era firma tão pequena como a Tabaco, tinha a Vicunha, tinha aquela de sal aqui na [avenida] Guilherme Giorgi, enfim eram muitas firmas. Então, naquele tempo tinha trabalho. (Vera, União de Vila Nova, jun. 2021)

Algumas das mulheres relatam com nostalgia a vida anterior à migração para a metrópole, contando que o trabalho que fazem com a terra hoje relembra seu passado rural, coisas que aprenderam com as mães, tias e avós.

Eu costumo falar que lá na Bahia eu ia pra roça, eu acompanhava a minha mãe. Eu gosto, eu amo a natureza, mas eu ia pra pegar melancia, milho, enfim. (...) eu era adolescente, [com] 10, 11, 12 anos. Eu queria caminhar, acompanhar ela, eram muitos pássaros e eu amava os pássaros e eu acho que eu que sou da Bahia, filha de agricultor, a gente via a luta deles, o amor deles pra trabalhar, pra colocar o pão de cada dia que era dali que eles tiravam, pra colocar na nossa mesa, então aquilo ali era muito gratificante. (Janaína, União de Vila Nova, jun. 2021)

Lá na Bahia eu nasci na roça, sou filha e neta de agricultores lá da região do cacau do sul da Bahia. E quando meus avós faleceram, minha mãe e meus tios migraram aqui pra São Paulo e eu vim junto. Ai a gente ficou afastada da agricultura e eu vim pro comércio e fiquei bastante tempo no comércio, mas eu não era feliz. Sempre tava faltando alguma coisa e eu não entendia porquê eu não era feliz. Eu tinha tudo, mas não era feliz. (Vera, União de Vila Nova, jun. 2021)

Hoje em dia, a maioria das mulheres do coletivo é parte de uma faixa etária que constitui um campo cego das políticas sociais no país: primeiro, elas não têm acesso à cobertura previdenciária por não terem idade para pedir a aposentadoria ou por não terem cumprido com o tempo mínimo requisitado de registro formal; segundo, não são mais jovens o suficiente para integrarem-se ao mercado formal de trabalho como fizeram no passado ou para trabalharem como faxineiras, diaristas e babás, sem registro, mas com alguma renda fixa; terceiro, seus filhos já não estão mais em idade escolar, requisito importante (apesar de não indispensável) para ter acesso às políticas de transferência de renda. Essas mulheres, com 45 a 70 anos de idade, trabalharam a vida inteira – e ainda trabalham –, mas não são reconhecidas pelo Estado brasileiro como trabalhadoras.

2. Doação de marmitas em Itaquera

A igreja fica na parte alta da rua, em uma das entradas do bairro. É uma igreja em construção: de fora, não dá para perceber a nave e ver a torre inacabada. As paredes de tijolo aparente se misturam na paisagem com as casas vizinhas também sem reboco. Quem entra pelo portão de ferro deslizante que fica na parte de trás da igreja vê o altar, ao fundo, e dez fileiras de bancos de madeira, posicionados no melhor ângulo para o púlpito. A mesa cerimonial é adornada com uma toalha branca, candelabros dourados e, ao lado da mesa, fica uma imagem quase em tamanho natural de São Sebastião, o santo padroeiro da comunidade. No final da nave, ao lado direito do

altar, há duas portas: a primeira dá para uma sala ampla, mobiliada com uma mesa central e cadeiras, além de armários onde ficam guardados os objetos usados nas missas. A segunda porta, bem ao lado dessa primeira, abre para uma cozinha. A porta, na verdade, é uma cortina vermelha que separa a nave da igreja de um corredor comprido, com janelas ao lado direito de quem entra. Abaixo das janelas, várias mesas de tamanhos diferentes servem de apoio para instrumentos de cozinha, como potes, vasilhas e panelas. Ao final desse corredor fica uma área mais ampla, com um armário e uma geladeira à esquerda, uma pia à direita, um fogão ao lado da pia e, no centro, uma ilha de cozinha industrial, com grandes bocas para as panelas enormes. A cozinha é toda rebocada por dentro, mas de cimento aparente. Como o resto da igreja, não tem reboco na laje, por isso se vê o teto de tijolos e os fios elétricos. A quantidade de janelas deixa o lugar bem iluminado e arejado, apesar do corredor estreito.

Nessa cozinha, todos os sábados desde o início da pandemia de Covid-19, um grupo de quatro mulheres se reúne para preparar marmitas que são entregues no mesmo dia para moradores de rua na Zona Leste de São Paulo. Toda a comida é fruto de doações e, quando estas são insuficientes, as mulheres compram com o próprio dinheiro mais ingredientes e os recipientes de isopor utilizados para colocar a refeição. O trabalho de preparação dos alimentos começa no final da manhã e dura aproximadamente 4 horas. Normalmente, uma marmita consiste em arroz branco, feijão, alguma mistura (com frequência linguíça e, quando há mais dinheiro, frango), e um legume cozido (muitas vezes abóbora ou berinjela). Em outras ocasiões, é macarrão com salsicha em molho de tomate, arroz branco e legume cozido. Às vezes, tem feijão preto e farofa de cenoura. Quando as mulheres também recebem doação de frutas, estas são cortadas e entregues em fatias junto com a marmita, que é sempre acompanhada de um copo de suco industrializado feito com pó de fruta diluído na água.

Sobre uma das mesas, perto do fogão industrial, fica um pequeno rádio de pilha que frequentemente sintoniza louvores que as mulheres gostam de cantar enquanto cozinham. A música soa baixo, por isso se ouve mais as vozes delas do que a música em si. Como as mulheres são católicas, os louvores mais ouvidos são dos Padres Marcelo Rossi e Fábio de Melo. Uma delas disse que, apesar de não se considerar parte da renovação carismática¹, gosta de cantar a música *Vem, Espírito* nos grupos de oração que coordena. Essa música, quando toca no rádio, as mulheres cantam em voz alta enquanto trabalham na cozinha: “Eu quero amar / Eu quero ser / Aquilo que Deus quer / Sozinho eu não posso mais / Sozinho eu não posso mais / Sozinho eu não posso mais viver”.

Quando a comida fica pronta, as mulheres montam as marmitas em um esquema fordista: as panelas vão para as mesas do corredor e cada mulher fica responsável por colocar um dos alimentos no recipiente de isopor. A primeira da fila pega o marmitec, coloca o feijão por baixo, depois passa para a mulher ao seu lado direito, que cobre o feijão com uma camada grossa de arroz, em seguida entrega o recipiente para a outra mulher ao lado dela, que coloca um pouco de mistura e de legume por cima, finalmente passando para a última, que fecha o marmitec com uma tampa também de isopor. Depois de fechadas, as marmitas são armazenadas em grandes caixas térmicas e estas vão para a van, que sai para distribuí-las no final da tarde. Antes disso, no entanto, tem o momento da oração: todos os presentes formam uma roda no salão da igreja, ao lado do altar, dão as mãos, duas pessoas seguram a caixa da sacristia onde ficam guardadas as hóstias, e uma das mulheres agradece pela comida, pelas pessoas que trabalharam, pede que Deus mostre quem realmente precisa de ajuda e, depois, puxa um Pai Nosso seguido de uma Ave Maria, rezados em voz alta por aqueles que ali estão.

Essas quatro mulheres, todas com mais de 40 anos de idade, são moradoras do bairro e frequentam a igreja. Uma delas já foi catequista e coordena grupos de oração. É ela, inclusive, quem inicia a reza antes da distribuição das marmitas. Divorciada e com três filhos adultos, Mônica é dona de uma oficina mecânica de caminhões: “Sou mulher, mas faço trabalho de homem”, como ela diz. Outra, Sandra, é auxiliar de enfermagem em um posto de saúde e, devido aos horários dos plantões, não pode participar todos os sábados, mas vai sempre que dá. Durante o trabalho

na cozinha, elas cortam e picam os alimentos que são preparados pelas outras duas mulheres, ambas de mais idade do que as primeiras. Quem de fato mexe as panelas são as duas cozinheiras mais velhas do grupo, Valquíria e Elaine. Elas dominam o fogão industrial: determinam as quantidades, fazem o refogado e temperam toda a comida. Valquíria já fez isso profissionalmente, quando era proprietária de um quiosque na praia. Segundo ela, o mais frequentado pela qualidade das porções de peixe que servia.

Outras pessoas participam do trabalho ocasionalmente: ficam menos tempo na cozinha e ajudam na etapa de cortar ou picar cebola, alho, legumes, carne, ou na montagem das marmitas. Passam lá para ajudar e, enquanto o fazem, conversar. O motorista da van, casado com a Sandra, também ajuda a colocar as marmitas nas caixas térmicas. Além deles, um outro casal vai com frequência no momento de entrega, levando inclusive roupas para doação.

A distribuição ocorre sempre nos mesmos lugares, em um itinerário pré-estabelecido que se repete todos os sábados. A van para em entroncamentos de avenidas, postos de gasolina e acostamentos onde se veem barracas de tecido ou de lona preta. As pessoas em situação de rua se aproximam, pegam uma marmita, um copo de suco e uma fatia de fruta, quanto tem. Muitas pedem roupas e sapatos, especialmente os homens: calças masculinas são as peças mais solicitadas. Vários recusam roupas brancas, porque não conseguem lavar com a frequência necessária. Artigos de higiene feminina, como absorventes, também são doados. Mulheres grávidas ou com crianças pequenas recebem cobertores, roupas de bebê e brinquedos. No final da tarde, quando todas as marmitas já foram entregues (cerca de 150 por final de semana), a van retorna para o bairro. Nos dias que seguem, cada uma das mulheres retoma seu trabalho e elas se reencontram no sábado para, mais uma vez, cozinhar, cantar louvores, conversar e entregar as marmitas em nome da 'obra de Deus'. Como elas dizem no momento da oração, "Senhor, a obra é Sua, a obra não é nossa, é tudo para a Tua obra, para a Tua graça".

3. Geografias da reprodução social

A cozinha da igreja onde essas mulheres preparam as marmitas é utilizada coletivamente pela comunidade do bairro em diferentes ocasiões. Ao final da novena de São Sebastião, que acontece uma vez por ano, o bolo de abacaxi com leite condensado é preparado ali para ser abençoado pelo padre durante a missa e distribuído aos fiéis quando termina a celebração do nono dia. Em todos os finais de semana do mês de junho, é na cozinha da igreja que se preparam os doces e caldos da festa junina do bairro. Aos sábados, semanalmente, a preparação das marmitas para doação também acontece ali.

O envolvimento financeiro da igreja no caso da preparação das marmitas é assunto para fofoca no bairro. As mulheres fazem questão de dizer que não recebem nenhuma doação ou dinheiro da igreja para preparar e distribuir as refeições. Segundo elas, nem o gás o padre está disposto a pagar. Elas próprias compram os recipientes de isopor em que colocam a comida, pagam por ingredientes quando faltam doações, preparam os alimentos nas próprias casas quando a cozinha da igreja está ocupada por outras pessoas. Mesmo assim, elas são alvo de fofoca: em um sábado à tarde, enquanto todas estavam compartilhando a sobra do macarrão com salsicha que não foi para as marmitas, uma vizinha chegou contando que uma das doadoras de alimentos pretendia deixar de doar, já que as mulheres estariam recebendo dinheiro do padre para manter a ação. Essa doadora ameaçou repassar os mesmos alimentos para outra pessoa, alguém que distribui cestas básicas. As mulheres ficaram indignadas. Mônica disse: "Mas são ações diferentes! Cesta e marmita são coisas diferentes! A cesta é doação pras famílias, a gente doa comida. Nosso trabalho é de cozinha social".

A existência de ações sociais envolvendo cozinhas coletivas é diversa: da experiência bolchevique na União Soviética aos cortiços e ocupações no centro de São Paulo, passando pelas salas de jantar comunitárias nos Estados Unidos no final do século XIX e o café da manhã para crianças

organizado pelas mulheres do Partido dos Panteras Negras, as cozinhas coletivas borram a fronteira entre público e privado, social e doméstico, individual e comunitário.

Identificar esse borrão expõe uma contradição: cozinhar, cuidar, limpar, lavar, são tarefas frequentemente atribuídas às mulheres, realizadas no espaço doméstico e, muitas vezes, sem remuneração que, no entanto, são parte fundamental do trabalho necessário para a manutenção da vida e da sociedade. Nesse sentido, são tarefas duplamente invisibilizadas, pois, primeiro, ocorrem em espaços privados e, segundo, não são consideradas como trabalho. Uma cozinha coletiva, por ser um lugar de uso comunitário, não restrito à privacidade doméstica, torna visível e compartilhado esse trabalho que era invisível e individual. Nesse sentido, uma cozinha comunitária pode indicar, em potência, um caminho de socialização do trabalho de reprodução social.

Arruzza, Bhattacharya e Fraser (2019, p. 21) consideram que a opressão de gênero na sociedade capitalista se fundamenta na subordinação da reprodução social à produção de mercadorias. Para essas autoras, a separação entre “a produção de pessoas e a produção para o lucro, de modo a designar a primeira às mulheres e subordiná-la à segunda” constitui a forma moderna de sexismo e resultou em instituições que sustentam essa separação. De acordo com Gago (2020, p. 144), a reprodução social não centra sua análise nas estratégias de acumulação do capital, mas sim em como a reprodução da vida se organiza *a priori* da acumulação: “a dinâmica da reprodução social fica evidenciada como a condição de possibilidade primeira. Em linguagem filosófica: a reprodução é a condição transcendental da produção.”

Nesse sentido, a reprodução social está escondida no processo de produção – ou, em outros termos, a reprodução social é invisibilizada pela interpretação de que basta compreender a esfera estrita da produção de mercadorias para compreender a totalidade da reprodução capitalista. Entretanto, analisar somente o trabalho assalariado é insuficiente para compreender a totalidade da exploração capitalista na medida em que grande parte das atividades que dizem respeito à reprodução social ocorre fora do local de trabalho estrito e, portanto, constitui trabalhos não-assalariados que se realizam gratuitamente para o capital (Bhattacharya, 2013; Federici, 2019; 2021; Gago, 2020). Dessa forma, a reprodução social é, além de invisível, obrigatória e, em muitos casos, não remunerada. A esfera da reprodução, ou seja, a produção que não se restringe à produção de mercadorias, sempre existiu no modo de produção capitalista, justamente por ser uma condição da produção de valor. Em outras palavras: onde há produção de valor, há reprodução social.

A reprodução social compreende quatro tipos de atividade (Rao, 2021): (i) a reprodução biológica ou a produção de novas pessoas; (ii) o cuidado dos trabalhadores, das crianças (futuros trabalhadores) e também dos idosos (antigos trabalhadores); (iii) a produção de bens e serviços necessários para a manutenção da vida; e (iv) a reprodução de formas e práticas culturais que mantêm a força de trabalho diferenciada em termos de gênero, raça, etnia, povo ou casta.

Além disso, a reprodução social é garantida por uma série de instituições, como o Estado, a família, a sociedade civil, variando em participação e importância de acordo com as classes sociais, ao longo da história e nos mais diversos lugares. Políticas de habitação social, serviços públicos de saúde, educação pública, parques, programas de bem-estar social são todas formas mediadas pelo Estado de garantir a reprodução social. Essas formas apresentam especificidades de acordo com os lugares e nos diferentes momentos históricos. Katz (2001) afirma que há um equilíbrio tênue e sempre conflituoso entre o papel do Estado e o papel do capital na garantia da reprodução social: quanto mais o primeiro se ausenta dessa garantia, mais o segundo impõe que a mesma aconteça de modo privatizado e privado, ou seja, mercantilizado e restrito ao espaço doméstico. É esse equilíbrio e a sua variabilidade que a autora denomina de *geografias da reprodução social*: as alterações nas práticas e nos investimentos em instituições que garantem a reprodução social e que variam profundamente de acordo com as classes sociais e o desenvolvimento desigual (Katz e Monk, 1993; Katz, 2001; 2015; Mitchell, Marston e Katz, 2004).

É a partir da perspectiva das geografias da reprodução social que afirmamos que compreender a sua atualidade e a potencialidade do conceito passa por reconhecer a sua condição espacial: todo e qualquer aspecto da reprodução social ocorre em um lugar e em um tempo determinados pela ação (Carlos, 2011). Frente a isso, argumentamos que há um deslocamento em dois sentidos da relação dialética entre produção e reprodução: em um sentido, dialogando com a *produção do espaço* (Lefebvre, 2000), a reprodução se constitui como um salto qualitativo na história do modo de produção capitalista, momento em que a produção de mercadorias deixa de ser o lugar privilegiado da reprodução do capital para tomar o espaço e, assim, produzi-lo. No outro sentido, a reprodução revela-se como sendo o pressuposto da produção de valor, constituindo-se portanto na esfera própria da *produção da vida* abordada por Carlos (2001; 2011; 2020b).

A reprodução social, portanto dialeticamente relacionada à produção (da vida e das mercadorias) revela seu conteúdo espacial nesse duplo deslocamento teórico que amplia a própria noção de produção. Além disso, amplia também as noções de trabalho e de classe trabalhadora, visto que passa a incluir as atividades que não se restringem à produção de mercadorias e que respeitam a forma clássica do assalariamento.

Argumentamos que essa ampliação inclui o trabalho reprodutivo. Por isso, consideramos os dois casos analisados aqui como trabalhos: as mulheres que atuam no coletivo de agricultura urbana e que preparam e doam as marmitas *trabalham* nesses atividades. Apesar de serem não assalariadas e, no segundo caso, mesmo não remuneradas, essas ações tem o objetivo de garantir a existência de si e de outros, constituindo-se como trabalhos de reprodução social.

4. Pragmática vitalista e reprodução da vida

As ações sociais de agricultura urbana e doação de marmitas descritas neste artigo são casos reveladores da pragmática vitalista característica da economia popular. Por pragmática vitalista compreendemos “um nível de autogestão para a produção da vida social que se organiza sem a mediação política das instituições tradicionais (do Estado ao sindicato, do partido político à assistência social)” (Gago, 2015 p. 48). Trata-se de um modo de organização popular cujo primeiro objetivo é, pragmaticamente, garantir a sobrevivência – própria e de outros. A pragmática vitalista, apesar de existir sem a mediação de instituições tradicionais, negocia com elas, relaciona-se com essas instituições, criando novas dinâmicas específicas no neoliberalismo. Essas ações são compreendidas aqui como pragmática vitalista, pois não necessitam da mediação de instituições tradicionais de assistência social (como o Estado, ONGs ou igrejas). Além disso, surgem como soluções para, em parte, sanar a ausência de atividades e serviços fundamentais para a garantia da sobrevivência. No atual contexto neoliberal, marcado pelo modo como trabalhadores se veem obrigados a arcar com os custos da própria reprodução (educação, saúde, transporte, entre outros), essas soluções constituem práticas comunitárias que se colocam, por um lado, como ações autônomas que borram a fronteira entre vida e trabalho; por outro, conformam uma tradição auto organizativa não centrada ou pautada pelo Estado, que mudou de papel. Entretanto, apesar de seu modo autogestionado de ser, é importante não atribuir *a priori* um caráter anticapitalista a essas pragmáticas, visto que estas trazem à tona, antes de mais nada, modalidades de recomposição e transformação da pobreza e do trabalho e as estratégias de sobrevivência que acompanham dita recomposição.

Nesse sentido, o conteúdo autogestionado da pragmática vitalista difere daquele definido por Lefebvre (2002; 2017), por exemplo, que atribui um caráter potencialmente revolucionário ao termo na medida em que o processo da autogestão seria um caminho para mudar a vida. Nesta perspectiva, a autogestão é uma prática social e uma teoria sobre essa prática que implicam numa pedagogia social. O caráter revolucionário reside na potencialidade de transformar o cotidiano, terreno sólido da reprodução das relações de produção (Lefebvre, 2002). A autogestão restituiria a primazia do valor de uso, estabelecendo outras formas de apropriação do tempo e do espaço

que, no limite, contestam radicalmente a ordem existente determinada pelo mundo da mercadoria e pelo Estado. Ou seja, é diametralmente diferente da autogestão inerente à pragmática vitalista.

No nível da vida cotidiana, a pragmática vitalista se conforma nas práticas para lidar com as urgências da vida: são arranjos sociais que perpassam diversas formas de trabalho e renda, doações, ações sociais, sujeitos e lugares que evidenciam a diversidade de estratégias necessárias para garantir a manutenção do mínimo para a sobrevivência.

A pragmática vitalista, assim, congrega e expõe as diversas estratégias que existem na esfera da reprodução social que conformam relações de trabalho e práticas que ocorrem fora das relações assalariadas, que portanto não respeitam a forma clássica da relação patrão – trabalhador. As trajetórias de trabalho das mulheres de ambos os coletivos em tela neste artigo evidenciam essa questão. Elza, por exemplo, trabalha como costureira, atividade que ela exerce desde criança e que já realizou inclusive com registro em algumas oficinas de costura:

Só que pra mim não compensava, [eu] tinha quatro filhos, então o que eu pagava de perua, pra olharem eles, eu sempre fazia a contabilidade que não compensava. Trabalhava fora pra pagar os outros. Foi aonde eu resolvi trabalhar em casa. Foi um meio ao qual eu achei de alugar uma máquina de costura pra ir costurando, cuidando deles e ganhando alguma coisa. (Jardim Helian, jan. 2022)

Muitas outras mulheres que conhecemos em campo já tiveram carteira assinada no passado. O único registro de Jéssica foi como vendedora em uma loja da Boticário. No entanto, todas as outras atividades que ela realizou não tiveram registro:

Eu trabalhei de tudo um pouco, né? Trabalhei em perua escolar, [fui] monitora de perua escolar, eu trabalhei no Brás vendendo roupa, eu trabalhei com, tipo, eventos, né? Aí, uma vez a madrinha da minha filha me chamou pra trabalhar com ela fazendo coxinha, risole, essas coisas. (União de Vila Nova, jan. 2022)

Laura, que hoje também faz parte do coletivo de União de Vila Nova, mudou-se da Bahia para São Paulo aos 27 anos. Quando chegou, trabalhou como balconista em um supermercado até engravidar da filha, em 2014. Ela conta que, junto com o marido, tomou a decisão de sair do trabalho no comércio para se dedicar ao cuidado da filha:

Graças a Deus a gente já tinha conseguido a nossa casa própria em São Paulo e daí eu deixei o comércio e fiquei em casa cuidando da minha filha, tive esse privilégio, porque a mãe que tem oportunidade de acompanhar o crescimento, o desenvolvimento do bebezinho, quando ele faz um aninho, dois aninhos e você ali no dia a dia com ele é muito bom, né? E eu acho que é o justo. Eu acho muito injusto a gente ter um filho e colocar na mão de outras pessoas pra cuidar ou em uma creche e graças a Deus eu tive esse privilégio por a gente já ter uma estabilidade melhor. Mas aí eu fiquei ao mesmo tempo grata, mas também me senti um pouco deprimida, porque eu fiquei sem fazer nada e desde os 14 anos que eu trabalhava pra conseguir o meu sustento e ajudar minha família e de repente eu fiquei em casa, né? Quer dizer, a dona de casa também trabalha muito, só que muitas das vezes não é nem reconhecido, né? (União de Vila Nova, jun. 2021)

Esse trecho da fala de Laura mostra que, em uma primeira aproximação, ela diz que parou de trabalhar para se dedicar à criação da filha. Porém, quando reflete sobre a falta que sentiu de trabalhar fora de casa, ela reconhece que ‘a dona de casa também trabalha muito’ e que esse trabalho não tem visibilidade.

Marta trabalhou como metalúrgica logo que chegou em São Paulo, vinda de Pernambuco. Segundo ela, a fábrica “fazia bocal, tomadas, umas telas que eu não sei para quê servia”. Ela teve diversos problemas respiratórios devido ao contato constante com produtos químicos da indústria e deixou esse emprego para trabalhar como costureira terceirizada das lojas Marisa e Besni. Ela saiu desse segundo emprego quando se casou e, em seguida, engravidou da primeira filha.

Vera tem uma trajetória parecida: migrante, trabalhou em algumas indústrias quando chegou a São Paulo: “eu trabalhei em uma fábrica de bolacha, trabalhei em fábrica de cobertor e a última foi de peças de plástico pra moto”, deixando esse tipo de atividade quando nasceu seu primeiro

filho. Hoje, com mais de 60 anos de idade e três filhos adultos, Vera demonstra que, apesar das dificuldades, gostaria que seus filhos tivessem a estabilidade do registro profissional:

Olha, pra trabalhar de carteira assinada só tem dois [que podem], esse meu filho que eu falei, ele trabalha na Sadia, e o meu marido. O meu filho mais velho trabalha por conta. Seria bom pra eles, pra pensar na aposentadoria. Meu filho mais velho fala que ganha mais trabalhando por conta. A carteira assinada é bom por causa dos direitos e hoje ninguém tem direito. Se eu estiver falando besteira me desculpe, mas é isso aí. Você tá trabalhando e não tá tendo direito a nada, as empresas que era pra dar trabalho pra gente foi tudo vendida, tudo complicado. (União de Vila Nova, jun. 2021)

Diferentemente dessas mulheres, Janaína e Mônica tiveram negócios próprios: Janaína foi dona de uma fábrica de calçados e Mônica, que já mencionamos anteriormente, tem uma oficina mecânica de caminhões.

Janaína diz que foi uma “empresária de pequeno porte”, sua fábrica tinha 16 funcionários. Ela conta que

A gente acabou indo à falência por não saber administrar direito o negócio e na época eu não tinha estudo. Eu era empresária, mas eu não sabia ler e escrever. Parece até bizarro, mas é a pura realidade. Porque assim, quando eu vim da Bahia eu não tive oportunidade de estudo no Nordeste e quando eu cheguei em São Paulo eu logo me casei, então eu formei uma família e não tive tempo pra estudar. Eu vim estudar com 40 anos. E por não saber administrar a gente foi à falência, então a gente perdeu tudo, menos a dignidade e nem a fé em Deus pra continuar lutando. (União de Vila Nova, jul. 2021)

Junto com a administração dessa fábrica, que era dela e do marido, Janaína diz que criou 5 filhos. Devido à vida corrida, à falência da fábrica e às dívidas, ela teve graves problemas de saúde, incluindo depressão, e passou a se dedicar somente ao cuidado da casa.

Mônica, que hoje administra a oficina junto com dois dos seus três filhos, quase perdeu tudo quando se divorciou do marido, que era também proprietário do negócio. Ele estava endividado e ela demorou anos para quitar as dívidas dele.

É interessante notar que, em todos os relatos, as trajetórias de trabalho são atravessadas pelos compromissos familiares: primeiro o casamento e depois o cuidado dos filhos. Essas mulheres exerceram atividade formal, remunerada, muitas vezes registrada, até se casarem, até engravidarem, até se depararem com a necessidade de cuidar da casa e das crianças – algumas, inclusive, que precisavam de mais atenção devido a problemas de saúde, ou porque consideravam essa possibilidade como um privilégio. No entanto, essa saída do mercado de trabalho não significou, para nenhuma delas, que a vida de trabalho tenha acabado. Pelo contrário: o trabalho mudou de lugar, de conteúdo e de objetivo. Deixou de ser a produção de mercadorias no sentido estrito, ou a prestação de serviços fora do lar, para ser a manutenção da vida, a garantia do dia a dia e, enfim, a reprodução social: trata-se do trabalho reprodutivo.

Assim, argumentamos que o trabalho reprodutivo não é formado por uma série de atividades que estão fora, excluídas ou que sejam marginais ao trabalho. O trabalho reprodutivo é periférico frente a outras relações de trabalho determinadas pelo salário, que constitui o centro das relações de produção. Trata-se de uma relação dialética na medida em que essas posições se determinam mutuamente, como centro e como periferia.

Nesse sentido, consideramos que a vida cotidiana dessas mulheres concretiza uma tripla situação periférica: trata-se da periferia da economia, do trabalho e da cidade. No que se refere à periferia da economia, os coletivos aqui mencionados não estão posicionados de maneira marginal em relação à economia formal, mas sim sendo parte da economia popular, condição perene e maciça na América Latina (Tassi *et al.*, 2012; Cielo, 2018). A economia popular evidencia que há múltiplas configurações possíveis de trabalho para além das atividades produtivas assalariadas (Denning, 2010). Dentre esses modos de trabalho não-assalariado, está a responsabilidade pela reprodução da vida, normalmente relegada às mulheres (Gago, 2020). Tais atividades são invisibilizadas quando subsumidas ao vínculo hegemônico entre trabalho e salário (Federici, 2021) e, portanto,

constituem uma periferia do trabalho. Finalmente, esses coletivos também incorporam características da vida cotidiana na periferia da cidade, não somente devido à sua localização na Zona Leste de São Paulo, mas, especialmente, por explicitar camadas da privação estrutural da urbanização capitalista, bem como os múltiplos níveis de segregação socioespacial como condição espacial da reprodução da metrópole (Alvarez, 2012).

Essa tripla situação periférica permite analisar a periferia a partir de um ponto de vista marxista-lefebvriano e defini-la como um dos polos do par dialético centro-periferia, produto do desenvolvimento desigual que marca a geografia do capitalismo (Smith, 1988) e que produz, simultaneamente, a abundância e a privação. Nesse sentido, cabe superar as concepções de periferia que possuem como pano de fundo uma interpretação absoluta do espaço: consideram-no como receptáculo, palco, cenário ou reflexo das ações humanas, incorrendo em uma definição cartesiana de periferia que se limita a identificá-la como um lugar determinado, afastado de um centro, onde se localizam características próprias da pobreza urbana.

O desafio analítico de tal perspectiva é ir além da morfologia para desvendar os conteúdos da prática socioespacial e, assim, revelar aquilo que determina a morfologia urbana, a vida cotidiana dos habitantes da cidade e as suas formas de apropriação e uso do espaço. Para tanto, cabe inserir a noção de produção do espaço na totalidade do processo de produção social. Compartilhamos do entendimento de que o espaço é simultaneamente condição, meio e produto (Carlos, 2011) na medida em que: 1) todas as relações sociais se concretizam como relações espaciais por ocorrerem num lugar e num tempo específicos, portanto o espaço se constitui como uma *condição* para a realização de qualquer ação humana; 2) o espaço é o *meio* das atividades de reprodução social, ou a mediação necessária entre a sociedade e a natureza em seu duplo processo de transformação recíproca; 3) é justamente pelo conteúdo dialético da relação entre sociedade e natureza que o espaço torna-se um *produto* social, de modo a revelar o mundo como uma prática socioespacial. Em síntese, “a produção do espaço faz parte da produção das condições materiais objetivas da produção da história humana” (Carlos, 2011, p. 17), pois a realização das relações sociais ocorre pela apropriação do espaço tendo em vista as necessidades postas pela reprodução da vida.

A perspectiva da produção do espaço permite compreender a relação entre a sociedade e o espaço de maneira dialética, sendo um caminho possível para desvendar uma série de contradições inerentes à prática socioespacial da sociedade capitalista.

Uma dessas contradições é a relação capital-trabalho. A nosso ver, ampliar o que se define como trabalho, para além da concepção fordista determinada pelo salário, permite compreender a reprodução social também como trabalho, de modo a alterar a paisagem das relações produtivas no atual momento do capitalismo. Gago (2015) denomina essa nova paisagem de microeconomia proletária, a qual é marcada pelo não-assalariamento formal e pelo impulso capitalista de se articular, de modo flexível, com práticas e redes que historicamente dizem respeito ao trabalho não-assalariado e mesmo não-pago. A microeconomia proletária constitui, assim, mais uma zona de fronteira, mais um borrão: “Enfim, são as zonas fronteiriças que povoam esta economia que revelam a pluralidade de formas laborais e destacam as próprias fronteiras do que chamamos trabalho” (Gago, 2015, p. 46). A microeconomia proletária indica a existência de mais uma frente de reprodução do capital, flexível e adaptável para outras relações de trabalho. Os casos analisados aqui, assim, destacam justamente essa zona de fronteira, cujo desvendamento é fundamental para compreendermos os novos conteúdos da produção social do espaço.

5. Referências

ALVAREZ, I. A. P. As políticas espaciais contemporâneas e a reprodução do capital e do urbano. **Cidades**, Presidente Prudente, v. 9, p. 62-85, 2012.

- ARRUZZA, C.; BATTACHARYA, T.; FRASER, N. **Feminism for the 99%**. A Manifesto. Londres; Nova York: Verso, 2019.
- BHATTACHARYA, T. (org.). **Social Reproduction Theory**. Remapping class, recentring oppression. Londres: Pluto Press, 2017.
- BHATTACHARYA, T. What is Social Reproduction Theory? **Socialist Worker**, set. 2013.
- CARLOS, A. F. A. **A condição espacial**. São Paulo: Contexto, 2011.
- CARLOS, A. F. A. **Espaço-tempo na metrópole: a fragmentação da vida cotidiana**. São Paulo, Contexto: 2001.
- CARLOS, A. F. A. Henri Lefebvre: o espaço, a cidade e o “direito à cidade”. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 349-369, 2020.
- CIELO, C. La productividad de la contingencia en economías populares del Sur Global. Diálogo com AbdouMalik Simone. **Íconos**, n. 62, 2018, p.153-164.
- DENNING, M. Wageless Life. **New Left Review**, 66, 2010, p. 79-97.
- FEDERICI, S. **O patriarcado do salário: notas sobre Marx, gênero e feminismo**. São Paulo: Boitempo, 2021.
- FEDERICI, S. **O ponto zero da revolução**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.
- GAGO, V. **A potência feminista**, ou o desejo de transformar tudo. São Paulo: Elefante, 2020.
- GAGO, V. **La razón neoliberal**. Economías barrocas y pragmática popular. Buenos Aires: Tinta Limón y Traficantes de Sueños, 2015.
- KATZ, C. The Refuse of Social Reproduction. In: MEEHAN, K.; STRAUSS, K. (orgs.). **Precarious worlds: contested geographies of social reproduction**. Athens: University of Georgia Press, 2015.
- KATZ, C. Vagabond Capitalism and the Necessity of Social Reproduction. **Antipode**, v. 33, n. 4, 2001, p. 709-728.
- KATZ, C.; MONK, J. Making Connections: Space, Place, and the Life Course. In: KATZ, C.; MONK, J. (orgs.). **Full Circle: Geographies of Women over the Life Course**. Londres; Nova York: Routledge, 1993.
- LEFEBVRE, H. **La production de l'espace**. Paris: Anthropos, 2000.
- LEFEBVRE, H. **La survie du capitalisme**. La reproduction des rapports de production. Paris: Anthropos, 2002.
- LEFEBVRE, H. Problemas teóricos da autogestão. **GEOgraphia**, v. 19, n. 41, 2017, 135-141.
- MITCHELL, K.; MARSTON, S. A.; KATZ, C. (orgs.). **Life's work: Geographies of Social Reproduction**. Malden: Blackwell Publishing, 2004
- ORO, A.; ALVES, D. Renovação Carismática Católica e Pentecostalismo Evangélico: convergências e divergências. **Debates do NER**, v. 30, p. 219-245, 2016.
- RAO, S. Beyond the Coronavirus: Understanding Crises of Social Reproduction. **Global Labour Journal**, v. 12, n. 1, 2021, p. 39-53.
- SMITH, N. **Desenvolvimento desigual: natureza, capital e a produção do espaço**. Bertrand Brasil, 1988.
- TASSI, N. *et al.* El desborde económico popular em Bolivia. Comerciantes aymaras en el mundo global. **Nueva Sociedad**, n. 241, 2012, pp. 93-105.
- VALLE, E. A renovação carismática católica. Algumas observações. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n.52, p. 97-108, 2004.

¹ A Renovação Carismática Católica (RCC) é uma corrente do catolicismo brasileiro que remete à uma renovação da prática religiosa ocorrida na década de 1960 nos Estados Unidos. Tal renovação transformou a identidade católica por meio de três pilares: a centralidade de Jesus Cristo e do Novo Testamento, a manifestação livre de carismas em festas e as curas realizadas por exorcismos. A RCC foi, no Brasil, uma contraposição a dois fenômenos: primeiro, à disseminação de correntes progressistas da Igreja Católica, presentes na Teologia da Libertação e praticadas nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs); segundo, à migração de fiéis católicos para outras denominações cristãs, porém protestantes, especialmente para igrejas pentecostais e neopentecostais. A RCC apresenta diversas convergências com o pentecostalismo: além dos três pilares já mencionados, também a ampla disseminação da prática religiosa em meios de comunicação de massa (especialmente rádio, televisão, internet) e a promoção de megaeventos religiosos com a participação de pregadores e cantores nos quais ocorrem momentos de oração com grande apelo emocional. A RCC disseminou-se amplamente no Brasil no final da década de 1990 com o Padre Marcelo Rossi, que, em 1998, reunia cerca de 50 mil fiéis, quatro vezes por semana, para celebrar suas missas. O disco lançado pelo Padre naquele ano, *Músicas para Louvar o Senhor*, era o álbum mais vendido da história do Brasil em 2010 (Valle, 2004; Oro e Alves, 2016).