



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
NÚCLEO DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES SOBRE A MULHER
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS INTERDISCIPLINARES
SOBRE MULHERES, GÊNERO E FEMINISMO**

ÍRIS NERY DO CARMO

**“VIVA O FEMINISMO VEGANO!”:
GASTROPOLÍTICAS E CONVENÇÕES DE GÊNERO, SEXUALIDADE
E ESPÉCIE ENTRE FEMINISTAS JOVENS**

Salvador
2013

ÍRIS NERY DO CARMO

**“VIVA O FEMINISMO VEGANO!”:
GASTROPOLÍTICAS E CONVENÇÕES DE GÊNERO, SEXUALIDADE
E ESPÉCIE ENTRE FEMINISTAS JOVENS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como um dos requisitos para obtenção do grau de Mestra em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Alinne Bonetti

Salvador
2013

-
- C287 Carmo, Íris Nery do
“Viva o feminismo vegano!”: gastropolíticas e convenções de gênero, sexualidade e espécie entre feministas jovens / Íris Nery do Carmo. - Salvador, 2012.
166f.
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Alinne Bonetti .
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2013.
1. Feministas - Vegetarianismo. 2. Relação homem-mulher. 3. Sexualidade. 4. Geração. 5. Espécie. I. Bonetti, Alinne. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

TERMO DE APROVAÇÃO

ÍRIS NERY DO CARMO

“VIVA O FEMINISMO VEGANO!”: GASTROPOLÍTICAS E CONVENÇÕES DE GÊNERO, SEXUALIDADE E ESPÉCIE ENTRE FEMINISTAS JOVENS

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestra em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo do Programa de Pós-graduação do PPGNEIM da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia – UFBA.

Salvador, 09 de setembro de 2013

Prof.^a Dr.^a Alinne de Lima Bonetti
Orientadora e Presidenta da Sessão
Professora do Departamento de Ciência Política da UFBA
PPGNEIM/FFCH/UFBA

Prof.^a Dr.^a Regina Facchini
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Prof.^a Dr.^a Laila Rosa
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Prof.^a Dr.^a Márcia dos Santos Macedo
Universidade Federal da Bahia (UFBA) – Suplente
Professora do Departamento de Ciência Política da UFBA
PPGNEIM/FFCH/UFBA

A
Meu avô José Nunes do Carmo (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

A minha orientadora, a Prof.^a Dr.^a Alinne Bonetti, pela generosidade, confiança e estímulo intelectual que caracterizam a nossa parceria neste período.

A Carla Duarte e Katia Araújo, por depositarem confiança e acreditarem no potencial desta pesquisa desde o seu início. A Carla Oliveira, pela solidariedade e presteza.

As amigas que me hospedaram e acolheram em São Paulo durante parte da pesquisa de campo: Luiza Kame, Elisa Gargiulo, Denise Bertolini e Elaine Campos.

A minha família, por ter semeado o gosto pelo conhecimento.

Aos meus gatos, Diva e Apolo, pela companhia nas madrugadas de escrita.

Ao Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM/UFBA) e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES) pela infraestrutura e apoio.

Estamos dolorosamente conscientes do que significa ter um corpo historicamente constituído.
Mas com a perda da inocência sobre nossa origem, tampouco existe qualquer expulsão do
Jardim do Éden.

Donna Haraway, 2009

RESUMO

A partir dos anos 2000, a heteroglossia feminista parece se complexificar com a emergência das jovens enquanto ativistas que afirmam identidades e demandas específicas. É nesse contexto que se nota o forjamento de grupos que aprofundam a “politização do privado” – uma estratégia que marcou o movimento feminista da segunda metade do século XX – ao inserir a alimentação estritamente vegetariana, ou vegana, em um contexto de ativismo feminista. Por meio de pesquisa qualitativa realizada em seis eventos feministas nos quais foi produzida e servida alimentação vegana, buscou-se compreender tal faceta do feminismo contemporâneo lançando-se mão da categoria analítica “gastropolítica” (APPADURAI, 1981). Investigaram-se os sentidos atribuídos a essa alimentação a partir da articulação dos marcadores de gênero, sexualidade, geração e espécie. Argumenta-se que a politização do que se ingere está imbricada numa rede de ativismo que utiliza a música, os zines e as oficinas para construir uma prática política centrada no cotidiano, na autonomia e no prazer. Nessa cosmologia, o corpo – enquanto receptáculo ativo dessa alimentação – é trazido para o centro dos investimentos enquanto um lugar que pode reinventar ontologias humanas e não-humanas, não só de espécie mas também de gênero e sexualidade.

Palavras-chave: Gastropolítica. Gênero. Sexualidade. Geração. Espécie.

ABSTRACT

Since the 2000's the feminist heteroglossia seems to be complexified with the emergency of young activists who claim for specific identities and demands. In this context we can notice the construction of groups that radicalize the "politization of private" – an strategy which marked the feminist movement in the second half of the 20th century – by the insertion of a strictly vegetarian food (vegan food) in a feminist activist landscape. Using qualitative research realized in six feminist events where vegan food was cooked and shared, we tried to understand this face of contemporary feminist movement using the analytic category of "gastropolitics" (APPADURAI, 1981). The meanings attributed to the food were investigated from the articulation of gender, sexuality, generation and species. We argue that the politization of what we eat is imbricated in an activist network that use the music, zines and workshops to build a political practice centered in the daily life, the autonomy and in the pleasure. Inside this cosmology, the body – understood as an active receptacle of this food – is brought to the center of the political investments as a place where we can reinvent human and non-human ontologies, not just species ontologies but gender and sexuality ontologies too.

Keywords: Gastro-politics. Gender. Sexuality. Generation. Species.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1 Cartaz da convocatória para o I Festival Vulva la Vida (2010)
- Figura 2 Página do zine Sapatoons Queedrinhos (2012)
- Figura 3 Página do zine Sapatoons Queedrinhos (2012)
- Figura 4 Página do zine Sapatoons Queedrinhos (2012)
- Figura 5 Imagem do zine Sapatoons Queedrinhos (2012)
- Figura 6 Cartaz do II Festival Vulva la Vida (2013) de autoria de Lina Alves
- Figura 7 Cartaz do II Festival Vulva la Vida (2013) de autoria de Lina Alves
- Figura 8 Banda Soror no III Festival Vulva la Vida (Foto por Elaine Campos)
- Figura 9 Grafite de Paula Dahmer (Foto por Íris do Carmo)
- Figura 10 Página do zine Sapatoons Queedrinhos (2012)
- Figura 11 Páginas do zine “Gorda, Eu?!” (2012)
- Figura 12 Páginas do zine "Gorda, Eu?!" (2012)
- Figura 13 Divulgação do I Ladyfestinha no Facebook (2012)

LISTA DE SIGLAS

CR	Carnaval Revolução
CCS-SP	Centro de Cultura Social de São Paulo
CC	Corpus Crisis
EF	Emancipar Fest
FVLV	Festival Vulva la Vida
JOC	Juventude Operária Católica
LF	Ladyfestinha
LJAS	Liga Juvenil Anti-Sexo
NUWSS	National Union of Women's Suffrage Societies
PETA	People for the Ethical Treatment of Animals
SQ	Sapatoons Queerdrinhos
TQ	TodasQueer
WFL	Women's Freedom League
WSPU	Women's Social and Political Union

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 ENTRE HUMANAS E ANIMAIS: CAMINHOS DE UMA INVESTIGAÇÃO FEMINISTA	21
1.1 DAS CATEGORIAS E CAMINHOS DA ANÁLISE	22
1.2 APROXIMANDO VEGETARIANISMO(S), VEGANISMO(S) E FEMINISMO(S)	28
1.2.1 Das políticas vegetarianas: constituição de um campo político	28
1.2.2 Do feminismo: entre vegetarianismo e veganismo.....	39
1.3 ENCONTRADA: GASTROPOLÍTICAS FEMINISTAS VEGANAS	44
2 A BADERNA FEMINISTA: COLETIVOS, OFICINAS, ZINES E SHOWS	53
2.1 OS EVENTOS ETNOGRAFIADOS.....	63
2.1.1 III Liga Juvenil Anti-Sexo	63
2.1.2 I Festival Emancipar	67
2.1.3 I EncontrADA: corpo, feminismo e tecnologia – livre!	70
2.1.4 Show acústico do Dominatrix e Sad Girls Por Vida mais lançamento do zine Sapatoons Queerdrinhos	73
2.1.5 I Ladyfestinha	76
2.1.6 III Festival Vulva la Vida.....	80
2.2 O CAMPO FEMINISTA JOVEM VEGANO	83
2.2.1 Os coletivos	87
2.2.2 A programação	88
2.2.3 As oficinas.....	91
2.2.4 Os zines	96
3 “VIVA O FEMINISMO VEGANO!”	100
3.1 O VEGANISMO POPULAR	102
3.1.1 O popular e o elitista	103
3.1.2 Yomango, freeganismo e a sabotagem de gênero contra o capital.....	108
3.2 A COMENSALIDADE, O COZINHAR E AS CONVENÇÕES DE GÊNERO	117
3.3 A POLITIZAÇÃO DA COMENSALIDADE: A SORORIDADE	120
3.4 DA GASTROPOLÍTICA ÀS RELAÇÕES INTERESPÉCIES.....	127
3.4.1 Uma dieta sobre pessoas: a cosmologia feminista vegana.....	130
3.4.2 Feminismo vegano?	147
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	150
REFERÊNCIAS	153
ANEXO.....	165

INTRODUÇÃO

A proposta de pesquisa a ser apresentada é fruto de uma trajetória que tem início com o projeto de pesquisa submetido para a seleção de mestrado do Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em 2010. Naquele ano, obtive o título de Bacharel em Ciências Sociais com habilitação em Sociologia pela UFBA, o que me levou a um projeto de pesquisa com uma abordagem sobretudo sociológica o qual, em contato com a proposta interdisciplinar do PPGNEIM, aos poucos, ao longo do mestrado, foi dando lugar a uma pesquisa de cunho etnográfico, construída a partir dos aportes da Antropologia e dos Estudos Feministas.

Na proposta inicial, havia um interesse mais ou menos vago em investigar concepções de natureza (e cultura) no interior do feminismo.¹ Tal interesse se dava a partir do entendimento de que definições do que é natural (e cultural) são objetos de disputa entre diversos agentes sociais, tal como observa Bila Sorj (1992) – entre os quais se encontra(m) o(s) feminismo(s) e outros movimentos sociais. Desse modo e seguindo a sugestão de Ynestra King (1997) para a qual grande parte das “filosofias de libertação” existente está apoiada numa concepção humanista em que a liberdade humana dependeria da dominação da natureza, eu estava interessada em pesquisar acerca das representações da natureza e do natural e como estas mobilizavam políticas e pensamentos feministas na contemporaneidade.

Tal intento envolvia indagar como projetos feministas para a natureza podiam ir além das limitações identificadas por diversas autoras nas concepções do ecofeminismo, sobretudo no que diz respeito ao engessamento de posições dicotômicas como natureza/cultura, público/privado, masculino/feminino, entre outras. Estes pares binários fomentam a premissa essencialista de que mulheres, em função da experiência da maternidade e do exercício do cuidado, seriam sujeitos privilegiados na luta ecológica (SORJ, 1992; SILIPRANDI, 2000). Trata-se de uma concepção que algumas autoras veem como indo de encontro ao próprio alicerce do feminismo, que seria a desnaturalização da identidade “mulher” (HOLLAND-CUNZ apud KULETZ, 1992).

¹ De forma provisória, podemos dizer que o feminismo, como movimento coletivo e segundo o verbete do Dicionário Crítico do Feminismo, parte “do reconhecimento das mulheres como específica e sistematicamente oprimidas, na certeza de que as relações entre homens e mulheres não estão inscritas na natureza, e que existe a possibilidade política de sua transformação” (FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, 2009). O provisório se deve ao fato de que “homens” e “mulheres” não são categorias autoevidentes, conforme discutirei mais à frente, ao expor o conceito de “gênero” a ser utilizado.

Dito isto, aquele projeto de pesquisa inicial indagava sobre a possibilidade de construção de outros discursos que não coubessem nem naquela observação de Ynestra King, nem tampouco nas propostas essencialistas tal qual o ecofeminismo – ou, ao menos, tal qual sua versão mais representativa.

Não obstante, aquelas questões, sobretudo teóricas, sofreram transformações em direção à sua operacionalização, passando posteriormente a enfocar a alimentação entendida em seus aspectos políticos e socioculturais, de modo a deslocar as questões referentes aos entendimentos sobre natureza/cultura para uma discussão de fundo.

A partir daí, observações, idas exploratória a campo, leitura da bibliografia e a orientação da Prof.^a Dr.^a Alinne Bonetti contribuíram para direcionar estas mudanças que resultaram em um novo projeto de pesquisa a partir do qual voltei o meu olhar para o cruzamento de duas gramáticas políticas²: a feminista e a vegana.

Em termos descritivos, o/a vegano/a (*vegan*, no original em inglês) é definido como o sujeito que se abstém não apenas da ingestão da carne de animais (em geral define-se assim o vegetariano³), mas de quaisquer produtos oriundo de seus corpos, como leite, ovos e mel. Também é evitado o consumo de produtos em que tenha sido pressuposta a exploração desses corpos de outros modos, como o caso de cosméticos testados em animais, produtos de limpeza doméstica, corantes presente em biscoitos e outros aditivos químicos em alimentos industrializados (FERRIGNO, 2011). O *veganismo* também abarca outros aspectos: no vestuário, há a interdição do couro e da lã, no entretenimento, o boicote a zoológicos, touradas, e circos com animais, e, por fim, há ainda o engajamento na luta pelo fim da vivissecção⁴ (FERRIGNO, 2011).

Ao longo dos anos de 2011 e 2012, observando determinadas redes de ativismo com as quais tenho contato, pude estranhar – no sentido antropológico do termo – um fenômeno que parece expressar mais uma diferenciação no interior do multifacetado movimento feminista: a presença de discursos e práticas relativos ao *veganismo*, num contexto de contestação de desigualdades de gênero.

² Seguindo as pistas de Edson Nunes (1997) no livro “A gramática política do Brasil”, o termo gramática política diz respeito a “padrões institucionalizados de relações” de poder que estruturam laços sociais e podem se articular com outras gramáticas a depender do contexto social (NUNES, 1997, p. 17).

³ Como sugere Mayra Ferrigno (2011), este é um termo em disputa e que abarca uma multiplicidade de significados, que será abordada no capítulo 3.

⁴ Técnica de experimentação animal com motivações científico-pedagógicas, que consiste em “dissecar um animal vivo com o propósito de realizar estudos de natureza anatomo-fisiológica”. Como exemplo, há os testes laboratoriais (testes de cosméticos, medicamentos, produtos de limpeza e higiene), as práticas médicas (treinamento cirúrgico), experimentos psicológicos, experimentos armamentistas e militares (testes de armas químicas), entre outros. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Vivissec%C3%A7%C3%A3o>>. Acesso em: 14 ago. 2013.

Por exemplo, o *blog* feminista mais acessado do país⁵, o “Escreva, Lola, escreva”, desde 2009 tem publicado artigos abordando temas relacionados ao *veganismo*, e, no ano de 2011, publicou um *guest post*⁶ intitulado “Especismo⁷ deve ser tema das lutas das mulheres” que ocupa a notável posição de 11º lugar no ranking dos *posts* mais lidos do ano de 2011.⁸ Neste, as autoras afirmam que “a opressão e a exploração dos animais tem muito a ver com a opressão das minorias humanas, como mulheres e negros” e advogam pelo *veganismo*.

Já no mês de julho de 2012 foi lançado o livro, de título emblemático, “A política sexual da carne: a relação entre o carnivorismo e a dominância masculina” (*The sexual politics of meat: a feminist-vegetarian critical theory*) de autoria de Carol Adams (2012), após 22 anos desde seu lançamento nos Estados Unidos. Na obra, conhecida por entender o vegetarianismo como uma demanda feminista, a autora argumenta que o modo como vemos e nos alimentamos de animais mantém uma relação profunda com a cosmologia androcêntrica predominante nas sociedades ocidentais modernas e relaciona o consumo de carne a um ideal normativo de masculinidade (CARMO, BONETTI, 2013). O lançamento do livro no país rendeu a realização e publicação *online* de entrevista com Adams no também bastante acessado portal Blogueiras Feministas⁹.

Coincidentemente, meses depois foi lançado, nos Estados Unidos, o livro “Defiant daughters: 21 women on art, activism, animal, and *the sexual politics of meat*”, uma antologia com vinte e um ensaios de autoria de mulheres jovens que contam o impacto da leitura do “A Política Sexual da Carne” (1990) nas suas vidas e como o livro influenciou sua identificação enquanto feministas.

Outro evento que contribuiu para o interesse que mobilizou esta investigação veio com a prisão de integrantes da banda russa Pussy Riot, em agosto de 2012, quando foram detidas por realizarem uma performance na Catedral de Cristo Salvador, durante a qual entoaram uma “oração” como crítica à relação do estado russo com a igreja cristã e contra a intolerância

⁵ Afirmação presente na matéria “Feminismo 2.0”, do jornal Gazeta do Povo: <<http://www.gazetadopovo.com.br/vidaecidadania/conteudo.phtml?id=1231164&tit=Feminismo-em-versao-20>>.

⁶ O *guest post* consiste numa postagem escrita por alguém convidado. No caso, o artigo foi escrito por Deborah Sá e Patrícia Nardelli.

⁷ Segundo Caetano Sordi (2011), o conceito de especismo foi criado por Richard Ryder na década de 1960, e “designa a postura de se considerar as espécies animais como hierárquica e qualitativamente distintas, isto é, legando certas privilégios a umas e negando a outras.” (p.15). O antropocentrismo seria a forma mais comum de especismo, baseado na crença na superioridade ou na diferença radical entre seres humanos e animais.

⁸ Em: <<http://escrevalolaescreva.blogspot.com.br/2011/07/guest-post-especismo-deve-ser-tema-das.html>>.

⁹ Disponível em <<http://blogueirasfeministas.com/2012/07/a-politica-sexual-da-carne/>>. Acesso em: 20 ago. 2013.

religiosa. Juntamente às demonstrações de solidariedade à banda, teve início uma campanha¹⁰ paralela para que a opção alimentar estritamente vegetariana de uma das integrantes fosse respeitada e lhe fosse fornecida alimentação adequada durante sua reclusão penal.

É também relevante sublinhar a presença, pela primeira vez, do simpósio temático “Desafios Atuais dos Ecofeminismos: aproximações entre o sexismo e o especismo”¹¹ na décima edição do Seminário Internacional Fazendo Gênero – o maior encontro de pesquisadores/as da área de gênero da América Latina¹² – que, junto aos exemplos acima, talvez sinalize uma conjuntura singular de imbricamentos, que aponta para uma diferenciação que ganha contornos cada vez mais significativos, em curso no interior dos feminismos.

É significativo que, não por acaso, os exemplos acima foram protagonizados principalmente por mulheres jovens. Segundo Julia Zanetti (2011), no Brasil, a partir dos anos 1980, teve início, no interior do feminismo, um processo de afirmação de identidades que refletissem outras experiências para além daquelas das mulheres brancas, heterossexuais, de classe média, tidas como então hegemônicas. Esse processo intensifica-se na década seguinte, encabeçado principalmente por mulheres lésbicas e negras, e, no início dos anos 2000, a questão juvenil passa a ter alguma relevância dentro do movimento, com as jovens lutando pelo reconhecimento de direitos e interesses específicos (ZANETTI, 2011).

É preciso assinalar que as identidades feministas jovens são objeto de pouco investimento em pesquisas, conforme assinalam diversas autoras (ZANETTI, 2011, 2009; FACCHINI, 2011; FACCHINI, FRANÇA, 2011) e este trabalho se propõe, portanto, a contribuir para o preenchimento de tal lacuna, e para a compreensão da complexidade do movimento feminista contemporâneo por meio do olhar sobre novas gerações de jovens ativistas no Brasil.

Por outro lado, a leitura da escassa bibliografia referente ao tema, mostrou que diversas autoras situam no século XIX o início de um envolvimento de feministas em causas animais, principalmente em países como Inglaterra e Estados Unidos (GAARD, 2002; LENEMAN, 1997; ADAMS, 2012). Tal leitura redirecionou o enfoque da pesquisa para este

¹⁰ Foi a atriz estadunidense Alicia Silverstone quem, por meio de carta endereçada ao presidente Vladimir Putin, trouxe a informação a público. Em: <<http://thelede.blogs.nytimes.com/2012/08/15/actress-writes-to-putin-to-demand-vegan-meals-for-jailed-punk-protesters/>>. Acesso em 06 nov. 2012.

¹¹ Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/10/simposio/view?ID_SIMPOSIO=52>. Acesso em 09 de abril de 2013.

¹² Fonte:

<http://www.feminismo.org.br/livre/index.php?option=com_content&view=article&id=2068:seminario-internacional-fazendo-o-genero-9&catid=82:us-politics&Itemid=599>. Acesso em 09 de abril de 2013.

imbricamento. Foi então que uma parte da história do feminismo se mostrou inteiramente nova e carente de pesquisa:

Se a história oficial dos manuais tende ainda hoje a esquecer oportunamente o feminismo como esse grande movimento que revolucionou as sociedades ocidentais, desafiando antigos estereótipos de gênero e emancipando a milhões de mulheres, o feminismo tem sua própria história interna esquecida: a daquelas sufragistas que lutaram contra a crueldade contra os animais. (PULEO, 2007, p. 72).¹³

Também Josephine Donovan (1990, p. 359) revela que “há uma longa lista de feministas da primeira onda¹⁴ que defenderam ou o vegetarianismo ou a reforma pelo bem-estar animal”.¹⁵ Em sua pesquisa, por sua vez, Leah Leneman (1997) resgata documentos escritos por sufragistas inglesas quando detidas, e que manifestam a escolha por uma dieta vegetariana no interior dos presídios nos quais se encontravam encarceradas; a autora teve acesso a cartas escritas por integrantes da ala mais militante do movimento quando encarceradas, nas quais eram relatadas as dificuldades para que fosse obtida uma alimentação adequada. Por sua vez, Carol Adams (2012) nos conta sobre restaurantes vegetarianos administrados por sufragistas estadunidenses no início do século XX – conforme será explorado no capítulo um.

Portanto, a partir de observações prévias, idas iniciais à campo e da minha própria experiência pessoal e ativista (enquanto feminista e adepta ao veganismo), percebi que, em determinados meios ativistas – jovens, sobretudo – ser feminista e adotar uma dieta vegana nem sempre consiste em uma fortuita ocasionalidade. O estar em campo foi marcado pelo que Carmen Tornquist (2007) chamou de “ativismo observante” – um trocadilho com a “observação participante” que evidencia a instabilidade da fronteira separando simbolicamente interlocutoras da pesquisa (a alteridade construída) e a pesquisadora.

O objeto desta pesquisa tomou forma a partir dessas observações iniciais. Durante o ano de 2012 foi realizada pesquisa de campo¹⁶ em seis eventos que se reconhecem como

¹³ Tradução livre: “Si la historia oficial de los manuales tiende aún hoy a olvidar oportunamente al feminismo como esse grande movimiento que revolucionó las sociedades occidentales, desafiando antiguos estereotipos de género y emancipando a millones de mujeres, el feminismo tiene su propia historia interna olvidada: la de aquellas sufragistas que lucharon contra la crueldad hacia los animales y contra la vivisección.” (PULEO, 2007, p. 72).

¹⁴ Nesta pesquisa não será utilizada a taxonomia das chamadas “ondas feministas”. No entanto, é necessário localizar a citação, que se refere ao “feminismo de “primeira onda” [o qual] teria se desenvolvido no final do século XIX e centrado na reivindicação dos direitos políticos – como o de votar e ser eleita –, nos direitos sociais e econômicos – como o de trabalho remunerado, estudo, propriedade, herança” (PEDRO, p. 79, 2005).

¹⁵ Tradução livre: “there is a long list of first-wave feminists who advocated either vegetarianism or animal welfare reform.” (DONOVAN, 1990, p. 359).

¹⁶ A pesquisa afastou-se, portanto, de uma forma tradicional de pesquisa etnográfica, focada intensivamente em um mesmo local durante um período contínuo de tempo, para o que vem sendo chamado de etnografia multisituada (*multi-sited ethnography*), a qual debruça-se sobre um objeto de estudo multisituado a fim de “examinar a circulação de significados culturais, objetos, e identidades num tempo-espaco difuso.” (MARCUS,

feministas nos quais foi produzida e servida alimentação *vegana*, realizados nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia, dando lugar a presente pesquisa de mestrado acerca das “gastropolíticas” feministas em funcionamento nesses espaços.

Os eventos etnografados se mostraram interessantes à investigação e entraram no recorte deste trabalho na medida em que abrigavam, dentro de um ideário político feminista, atividades em que a alimentação – partindo do pressuposto de que se trata não só de uma necessidade biológica humana, mas de um aspecto de um universo de significação particular – estava presente de forma muito marcada, seja através de *oficinas* de culinária, na própria venda, produção e distribuição de refeições, nas receitas compartilhadas nos *zines*, seja nos anúncios nos cartazes dos eventos, etc., no interior de uma cosmologia de contestação das desigualdades de gênero.

Cabe ressaltar que esta é uma pesquisa apoiada na contribuição teórica interdisciplinar dos Estudos Feministas, que tem desvelado o espaço privado (como a cozinha) e a vida cotidiana como um lócus social de relações de poder profundamente recortadas pelo gênero. Utilizando estes aportes para pensar a imbricação de categorias como poder, alimentação e gênero revela a rentabilidade analítica deste estudo na medida em que lança um olhar pouco explorado sobre esta relação.

Para tratar deste universo, buscou-se uma perspectiva distinta do que Voski Avakian e Barbara Haber (2005) identificaram como os enfoques feministas tradicionais acerca da alimentação, quais sejam: 1) aqueles trabalhos sobre o tema que frequentemente se limitam às desordens alimentares, como bulimia e anorexia; 2) aqueles estudos sobre o trabalho doméstico que veem o espaço do lar e da cozinha como marcador da opressão patriarcal.

As interlocutoras desta investigação estão inseridas no que Nancy Fraser (1993) denomina “contra-público subalterno”. Para a autora, há uma pluralidade de públicos em competição nas sociedades contemporâneas a combater normas excludentes hegemonicamente impostas; entre eles se encontram os públicos alternativos construídos por grupos “minoritários”¹⁷, os quais ela denomina “contra-públicos subalternos”. Trata-se de “terrenos discursivos paralelos onde os membros dos grupos sociais subordinados inventam e

1995, P. 96). No original: “[...] to examine the circulation of cultural meanings, objects, and identities in diffuse time-space.” (MARCUS, 1995, p. 96).

¹⁷ O uso de “minoritários” não tem por objetivo quantificar os grupos sociais, mas, antes, diz respeito à distribuição desigual de poder.

fazem circular contradiscursos que, ao mesmo tempo, lhes permitem formular interpretações de oposição acerca de suas identidades, interesses e necessidades.” (FRASER, 1993, p. 41).¹⁸

Um olhar mais atento para o universo etnografado põe à mostra que mesmo no interior do contra-público feminista os entendimentos acerca de significantes como alimentação e vegetarianismo são díspares, em constante disputa e tensão. É neste contexto que situamos o objeto desta pesquisa.

Logo, mostrou-se de extrema valia a noção de gastropolítica enquanto um recurso analítico que permite pensarmos as operações relacionadas à cozinha como produtoras de fenômenos de resistência, negociação e forjamento de identidades, ao expressar movimento de distinção (APPADURAI, 1981 apud AGUIRRE, GONZÁLEZ, 2012) como um meio para a produção destes contradiscursos dos quais fala Fraser.

Segundo Arjun Appadurai (1981, p. 497), a categoria “gastropolítica” diz respeito a conflitos ou competições sobre recursos culturais ou econômicos específicos que emergem nas transações envolvendo a alimentação, entendida como um sistema semiótico. Para o autor, as gastropolíticas surgem precisamente

[...] quando a comida é manipulada de modo a levar mensagens entre os atores, embora eles possam compartilhar os significados fundamentais do sistema [...], [eles] estão envolvidos numa luta acerca de uma particular cadeia sintagmática dos eventos alimentares nos quais estão envolvidos.¹⁹

A pesquisa em questão interrogou: quais seriam essas mensagens? Como elas são mobilizadas na negociação de identidades? Podemos falar de um sujeito feminista vegano? Entendendo que as disputas das quais fala Appadurai mobilizam significantes produzidos na imbricação de diversos marcadores sociais da diferença, este trabalho elege os seguintes eixos como fundamentais para a construção do objeto de análise: gênero, sexualidade, geração e espécie.

Por fim, a abordagem metodológica acerca da articulação destes eixos produtores de diferença (que forjam sujeitos e agências particulares – “humanas” ou não) no interior das práticas alimentares entre ativistas feministas é de cunho etnográfico. Lançou-se mão do trabalho de campo em meio a encontros e eventos de caráter feminista nos quais o tema da alimentação estritamente vegetariana estava presente, quais sejam: a 3ª edição do Liga Anti-Sexo (SP), a 1ª edição do EncontraDA (RJ), a 1ª edição do Festival Emancipar (ou

¹⁸ Tradução livre: “terrenos discursivos paralelos en donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contradiscursos, que, al mismo tiempo, les permiten formular interpretaciones de oposición acerca de sus identidades, intereses y necesidades.” (FRASER, 1993, p. 41).

¹⁹ Tradução livre: “[...] when food is manipulated to carry messages between actors who, though they may share the fundamental meanings of the system [...], are engaged in a struggle over the particular syntagmatic chain of food events in which they are involved.” (APPADURAI, 1981, p. 497).

Emancipar Fest) (SP), a 1ª edição do Ladyfestinha (SP), o lançamento do zine Sapatoons Queerdrinhos (SP) e a 3ª edição do Festival Vulva la Vida (BA).

A presente dissertação está dividida em três capítulos.

O capítulo primeiro, intitulado “Entre humanas e animais: caminhos de uma investigação feminista”, é dedicado à construção teórico-metodológica do objeto de pesquisa. Para tal, ele divide-se em três momentos. A primeira parte versa sobre a reflexão epistemológica acerca do fazer científico feminista e, mais especificamente, acerca do papel jogado pela subjetividade numa pesquisa etnográfica na qual as fronteiras entre pesquisadora e pesquisadas são tênues, visto que a escolha do tema de pesquisa, o acesso ao campo e às redes de ativismo etnografadas são aspectos da investigação influenciados pela minha própria posicionalidade no campo. É nesse sentido que é traçada a linha condutora até a construção do objeto, desembocando na discussão acerca das categorias a serem utilizadas doravante, quais sejam: gênero, sexualidade, espécie e geração. A segunda parte, nomeada “Aproximando vegetarianismo(s), veganismo(s) e feminismo(s)”, consiste numa incursão histórica sobre os movimentos de defesa dos animais e do vegetarianismo cruzando-os com o ativismo feminista, a fim de contextualizar o objeto de pesquisa. Por fim, na terceira e última seção do capítulo, apresenta-se brevemente a etnografia realizada durante o evento “EncontrADA” tendo em vista conjugar, de forma introdutória, a reflexão teórica com os dados empíricos construídos mediante observação participante. Os capítulos subsequentes, por sua vez, abarcam os argumentos principais da dissertação.

Considerando a multiplicidade de vozes do feminismo contemporâneo, o capítulo dois, intitulado “A *baderna feminista: coletivos, oficinas, zines e shows*”, buscou elucidar o emaranhado de relações que compõem a gramática política (NUNES, 1997) dos seis eventos. Inicialmente, parte-se da discussão acerca da proposta de “etnografia multisituada” (MARCUS, 1995) e da problematização da minha inserção e posição ocupada no campo etnográfico, expondo as dificuldades implicadas na operação de estranhar o meu próprio universo de valores. Em seguida, os eventos são apresentados em seus pormenores, isto é, são abordadas as temáticas recorrentes, a estrutura da programação, as referências ideológicas, o perfil do público, entre outros aspectos, a fim de construir um entendimento sobre os sentidos negociados neste ativismo feminista jovem. Assim, a análise está centrada nos pilares da práxis deste campo político feminista – os eventos, as oficinas e os zines – os quais são orientados por um ideário centrado no prazer e na autonomia e tem os coletivos como forma de organização e agrupamento por excelência.

De título “Viva o feminismo vegano!”, o capítulo três buscou investigar o lugar privilegiado que a alimentação de origem vegetal ocupa na práxis dos seis eventos e as suas implicações na construção do sujeito desse ativismo. A politização dos rituais de comensalidade é objeto de análise da primeira parte do capítulo, que investiga as transações alimentares em sua gastropolítica (APPADURAI, 1981); assim a partilha de alimentos pode tanto significar solidariedade política feminista interespecie quanto pode fragilizá-la. A partir de dados do diário de campo, foi interrogado quando, onde, com quem e o quê se come tendo em vista desvelar quê veganismo é endossado nesses espaços. A segunda parte do capítulo desloca a análise da alimentação para as relações entre e interespecies, interrogando como a construção do edível pode forjar também cosmologias políticas habitadas por agências humanas e animais. Para tal, foi analisada a produção iconográfica dos eventos, presente nos cartazes, zines, vestuário e outros. Por fim, nas considerações finais, os argumentos centrais são retomados e postos em relação.

1 ENTRE HUMANAS E ANIMAIS: CAMINHOS DE UMA INVESTIGAÇÃO FEMINISTA

A crítica feminista à ciência, de uma forma geral, tem apontado para o caráter arbitrário de toda produção de conhecimento, de modo a desconstruir pressupostos universalistas encontrados no cânone científico moderno, tal como a noção de neutralidade. Desvelou-se que as/os cientistas também são demarcados/as enquanto portadores/as dos marcadores sociais de gênero, raça, classe etc. (BANDEIRA, 2008).

Assim, se a ciência moderna está fundamentada justamente na necessidade de operar uma separação entre “fatos” e “valores” como condição para objetividade (SARDENBERG, 2002), “a crítica feminista provocou uma ruptura epistemológica significativa ao postular que o domínio do privado, da existência pessoal, é também político, [...] e que tais relações interferem nas práticas de conhecimento científico” (BANDEIRA, 2008, p. 224).

Não obstante, se todo conhecimento é um produto de circunstâncias sócio-históricas específicas e, portanto, sempre interpretativo e contingente, Donna Haraway (1995) propugna que não devemos abandonar a pretensão de objetividade científica. Nesse sentido, este trabalho pretende pôr em ação a proposta de “objetividade corporificada” desenvolvida pela autora, a qual aponta para a posicionalidade da pesquisadora, isto é, coloca o sujeito cognoscente como um ser social portador de uma visão que é construída por um lugar de fala particular – nas palavras da autora, uma proposta de objetividade não-transcendental, baseada na finitude de toda visão, capaz de produzir saberes localizados e responsáveis.

Tal epistemologia exige uma postura crítica, pois o lugar de fala/visão não pode ser conhecido de antemão; ver criticamente a partir das nossas posicionalidades exige uma compreensão identitária não-essencialista. Se os pontos de vista são mediados por nossas posições identitárias, esta pesquisa é movida por interesses que são frutos da minha experiência pessoal e ativista, sobretudo enquanto uma pesquisadora jovem, feminista, e adepta do veganismo²⁰. O estar em campo foi marcado pelo que Carmen Tornquist (2007) chamou de “ativismo observante” – um trocadilho com “observação participante” que evidencia a instabilidade da fronteira que separa simbolicamente interlocutoras da pesquisa (a

²⁰ Termo a ser problematizado doravante. Por ora, cabe colocá-lo como referente, entre outros aspectos, a um tipo de vegetarianismo (categoria em disputa) estrito, que não comporta nenhum tipo de alimentos de origem animal.

alteridade construída) e a pesquisadora, como já mencionado anteriormente. Este capítulo trata da transformação de interesses pessoais e políticos em objeto de investigação.

1.1 DAS CATEGORIAS E CAMINHOS DA ANÁLISE

Essa inserção em determinada trama social, envolvendo pessoas, livros, ideias, refeições, grupos e experiências, influenciou de forma indelével as questões e inquietações que levaram à construção do objeto dessa pesquisa.

Logo, o que parece ser a não-ocasionalidade da auto-atribuição de uma identidade política feminista somada à prática de determinada dieta alimentar instigou as questões desta pesquisa acerca do que possivelmente se trata de dois universos simbólicos distintos e muitas vezes assentes em gramáticas políticas²¹ com histórias próprias, nem sempre conciliáveis. Pensemos, por exemplo, no “direito à vida”, que é um termo chave no repertório simbólico do movimento pelos direitos animais – grande ator propulsor do vegetarianismo –, e denota a extensão deste direito para além daqueles seres possuidores da “razão”; por sua vez, no entanto, este é um signo problematizado por feministas, visto a sua utilização histórica por parte dos grupos sociais identificados sob o termo “pró-vida”, em defesa da criminalização de práticas como o aborto.

Assim, foi o “estranhamento do familiar” (VELHO, 1978), de práticas observadas entre a minha rede social (e política), no interior de subjetividades compartilhadas, que primeiro me apontou para tal “encontro” de gramáticas, levando a questionar: quais são os sentidos engendrados e atribuídos a tal prática alimentar no interior de uma cosmologia feminista? Estão sendo forjados novos sentidos – e novos sujeitos – para o feminismo (e para o vegetarianismo)?²²

²¹ Seguindo as pistas de Edson Nunes (1997) no livro “A gramática política do Brasil”, o termo gramática política diz respeito a “padrões institucionalizados de relações” de poder que estruturam laços sociais e podem se articular com outras gramáticas a depender do contexto social (NUNES, 1997, p. 17), como referido anteriormente.

²² “Vegetariano/a” é uma categoria em disputa dados os usos atuais, por vezes contraditórios, que variam entre denotar uma dieta assente na interdição total de alimentos de origem animal, até aquela que prevê o consumo de “carne branca”, como frango, peixes e frutos do mar. Assim, as categorias “nativas” que demarcam os lugares sociais neste universo ensejam estabelecer fronteiras que delimitem os significados atribuídos ao termo, quais sejam: *onívora* para referenciar quem consome alimentos em geral de origem animal; *ovo-lacto*, uma abreviação de “ovo-lacto-vegetariana”, para referenciar quem se abstém de carnes mas mantém ovos, leites e seus derivados, e *vegana* ou, no inglês, *vegan* – uma corruptela proposital e diferenciadora de “vegetarianismo –, para

Pensando nessas questões, este trabalho reserva à alimentação um lugar destacado na análise, considerando o ato de comer como um comportamento sócio-cultural e político, na medida em que as escolhas alimentares – o quê, quando, onde, com quem, e como se come – são informadas por recursos culturais específicos que investem os alimentos de significados produtores de identidades, diferenças e estabelecimento de fronteiras, tal como as Ciências Sociais, em especial a Antropologia da Alimentação, tem evidenciado (MINTZ, 2001).

Uma vez que “nosso comportamento relativo à comida liga-se diretamente ao sentido de nós mesmos”, revelando a cultura na qual estamos inseridas/os (MINTZ, 2001, p. 31), a alimentação se torna um fenômeno relevante na investigação das construções identitárias, mas também das relações de poder, visto que a partilha, a produção, o consumo e a distribuição de alimentos são fenômenos organizados mediante a articulação complexa de eixos produtores de diferenças (e desigualdades), tais como classe social, raça, parentesco, religião, etc.

Ao que interessa esta pesquisa, é de valia a categoria de “gastropolítica” enquanto um recurso analítico que permite pensarmos as operações relacionadas à alimentação como produtoras de fenômenos de resistência, negociação e forjamento de identidades. Indagar como a alteridade e sujeitos políticos são construídos também mediante escolhas alimentares parece ser um ângulo pouco explorado nos estudos sobre identidade e alimentação.

Segundo Arjun Appadurai (1981, p. 497), gastropolítica diz respeito a conflitos ou competições sobre recursos culturais ou econômicos específicos que emergem nas transações envolvendo a alimentação, entendida como um sistema semiótico. Para o autor, as gastropolíticas surgem precisamente

[...] quando a comida é manipulada de modo a levar mensagens entre os atores, embora eles possam compartilhar os significados fundamentais do sistema [...], [eles] estão envolvidos numa luta acerca de uma particular cadeia sintagmática dos eventos alimentares nos quais estão envolvidos.²³

Destarte, entendo que o que se chama por “vegetarianismo” ou “veganismo” são significados não-estranques, mas contingentes e negociados entre diferentes agentes sociais – uma dinâmica a ser investigada; são termos aqui utilizados não num sentido eminentemente descritivo referente a padrões dietéticos, mas enquanto categorias em disputa e forjadas contextualmente.

referenciar aquelas cuja escolha alimentar se abstém de todo alimento de origem animal, passando por carnes, mel, ovos, leite e derivados, como já mencionado anteriormente.

²³ Tradução livre: “[...] when food is manipulated to carry messages between actors who, though they may share the fundamental meanings of the system [...], are engaged in a struggle over the particular syntagmatic chain of food events in which they are involved.” (APPADURAI, 1981, p. 497).

Por outro lado, entendendo que as disputas das quais fala Appadurai mobilizam significantes produzidos na imbricação de diversos marcadores sociais da diferença, este trabalho elege os seguintes eixos como fundamentais para a construção do objeto de análise: gênero, sexualidade, geração e espécie.

Segundo Voski Avakian e Barbara Haber (2005), os aportes feministas acerca da alimentação têm tradicionalmente tomado dois enfoques, que se afastam da proposta aqui colocada: 1) os trabalhos sobre o tema frequentemente se limitam às desordens alimentares, como bulimia e anorexia; 2) estudos sobre o trabalho doméstico que veem o espaço da casa e a cozinha como marcador da opressão patriarcal. Interessa-nos a proposta alternativa das autoras, e que fundamenta o campo dos Feminist Food Studies: operações relacionadas à comida podem ser entendidas como um veículo para a expressão da agência, de modo que estudar a alimentação numa perspectiva feminista pode nos ajudar a compreender como determinadas construções de gênero são reproduzidas, desafiadas e transformadas. Este aspecto revela a rentabilidade analítica deste estudo na medida em que lança um olhar pouco explorado sobre esta relação.

Logo, refletir acerca das “gastropolíticas” em ação em contexto de ativismo feminista requer um olhar “gendrado” sobre os discursos e práticas envolvendo a alimentação, a partir das contribuições dos Estudos Feministas. Ciente da diversidade interna a este campo interdisciplinar de estudos, refiro-me às produções teóricas acerca do gênero enquanto uma categoria analítica e epistemológica, que, tal como Joan Scott (2008), entendem o gênero não como sinônimo de “mulheres” ou de diferença sexual, mas como o conhecimento – o meio pelo qual se constroem as relações de poder – que organiza a nossa percepção do mundo através dos significados culturais atribuídos ao feminino e ao masculino (que goza de centralidade). Assim, gênero é aqui entendido como um componente crucial na organização da igualdade e da desigualdade.

Nesse sentido, a questão norteadora da pesquisa interroga como a alimentação à base de vegetais é construída como um signo político no interior de uma determinada cosmologia de contestação das desigualdades de gênero, que por sua vez engendra “convenções de gênero” particulares. Pelo termo entende-se

[...] o conjunto de valores e ideais relativos ao imaginário sexual disponíveis na cultura e compartilhados, a partir dos quais os seres sociais pautam as suas ações e concepções de mundo, reproduzem e recriam estas mesmas convenções e as suas práticas. No mundo ocidental, tais convenções são informadas pela matriz falocêntrica, a centralidade do masculino como parâmetro positivo do qual se origina a assimetria de gênero, e pela “matriz heterossexual compulsória” [...]. (BONETTI, FONTOURA, 2009).

Este conjunto de valores do qual falam Alinne Bonetti e Natália Fontoura (2009) é, no universo pesquisado, um referencial simbólico significativo na medida em que informa as práticas do grupo; compreensões de gênero somam-se e se imbricam aos demais referenciais em um sistema simbólico particular, cabendo investigar como se dá a articulação num contexto de encontro entre as duas gramáticas políticas.

Importa destacar que os estudos acerca do ativismo vegetariano no Brasil amiúde ignoram o gênero, que, conforme a perspectiva aqui defendida, consiste numa dimensão fundamental da vida social. Estes trabalhos incorrem no androcentrismo ao, diversas vezes e de forma sinedóquica, tratar “homens” como sinônimo de espécie humana, desprezando o gênero enquanto um importante marcador social na produção de diferenças que interpelam as relações sociais no interior dos grupos. Como exemplo, podemos citar os trabalhos de Diego Vilela (2012), Ana Paula Perrota (2011) e Mayra Ferrigno (2011; 2012). Contrariando esta tendência de sub-representação e invisibilização, este trabalho intenciona investigar a participação feminina neste tipo de ativismo, especialmente por meio dos significados atribuídos à alimentação.

A pesquisa exploratória e ida à campo trouxe o elemento geracional como um componente fundamental na conformação do campo político etnografado, visto que há uma observada recorrência da faixa etária que vai de 20 a 30 anos de idade – contrariando a tendência identificada no senso comum por Eliane Gonçalves e Joana Pinto (2011) de considerar o feminismo como um movimento “datado”, que não encontraria lugar nas novas gerações. A “condição juvenil” do universo investigado em questão é aqui compreendida a partir do conceito de geração.

Tal como proposto por Alda Motta (2004), o conceito sociológico de geração “designa um coletivo de indivíduos que vivem em determinada época ou tempo social, têm aproximadamente a mesma idade e compartilham alguma forma de experiência ou vivência.” (p. 350). Por “tempo social” entende-se que não é o encadeamento sucessivo de gerações biológicas que definem a geração, de modo que não há uma padronização do tempo que possa prognosticar o seu ritmo, mas um conjunto de circunstâncias sociais (MOTTA, 2004).

A clivagem geracional está relacionada à própria história e ritmo do feminismo no país. Segundo Gonçalves e Pinto (2011), o feminismo no Brasil, ao se constituir como movimento social nos anos setenta do século XX, sofreu influência marcante da chamada “segunda onda” feminista, cujo ideário, baseado na “sororidade” e na “ausência de estrutura

hierárquica ou mesmo formal que invista de especial autoridade ou legitimidade qualquer de suas integrantes” (p. 32), forneceu a metodologia do feminismo brasileiro, disseminado então sobretudo nas camadas médias intelectualizadas.

Para as autoras, a partir dos anos 2000 emergem redes e fóruns que, embora não rejeitem totalmente, “parecem confirmar certa desilusão com a fictícia identidade ou irmandade que ligava as mulheres por uma mesma opressão, plasmada no ideário feminista dos anos 1970” (GONÇALVES; PINTO, 2011, p. 34), sugerindo que os ativismos feministas jovens no país parecem se sustentar num princípio de “igualdade na diferença”.

Nesse sentido, se interdições, prescrições e rituais alimentares podem codificar não só laços de solidariedade mas também conflitos e resistências – pensemos, por exemplo, na questão acerca do tipo de alimentação ofertado em encontros e eventos de caráter feminista como algo politicamente tensionado –, é de valia seguir as pistas de Alinne Bonetti (2007) na utilização da proposta de Sônia Alvarez (1998) acerca do entendimento do feminismo como um campo discursivo. Apontando para as relações de poder internas ao campo, Bonetti (2007) coloca a importância de olhar para “os processos cotidianos de disputas e embates entre as diferentes vozes do campo” (p. 21) a fim de entender os sentidos associados ao ativismo em sua complexidade e a multiplicidade de sujeitos políticos, que marca o feminismo brasileiro contemporâneo. Desse modo, é possível que, ao se debruçar sobre as “gastropolíticas” feministas, este trabalho possa contribuir na compreensão do movimento feminista na contemporaneidade e novas gerações de ativistas.²⁴

Para tal, o poder é entendido em seu caráter pervasivo à organização social, tal como defende Sherry Ortner (2006, p. 16) em sua proposta de atualização da Teoria da Prática, concebida como “uma teoria geral da produção de sujeitos sociais através da prática no mundo, e a produção do próprio mundo através da prática”²⁵: ao introduzir a questão da agência, a autora propõe que se abandone a visão binária de dominação *versus* resistência. Em troca, devemos olhar também para as complexidades políticas internas (“internal political complexities”), isto é, para as políticas entre subalternos, pois “movimentos de resistência,

²⁴ A questão se torna instigante quando levamos em consideração que diversas autoras situam no século XIX o início de um engajamento feminista pela defesa dos animais, principalmente em países como Inglaterra e Estados Unidos (GAARD, 2002; LENEMAN, 1997; ADAMS, 2012). Segundo Josephine Donovan (1990, p. 359), “there is a long list of first-wave feminists who advocated either vegetarianism or animal welfare reform.” Em sua pesquisa, Leneman (1997) resgata documentos escritos por sufragistas inglesas quando detidas, e que revelam a escolha por uma dieta vegetariana no interior dos presídios. Por sua vez, Carol Adams (2012) nos conta sobre restaurantes vegetarianos administrados por sufragistas estadunidenses no início do século XX. Esta parte da história do feminismo ocidental será exposta na seção subsequente deste capítulo.

²⁵ Tradução livre: “[...] a general theory of the production of social subjects through practice in the world, and of the production of the world itself through practice.” (ORTNER, 2006, p. 16).

são frequentemente conflituosos, internamente contraditórios, e afetivamente ambivalentes, em grande parte devido a tais complexidades políticas internas” (p. 49).²⁶ Assim, o que Ortner chama de “ambivalências e ambiguidades da resistência” parece útil na medida em que contribui para afastar noções essencialistas sobre “feminismo” ou “feministas”, abrindo novos ângulos de visão voltados para negociações identitárias internas e a teia de significados tecida em torno de signos envolvendo a alimentação. Tal olhar desconstrutivo requer também que categorias como natural/cultural, animal/humano sejam questionadas, visto que se busca investigar como são evocadas e discursivamente construídas nas práticas alimentares do universo pesquisado.

Desse modo, parece proveitoso o conceito de ontologia proposto por Descola (2006), segundo o qual

Uma ontologia é um sistema de distribuição de propriedades. O homem dá uma outra propriedade a este ou aquele “existente”, seja um objeto, uma planta, um animal ou uma pessoa. Uma cosmologia é o produto dessa distribuição de propriedades, uma organização do mundo dentro da qual os “existentes” mantem certo tipo de relação (DESCOLA, 2006).²⁷

De acordo com essa visão, é revelada a arbitrariedade na atribuição de substância à categoria “espécie”; em outras palavras, argumentos que fixam a “espécie humana” à características como seria a posse de linguagem, de sorte a tratá-la como par oposto às “espécies animais”, são construções particulares e históricas que esta pesquisa busca deixar em suspenso, utilizando “espécie” como uma construção semiótica. Tal perspectiva, devemos notar, se afasta daquelas forjadas por determinadas correntes ecofeministas, que congelam as diferenças – “meio ambiente”, “natureza”, “feminino”, “masculino”, etc. – tomando-as como dadas e pré-discursivas.

A complexidade das gastropolíticas engendradas mediante a articulação entre diversos marcadores sociais abriga as possibilidades de reprodução, subversão ou resistência às convenções de gênero, mas também de sexualidade, geração e espécie dando lugar a essa gramática política então e provisoriamente nomeada e referenciada em campo por *feminismo vegano*.

²⁶ Tradução livre: “[...] resistance movements, are often themselves conflicted, internally contradictory, and affectively ambivalente, in large part due to these internal political complexities.” (ORTNER, 2006, p. 49).

²⁷ Tradução livre: “Una ontología es un sistema de distribución de propiedades. El hombre da una u otra propiedad a este o a aquel ‘existente’, ya sea un objeto, una planta, un animal o una persona. Una cosmología es el producto de esa distribución de propiedades, una organización del mundo dentro de la cual los ‘existentes’ mantienen cierto tipo de relación” (DESCOLA, 2006).

Para pensar nessas negociações, é útil a proposta de Jane Atkinson (1982 apud BONETTI, 2007) para a qual os processos sociais se dão na interação entre situação, contexto e sentido, revelando assim os contrastes entre convenção e prática que as etnografias realizadas buscaram iluminar.

1.2 APROXIMANDO VEGETARIANISMO(S), VEGANISMO(S) E FEMINISMO(S)

Esta seção tem por objetivo apresentar, de forma provisória, o dito encontro entre as duas gramáticas políticas de sorte a corroborar para a construção teórico-metodológica do objeto desta pesquisa.

Dando continuidade ao entendimento acerca das complexidades políticas internas aos grupos subalternos, conforme o esforço de Sherry Ortner (2006) em não reificar os sujeitos sociais, buscou-se olhar para as vicissitudes das práticas historicamente envolvidas com a “defesa dos animais” de modo a compreender o status e papel jogado pela alimentação neste ativismo. Não obstante, pretende-se traçar não só algumas aproximações acerca da gramática política vegetariana, mas também indagar os encontros com o pensamento e práxis feministas.

1.2.1 **Das políticas vegetarianas:** constituição de um campo político

De acordo com Mayra Ferrigno (2011, p. 08), o uso do termo “direito” para se referir aos animais tem suas raízes no século XIX, “quando a noção de direito se instituía com mais vigor também entre os seres humanos, em um ambiente posterior aos pensamentos contratualistas e a noção de jusnaturalismo [...]”. Nesse contexto, autores como Henry Salt, Humphry Primatt e Jeremy Bentham escreveram tendo como tema os animais, baseando-se na ideia de um parentesco compartilhado interespecies que forneceria a base moral para a atribuição de direitos a estes seres.

Angela Harris (2010) parece compartilhar do mesmo argumento, mas acrescenta que, com exceção de Jeremy Bentham, estes estatutos iniciais não eram, ao seu ver, justificados com base em uma teoria dos direitos propriamente dita, mas em motivos mais pragmáticos e,

segundo a autora, antropocêntricos²⁸, tais como: 1) a necessidade de proteger a propriedade (entendendo os animais como pertencendo a tal categoria); 2) a moralidade pública, pois se considerava que a crueldade aos animais significava depravação moral (PAYNE, 2002 apud HARRIS, 2010).

Ao ver de Ferrigno (2011), no século XX, o uso do termo “direito” para os ativistas se dá uma vez que é construída a percepção de que o respeito deve ser uma garantia moral e então independente da existência de sentimentos como amor e empatia ou qualquer proximidade afetiva pelos animais. Assim, ainda segundo Harris (2010), foi no século passado quando ocorreu o nascimento do movimento pelos “direitos dos animais”, seguindo de perto o aparecimento do movimento ambientalista.

Nesse contexto, o filósofo estadunidense Peter Singer, segundo Ana Perrota (2011), pode ser considerado fundador do movimento moderno dos direitos dos animais ao escrever o livro “Animal liberation”, publicado em 1975. Ao lado de Tom Regan e seu livro “The case for animals right”, publicado em 1983, os dois autores continuam a servir de pilar para a teoria e para o ativismo pela “libertação animal” contemporâneos (GAARD, 2002).

A condenação ao chamado “especismo” – termo chave no repertório simbólico do movimento – se dá mediante esquemas filosóficos distintos: Singer baseia sua defesa dos animais na capacidade da “senciência”, argumentando que, se alguém sofre, não pode haver justificativa moral para não levar este sofrimento em consideração. Portanto, se uma criatura é capaz de sofrer e de ter prazer, seus interesses são tão válidos e dignos de consideração quanto os interesses de qualquer outro ser “senciente” (GAARD, 2002). Assim sendo, o critério para o reconhecimento de direitos não deveria residir na capacidade de raciocínio, mas no fato de que animais, assim como humanos, são passíveis de sofrimento e portanto a sua vida tem um valor próprio (PERROTA, 2011).

Por outro lado, Regan propõe uma defesa dos direitos animais baseada na razão e inteligência de um ser, ao invés da sua capacidade de sentir. Ele questiona: porque tratamos os animais não-humanos como meios, e não como fins em si mesmos? Ele distingue entre agentes morais (aqueles capazes de fazer julgamentos morais racionais) e pacientes morais (aqueles que não podem fazer esse tipo de julgamento, mas ainda assim estão autorizados a serem tratados como fins). Assim, se pacientes morais humanos (crianças, aqueles que tem deficiência mentais severas ou outra incapacidade para racionalizar) são autorizados a serem

²⁸ Na cosmologia dos direitos animais, de acordo com Sordi (2011), antropocentrismo é tido como a crença na superioridade ou na diferença radical entre homens e animais.

tratados como fins, segue que pacientes morais não-humanos também estão autorizados a serem tratados como fins; o contrário se configuraria como especismo (GAARD, 2002).

Na visão de Greta Gaard (2002) tanto Singer quando Regan representam a tentativa de retirar a argumentação em defesa dos animais do âmbito subjetivo da “compaixão” por estes seres – tom que estaria presente nos discursos do século XIX –, para inseri-la numa justificativa filosófica racional e universal.

Ambos concluem que experimentação animal em laboratórios, as fazendas industriais, a caça, o uso de peles animais ou pelo como vestuário, e o consumo de animais são atos moralmente inaceitáveis (GAARD, 2002).²⁹ Em 1980, após vários protestos contra maus tratos de animais de laboratório na década de 1970, é fundada a People for the Ethical Treatment of Animals (PETA), liderada por Ingrid Newkirk (GAARD, 2002), alegando-se ser a maior organização de direitos dos animais no mundo, com mais de 3 milhões de “membros e apoiadores”.³⁰ Segundo Harris (2002), a filosofia da organização refere-se diretamente a Peter Singer, tendo a PETA reeditado e distribuído o seu livro *Animal Liberation* (HARRIS, 2010).

Em ambos está presente um termo chave no repertório dos direitos animais: “especismo”³¹ é definido como uma forma arbitrária de discriminação que dá preferência a uma espécie sobre as demais, e que funcionaria de um modo similar ao racismo e sexismo, sendo, portanto, uma forma de desigualdade que deveria ser rejeitada (GAARD, 2002).

Nesse sentido, analogias apontando para esse tipo de similaridade – em especial, com o racismo e anti-semitismo – parecem ser um recurso simbólico frequente entre ativistas. Diego Vilela (2012), ao pesquisar a alimentação entre um grupo de punks da cidade de Campina Grande (PB), dá o exemplo de um panfleto confeccionado pelo grupo para campanha contra a vaquejada, no qual se encontram duas imagens paralelas expressando tal comparativo: a imagem de um escravo sendo chicoteado por um senhor, e a imagem de um

²⁹ Segundo os números oferecidos por Greta Gaard (2002), nos laboratórios dos EUA, entre 17 milhões e 70 milhões de animais são mortos todos os anos. Seis bilhões de animais sofrem e morrem anualmente nas fazendas industriais (16 milhões por dia). Vacas leiteiras são regularmente separadas dos recém-nascidos para que seu leite vá para os humanos enquanto seus bezerros são acorrentados em caixas por quatro meses e alimentados por uma dieta deficiente em ferro até que eles sejam abatidos; galinhas são desbicadas e agrupadas em cinco para cada gaiola de 16x18 polegadas, sua vida natural passa de 15-20 anos diminuídos para dois anos. Porcos são confinados em apertadas cocheiras de ferro com chão de concreto, enquanto porcas são mantidas em um ciclo contínuo de gravidez, nascimento e inseminação artificial, seus leitões são levados para longe delas mesmo antes de terem a chance de mamar.

³⁰ Disponível em: <<http://www.peta.org/about/default.aspx>>. Acesso em: 29 out. 2012.

³¹ O conceito de especismo foi criado por Richard Ryder na década de 1960, e “designa a postura de se considerar as espécies animais como hierárquica e qualitativamente distintas, isto é, legando certos privilégios a umas e negando a outras.” (SORDI, 2011, p.15).

touro também sendo chicoteado, por um vaqueiro, com os dizeres “qualquer semelhança não é mera coincidência” (VILELA, 2012, p. 8). O panfleto sugere que um mecanismo idêntico explica ambas as situações: se antes, a escravidão era justificada com o fato de pessoas negras serem vistas como animais, hoje a mesma ideia justificaria nossa relação com os animais, daí o uso de termos como “escravidão animal”, “holocausto animal”, a comparação da vaquejada com campos de concentração, etc. (VILELA, 2012).

Este tipo de comparação tem evocado inúmeras discussões entre ativistas pela libertação animal e organizações do movimento negro, não só no Brasil como em outros países, que se opõem a este tipo de representação que busca traçar paralelos entre relações raciais e relações interespecies. Os argumentos mobilizados no interior de tal contenda são proveitosos no entendimento sobre as políticas de coalizões e construção de redes em apoio às demandas e pautas do movimento aqui em foco.

Assim, tomemos o exemplo de Angela P. Harris (2010), inserida no debate por meio de um artigo intitulado “As pessoas de cor deveriam apoiar os direitos dos animais?”. Por um lado, a autora apresenta as razões pelas quais pessoas de cor, em especial afro-americanos/as, tem motivos, a seu ver plausíveis, para considerar a luta pelos direitos animais como um “fenômeno branco”, ao argumentar que as “temidas analogias” feitas pela PETA entre as relações raciais durante a escravização de negros/as nos Estados Unidos, e o tratamento dispensado aos animais pelas sociedades modernas, ou entre este e o holocausto nazista, supõem que as lutas pelos direitos são, em algum nível, todas iguais, apagando a especificidade e a gravidade de cada reivindicação; isto infligiria, para a autora, um dano à dignidade do grupo (pessoa de cor) cuja luta está sendo usada para apoiar a luta de outros (animais).

No entanto, ela defende a possibilidade de uma perspectiva antirracista dos direitos animais, dado o tipo de ligação existente entre as representações de afro-americanos/as e animais no contexto escravista norte-americano do século XIX. Harris argumenta que animais (em especial, primatas) para afro-americanos/as ativam um desejo de desassociação, pois tais representações situavam pessoas de cor na fronteira entre humanos e animais, pessoas e mercadorias (HARRIS, 2010). A autora acrescenta, entretanto, que tal desejo pode ter relação com certa “política da respeitabilidade” – termo cunhado por Regina Austin (2004), denotando “o esforço para obter ganhos políticos e sociais para um grupo, através do deslocamento da linha da abjeção apenas o suficiente para conceder aos mais privilegiados a

possibilidade de mover-se para o outro lado.” (HARRIS, 2010, p. 61).³² Para ela, é, antes, a própria norma de atribuição de uma condição abjeta aos animais que deve ser questionada.

Tal discussão trazida por Harris (2010) se mostra particularmente rica e incita as questões que interessam a esta pesquisa no que concerne ao encontro entre feminismo e a luta pela libertação animal e possíveis conflitos decorrentes da construção da prática alimentar como uma diferença relevante no campo feminista.

O uso desse tipo de comparação supracitado parece estar inserido no objetivo último da luta dos movimentos de Libertação Animal, que, segundo Perrota (2011) consistiria em “reabilitar uma continuidade entre os homens e os animais de modo a fazer dos não humanos igualmente objetos de atenção moral” (PERROTA, 2011, p. 8).³³ Nesse sentido, o uso nativo do termo “animais não-humanos” é largamente notado por diversas/os autoras/es em vários grupos etnografados (vide ALMEIDA; DUARTE, 2011; FERRIGNO, 2011); também parte do movimento vê os animais como “pessoas”, chamando-os de “pessoas animais” (ALMEIDA; DUARTE, 2011).

Olhando para o movimento de defesa dos direitos animais no Brasil, Ana Perrota (2011) identifica que, nestes, é esta mobilização da noção de sofrimento que busca reordenar a fronteira entre humanidade e animalidade, que se revela então como uma fronteira simbólica e política. A ideia do sofrimento compartilhado – cujas raízes, como visto acima, estão na formulação inaugural de Peter Singer no livro *Libertação Animal* – é acionada a fim de justificar a destituição dos privilégios dos humanos e poder sobre demais viventes, bem como para fundamentar a reivindicação de que animais não-humanos constituem sujeito de direito (PERROTA, 2011).

Destarte, a autora observou que as ações políticas desses movimentos visam, por conseguinte, despertar a sensibilização diante do “sofrimento animal” através da utilização de imagens de animais em situações consideradas difíceis de serem observadas; o objetivo de tais

³² A política de respeitabilidade seria um mecanismo presente não só nas lutas antirracistas, mas permearia diversas mobilizações políticas, como Harris exemplifica: “O tremor visceral que eu, uma afro-americana, sinto quando confrontada por um macaco - a vontade de insistir: ‘Eu não sou aquilo’ - é uma reação de repulsa que é profundamente política. Essa reação provoca o gesto de diferenciação [...] E foi esse mesmo gesto que, argumentam alguns, levou movimentos política e juridicamente organizados de gays e lésbicas a distanciarem-se dos “bull dikes”, “flaming fairies”, transexuais, travestis e *drag queens* e de se apresentarem como sendo formados de pessoas ‘normais’ que só querem as mesmas coisas que os heterossexuais. É o mesmo gesto que faz transgêneros contemporâneos hesitarem em lutar ao lado das pessoas com deficiência pelos direitos conferidos pelo *Americans With Disabilities Act*.³⁸ E é o mesmo gesto que faz as pessoas com deficiência física hesitarem em abraçar a causa das pessoas com deficiência mental e de desenvolvimento.” (HARRIS, 2010, p. 61, grifos da autora). Questões acerca da construção do abjeto serão abordadas, a partir de dados de campo, no capítulo três.

³³ O uso de “homem” como sinônimo de espécie humana é uma sinédoque historicamente criticada pelo(s) feminismo(s) e, no entanto, recorrente nas pesquisas acerca dos movimentos pela libertação animal, conforme será pontuado no decorrer do texto.

ações consistiria em tornar “visível” a “dor” que seres humanos causam aos animais, colocando-se como porta-voz destes que “não tem voz” (PERROTA, 2011).

Caetano Sordi (2011), assim como Perrota, elege a ideia do “animal como próximo” como elemento fundamental do *modus operandi* desses grupos. Ele traz a teoria do reconhecimento de Axel Honneth (2009), para o qual o reconhecimento intersubjetivo acontece quando o “outro” violado, desrespeitado, torna-se um “próximo”, isto é, o “eu” reconhece-se na experiência negativa do outro. Para Sordi, haveria aí uma similaridade com o que comporia boa parte da gramática adotada pelos movimentos de abolição animal – conferir ao animal um estatuto de “próximo”, a partir da exposição de suas experiências negativas. Um grau maior de reconhecimento seria esperado quando, simbolicamente, o sofrimento animal é aproximado do sofrimento humano.

As metáforas e analogias buscariam na experiência humana de desrespeito e violação uma imagem analógica, para, por exemplo, recordar o que existe entre o bife e a vaca (SORDI, 2011). Nesse sentido, Carol Adams lança mão do conceito de “referente ausente”: para que exista a carne, os animais se tornariam referentes ausentes; isto é, antes vivos, eles são transformados em comida – uma operação simbólica através das quais os animais se tornam ausentes e que renomeia os corpos mortos antes de chegarem aos/as consumidores/as. Vacas, depois da morte e então fragmentadas, se tornam bifés, rosbifés, hambúrgueres – referenciais, segundo a autora, menos inquietantes (ADAMS, 2012).

Se o mecanismo que constrói estes referentes ausentes opera no sentido de invisibilizar o que seria uma trajetória de exploração e sofrimento que culminaria em corpos fragmentados prontos para o consumo, Ana Perrota (2011) propõe um olhar voltado aos sentidos sociais do sofrimento, para que este não seja tomado como um dado descritivo, materialmente identificável:

a dimensão do sofrimento e da violência, não são processos simples e materialmente identificáveis. Há várias implicações relacionadas como a atribuição de sentido do que é sofrimento e do que não é, do que é violência e do que não é, além do processo que faz dessa condição parte da preocupação coletiva. [...] o sofrimento não existe enquanto uma verdade universal, mas existe como relações que constituem as marcas diferenciadas do que pode ser considerado sofrimento, trata-se de pensar como os atores sociais constituem e negociam essas marcas. Com isso, não são apenas os muros de concreto que ‘escondem’ os maus-tratos conferidos aos animais, conforme as denúncias dos movimentos de libertação animal, mas processos sociais e políticos que fazem, por exemplo, do abate de animais para a produção de alimentos uma ação não violenta. (PERROTA, 2011, p. 17-18).

Logo, o que está em jogo não é o quê se vê, mas o que se entende por violência; os desafios encontrados pelos movimentos de libertação animal – termo utilizado pela autora –

passam pela disputa acerca das marcações distintas que definem a noção de sofrimento. Trazendo a questão para a discussão pertinente a esta pesquisa, fica o ensejo de entender a construção do “sofrimento animal” e outros sentidos atribuídos à prática alimentar, como signos instáveis e forjados num campo político particular – no caso em questão, entre grupos de ativistas feministas.

É este conjunto de ideias que forjou a prática do vegetarianismo enquanto uma prática política. Os principais argumentos mobilizados pelos ativistas contemporâneos em prol dos direitos animais e na defesa do vegetarianismo foram construídos a partir das teorias desenvolvidas pelos autores supracitados, Peter Singer e Tom Regan, e podem ser elencados em quatro núcleos principais: 1) Fome mundial: atualmente, grãos que poderiam ser usados para alimentar humanos e diminuir a fome no mundo, ao invés, são usados para alimentar animais que serão abatidos para o consumo humano; argumenta-se que alimentar a agropecuária com esses grãos acarreta um desperdício de 90% da sua proteína, 96% das suas calorias, e 100% das suas fibras e carboidratos. 2) Devastação ecológica: a agricultura voltada para alimentar esses animais seria também ecologicamente destrutiva, dado o desperdício de grãos, de água e de solo erodido; é sublinhada a destruição de florestas tropicais na América Central para prover pasto para criação de gado que irá alimentar população de países do norte.³⁴ 3) Saúde humana: doenças comuns do mundo industrializado, como câncer de mama, de cólon, de cérvix e de próstata, bem como doenças cardíacas, alta pressão sanguínea, e aterosclerose tem sido relacionadas a uma dieta baseada na carne; além disso, o corpo humano não seria adaptado para uma dieta com alto consumo de proteína animal: nossos dentes possuem poucos caninos incisores para rasgar carne (*flesh*) mas muitos molares quadrados para triturar vegetais; também nossos intestinos seriam melhores desenhados para extrair nutrientes de matérias vegetais, se comparados a intestinos de carnívoros. 4) Sofrimento animal: é colocada a capacidade dos animais não-humanos de sofrerem, o que lhes confere a posse legítima de interesses que deveriam ser considerados, bem como o seu direito de serem tratados como fins em si mesmos (GAARD, 2002). Assim, nessa abordagem crítica, a alimentação ocupa posição de destaque enquanto comportamento que passa a ser alvo de reeducação frente a hábitos bastante arraigados tal como o consumo de carne.

Segundo Greta Gaard (2002), no período entre o final dos anos 1960 e começo dos anos 1970, muitos/as ativistas da contracultura se transformaram em vegetarianos/as no contexto dos protestos contra a Guerra do Vietnã, escolhendo uma “dieta pacífica” como

³⁴ Conforme Gaard (2002), nos anos 1970 é também quando os custos ambientais da carne foram pela primeira vez colocados associadamente ao vegetarianismo e aos então chamados direitos animais.

complemento à postura pública de não-violência em oposição a qualquer forma de assassinato e matança: naquele contexto, “para muitos ativistas contraculturais, os princípios de não-violência [são] aplicados igualmente para políticas internacionais, relações raciais, relações interpessoais, e éticas alimentares” (GAARD, 2002, p. 124).³⁵

Não obstante, “vegetarianismo” não é um termo auto-evidente; foi em sua oposição que o termo “veganismo” foi forjado, atrelado a outros significantes: movimentos sob o signo da “Libertação Animal”, também chamado de Movimento de Direitos Animais e Movimento Abolicionista Animal (PERROTA, 2011) ou Animalista (SORDI, 2011; FERRIGNO, 2012), nos interessam aqui, pois é no seu interior que o veganismo e a alimentação se tornam objeto de atenção política.

No Brasil é observado que, em termos de boicotes e interdições alimentares, eles são definidos por se oporem a cinco práticas principais, quais sejam: 1) o uso de animais para o consumo, postulando um estilo de vida vegan (ou vegano), baseado num vegetarianismo estrito que rejeita o consumo de qualquer produto de origem animal (como leite, ovos, mel, e carnes em geral, por exemplo, além de produtos testados em animais);³⁶ 2) ao uso de animais como matéria-prima: eles/as vão de encontro à fabricação de vestuários de couro ou pele animal, por exemplo; 3) ao uso de animais para experimentação em laboratório, motivo pelo qual boicotam e protestam contra as indústrias farmacêuticas e de cosméticos ou universidades que realizam esses testes; 4) aos maus-tratos para com os animais e por isso realizam campanhas contra o abandono e pela adoção de animais (como os cães e gatos “de rua”); 5) por fim, ao uso de animais como entretenimento, e por isso campanhas são lançadas contra os rodeios e circos (PERROTA, 2011). Em termos de estratégias, recorre-se tanto à legislação quanto à promoção de uma alimentação e estilo de vida veganos, que garantam a “liberdade” dos animais. (PERROTA, 2011).

Estas cinco práticas de boicote fazem parte do que seria um *ethos* vegano – adjetivo derivado de “veganismo”. Mayra Ferrigno (2011, p. 3) oferece uma definição mais completa ao pontuar que

O vegano (*vegan*, no original) é definido como o sujeito que se abstém não apenas do consumo da carne de animais (em geral define-se assim o vegetariano, embora seja um termo em disputa), mas de quaisquer produtos oriundos de seus corpos (leite, ovos e mel) ou que tenha sido pressuposta a sua exploração de outros modos

³⁵ Tradução livre: “For many countercultural activists, the principles of nonviolence applied equally to international politics, race relations, interpersonal relations, and dietary ethics.” (GAARD, 2002, p. 124).

³⁶ Ferrigno (2011, p. 8) argumenta que o termo “vegan” foi criada em 1944, por Donald Watson num contexto de crescimento de “Uma sensibilidade atrelada e contraposta, certamente, ao fato social da industrialização da carne (assim como dos outros produtos de origem animal) e que se expande desenfreadamente, sobretudo após a segunda guerra mundial”.

(caso de muitos cosméticos testados em animais, produtos de limpeza doméstica, corantes presente em biscoitos e outros aditivos químicos em alimentos industrializados, etc.). Para além da dieta o *veganismo* supõe um modo de vida de outros questionamentos práticos: o couro ou a lã são também interditos, pelos mesmos motivos, assim como o boicote a zoológicos, touradas, circos com animais, etc., e há engajamento na difícil luta pelo fim da vivissecção (embora os métodos alternativos aos testes em animais estejam se multiplicando, se refinando e se fortalecendo dentro da própria ciência).

O ativismo vegano pode assumir múltiplas formas. Tendo por objeto de estudo um grupo de punks anarquistas da cidade de Campina Grande (PB), o veganismo e suas dinâmicas alimentares que envolvem o processo de aquisição, preparo e consumo dos alimentos veganos, é visto por Diego Vilela (2012) como formador de pertencimentos e estilo de vida. Mayra Ferrigno (2011) acrescenta que veganos subvertem tradições culturais ao questionarem hábitos e construírem modos de vida criativos e alternativos. Taiane Linhares (2009), entre outros/as autores/as, apresenta a mesma posição sobre o veganismo como estilo de vida ou “arte de viver”. No grupo pesquisado por Vilela (2012), o veganismo faz parte de um estilo de vida composto por outras práticas tais como o uso de bicicletas como meio de transporte, a reciclagem de alimentos, e a produção de fanzines. A comida vegana é adjetivada como *livre de sofrimento*, o que remete a discussão feita acima acerca da percepção social da dor e do sofrimento não-humanos.

O autor descreve a rotina do grupo para obtenção dos alimentos para preparo da seguinte forma:

Ir à feira ou ao supermercado é sempre estar atento aos rótulos de todo e qualquer produto. Fazia-se isso com a finalidade de identificar sua origem, a empresa que o fabricou e quais ingredientes foram utilizados na fabricação. Verificar os rótulos é não correr o risco de adquirir qualquer produto de origem animal, produzido por empresas que fazem testes em animais ou que os “exploram” de alguma maneira. Apesar de parecer um exercício cansativo, é preciso considerar que, de tanto olhar rótulos, essas pessoas já possuem um leque de produtos e marcas que podem ser consumidas. A esse respeito, há também vários sites que indicam quais as empresas que fazem ou não testes em animais, servindo de alguma maneira como um guia na hora das compras. (VILELA, 2012, p. 9).

Para ele, este fenômeno faz parte de uma transformação mais ampla que, a partir dos anos 1990, age no sentido da politização da alimentação influenciada por fatores que envolvem a percepção do risco alimentar, as práticas de consumo consciente, e o conhecimento científico sobre a nutrição (PORTILHO, 2011, p. 100 apud VILELA, 2012).

Investigando o grupo Animalistas da cidade de Goiânia, Igor Almeida e Fabíola Duarte (2011) notaram que no repertório simbólico/discurso daquelas/es pertencentes ao grupo investigado, “direitos animais”, “libertação animal” ou “abolicionismo animal” são amiúde utilizados como sinônimo de um ideal daquelas/es que lutam contra o uso de animais

não-humanos enquanto propriedades de humanos; o mesmo uso dos termos foi encontrado por Ferrigno (2012). Entretanto, é o termo “vegana/o” o mais utilizado na autoidentificação, seguido de “ativista” em segundo lugar, e “abolicionista animal” em terceiro (ALMEIDA; DUARTE, 2011). Isto denota o lugar *sui generis* ocupado pela escolha alimentar dentro do “abolicionismo” – uma das divisões internas do movimento, que se constrói em oposição ao “bem-estarismo”.

Tais categorias demarcam fronteiras frente a outros sujeitos e identidades que ora se articulam, ora se distanciam. Tratam-se de conflitos de representações em que está em jogo o que se entende pelos “interesses dos animais”. A ideia central no abolicionismo seria a luta contra o status de propriedade imputado aos animais nas sociedades ocidentais que os autoriza a serem tratados como “coisas” e meios para fins humanos (FERRIGNO, 2012). Gary Francione³⁷ seria um dos grandes divulgadores do termo *abolition* no contexto brasileiro: ele o vinculou não apenas à defesa animal mas enfatizou o veganismo como conduta necessária, se afastando da teorização de Peter Singer, cuja obra *Animal Liberation*, embora tenha alavancado muitos leitores a se tornarem veganos, não postula explicitamente o veganismo como um dever moral tal como em Francione e sua defesa do abolicionismo animal (FERRIGNO, 2012).

Para Caetano Sordi (2011) o abolicionismo é um “modo de estar no mundo” (GEERTZ, 1997 apud SORDI, 2011), pois a defesa animal abolicionista se imprime na vida pessoal e cotidiana dos/as militantes e simpatizantes, determinando condutas e padronizando comportamentos. A dieta vegana é, para o autor, o traço mais evidente e figura nos relatos biográficos dos ativistas como um momento crucial, um ponto de inflexão, uma vez que a sua adoção enquanto dieta heterodoxa provoca uma série de ruídos na vida privada, na família e amigos de quem a adota; ademais, a partir do momento da sua adoção se inicia o “comer sem culpa”, denotando uma pretendida coerência entre o defendido e o praticado (SORDI, 2011).

Mayra Ferrigno (2012), a partir de trabalho de campo realizado com veganos/as, também vê o veganismo como uma prática mais fortemente atrelado ao ideal abolicionista. Portanto, podemos afirmar que o veganismo é sobretudo uma invenção forjada em meio a estes conflitos de projetos políticos frente ao que seriam os interesses dos animais.

Não obstante, “abolicionismo”, “veganismo” e “direito animal” são, na fala dos ativistas, ora sinônimos, ora elementos complementares – embora não quer dizer que não haja

³⁷ De acordo com Ferrigno (2012, p. 69), “a influência mais forte nos últimos anos de Francione no Brasil se deve às traduções de seus artigos e de trechos de seus livros para o português” publicadas na internet de forma independente.

ovo-lacto-vegetarianos que não se autodenominem abolicionistas e vice-versa (veganos que não se consideram abolicionistas) (FERRIGNO, 2012).

Ao ver dos abolicionistas, a pecha de “bem-estarista” é distribuída àqueles/as que propugnam medidas como projetos de leis que visam aumentar o tamanho de jaulas para animais confinados, a aplicação de anestésico em animais usados como cobaias, a criação de animais (como galinhas) soltos ao invés de confinados, o “abate humanitário” etc., que seriam ações mantenedoras do *status* de mercadorias destes seres não-humanos (FERRIGNO, 2012).

Caetano Sordi (2011) investigou os discursos abolicionistas gaúcho e portoalegrense, nos quais notou uma distinção recorrente: há também fronteiras emicamente construídas entre os direitos animais e o ambientalismo – pois, para os proponentes do primeiro, o ambientalismo mantém o estatuto do humano superior à outros seres “sencientes”.

Portanto, está em disputa o que é considerado tolerável e o que é considerado exploração. Mas as fronteiras são tênues e contingentes:

em muitos casos abolicionistas e bem-estaristas se unem (assim como veganos e ovo-lacto vegetarianos). Ao se oporem contra certas medidas legais, contrárias ao direito e à proteção animal, manifestações públicas [...] se tornam exemplos ilustrativos desse encontro (p. 10).

Há uma tentativa, portanto, de delimitação de fronteira entre agentes que convivem juntos em alguns momentos, mas separam-se quando há o sentimento da necessidade de concessão ou de negociação de “benefícios aos animais”, por parte de alguns, ou de que há certos princípios que são inegociáveis, por parte de outros. Há uma “tensão entre a construção de semelhanças que superariam as rivalidades e a diferenciação de identidades que construíram a diversidade” (FERRIGNO, 2012).

Essa breve imersão na constituição do que está aqui sendo chamado por campo político vegetariano mostra que diferenças (e identidades) não podem ser presumidas de antemão pois são contextuais; as fronteiras – tênues e instáveis – são deslocadas conforme a combinação proposta por Atkinson (1982 apud BONETTI, 2007) entre situação, contexto e sentido, alertando para a complexidade do campo, no qual entendimentos sobre “animais”, “humanidade”, “dor/sofrimento”, “vegetarianismo”, “exploração”, entre outros, são constantemente negociados e construídos mediante práticas e discursos ativistas.

Tal complexidade é ainda onerada quando esta intrincada rede de relações se mostra assente numa concepção de sociedade que, como aponta Ferrigno (2012) não é exclusivamente humana. As agências não-humanas povoam as cosmologias animalistas, denotando a espécie como uma categoria que constrói diferenças e desigualdades –

demarcando, assim, as interdições que compõem o veganismo, que é depositário dessas representações.

1.2.2 Do **feminismo**: entre vegetarianismo e veganismo

Compreendendo o gênero como um aspecto fundamental da vida social, conforme ressaltam os estudos feministas, é preciso assinalar aqui que as pesquisas supracitadas na seção anterior iluminam muito pouco o aspecto gendrado do ativismo pelos direitos animais. Estes trabalhos amiúde incorrem no androcentrismo ao, diversas vezes e de forma sinédóquica, tratar “homens” como sinônimo de espécie humana, reificando assim também o entendimento sobre “espécie”.

Porém, parece haver também no interior dos estudos feministas uma escassez de pesquisas que se debrucem sobre o encontro dos ativismos vegetariano e feminista:

Se a história oficial dos manuais tende ainda hoje a esquecer oportunamente o feminismo como esse grande movimento que revolucionou as sociedades ocidentais, desafiando antigos estereótipos de gênero e emancipando a milhões de mulheres, o feminismo tem sua própria história interna esquecida: a daquelas sufragistas que lutaram contra a crueldade contra os animais. (PULEO, 2007, p. 72).³⁸

Autoras como Greta Gaard (2002), Leah Leneman (1997), Josephine Donovan (1990) e Carol Adams (2012) trazem à luz o envolvimento histórico de mulheres na “defesa dos animais” no movimento vegetariano do século XIX, em países como Inglaterra e Estados Unidos.

De acordo com Leah Leneman (1997), o final do século XIX foi um momento importante para o vegetarianismo, quando era bem estabelecida a escola de pensamento chamada “Food Reform”, a qual defendia que a carne era responsável por muitas doenças que podiam ser aliviadas ou curadas com a mudança para a dieta vegetariana. Algumas sufragistas se tornaram vegetarianas por essa via, embora elas acrescentassem também um viés ético ao apontar a morte “não natural” e o sofrimento dos animais como uma motivação para o vegetarianismo, para além dos benefícios à saúde de quem a adota (LENEMAN, 1997).

³⁸ Tradução livre: “Si la historia oficial de los manuales tiende aún hoy a olvidar oportunamente al feminismo como esse grande movimiento que revolucionó las sociedades occidentales, desafiando antiguos estereotipos de género y emancipando a millones de mujeres, el feminismo tiene su propia historia interna olvidada: la de aquellas sufragistas que lucharon contra la crueldad hacia los animales y contra la vivisección.” (PULEO, 2007, p. 72).

Assim, segundo Josephine Donovan (1990, p. 359), “há uma longa lista de feministas da primeira onda que defenderam seja o vegetarianismo seja a reforma pelo bem-estar animal.”³⁹

Em sua pesquisa, Leneman (1997) resgata documentos que tratam dos principais grupos sufragistas ingleses do início do século XX. Por exemplo, no caso da Women’s Freedom League (WFL), sua presidenta, Charlotte Despard, era uma vegetariana entusiasmada. Fotos no jornal da WFL, chamado “The Vote”, de 1910, incluem um retrato de uma das secretárias honorárias da organização cozinhando um jantar vegetariano com uma nota informando que ela era uma *expert* na culinária vegetariana; em 1912, a filial da WFL na cidade de Dundee realizou a leitura de “The Ethics of Food Reform” feita por Dan Hamilton, um bem conhecido vegetariano; já no final do ano de 1912, na filial de Edinburgh, foi realizada uma demonstração da cozinha vegetariana ministrada por uma filiada da sede de Glasgow.

Segundo Leneman (1997), esses não foram apenas interesses individuais, mas parte do *ethos* da WFL e que continuaram mesmo após a conquista do direito ao voto feminino: durante os anos da guerra, a organização abriu restaurantes vegetarianos em várias partes do país. Já com relação à Women’s Social and Political Union (WSPU), a autora encontrou evidências da difusão do vegetarianismo por meio dos escritos sobre o fornecimento, na prisão, de alimentação vegetariana para suas membras então detidas. Há também fontes secundárias que mostram a posse e administração de uma “health food store” por sufragistas da WSPU.

Já na National Union of Women’s Suffrage Societies (NUWSS), a autora argumenta que havia vegetarianas entre as membras mais ativas, devotadas ao bem-estar animal e às ervas medicinais. Elas estavam principalmente entre a parte mais esquerdista orientada ao socialismo da NUWSS, que também sediou e ofereceu jantares com opção vegetariana. Assim, Leah Leneman conclui que o vegetarianismo provavelmente foi mais prevalecente entre a ala militante do movimento sufragista do que na não-militante, no entanto, o *ethos* era claramente presente e bem-aceito entre os últimos.⁴⁰

Entre os argumentos mobilizados por essas mulheres sufragistas para justificar a adoção do vegetarianismo, estava a economia de tempo despendido na cozinha para prepará-los, se comparado com o tempo necessário para produzir alimentos com carne. O tempo livre

³⁹ Tradução livre: “there is a long list of first-wave feminists who advocated either vegetarianism or animal welfare reform.” (DONOVAN, 1990).

⁴⁰ Por “militante”, a autora parece fazer referência às alas do movimento que agiram por vias não-constitucionais (LENEMAN, 1997).

produzido pela abstenção de refeições complexas à base de carne daria às mulheres momentos para se dedicar ao pensamento crítico. Como resultado, elas poderiam demandar de forma mais penetrante pela igual oportunidade no que concerne aos serviços do Estado (LENEMAN, 1997).

Em meio aos argumentos figurava também a identificação com a posição ocupada pelos animais na sociedade, em especial aqueles que servem mais diretamente aos fins humanos: mulheres e animais seriam torturados e confinados para fins outros, um comportamento socialmente justificado através da alocação dos mesmos fora dos limites da “dignidade humana”. Ambos compartilhariam um sofrimento similar, sendo insultados/as pela sua condição (feminina/animal), pela qual não são responsáveis (LENEMAN, 1997).

Por sua vez, Carol Adams (2012) se dedica a uma análise histórico-literária que busca resgatar as vozes de mulheres feministas vegetarianas escritoras e ativistas ao longo do tempo, amiúde invisibilizadas. Inicialmente, Adams menciona as produções literárias nas quais feminismo e vegetarianismo aparecem juntos desde o século XVIII, contexto do Romantismo, no qual foram desenvolvidas as ideias modernas sobre vegetarianismo. Dentre outros romances, ela dá destaque à obra “Frankenstein”, de Mary Shelley, filha da destacada sufragista Mary Wollstonecraft, ressaltando o vegetarianismo da criatura de Shelley, que, na interpretação de Adams, transmite significados pacifistas e feministas.

Em seguida ela se reporta à Primeira Guerra Mundial, momento no qual a visão utópica pacifista presente em Frankenstein é encontrada em diversos romances escritos por mulheres. Investigam-se as estratégias narrativas postas em funcionamento quando, no contexto da guerra, muitas escritoras relacionaram as causas do belicismo ao consumo de carne e ao domínio masculino, postulando um mundo ideal composto de feminismo, vegetarianismo e pacifismo. Romances como “Dias de caça” (Isabel Colegate), “Small Changes” (Marge Piercy), “A mulher comestível” (Margaret Atwood), “Who can fear too many stars?” (Agnes Ryan), entre outros, usariam a carne como uma alegoria para a opressão feminina, isto é, como um indicativo da sobreposição de opressões. Eles associam a violência da guerra à caça e à violência contra animais. A morte de pessoas e de animais é tida como expressão do poder masculino, uma vez que, nestes romances, figuraria a ideia mais ou menos difusa de que culturas consumidoras de carne são mais inclinadas à violência (ADAMS, 2012).

Já as ficções produzidas no período, como por exemplo “Herland: a terra de mulheres” (Charlotte Perkins Gilman), “The kin of Ata are waiting for you” (Dorothy Bryant) e outras,

desenharam com mais nitidez os contornos do que seria a utopia feminista vegetariana pacifista, que algumas sustentavam como sendo pré-existente ao “patriarcado”; produziram mitos políticos nos quais a “política sexual da carne” é subvertida num mundo ideal (ADAMS, 2012).

Ao ver de Adams (2012), o conhecimento produzido sobre a longa relação entre pensadoras feministas ativistas e o vegetarianismo com frequência é distorcido, pois não reconhece os aspectos culturais do consumo de carne, tratando o vegetarianismo como uma opção pessoal ou mesmo invisível. Um dos exemplos levantados é elucidativo: segundo a autora, nos dois volumes da obra “History of woman suffrage” foram omitidas as discussões entre uma chapeleira vegetariana e uma funcionária da Associação Nacional Americana pelo Sufrágio Feminino durante a Convenção Nacional em 1907, nos Estados Unidos, quando o uso de chapéus adornados com plumas e o consumo de frango foram objetos de discussões acaloradas entre elas.

A autora conclui que há uma tradição feminista-vegetariana literária e histórica irrefutável: em 1910, sufragistas canadenses abriram um restaurante vegetariano em Toronto; a revista “Vegetarian Magazine”, do início do século XIX, possuía uma coluna intitulada “The circle of women’s enfranchisement”; os institutos de hidropatia do século XIX, que apresentavam regimes vegetarianos, eram frequentados por Susan B. Anthony, Elizabeth Cady Stanton, Sojourner Truth, entre outras importantes sufragistas (ADAMS, 2012).

Greta Gaard acrescenta que grande parte de ativistas anti-viviseção, pelo bem-estar animal e vegetarianos/as tem sido mulheres, e por todo o século XIX e começo do século XX sua defesa dos animais repousou sobre atrair a compaixão e simpatia humanas. No entanto, devemos atentar para o caráter radicalmente histórico do fenômeno, de sorte a não engessá-lo como um engajamento que seguiria algum tipo de evolucionismo transhistórico e transcultural; o que se chama por “feminismo”, “sufragismo”, “vegetarianismo”, “mulher”, etc., são construções históricas particulares.

A explanação de Gaard (2002) parece indicar que “feministas vegetarianas”, assim autodenominadas, constituem um sujeito político forjado na segunda metade do século XX, durante a chamada “segunda onda feminista”, e multifacetado a partir dos diferentes feminismos. Assim, “feministas culturais” como Constantia Salamone, Carol Adams, Laurel Holliday, Marti Kheel, Aviva Cantor, e Gena Corea teriam exposto as similaridades entre a opressão das mulheres (“sexismo”), a opressão dos animais (“especismo”), e a opressão das pessoas de cor (“racismo”). Por exemplo, Aviva Cantor (1983 apud GAARD, 2002, p. 125)

apontou para a associação linguística das mulheres e animais em termos derogatórios como “sow”, “bitch”, “pussy”, “chick”, “cow”, “beaver”, “old bat” e “bird-brain”: “assim, desde o início, as feministas vegetarianas reconheceram as semelhanças conceituais e estruturais entre o sexismo, o especismo e racismo.”⁴¹

Ao lado do chamado “feminismo cultural”, o feminismo lésbico dos anos 1970 teria colocado o consumo de carne como uma forma de dominação patriarcal, e, naquele contexto, muitas lésbicas-feministas se tornaram vegetarianas (GAARD, 2002). O livro “The oedible complex” (1975), de Carol Adams, teria sido o primeiro texto feminista lésbico a documentar a história do vegetarianismo das mulheres e sugerir uma ligação entre a violência masculina e uma dieta baseada na carne. Tal ligação, segundo a autora, foi depois desenvolvida por Laurel Holliday em “The violent sex” (1978).

A conexão entre vegetarianismo e feminismo lésbico estaria também manifesta nos romances lésbicos utópicos que representavam a pacífica utopia lésbica como vegetariana (GAARD, 2002). A autora fornece outros exemplos: desde o seu começo em 1976, o Michigan Womyn’s Music Festival tem servido apenas comida vegetariana; por outro lado, o restaurante The Bloodroot Collective, fundado por feministas lésbicas radicais em 1977, ainda sustenta uma horta, restaurante, livraria e lança reedições regulares de um livro de receitas no qual a autora declara: “comer carne é errado pela crueldade para com criaturas que podem sentir e experienciar dor, e errado porque contribui para a fome mundial, principalmente de mulheres e crianças” (BLOODROOT COLLECTIVE, 1993 apud GAARD, 2002).⁴²

Por seu turno, “feministas radicais” e “feministas espirituais” apontariam as conexões culturalmente construídas entre mulheres e animais que seriam anteriores à “história patriarcal”: na arte e escultura de muitas culturas Neolíticas baseadas na terra (“earth-based cultures”), mulheres e animais estariam representados juntos como seres divinos associados com os ciclos da terra e a fertilidade; a Grande Deusa seria em si mesma um animal – todos os animais – e a regeneração da terra a cada primavera era associada com a fertilidade feminina em grandes festivais de exuberância espiritual e sexual (EISLER, 1987; SJÖÖ; MOR, 1987 apud GAARD, 2002).

Entretanto, nem sempre a associação entre opressões pensadas como compartilhadas entre mulheres, animais e natureza diz respeito à alimentação, nem à “libertação animal”;

⁴¹ Tradução livre: “thus, from the start, vegetarian feminists recognized the conceptual and structural similarities among sexism, speciesism, and racism.” (CANTOR, 1983 apud GAARD, 2002, p. 125).

⁴² Tradução livre: “eating meat is wrong for its cruelty to creatures who can feel and experience pain, and wrong because it contributes to worldwide starvation, mostly of women and children.” (BLOODROOT COLLECTIVE, 1993 apud GAARD, 2002).

assim, Gaard conta que, para as feministas vegetarianas inseridas nesse contexto, nomear especismo como uma adicional e explícita categoria de análise foi necessário porque o problema da opressão entre espécies (“species oppression”) não estava incluído no conceito ecofeminista de natureza (GAARD, 2002).

Gaard coloca que são possíveis diversas leituras acerca da “exploração animal” a depender do quadro de referencial:

Uma perspectiva feminista liberal sobre a produção industrial de animais focaria na distribuição desigual de proteína animal e o efeito que esse tipo de distribuição teria na vida das mulheres, enquanto que uma perspectiva feminista socialista focaria na natureza patriarcal da produção animal, na raça e classe daqueles/as trabalhando nessa indústria, e no status socioeconômico dos consumidores. Ambientalistas enfatizariam o processo de destruição ambiental da produção industrializada de comida, a qual requer massivas quantidades de energia, água e terra para pastagem e produz larga quantidade de lixo. Uma análise do Terceiro Mundo da produção industrial de animais revelaria os meios pelos quais essa prática contribui para o super consumismo do Norte, exacerbando os problemas da fome mundial, o desmatamento, e a colonização econômica. Finalmente, uma perspectiva pela libertação animal sugeriria que a prática da produção industrial de animais é em si mesma uma forma de opressão na qual os próprios animais são produzidos para sofrer e morrer, e suas mais básicas necessidades e interesses são ignorados. (GAARD, 2001, p. 130).⁴³

1.3 ENCONTRADA: GASTROPOLÍTICAS FEMINISTAS VEGANAS

A bibliografia acessada para a exposição acima está assente sobretudo em ideias elaboradas por mulheres, de países do Norte, que, a partir de distintos feminismos, construíram entendimentos específicos acerca do vegetarianismo e direitos animais. Porém, em comum está o fato de que são, em sua maioria, discursos já previamente elaborados quando objeto de atenção das autoras referenciadas, e que iluminam muito pouco os processos sociais implicados neste tipo de ativismo político que faz da prática alimentar uma diferença relevante no interior do campo político feminista.

⁴³ Tradução livre: “A liberal feminist perspective on industrial animal production would focus on the inequitable distribution of animal protein and the effect such a distribution would have on women’s lives, whereas a socialista feminist perspective would focus on the patriarchal capitalist nature of animal production, the race and class of those working in the industry, and the socioeconomic status of the industry’s consumers. Environmentalists would emphasize the environmentally destructive processes of industrialized food production, which requires massive amounts of energy, water, and grazing land, and produces large quantities of waste. A Third World analysis of industrial animal production would reveal the ways this practice contributes to the North’s overconsumption, exacerbating the problems of world hunger, deforestation, and economic colonization. Finally, an animal liberation perspective would suggest that the practice of industrial animal production is itself a form of oppression in that the animals themselves are made to suffer and die, and their most basic needs and interests are ignored.” (GAARD, 2001, p. 130).

Logo, esta seção trata destes significados postos em ação durante um encontro de mulheres que serviu de lócus de pesquisa mediante o método etnográfico, capaz de indagar sobre os “comos” e “porquês” da interdição de alimentos de origem animal numa cosmologia de contestação das desigualdades de gênero – atravessada também pelos marcadores sociais de sexualidade, geração e espécie.

Doravante será utilizado o recurso gráfico do itálico para marcar categorias êmicas e estrangeirismos. Nos excertos do diário de campo, por sua vez, serão mantidos os nomes próprios quando as interlocutoras foram informadas diretamente acerca da pesquisa; em situações em que isto não foi possível, será utilizado um nome fictício quando indicado.

O “EncontrADa: corpo, feminismo e teconologia: livre!”⁴⁴ foi um encontro de mulheres, cuja primeira edição aconteceu de 4 à 6 de maio de 2012, no Vale do Pavão, região de Visconde de Mauá, no município de Itatiaia (RJ), e contou com a presença aproximada de 30 a 40 mulheres provindas de pelo menos sete estados do país, em sua maioria jovens brancas entre 20 e 30 anos de idade, universitárias (com ensino superior completo ou em curso), provindas principalmente das camadas médias urbanas.⁴⁵

O intuito do encontro residiu em proporcionar um espaço de trocas ao redor dos temas do ativismo feminista, da apropriação tecnológica feita por mulheres, do uso do software e hardware livres⁴⁶ e da reflexão sobre o corpo⁴⁷, e se faz sentir seja no local escolhido para sediar o evento, seja no próprio nome do encontro e no conteúdo da programação. Assim, o EncontrADa foi realizado na parte fluminense da Serra da Mantiqueira, uma zona rural afastada dos grandes centros urbanos e rodeada por rios, cachoeiras e mata atlântica, entendido como um ambiente adequado para a troca de experiências resultante de tal convergência de mulheres, que compartilharam o espaço durante os três dias. O nome “EncontrADa” faz menção à Ada Lovelace, a primeira programadora mulher que se tem notícia na história⁴⁸, mas também se trata de marcar o feminino e explicitar o lugar de fala do encontro, emicamente referenciado como *a EncontrADa*.

⁴⁴ Site do encontro: <<http://nuvem.tk/wiki/index.php/EncontrADA>>. Acesso em: 20 dez. 2012.

⁴⁵ Afirmação considerando as clivagens sociais de classe que incidem sobre o acesso ao sistema educacional brasileiro, e que vai ao encontro da análise da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2006, na qual mais da metade de jovens frequentando as universidades brasileiras provém dos extratos médios da sociedade (em termos de renda obtida) (OSORIO, 2009).

⁴⁶ O uso do “Software Livre” faz parte de um ativismo contra os “softwares proprietários”, acusados de monopolizar um conhecimento que deveria ser livre e acessível para todas/os, ao transformá-lo em mercadoria com fins lucrativos. O SL tem código aberto, isto é, os programas podem ser livremente modificados, reproduzidos e utilizados para fins diversos definidos por quem os utiliza (no caso, há a ênfase no uso social dos softwares, para fins educativos) de modo a não nos tornar reféns dos softwares piratas, prezando pela autonomia.

⁴⁷ Disponível em: <<http://nuvem.tk/wiki/index.php/EncontrADA>>. Acesso em 15 abril 2013.

⁴⁸ Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ada_Lovelace>. Acesso em 15 abril 2013.

A programação foi composta sobretudo por *oficinas*, isto é, *workshops* ministrados com o objetivo de compartilhar saberes (acadêmicos ou não) diversos (por exemplo, oficina de software livre, oficina básica de eletricidade/eletrônica e, a que nos interessa mais aqui, “oficina de veganismo popular”). No tocante ao interesse desta pesquisa, cabe mencionar que, desde o início, foi exposto que a alimentação oferecida – e produzida pelas próprias participantes de forma rotativa – seria estritamente vegetariana, isto é, isenta de carnes, leite de vaca, ovos, laticínios e demais alimentos de origem animal, conforme a dieta adotada por 1/3 das participantes (vegas).

Os saberes partilhados nestes três dias parecem ter em comum o ensejo de comportamentos para o exercício da *autonomia* individual e coletiva, uma noção da qual as oficinas (inclusive a de culinária *vegana*) parecem ser tributárias e que está articulada com uma leitura de gênero acerca das habilidades que adquirimos socialmente. A prática da *autonomia* é buscada seja frente ao uso de tecnologias cujo conhecimento é tradicionalmente masculino, seja no conserto de eletrônicos (um saber técnico também usualmente masculino), ou – no que nos interessa mais diretamente – na cozinha, e em demais atividades de manutenção do espaço do evento. Tratam-se de habilidades a serem exercidas cotidianamente e difundidas mediante as *oficinas*, que portanto jogam um papel fundamental no que Nancy Fraser (1993) denomina “contra-público subalterno”. Conforme já apontada anteriormente, para a autora, há uma pluralidade de públicos em competição nas sociedades contemporâneas a combater normas excludentes hegemonicamente impostas; entre eles se encontram os públicos alternativos construídos por grupos “minoritários”, os quais ela denomina “contra-públicos subalternos”.

A programação foi construída de forma fluida, de modo que as *oficinas* (que compunham o núcleo da programação), as exposições de vídeos e demais atividades aconteciam em horários mais ou menos fixos, a depender do tempo despendido nos momentos coletivos de alimentação, em que nos reuníamos para saborear as refeições preparadas em pequenos grupos de três ou quatro – um momento assaz valorizado, principalmente no almoço ou jantar, em que os preparos eram aceitos de bom grado mesmo por aquelas não-vegetarianas.

O “comer junto”, conforme aponta Diego Vilela (2012), é um fator de sociabilidade: a palavra “companheiro” é oriunda do latim *cum panem*: “aqueles que compartilham o pão”. Assim, os rituais de comensalidade são mecanismos para a consolidação da solidariedade grupal, pois “durante o tempo da comida se dão conversas onde as experiências individuais

podem ser compartilhadas e onde os vários interesses e perspectivas dos participantes podem ser coordenados ou ao menos intercambiados e mutuamente conhecidos.” (GUGLIELMUCCI, ÁLVAREZ, 2006).⁴⁹ Destarte, as práticas da comensalidade envolvem a partilha não só de alimentos, mas de significados: é o momento de conversar sobre as atividades ocorridas ou por acontecer, estabelecer novos contatos ou simplesmente “jogar conversa fora”.

No contexto do encontro, partilhar alimentos é também partilhar sentidos atribuídos aos principais significantes em jogo, como *feminismo*, *tecnologias*, *corpo* e *alimentação*, a partir das experiências distintas das comensais – muitas das quais até então não se conheciam. Deste modo, a comensalidade é politizada ao serem atribuídos valores políticos à partilha e feitura dos alimentos a serem compartilhados – valores estes diretamente relacionados ao veganismo. Conforme expresso na fala de Sista K, participante baiana do encontro, 26 anos de idade, *vegana* há 10 anos, e convidada pela organização do encontro para ministrar a oficina supracitada:

eu acho uma grande merda no mundo a história da gastronomia, da culinária, ser toda feita, né, toda desenvolvida por mulheres, e quem leva os méritos [...] são caras, né, são chefes de cozinha. [...] e pra mim, essa relação com a cozinha nunca foi uma coisa muito domesticada, até porque a minha relação com a cozinha veio com o veganismo, então veio através de um discurso político que eu tava querendo praticar, né, e se tornou, a partir daí, uma *ferramenta política* mesmo, assim. É a maneira como eu tenho de falar que é um tipo de alimentação que ela pode ser saudável, barata, ética e gostosa pra caramba! (Sista K, entrevista em 18 ago. 2012, grifo nosso).

A “oficina de veganismo popular”, ocorreu no segundo dia de encontro, horas antes do almoço, e a proposta, tal como exteriorizada no encontro por Sista K, consistia em “desmistificar” a culinária vegana como custosa, ao ensinar receitas produzidas a partir de alimentos de fácil acesso e de baixo custo (no caso, moqueca baiana de vegetais e farofa de sementes de abóbora). Ou seja, a proposta dialoga com a noção difundida de que a adoção de uma alimentação *vegana* (ou, vegetariana, em geral) está circunscrita a grupos economicamente privilegiados, os quais poderiam ter, então, acesso aos bens materiais e simbólicos deste tipo de dieta.

A ideia de *veganismo popular*, por conseguinte, é atravessada pela politização das escolhas alimentares, em direção a certa noção de “democratização” da escolha alimentar

⁴⁹ Tradução livre: “Durante el tiempo de la comida se dan conversaciones donde las experiencias individuales pueden ser compartidas y donde los variados intereses y perspectivas de los participantes pueden ser coordinados o al menos intercambiados y mutuamente conocidos.” (GUGLIELMUCCI, ÁLVAREZ, 2006).

propugnada, expressa na adjetivação “popular”, erigida em oposição a “elitista” – a despeito da origem de classe das participantes do EncontraDA.

Por seu turno, esta politização da comensalidade operada pela *oficina* em questão é atravessada por entendimentos gendrados aliados a modelos de ação política *vegana*, conforme podemos ver na continuação da fala de Sista K, na qual relata sobre a sua trajetória enquanto *cozinheira vegana* e a participação em eventos de cunho feminista, como o EncontraDA:

E aí eu me meti na cozinha, e, essas oficinas que acabavam rolando, algumas eu já passei por alguma resistência assim “ah, se tem uma oficina no mesmo horário que a de culinária...uma oficina de, sei lá, deixe eu pensar aqui [...]. Uma oficina de software livre e a minha de culinária, acaba que, tipo, quem vem pra minha de culinária é só as amigas, as conhecidas e que sabe que eu cozinho bem, e a maior parte fala “Não, porque cozinha ainda é cozinha, né?”, de ter aquela relação, tipo “Não, mulher na cozinha é mulher na cozinha” [...]. E é aquela coisa muito [...] de sofrer mesmo, assim, esse estigma mesmo da mulher cozinheira ser mãe doméstica dona de casa, sabe? Porque, nas oficinas, normalmente, [...] o que é desenvolvido mesmo durante a prática [...], além de ensinar todas as coisas, tipo de corte, [...] cozimento, receitas, o que funciona melhor com o quê, aí fala de valores nutricionais, de proteínas, de minerais...acaba sendo uma troca pra vida, assim, *não é só uma coisa relacionada [...] à alimentação, porque quando você vai falar de veganismo, você não está restrito a falar de comida*. Você vai falar de vestuário, você vai falar de cosmético, você vai falar [...] do cotidiano mesmo, vai falar de tudo. [...] Porque senão, eu daria oficina sobre vegetarianismo, não sobre veganismo, né? [...] E já tive oficinas de começar falando sobre como cortar alho, e terminar falando da cirurgia.[...] de [...] Um amigo trans, que quer fazer uma cirurgia ou não. Já teve uma oficina que aconteceu isso, então...não porque ficou disperso e o assunto foi mudando, mas porque tudo passava nessas relações, assim. De cada pessoa que tava ali, que tinha uma história, que viveu outras coisas e que não tava só restrito ao que iria comer ao final [...]. *Uma oficina de veganismo não é só o que a gente vai comer, é o que a gente vai praticar na vida mesmo [...]*.” (Entrevista em 18 ago. 2012, grifo nosso).

Entrevemos aí uma tentativa de demarcação de fronteiras na qual se constrói o *veganismo*, o que é ser *vegana* e a relação com o espaço social gendrado da cozinha, em direção à politização da vida cotidiana.

Conforme o sugerido pela categoria de gastropolítica, para além da solidariedade nutrida nos rituais de comensalidade, a alimentação também pode ser lida como um sistema simbólico que, em contextos específicos, expressa divergências que emergem em torno de transações sociais alimentares e interesses acerca de recursos (culturais ou econômicos) (APPADURAI, 1981).

Na lista de e-mail e em documento de boas-vindas foi dito que durante o evento a alimentação seria vegana. Eu e outras veganas falamos sobre isso no caminho para o Vale do Pavão, e mais especificamente, uma amiga colocou a preocupação de que no evento haja minimamente uma discussão sobre isso, não no sentido de anular a decisão acerca da opção de dieta, mas para que todas presentes compreendam o porquê da escolha, de modo que esta não seja entendida como uma simples convenção, ou como algo que seria posto em funcionamento na vida rotineira daquelas mulheres apenas durante três dias, excepcionalmente. Essas preocupações

são postas para uma das organizadoras do encontro. Ela coloca que as outras organizadoras e residentes da Nuvem não são veganas/os, e que optaram por não esconder a presença de derivados do leite na geladeira (por exemplo); a alimentação vegana é justificada por ela fazendo menção ao que Sista K havia posto em discussão na lista de e-mail: a dieta vegana seria a mais inclusiva na medida em que não exclui outras dietas restritas, e mais barata e prática. Ela coloca que acha importante que haja uma discussão mínima também sobre os valores éticos que envolvem a alimentação vegana. Sista K propõe puxar a discussão na sua oficina de veganismo popular, ou durante o almoço (imediatamente após a oficina). (Diário de Campo, 03 maio 2012).

Assim, visto que foi acordado previamente que a alimentação fornecida (e produzida pelas participantes do encontro) seria composta apenas por vegetais – embora apenas 1/3 das participantes adotasse esse tipo de dieta – este seria, para as interlocutoras desta pesquisa, o momento para debater as motivações por trás de tal decisão e introduzir no encontro o debate sobre direitos animais. Não obstante, em função de atrasos na programação, outra *oficina* aconteceu simultaneamente – conforme narrado na fala de Sista K –, de modo que o público da *oficina de veganismo popular* foi composto principalmente por mulheres que já eram partidárias da alimentação *vegana*, tornando, segundo o juízo das participantes, a discussão redundante.

Conforme se aproximava o término do evento, as distintas formas de significar o prato vegetariano restrito se mostravam mais tangíveis, pois estavam em jogo diversos entendimentos e valores atribuídos à alimentação, que variavam entre valores expressamente políticos (*direitos animais*), valores nutricionais ou entendimentos que passavam pela escolha e gosto pessoais, a depender de quem os atribuía. Portanto, para aquelas que sustentavam estes últimos valores, a “quebra” do que foi previamente determinado, e a consequente co-presença de alimentos vegetais e animais não consistiam um objeto de preocupação maior, desde que houvesse alimento para todas e ninguém passasse fome.

No caso das feministas adeptas do *veganismo* presentes no encontro, os dados a serem apresentados à frente parecem indicar, além da politização da comensalidade conforme visto acima, que outro aspecto constrói as interdições de alimentos de origem animal e diz respeito à atribuição de sentidos de gênero às relações estabelecidas entre humanas/os e as outras espécies. Carla Duarte, participantes fluminense presente no EncontrADA, 23 anos e estudante universitária, faz a seguinte homologia:

Como você pode ser feminista e especista, né? Não tem como. [...] Quando feministas consomem produtos de origem animal... elas, ao mesmo tempo que estão criticando, que estão se opondo ao sexismo que elas sofrem, a misoginia que elas vivem todos os dias, elas estão justamente reforçando o especismo que elas poderiam ser contra, uma vez que essa exploração é a mesma... assim, né, é a mesma porque é de cima pra baixo, é do homem pro que tá abaixo, seja mulher, seja animal. Então, assim, elas vão estar criticando, elas vão estar confrontando alguns pedaços

das estruturas de poder. Elas não vão estar confrontando mais, assim. Poderia ser feito mais [...]. A causa animal tem um espaço para atuação dentro do direito, né. [...] dá direito de vida pra esses animais para que não sejam tratados como uma mercadoria, né? E isso me parece uma questão do direito em si, sendo o estatuto de mercadoria que todos os seres tem, tanto o boi, tanto o gato, quanto o cachorro, quanto mulheres, né? [...] com animais é fácil de perceber [...]. Então, se você consegue [...] criar uma certa quantidade de boi [...] pra fins comerciais, [...] você está fazendo com que eles deixem de ser animais que existem pelos motivos deles [...] pra tornar eles mercadorias. [...]. Esses animais vão ser dominados, seja como produto final de uma cadeia de produção, seja nascendo vaca e virando leite. [...] E a questão das mulheres talvez seja um pouco mais...não é bem sutil porque a propaganda faz exatamente o trabalho de não ser sutil em transformar mulheres em mercadoria, né. [...] A dominação que as mulheres sofrem, eu vejo que [...] tem países, inclusive esse que a gente vive, né, que mulheres são vendidas [...] pra poder trabalhar em outros países [...] seja pra prostituição, [...] seja com oferta de emprego, de um trabalho digno e chega lá não tem isso, então o único recurso que você tem é vender o corpo. Eu não tô fazendo uma crítica à prostituição, porque é uma escolha, né. [...] Mas quando isso se torna a única escolha, isso se torna um pouco mais complicado. (Entrevista em 20/08/2012).

Logo, a politização da comensalidade parece estar assente também na compreensão de que as relações travadas com os animais são organizadas por sentidos de “masculino” e “feminino” os quais forjam diferenças e desigualdade extrapolando o universo de relações humanas para aquelas interespecies. Aqui cabe fazer menção ao conceito de “referente ausente” desenvolvido por Carol Adams (2012): uma vez que o referente ausente é restaurado, “bifes”, “hambúrgueres”, “carne”, etc., se revelam agências não humanas cujas vidas devem ser preservadas sobretudo mediante a alimentação diária; enquanto agências, os *animais não-humanos* são igualmente construídos através de marcadores como a espécie e o gênero.

Ainda segundo Arjun Appadurai (1981, p. 501), no nível microsocial da unidade doméstica, há diversas operações mediante as quais os significados gastropolíticos são codificados:

comida pode ser produzida para codificar mensagens gastropolíticas por meio da sua própria manipulação (em termos da quantidade ou qualidade) ou pela manipulação do contexto (tanto em termos de precedência ou de graus de exclusividade do/a comensal). Do ponto de vista daqueles/as que controlam o processo de cozinhar e servir, isso pode ser realizado abreviando as refeições em termos do número de rodadas [a serem servidas] ou de quantidades de itens alimentares particulares, alterando a ordem de servir ou a ordem de sentar numa maneira deliberadamente contraintuitiva, ou pela expansão inapropriada do círculo comensal.⁵⁰

⁵⁰ Tradução livre: “food can be made to encode gastro-political messages by manipulating the food itself (in terms of quantity or quality) or by manipulating the context (either in terms of precedence or of degrees of comensal exclusivity). From the point of view of those who control the cooking and serving process, this can be achieved by abbreviating the meal in terms of the number of courses or the quantities of particular food items, by altering the serving order or the seating order in a deliberately counterintuitive way, or by inappropriate expansion of the comensal circle.” (APPADURAI, 1981, p. 501).

É a luz destas ponderações que podemos resgatar um excerto do Diário de Campo referente ao último dia do evento, quando, conforme descrito anteriormente, produtos como manteiga e requeijão na mesa do café da manhã se faziam presentes e esta presença engendrou um tipo específico de reação:

Ao acordar, algumas *vegan*s começaram um processo de “veganização” da mesa, preparando guacamole, maionese vegana e café com leite de soja, comprado na mercearia próxima. Separação: de um lado da mesa, são postos os alimentos veganos e de outro lado os não-veganos. Comemos em pé, ao redor da mesa, ou sentada na mureta que circunda a varanda. Enquanto isso, se fala sobre guardar comida para aquelas que não chegaram ou estão ainda dormindo/tomando banho, sobre o sabor bom da comida, sobre fazer outras receitas, sobre o preparo dos alimentos sendo servidos no momento. Há o preparo de chapati [...] na mesma mesa, pra comer com a maionese. *A maionese é posta com advertência na geladeira, avisando que é vegana e que o consumo deve ser prioritário às veganas.* (Diário de Campo, 06 de jun. 2012, grifo nosso).

Assim, a manipulação dos alimentos por parte de quem tem o comando da produção e distribuição, pode, num determinado contexto, codificar mensagens gastropolíticas de resistência a uma ordem social anterior. No caso em questão, elas expressam a divergência de concepções político e identitárias acionada a partir do entendimento de que um acordo tácito pré-estabelecido foi quebrado. A estratégia posta em ação resulta, portanto, na antítese da comensalidade, ao traçar fronteiras claras de modo a interditar, ao menos em parte, a partilha de alimentos e bebidas.

Os dados apresentados, ao serem articulados com o referencial teórico, abrem diversas possibilidades de investigação, tendo como centro da análise a noção de “gastropolíticas”, que, num contexto de pesquisa etnográfica, segue a proposta de Appadurai (1981, p. 496): qualquer resultado semiótico específico é uma questão da substância alimentar particular, os atores envolvidos na transação, e o contexto e audiência da transação.”⁵¹ Ficam as questões: como os sentidos de gênero, sexualidade, espécie e geração tomam corpo nas operações gastropolíticas? Como sentidos “humanos” são deslizados às relações interespecies e vice-versa?

Assim, foi visto que tal interdição de alimentos de origem animal expressa o pertencimento a um determinado grupo, cuja identidade é constantemente negociada a partir dos conflitos que ocorrem com o (des)encontro dos diversos sentidos atribuídos a alimentação (aqui entendida como um sistema simbólico, que permeia a produção, consumo e distribuição de alimentos – que constituem, por sua vez, operações gastropolíticas).

⁵¹ Tradução livre: “Any specific semiotic outcome is a matter of the particular food substance, the actors involved in the transaction, and the context and audience of their transaction”, e, ademais, buscou-se pensar o papel jogado pelo gênero na produção destes “resultados semióticos”. (APPADURAI, 1981, p. 496).

Estes sentidos, por vezes divergentes, parecem revelar que, para o grupo em questão, a alimentação propugnada (*vegana*) carrega sentidos que dizem respeito à construção de um projeto político envolvendo entendimentos próprios de classe social, gênero e das relações interespecies. O cruzamento entre as gramáticas políticas feminista(s) e vegana se revela conflituoso a partir das tensões em torno dos lugares que a alimentação ocupa no interior das diferentes lógicas simbólicas que informam as práticas políticas dos sujeitos em questão. O “acordo” alimentar estabelecido previamente ao encontro foi, assim, objeto de distintas significações traduzidas em práticas por vezes desencontradas.

Por fim, parte-se da premissa de que não há um feminismo autêntico (MOUFFE, 1999), mas, antes, uma pluralidade de expressões. Deste modo, os feminismos contemporâneos estão localizados em espaços cada vez mais hifenizados, habitados por híbridos, isto é, por uma poderosa heteroglossia de sorte a adquirirem sentido apenas no plural “feminismos” (OLIVEIRA, 2010).

É neste contexto que situamos o objeto desta pesquisa, diante da multiplicidade de discursos e da fragmentação do sujeito do(s) feminismo(s). Destarte, o recorte geracional, somado ao que parece ser um fenômeno mais ou menos recente no país, coloca a possibilidade do forjamento de um novo sujeito feminista, alargando também o leque de questões a serem investigadas.

2 A BADERNA FEMINISTA: COLETIVOS, OFICINAS, ZINES E SHOWS

O objetivo deste capítulo consiste em expor o emaranhado de relações que compõem o contexto no qual foi realizado o trabalho de campo. Parte-se da premissa de que as gastropolíticas (APPADURAI, 1981)⁵² – a serem esmiuçadas no capítulo terceiro – estão inseridas num todo mais amplo e complexo, numa dinâmica trama de signos envolvendo o diálogo entre diversas referências políticas e culturais.

O trabalho de campo, iniciado no mês de abril de 2012 e finalizado em janeiro de 2013, se deu de forma geográfica e temporalmente termitente, pois foi realizado em eventos de curta duração (entre um e quatro dias) sediados em diversas cidades de diferentes estados do país (Bahia, São Paulo e Rio de Janeiro). Afastou-se, portanto, de um modelo tradicional de pesquisa etnográfica⁵³, focada intensivamente no interior de uma localidade específica durante um período contínuo de tempo, em direção ao que vem sendo chamado de etnografia multisituada (*multi-sited ethnography*) – uma etnografia móvel que, debruçada sobre um objeto de estudo multilocalizado, busca “examinar a circulação de significados culturais, objetos, e identidades num tempo-espaço difuso” (MARCUS, 1995, p. 96).⁵⁴

George Marcus (1995) relaciona a emergência deste novo modelo às influências teóricas pós-modernas (entre as quais cita a teoria feminista), mas também às mudanças empíricas ocorridas nas últimas décadas, em especial aquelas referentes ao que se convencionou chamar por “globalização”. Este ponto é especialmente interessante aqui, pois estamos tratando de um objeto de pesquisa cujas fronteiras geográficas são, embora fluidas, traçadas em volta de um determinado tipo de ativismo forjado especialmente na contemporaneidade.

Deixar-se levar pelo problema de pesquisa culminou no distanciamento com relação à ideia inicial de investigar um grupo situado num local específico para pesquisar o que parece ser uma rede de pessoas que tecem e compartilham um conjunto de práticas e discursos – os quais serão aqui expostos –, que compõem determinado ativismo, marcado justamente pelo

⁵² Segundo Arjun Appadurai (1981, p. 497), a categoria “gastropolítica” diz respeito a conflitos ou competições sobre recursos culturais ou econômicos específicos que emergem nas transações envolvendo a alimentação, entendida como um sistema semiótico.

⁵³ Este modelo é atribuído a Bronislaw Malinowski (1976) em seu trabalho “Argonautas do pacífico ocidental”. Neste trabalho, o autor construiu um modelo de pesquisa etnográfica tendo como primeira premissa metodológica o deslocamento do pesquisador, que deveria viver na aldeia junto aos “nativos”, se valendo de longas expedições as quais deveriam mantê-lo afastado “da companhia de outros homens brancos” (p. 25).

⁵⁴ Tradução livre: “[...] to examine the circulation of cultural meanings, objects, and identities in diffuse time-space.” (MARCUS, 1995, p. 96).

trânsito e circularidade. Os locais e eventos que sediaram a pesquisa não foram previamente planejados, mas, de certa forma, um levou ao outro numa espécie de trilha, cabendo à(ao) etnógrafa(o), conforme aponta Marcus (1995), estabelecer uma proposta lógica de conexão entre os mesmos – tarefa a ser desenvolvida neste capítulo. Logo, a etnografia multisituada é uma escolha metodológica consoante à relação espaço-tempo que caracteriza um aspecto do ativismo investigado.

Uma vez presente nos eventos em questão, munida inicialmente de um roteiro flexível de observação (Anexo 1) cujas indagações mudaram ao longo do percurso em função das inquietações que o contato com o campo acarretou, busquei mapear os espaços, tratando de identificar sujeitos, coletivos, referências ideológicas, convenções de gênero e sexualidade, visões e pressupostos que orientam aquelas práticas, entre outros aspectos que iluminassem a questão central acerca das gastropolíticas em ação no campo feminista. Aqui, vamos pensar nos elementos que organizam uma gramática política⁵⁵ feminista particular.

Antes de adentrar aos pormenores da configuração social do grupo, trago algumas considerações sobre a minha inserção nestes espaços, que, em contraste com o que ocorre muitas vezes na relação pesquisador(a)-interlocutores(as) na pesquisa etnográfica, não demandou algum tipo de negociação explícita. Antes, foi por meio de contatos pessoais prévios que tive acesso e conhecimento destes espaços.

Em ensaio clássico acerca do que chamou de “anthropological blues”⁵⁶, Roberto Da Matta (1978) colocou que o exercício da antropologia dependeria do exótico, isto é, da distância social. Haveria então duas formas (duas “viagens”) que levaria a tal distância: de um lado a operação, clássica na disciplina, de transformação do exótico em familiar e, de outro lado e que diz respeito aos procedimentos desta pesquisa, a transformação do familiar em exótico. No segundo tipo de “viagem”, para o/a pesquisador/a, o problema reside em relativizar seu próprio universo de valores, para poder estranhar regras sociais que lhe são familiares, e assim desvelar o exótico antes reificado dentro de nós. Este movimento de deslocamento subjetivo é realizado à custa de um “desligamento emocional” e seria semelhante à viagem do xamã: uma viagem drástica, mas na qual não se sai do lugar.

Para o autor, a tradução entre dois universos de significação é possibilitada pela marginalidade que caracteriza a experiência do(a) investigador(a), a qual se alimenta do

⁵⁵ Seguindo as pistas de Edson Nunes (1997) no livro “A gramática política do Brasil”, o termo gramática política diz respeito a “padrões institucionalizados de relações” de poder que estruturam laços sociais e podem se articular com outras gramáticas a depender do contexto social (NUNES, 1997, p. 17).

⁵⁶ Da Matta afirma se apropriar do termo anteriormente cunhado por Jean Carter Lave.

sentimento de segregação, tido como necessário para a construção da liminaridade e do estranhamento. Entretanto, tendo realizado a viagem de transformação do familiar em exótico, acrescentaria que a construção da liminaridade pode vir, de forma ambígua, acompanhada também de sentimentos outros que se somam à marginalidade, solidão e saudade que constituem o “anthropological blues” descrito por Da Matta.

Em especial, refiro-me aos sentimentos de pertencimento e amistosidade, convivendo com o esforço da construção da condição de marginalidade da pesquisadora em espaços povoados por pessoas com as quais já havia sido mantido um contato prévio em função de ligações pessoais e cuja relação por vezes se fortaleceu devido aos encontros em campo – sem falar das relações iniciadas naqueles espaços, cuja presença da comida e dos rituais de comensalidade pareciam corroborar para potencializar uma atmosfera de celebração na qual me via por vezes diretamente implicada. É tal ambiguidade, quando presente na etnografia realizada num campo político, que parece se traduzir no que Carmen Tornquist (2007) cunhou por “ativismo observante” – termo que acentua o engajamento ativo da pesquisadora entre interlocutoras, acompanhado por ambiguidades e dilemas de quem lida com um caso máximo de alteridade próxima (PEIRANO, 2006).⁵⁷

Este trabalho se afilia, portanto, à premissa metodológica de que sentimentos, emoções e demais aspectos subjetivos implicados na pesquisa não devem ser escondidos ou negados, pois, como assinala Da Matta utilizando o exemplo dado por Clifford Geertz, é o *anthropological blues* que permite traçarmos a distinção entre um piscar de olhos e uma piscadela marota. O sentimento de pertencimento e amistosidade, e a atmosfera de celebração sentidos em campo comunicam, assim, acerca daqueles eventos, das relações travadas naqueles espaços e do sentido atribuído àquele fazer político feminista, conforme será exposto nas próximas linhas.

Diante da impossibilidade de manter uma distância estanque e “segura” no sentido clássico das Ciências Sociais, isto é, de não “contaminar” o meu objeto de pesquisa com “pré-noções”, e do fato de me valer da minha própria rede de contatos e visitar lugares (sociais), é de valia atribuir estatuto epistemológico ao “afeto”, conforme proposta de Jeanne Favret-Saada (2005). Para a autora, o(a) pesquisador(a) deve se deixar “afetar” pelo trabalho de

⁵⁷ Para Mariza Peirano (2006), a antropologia não se define por um objeto empírico – marcado pela distância que separa o pesquisador e o grupo estudado –, mas pelo interesse pela diferença. Sendo assim, ela traça quatro tipos ideais de alteridade: a alteridade radical, o contato com a alteridade, a alteridade próxima e a alteridade mínima. A alteridade próxima está presente quando se estudam fenômenos próximos que fazem parte do universo das/os pesquisadoras/as (em geral, temas urbanos tais como imigração, relações raciais, gênero etc.). A meu ver, a presente pesquisa trata de um caso máximo de alteridade próxima, dado o envolvimento visceral da pesquisadora com o objeto estudado, o qual, no entanto, não corresponde à negação da diferença.

campo, investindo sua subjetividade na “participação”, a despeito da mera “observação” que caracteriza a forma comum pela qual se entende a tão falada “observação participante”.

Do ponto de vista de quem pesquisa, “afetar-se” não corresponde a ter empatia pelo nativo, mas mobilizar ou modificar seu próprio estoque de imagens. Desse modo, sendo também portadora do sistema de representações nativo, a viagem do tipo “xamânica” me levou a lugares até então desconhecidos, isto é, ao questionamento da obviedade a qual eu atribuía a determinada ordem de acontecimentos, do meu próprio *habitus*.⁵⁸ Mediante tais preceitos metodológicos, pude estranhar associações até então naturalizadas, como aquela entre culinária e ativismo feminista, e me espantar em apreender como, neste sistema de representações, as convenções de gênero e sexualidade podem estar coladas às “convenções alimentares”, forjando um fazer político peculiar baseado num processo profundo de politização da subjetividade e da sociabilidade.

Como será exposto adiante, o universo de relações pesquisado possui um caráter hermético, do qual se depreende a importância de expor os pormenores da minha inserção no mesmo. Utilizando a metáfora proposta por Da Matta, a “viagem” partiu de um lugar preciso, corporificado: minha posicionalidade no campo foi pautada pelo meu referencial enquanto também ativista. Mais precisamente, foi o envolvimento enquanto organizadora de um dos eventos investigados que me levou a conhecer e estabelecer laços com muitas daquelas que viriam a ser interlocutoras nessa pesquisa. A fim de fornecer subsídios para o entendimento da relação estabelecida durante a pesquisa de campo, traçarei breve genealogia recorrendo às minhas memórias da primeira edição do Festival Vulva la Vida, realizado de 19 à 23 de janeiro de 2011 em Salvador (BA).

O festival começou a ser idealizado na segunda metade do ano de 2010. Naquele momento, a ideia de fazer o evento foi espontaneamente impulsionada e discutida dentro de um grupo pequeno, o qual eu então frequentava. Era o WenDo⁵⁹ Salvador, formado por cerca de dez garotas, autodefinidas como feministas, que se reuniam periodicamente para compartilhar testemunhos e experiências sobre violência, bem como treinar técnicas e

⁵⁸ “O *habitus*, sistema de disposições adquiridas pela aprendizagem implícita ou explícita que funciona como um sistema de esquemas geradores [...]” (BOURDIEU, 2003, p. 125).

⁵⁹ Há grupos de WenDo em diversas cidades do país. Lorena Monteiro e Loreley Garcia (2011, p. 7) realizaram pesquisa com o grupo de João Pessoa, e, ao indagar o significado daquela prática, elas afirmam que “Através da análise dos discursos das praticantes do Wendo, vemos que a necessidade de um combate direto ou o ato de evitar a violência por diversos mecanismos pessoais que não exteriores, pode partir também de uma descrença do sistema institucional e judiciário. Assim como uma descrença nos movimentos e apoio que por vezes pareciam muito teóricos e pouco práticos, para uma defesa efetiva contra a violência, como algo necessário em curto prazo.” Há uma entrevista realizada com o coletivo WenDo Salvador em 2009, publicado no blog do coletivo WenDo Teimosia, de João Pessoa. Disponível em <<http://wendoteimosia.blogspot.com.br/2009/08/em-qualquer-lugar-que-tenha-uma-mulher.html>>. Acesso em 27 de abril de 2013.

estratégias de autodefesa corporal para mulheres. Embora fôssemos, em sua maioria, universitárias, não foi no contexto acadêmico que nos conhecemos, mas sim através de um círculo de contatos em comum que frequentavam certos shows *punks*⁶⁰ na cidade.

O intento era de fomentar na cidade o que víamos como uma lacuna no ativismo feminista local – uma iniciativa que conjugasse política feminista, arte e música, elementos com os quais nos identificávamos pessoalmente e que julgávamos poder atrair outras jovens que de outra forma não teriam contato com a discussão feminista. Tínhamos em mente outros eventos os quais tomávamos como referência e inspiração, e que aconteciam em outras regiões do país, tais como o Ladyfest⁶¹, o Corpus Crisis (CC)⁶², o Carnaval Revolução (CR)⁶³ – eventos de duração de três ou mais dias, realizados em feriados (o CC no feriado de Corpus Christi, e o CR nos dias de carnaval) ou finais de semana –, conhecidos em determinados círculos (ou *cenais*⁶⁴) *punks*.

Assim, o elemento musical era um forte propulsor para levarmos o projeto adiante. De antemão surgiu a ideia de ter a banda Dominatrix (SP) no festival, uma das precursoras do *riot*

⁶⁰ Segundo Ivone Gallo (2008), há certo consenso sobre o surgimento do punk, que teria ocorrido na Inglaterra na década de 70. Era um contexto de ascensão conservadora ao poder, e recessão econômica, que provocou desemprego e atingiu, sobretudo, jovens brancos pobres que “mergulhados na falta de perspectivas insurgiram-se utilizando a música como linguagem e como fator de identidade” (p. 750), criando “um modo próprio de vida, uma cultura própria” (p. 751) traduzida em um “comportamento deliberadamente desregrado, de recusa à família, à moral, ao trabalho e à cultura dominante” (p. 751).

⁶¹ Criado originalmente nos Estados Unidos, a edição brasileira do Ladyfest acontece em São Paulo desde 2004. Definido por uma de suas organizadoras como um festival de cultura jovem feminista feito exclusivamente para mulheres e também direcionado para mulheres (FACCHINI, 2011), o Ladyfest acontece em diversos países como Estados Unidos, França, Inglaterra, Alemanha, Colômbia e Paraguai, e tem como referência política o *Riot Grrrl*, a ser discutido adiante.

⁶² Organizado por coletivo de mesmo nome, teve sua primeira edição em 2005, em Brasília, “numa paródia do feriado corpus christi, como um evento que buscava reunir pessoas e grupos para conversar sobre as crises dos corpos (gênero, sexualidades, o lugar que os corpos ocupam no espaço, arte a partir do corpo, transgressões pelo corpo, violações do corpo, alterações de corpo e mente, conflitos entre o modelo repartido mente versus corpo)”, e vem sendo realizado até o presente momento. Fonte: <<http://confabulando.org/kk2011/index.php/Main/CorpusCrisis>>. Acesso em 11 de maio de 2013.

⁶³ O CR foi realizado entre 2002 e 2008, inicialmente em Belo Horizonte e, na última edição, em São Paulo. O texto de divulgação da edição de 2004 afirma: “Em uma época do ano onde por todo o país se comemora a cultura da apatia e do espetáculo, nos encontraremos em Belo Horizonte numa celebração de música, política e faça-você-mesmo. A idéia está formada - três dias de diversas expressões do faça-você-mesmo, expandindo todas suas possibilidades e perspectivas. Agarrando essa idéia enquanto ela ainda pertence a nós. Sigamos agora todos nossos impulsos, através de oficinas, debates, palestras e diversas apresentações. Usando nossas idéias frente a frente contra o status quo. Nos posicionando em um ponto de discordância. Quando o último palácio for erguido eis a nossa única diversão: destruí-lo! Não iremos nos sentir vivos de verdade enquanto o resto do mundo agoniza dia após dia em tédio e stress. Veremos suas altas e perfeitas construções em colapso!”. Fonte: <<http://www.ainfos.ca/03/dec/ainfos00039.html>>. Acesso em 11 de maio de 2013. Um dos eventos pesquisados, o Liga Juvenil Anti-Sexo, tem na organização integrantes do então coletivo organizador do CR.

⁶⁴ Conforme Regina Facchini (2011, p. 119), “A noção de ‘cena’ vem sendo usada para estabelecer relações entre dados gostos e estilos musicais e determinados territórios. [...] Tal uso é semelhante ao que se faz de *cena* como categoria êmica em várias redes sociais que se estruturam em torno de gostos musicais, inclusive na formada pelas *minas do rock*.”

*grrrl*⁶⁵ no país, conhecida por suas letras sobre união entre garotas⁶⁶, lesbofobia, e enfretamento do sexismo no meio *punk*. Com mais de 15 anos de estrada, tendo realizado turnês nos Estados Unidos e Europa, e feito um único e último show em Salvador em 2003, aceitamos o desafio de trazê-las. Era uma tarefa difícil pois, embora não houvesse cachê para a banda, não havia financiamento externo (e nem o interesse para tal) para a feitura do festival e tínhamos que pagar as passagens das quatro integrantes.

Familiarizadas com a experiência de um *coletivo* no qual a presença de homens era interdita⁶⁷ (no WenDo Salvador), definimos também previamente que as bandas que se apresentariam deveriam ser compostas por pelo menos 60% de mulheres, e que este seria o público alvo do evento.⁶⁸

No início daquele mesmo ano eu estive em Bogotá (Colômbia). Fiz contatos prévios e lá conheci e entrevistei uma das organizadoras do Ladyfest Bogotá⁶⁹, do *coletivo* Rexiste Riot Grrrl, para um *zine*.⁷⁰ Na entrevista, indaguei sobre o Ladyfest, e ela citou que o pontapé inicial para a organização do evento foi uma convocatória, que funcionava como um chamado para o recebimento de propostas de atividades dentro de um prazo estabelecido. De acordo com o cartaz, estas atividades deveriam dialogar com “graffiti, dança, teatro, performance, fotografia, musica, ponencias, poesia, stencil, dj’s e vjs, cuento, piruetas, marionetes”⁷¹. Tendo essa referência, lançamos mão de um chamado público. Em agosto de 2010 foi lançada

⁶⁵ Eliza Bachega Casadei (2012), Jéssika Ribeiro, Jussara Costa e Idalina Santiago (2012) e Gabriela Marques e Joana Pedro (2012) relacionaram, em suas pesquisas, o Festival Vulva la Vida ao que seria o feminismo *riot grrrl* ou “feminismo punk” brasileiro.

⁶⁶ A ideia da união entre garotas, para além de denotar relações conjugais entre elas, diz respeito à valorização do vínculo por afinidade. Esse ponto será retomado no argumento do capítulo três acerca da *sororidade*.

⁶⁷ Nesse momento, o sujeito desse feminismo parece se articular a partir do binarismo que, fundado numa divisão sexual universal, polariza homens e mulheres como dois grupos internamente homogêneos e autoevidentes.

⁶⁸ O sujeito político do festival sofreu mudanças ao longo das edições. Na última edição realizada, as considerações acerca do público do festival anunciavam que, com exceção dos shows, as atividades seriam isentas de homens “cisgênero” – termo nativo utilizado para designar homens cuja identidade de gênero mantém coerência com o sexo o qual lhe foi designado ao nascer.

⁶⁹ A convocatória do Ladyfest Bogotá 2009 afirma “El lady Fest es un evento que reúne a mujeres y hombres en un evento multi-artístico con el fin de encontrarnos en un espacio donde reiteramos nuestro rechazo ha esa postura que día a día combativos y es la del sistema patriarcal, que recoge a todos los sistemas que como libertarios hemos repudiado, el capitalismo, el racismo, el totalitarismo, el machismo... Nos reunimos allí a conspirar, a cocinar, a alimentar lo que andamos haciendo, proponiendo y debatiendo los temas que siempre están presentes en nuestra vida, temas de total importantes para el movimiento riot grrrl, para el feminismo y en general para toda la sociedad.” (grifo nosso). Disponível em: <<http://rexisteriotgrrrl.blogspot.com.br/2009/06/laos-invitados-ha-que-hagan-parte-de.html>>. Acesso em 27 de abril de 2013.

⁷⁰ Zine é um tipo de publicação tradicionalmente impressa e com baixo custo que será analisado adiante. Nesse caso, trata-se do zine Histérica. Informações em: <<http://histerrica.tumblr.com/>>. Acesso em 27 de abril de 2013.

⁷¹ Disponível em: <<http://rexisteriotgrrrl.blogspot.com.br/2009/06/laos-invitados-ha-que-hagan-parte-de.html>>. acesso em 03 abril de 2013.

a “Convocatória Riot Grrrl Salvador” cujo objetivo consistia em encontrar mais garotas para somar à organização de um “festival autônomo de contracultura feminista” a ser realizado em janeiro do ano seguinte. Estávamos em busca de DJ’s, performers, artistas urbanas, facilitadoras de *oficinas*, video-makers, *zineiras* e bandas para compor a programação do evento. Assinamos a convocatória com o nome Coletivo Na Lâmina da Faca⁷², composto por mim e mais duas garotas, então amigas.⁷³

Além de divulgar o chamado pela internet através de um cartaz, fizemos *lambe-lambes*⁷⁴ e colamos por diversos bairros próximos aos campus da Universidade Federal da Bahia, com um e-mail de contato. Entre agosto e setembro de 2010 nós recebemos aproximadamente sessenta e-mails de garotas de Salvador, mas também de outros estados, que demonstravam interesse em somar ao grupo na construção do evento.



Figura 1 Cartaz da convocatória para o I FVLV (2010)

⁷² O nome vinha de um trecho de uma música de uma banda de *hardcore* paulista chamada I Shot Cyrus, que afirma: “Provar sua masculinidade com um pouco de brutalidade/ Fazê-la sofrer/ Fazê-la chorar/ Seus punhos te dão este poder/ O orgulho machista que te possui quando faltam palavras/ Esse ódio sem justificativa me enoja a cada segundo/ Temos que parar o abuso - vamos denunciar/ Somos fortes o bastante - hora de revidar !!!/ Aquela que você chama de puta um dia vai acordar desse inferno/ E seu culhão não será mais tão macho/ Na lâmina da faca”. Fonte: <<http://letras.mus.br/i-shot-cyrus/531698/>>. Acesso em 11 de maio de 2013.

⁷³ Trago essa informação para marcar o papel das relações de amizade na formação (e ruptura) dos *coletivos*.

⁷⁴ Um pôster de tamanho variado que é colado em espaços públicos, geralmente utilizando cola feita com polvilho ou com farinha de trigo, o que lhe confere baixo custo. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Poster_Lambe-lambe>. Acesso em 19 de agosto de 2013.

Entre outubro e dezembro foram realizadas reuniões presenciais quinzenais divulgadas nessa lista de contatos proveniente da convocatória. Com uma média de 20 garotas, entre 15 e 20 anos, fizemos um levantamento das habilidades de cada uma, para compor a programação. Em uma dessas reuniões, foi feita uma votação para definir o nome para o festival. Lançou-se mão desse recurso, pois não havia um consenso prévio e uma parte do *coletivo* julgava a proposta (que veio a vencer) como “vulgar” por fazer menção à sexualidade feminina e que comprometeria a legitimidade política do evento. Na votação coletiva, foi definido um nome para o festival – Festival Vulva la Vida (FVLV). Também foram formadas comissões para ajudar com divulgação, venda de ingressos, confecção dos cartazes, bolsas e camisas com estampas do festival, hospedagem para as bandas e alojamento para demais mulheres que viriam de outras cidades.

Com a incumbência de pagar as passagens das integrantes do Dominatrix, assim como os gastos com aluguel de espaço para show, materiais de divulgação e aluguel de equipamento de som, lançamos mão de algumas estratégias. Confeccionamos camisas e *patches*⁷⁵ para serem vendidas nas reuniões, e organizamos brechós nos quais cada uma levava peças em desuso a serem vendidas entre nós mesmas a fim de cobrir minimamente os gastos.

O livro de inspiração anarquista “T.A.Z.: Zona Autônoma Temporária” foi uma das referências para a escolha do formato do evento (um festival). Nele, o autor Hakim Bey (2001) propõe a construção de uma esfera de sociabilidade “libertária” que ele nomeia de “zona autônoma temporária” ou ‘TAZ’. No lugar da concepção de “esperar pela revolução” e de outras “táticas tradicionais da esquerda” como as greves gerais, ele defende a possibilidade de um enclave autônomo de duração limitada, como uma fresta frente às estruturas de poder. “A TAZ é um microcosmo daquele ‘sonho anarquista’ de uma cultura de liberdade” (BEY, 2001, p. 18); ela diz respeito a espaços, que podem ser geográficos, sociais, culturais ou imaginários, e tem um aspecto festivo e epifânico. Logo, o festival poderia dar lugar a uma zona autônoma temporária feminista (embora Bey não coloque essa possibilidade, nem considere as relações de gênero como constituintes das relações de poder na sociedade).

Depois de algumas reuniões e muitos e-mails trocados com garotas que, em sua maioria, até então não conhecíamos, a programação foi aos poucos sendo composta. Dado o grande número de propostas, o festival foi marcado para ter início numa quarta-feira e findar num domingo. Fizemos legendas inéditas para dois dos três documentários exibidos (todos sobre a música como expressão feminista); para o show, foram confirmadas bandas de São

⁷⁵ Elemento do vestuário punk, trata-se de pedaços de tecido geralmente com estampas de bandas, para serem costurados sob roupas.

Paulo, Aracaju e Fortaleza e duas de Salvador; o restante da programação foi preenchida por oficinas (de *Wendo*, *fanzine*⁷⁶, graffiti e arte de rua, “comensalidade, veganismo, e mulheres”⁷⁷, “feminismo e pornografia”, e dança de rua e rap), debates (sobre mulheres e a bicicleta como meio de transporte, e o debate “moda, feminismo e estética na contracultura”) e foi realizada uma mesa com integrantes de bandas que se apresentariam e outras mulheres intitulada “Ativismo musical e Riot Grrrl no Brasil”.⁷⁸

A maioria das atividades foi realizada no espaço cultural do sindicato dos bancários do estado da Bahia. Para ajudar nos custos gerais, foi feita uma parceria com a Festa Top Top, uma *balada* voltada ao público lésbico de classe média soteropolitano, e que realizou uma edição em prol do festival na qual em troca, trabalhamos no bar da festa. Também foi feita uma parceria com a cooperativa Rango Vegan – da qual algumas de nós fazíamos parte –, que cedeu a sua cozinha para o último dia do evento.

Nesse processo, o coletivo Na Lâmina da Faca se desfez, e outro foi formado com o mesmo nome do festival⁷⁹. O I FVLV atraiu garotas de Curitiba, Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília, Fortaleza, Aracaju e Natal – algo inesperado para nós, acostumadas a fazer o roteiro inverso, isto é, nos deslocar, principalmente para o sudeste, para participar de eventos. De lá pra cá foram realizadas três edições, e, mediante a organização das mesmas pude ampliar a minha rede de contatos, de afinidades políticas e de amizades, a partir da qual construí meu objeto de investigação por meio de observações do meu entorno, e tive então acesso e conhecimento dos eventos etnografados.

A segunda edição do festival aconteceu em janeiro de 2012, entre os dias 24 e 29, também em Salvador. Com seis dias de atividades, a estrutura permaneceu a mesma: oficinas, debates e shows e, mais uma vez, foi preenchida principalmente por meio das propostas recebidas após o lançamento de uma convocatória (dessa vez divulgada apenas pela internet). O público presente, em determinados momentos, superou a capacidade de lotação dos

⁷⁶ Sinônimo de *zine*.

⁷⁷ A descrição da atividade afirma que: “A proposta da oficina é reinventar a concepção de que a cozinha é um espaço inferiorizado. Estigmatizada pelas relações de valores do trabalho doméstico, a cozinha é, pelo contrário aonde as coisas acontecem, as idéias surgem e a alegria ferve. Diversas culturas concebem este espaço como lugar de grande valor, de manutenção de tradições, de confraternização e de respeito às mulheres.

Trazendo a essa discussão ao veganismo, a cozinha sim é um lugar político e que pode ir além de conceitos que minimizam relações de poder, assim como especismo, machismo, sexismo e racismo. Buscando através da Comensalidade, a comida vegan, permite trazer discussões mais abertas e informais, como também um espaço de convivência entre mulheres.” Disponível em: <<http://festivalvulvalavida.wordpress.com/vlv-2011/programacao/>>. Acesso em 12 de maio de 2013.

⁷⁸ Fonte: <<http://festivalvulvalavida.wordpress.com/vlv-2011/>>. Acesso em 12 de maio de 2013.

⁷⁹ O movimento de composição e recomposição dos coletivos caracteriza a fluidez que marca a forma de organização dos eventos, tal como as TAZ's.

espaços; algumas *oficinas* chegaram a ter setenta participantes. Bandas, *oficineiras* e público provinham de diversos lugares além de Salvador: Porto Alegre, Brasília, Belo Horizonte, Curitiba, São Paulo, Rio de Janeiro, Natal, João Pessoa.

Dentre as temáticas abordadas nas *oficinas*, cabe mencionar as discussões sobre anti-racismo e feminismo negro – um tema pouco pautado nos eventos etnografados –, lesbofobia, “anti-arte feminista faça-você-mesma”, consenso sexual, funk e feminismo, bordado e uma *oficina* que virou laboratório permanente de cortes de cabelo, chamada “o cabelo é feminista”⁸⁰. O *veganismo* estava presente no almoço (referido no *blog* como “almoço feminista”) que fez parte da programação no último dia de festival, e na oficina “cupcakes⁸¹ do tomboy”, descrita como uma aula prática de “cupcakes veganos antipatriarcais”, durante a qual foram confeccionados cupcakes com decoração em formato de vulvas acompanhados por uma conversa sobre trajetórias pessoais e a convivência com a imputação de categorias como *tomboy*.⁸²

O Festival Vulva la Vida teve um papel definitivo para o meu acesso privilegiado ao campo e os sentimentos de amistosidade descritos acima.

2.1 OS EVENTOS ETNOGRAFADOS

Os seis eventos etnografados foram realizados em grandes estados brasileiros (Bahia, São Paulo e Rio de Janeiro). Longe de sugerir uma relação de homogeneidade entre os três, dadas as configurações socioeconômicas e históricas desiguais entre as regiões sudeste e nordeste, tal localização, no entanto, evidencia o caráter fortemente urbano de tal ativismo, dado que, com exceção do EncontrADA que foi realizado no município de Itatiaia (RJ), os demais eventos se deram nas grandes capitais de São Paulo e Salvador, evidenciando a opção metodológica pela etnografia multisituada.

Estes eventos se mostraram interessantes à investigação e entraram no recorte deste trabalho na medida em que abrigavam, dentro de um ideário político feminista, atividades em que a alimentação estava presente de forma marcada – partindo do pressuposto de que se

⁸⁰ Disponível em: <<http://festivalvulvalavida.wordpress.com/vlv-2012/programacao-2012/oficina-o-cabelo-e-feminista/>>. Acesso em: 19 ago. 2013.

⁸¹ Bolo pequeno designado para servir uma única pessoa.

⁸² Na ocasião, o termo – presente em outros momentos no campo – foi utilizado como uma categoria de acusação direcionada de forma violenta a garotas que apresentam uma apresentação de gênero vista como masculina.

trata, para além de uma necessidade biológica humana, de um universo de significação particular. No interior de um contexto de contestação das desigualdades de gênero, a alimentação se mostrou presente seja através de *oficinas* de culinária, na própria venda, produção e distribuição de refeições, nas receitas compartilhadas nos *zines*, seja nos anúncios nos cartazes dos eventos etc. Abaixo, eles serão brevemente apresentados em ordem cronológica de acontecimento, sendo exposto desde o contato inicial com os *coletivos* organizadores, até a programação e objetivos dos mesmos.

2.1.1 III Liga Juvenil Anti-Sexo

Conheci pessoalmente os/as organizadores/as do Liga Juvenil Anti-Sexo (LJAS) durante o primeiro FVLV, ocasião na qual o *coletivo*⁸³ de São Paulo estava realizando uma “Tour de *Zines*”⁸⁴ pelo país. Passando então por Salvador, o grupo de amigos/as – composto por homens e mulheres – esteve presente nos shows do festival, aonde expuseram e venderam os *zines* da turnê. A turnê, por meio de um carro próprio, passou por diversos estados do país⁸⁵, com o objetivo de divulgar doze *zines* que foram produzidos por elas/es, e promover discussões relacionadas com os temas neles abordados (tais como *veganismo*, *direitos animais*, *anarquismo anti-civilização*⁸⁶, *feminismo*, *saúde da mulher* e *permacultura*).

Na ocasião, entre as atividades realizadas pelo grupo, presenciei o lançamento do *zine* “Este corpo é meu”⁸⁷ lançado pelo coletivo organizador do LJAS, e *oficinas* de culinária

⁸³ O LJAS é atualmente organizado pelo coletivo Cultive Resistência; em 2010, integrantes do mesmo estavam no *coletivo* Você Tem Que Desistir, o qual estava então protagonizando a turnê de *zines*, ao lado do coletivo Hurrah!.

⁸⁴ Blog da Tour: <<http://zinetour2011.wordpress.com/>>. Acesso em: 08 mar. 2013.

⁸⁵ Conforme será discutido à frente, o deslocamento geográfico marca uma característica bastante comum deste universo.

⁸⁶ Um dos *zines* presente no campo, com a tradução de texto do coletivo norte-americano Green Anarchy, coloca que, situado no pós-esquerdismo, o anarquismo anti-civilização, também chamado de “anarquismo verde”, vê na “civilização” as raízes de todo tipo de dominação. Essa corrente toma as sociedades coletoras-caçadoras do passado ou contemporâneas como livre de hierarquias e instituições de controle as quais fornecem assim uma inspiração política frente a cultura ocidental. Tal crítica teria como implicação a defesa do “biocentrismo” (no lugar do “antropocentrismo”), da vida “selvagem” (em troca da “domesticação da vida”), a condenação do “patriarquismo” etc. Tradução disponível em: <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2007/05/381608.shtml>>. Acesso em: 13 maio 2013.

⁸⁷ O *zine* é descrito da seguinte maneira: “O assunto é o CORPO DA MULHER. A idéia é podermos abrir um debate sobre todas as coisas que se relacionam com o corpo da mulher. Sejam com mulheres ou com homens que gostam e se interessam pelas mulheres. O CORPO DA MULHER é a configuração do silêncio e da palavra delegada, onde nossa cultura conseguiu estabelecer uma distancia de nós mesmas. Não entendemos, não conhecemos e já perdemos o controle do nosso corpo. O objetivo aqui é tomá-lo de volta, é apropriarmos dessa

vegana. Tendo como autoria alguém sob o pseudônimo de “desgenerada”, o *zine* foi apresentado por ela, mediante uma discussão sobre *saúde da mulher*, seguida de uma demonstração de autoexame vaginal aonde éramos encorajadas a visualizar seu canal cervical e termos nosso próprio espécuro para repetir a prática em casa. A autora, no editorial do mesmo, conta como construiu esse conhecimento, numa fala que apresenta elementos centrais dessa gramática política:

Hoje eu tenho 32 anos e durante esses 12 anos encontrei milhares de inspirações. Ouvi minha primeira banda feminista em 1998. Montei minha banda só de mulheres em 1999 e toquei com ela até 2001. [...] Em busca por mudar completamente meu estilo de vida, fui morar com outras pessoas. Tocar, gravar, viajar, fazer zines, plantar nossa própria comida, organizar eventos e assim conseguir ganhar a vida juntos. Em 2003, conheci uma mulher/menina (não sei ao certo como definir) que estava viajando pelo Brasil dando uma oficina de saúde da mulher. Esta oficina me fez começar a ler tudo sobre nós mulheres: sexualidade, conhecer o nosso corpo, masturbação, alimentação saudável e remédios naturais. (zine *Este Corpo é Meu*/2011).

O excerto acima anuncia aspectos constituintes dessa gramática política, como montar bandas, viajar, fazer *zines*, plantar, a centralidade delegada ao corpo, as relações de afinidade, as *oficinas*, tocar e fazer a própria comida.

No final do ano de 2011, tive um primeiro contato com a terceira edição do LJAS através de divulgação pela internet, especificamente na rede social Facebook. A presença de show de uma banda norte-americana na programação do evento conferiu maior amplitude à divulgação; no entanto, o mesmo consistia numa extensa série de atividades para além do(s) show(s), num modelo que se repetiria nos demais eventos.

A terceira edição do evento foi organizada pelo *coletivo* Cultive Resistência, que por sua vez é fruto do Você Tem que Desistir, o qual foi responsável pela organização das duas edições anteriores⁸⁸. Estas foram realizadas no ano de 2010, em maio e em novembro, também em São Paulo, no Espaço Impróprio – um espaço fundado em 2003 e então autogerido pela organização d'A Liga, entre outras pessoas, e que fechou as portas no ano de 2011.⁸⁹

linguagem proibida, é olhá-lo, tocá-lo, perguntar, fazer chá, fazer pomadas, auto-examinar. Neste zine vamos encontrar textos sobre sexualidade, alguns tópicos para conhecermos nosso corpo, receitas de plantas naturais que vem sido usadas desde as avós das nossas avós, auto exame vaginal com espécuro e auto exame de mama, os malefícios dos absorventes industriais e métodos alternativos para evitá-los. CORPO é o espaço e o tempo desde o qual refletimos politicamente nosso cotidiano, é a nossa condição material indispensável para criarmos e sermos críticas. (Coletivo Você tem que desistir).”

⁸⁸ Um vídeo foi produzido com imagens da segunda edição do evento, disponível no site Youtube e produzido pelos coletivos Anarco.Filmes e Cultive Resistência. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=JkH0RXKgYdo>>. Acesso em: 8 mar. 2013.

⁸⁹ “O Espaço Impróprio é um centro (anti)cultural autônomo que se propõe a ser um espaço aberto para toda proposta de atividade autônoma, anti-hierárquica e anti/contra-cultural. Temos uma lanchonete vegana, um bar

Para a realização de tal edição foi iniciada uma campanha de arrecadação de fundos no *site* Catarse⁹⁰, com a meta de arrecadar 2 mil reais, da qual apenas 160 reais foram atingidos – o que, no entanto, não inviabilizou a realização do evento. No *blog* do Cultive Resistência, a Liga Juvenil Anti-Sexo é apresentada como “um evento com paletas [sic], bandas, oficinas, comida vegan, ação direta⁹¹ e qualquer outra manifestação direcionada aos temas de gênero, sexualidade, feminismo, saúde de nossos corpos, pornografia, queer.”⁹² Três linhas escritas que agrupam diversos elementos numa só frase, numa composição simbólica cuja relação entre os termos está sendo aqui interrogada e dá o tom à tais práticas políticas.

Segundo o próprio evento, o nome do mesmo é uma referência ao livro 1984, de George Orwell, no qual

a personagem Júlia tem uma vida dividida entre dois papéis, sendo um a de membro ativo de um grupo chamado Liga Juvenil Anti-Sexo, que promove o controle de um estado ditatorial que se ramifica inclusive sobre a sexualidade de seus cidadãos – qualquer semelhança com a realidade não é mera coincidência. Seu segundo papel é de amante promíscua, rebelde e corruptora desse sistema. É assim, uma inspiração para todos os descontentes com os rígidos papéis e dualidades que nos imputam desde que nascemos. Não importa o quanto tenhamos que nos submeter aos padrões e normas do dia a dia, é importante alimentar a chama que corrompe esse sistema para que ela escape pela primeira fresta que surgir para consumir toda sua estrutura.⁹³

O trecho expõe o entendimento de que há relações de força que governam a sexualidade, e coloca como estratégia de resistência a politização do privado: Júlia é também a amante promíscua, “corruptora”, não monogâmica e assim “uma inspiração”.

Nessa terceira edição, realizada em quatro dias, a programação foi composta por sete bate-papos, seis *oficinas*, duas palestras, duas exposições de vídeos seguidas de debate, uma exposição, uma performance, e shows de seis bandas. A crítica de inspiração *butleriana* e referências à teoria queer deram o tom do evento: a *desconstrução do gênero* foi tematizada em diversas atividades, que se opunham ao *binarismo* de gênero e sexualidade, o qual estaria a serviço da *heteronormatividade*. Nesse sentido, advogava-se pelo trânsito identitário e a

com muitos tipos de bebidas e drinks, espaço para shows, palestras, oficinas, debates, filme, estúdio de ensaio e gravação.” Fonte: <<http://www.myspace.com/improprio>>. Acesso em: 08 mar. 2013.

⁹⁰ Disponível em: <<http://catarse.me/pt/liga-juvenil-anti-sexo>>. Acesso em: 8 mar. 2013.

⁹¹ O uso do termo é um indicador da influência do anarquismo e denota “uma forma de ativismo, que usa métodos mais imediatos para produzir mudanças desejáveis ou impedir práticas indesejáveis na sociedade, em oposição a meios indiretos, tais como a eleição de representantes políticos, que prometem soluções para uma data posterior, ou o recurso ao sistema jurídico.” Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/A%C3%A7%C3%A3o_direta>. Acesso em: 16 ago. 2013. A Wikipédia está sendo utilizada como fonte bibliográfica na medida em que abriga um tipo de saber que é referenciado no campo. A fluidez permitida pelo formato da *wiki*, isto é, uma página *online* modificável, que não exige um conhecimento formal que legitime e confira validade àquele saber provisório e contingente, é um traço que caracteriza o campo pesquisado.

⁹² Disponível em: <http://cultiveresistencia.org/?page_id=12>. Acesso em: 8 mar. 2013.

⁹³ Disponível em: <<http://catarse.me/pt/liga-juvenil-anti-sexo>>. Acesso em: 8 mar. 2012.

subversão das normas de gênero: por exemplo, na programação constava a “oficina prática de construção de drag king e drag queens” (por Martomboy⁹⁴ do Coletivo Bonnot), e a palestra “A (in)visibilidade trans e nós” (por Regina Facchini⁹⁵). Grande parte da programação foi protagonizada pelo coletivo argentino Ludditas⁹⁶ Sexuales que também se fez presente na segunda edição do evento, em 2010. Em seu blog, o coletivo se apresenta da seguinte maneira:

Ludditas Sexuales sempre será um grupo de amigxs, afins, que tendem à anarquia, um novo anarquismo, anti-dogmático e que se apoiam na camaradagem, no carinho e no compartilhar. Ludditas Sexuales aposta em romper com as máquinas sexuais instituídas que operam em nossas cabeças e formatam nossos corpos, para construir outras máquinas guerreiras e desejanter que ataquem a esse sistema [...].⁹⁷

As atividades também apontavam para a politização das relações afetivas e sexuais. Por exemplo: o bate-papo sobre *poliamor* – descrito como “a tomada de volta de nossa capacidade de viver apaixonadamente”, o termo se refere à proposta de exercer a liberdade de manter mais do que um relacionamento ao mesmo tempo, baseada na crítica a monogamia como um “modelo de felicidade”; as oficinas de *consenso* e *consentimento sexual*, e a oficina prática de *squirt*⁹⁸ e “massagem prostática” são parte desse empenho em “romper com as máquinas sexuais instituídas”.

Os demais coletivos proponentes de atividades eram frequentemente compostos por integrantes de bandas, algumas das quais se apresentaram no evento. Os shows aconteceram nos dias 2 e 3 de abril de 2012, e foram compostos pelas seguintes bandas: RVIVR (Estados Unidos), TuNa (São Paulo), Futuro (São Paulo), Human Trash (São Paulo), No Order (Sorocaba) e Lifelifters (São Paulo) – em sua maioria, compostas por garotas e garotos.

⁹⁴ De acordo com a Wikipedia, “A tomboy is a girl who exhibits characteristics or behaviors considered typical of the gender role of a boy, including wearing masculine clothing and engaging in games and activities that are physical in nature, and which are considered in many cultures to be the domain of boys. *Tomboy*, since its print inception in 1592, according to the Oxford English Dictionary, ‘has been connected with connotations of rudeness and impropriety’. Disponível em: <<http://en.wikipedia.org/wiki/Tomboy>>. Acesso em: 14 maio 2013.

⁹⁵ Regina Facchini é pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero Pagu e professora do Programa de Doutorado em Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

⁹⁶ O termo é uma referência ao Ludismo, movimento ocorrido em reação à Revolução Industrial e conhecido pela quebra e sabotagem das máquinas por parte de operários.

⁹⁷ Tradução livre: “Ludditas Sexuales siempre sera un grupo de amigxs, afines, que tienden hacia la anarquía, hacia un anarquismo nuevo, anti-dogmático y que se apoyan para ello en la camaradería, en el cariño, y en el compartir. Ludditas Sexuales apuesta a romper las máquinas sexuales instituidas que operan en nuestras cabezas y formatean nuestros cuerpos, para construir otras máquinas guerreras y deseantes que ataquen a ese sistema [...]”. Disponível em: <<http://www.blogger.com/profile/00985922740616919959>>. Acesso em: 14 maio 2013.

⁹⁸ Ejaculação feminina.

O evento aconteceu em três lugares: 1) a sede do Centro de Cultura Social de São Paulo (CCS-SP)⁹⁹ – uma organização que faz parte da história do anarquismo na cidade de São Paulo e no Brasil, atuante desde a primeira metade do século XX e remanescente da prática dos centros culturais comum na época, e cujo principal objetivo consiste no “aprimoramento intelectual, a prática pedagógica e os debates públicos. Para tanto lança mão de meios como palestras, cursos, seminários, filmes, peças teatrais, entre outros, além de manter um acervo de arquivo e biblioteca voltada principalmente para o anarquismo.”¹⁰⁰ A abertura do evento foi realizada na sede do CCS-SP, que consiste numa sala ampla, localizada em um prédio na Rua General Jardim (no centro de São Paulo), decorada com bandeiras rubro-negras. Como será visto adiante e colocado por outras autoras, a associação com certo anarquismo é um elemento que caracteriza estes eventos, de forma mais ou menos explícita.

O segundo espaço foi o Serralheria. Trata-se de um local de 400 metros quadrados, que antes abrigava uma serralheria no bairro da Lapa, e foi então transformado num espaço que hoje sedia música ao vivo, encontros audiovisuais e exposições de arte, mas que também está disponível para locação (como aconteceu com relação à Liga).¹⁰¹ O espaço é composto por três ambiente: uma área externa que fica na entrada, uma área fechada, e um estúdio (no qual foram realizados os shows). As atividades dos dias 2 e 3 aconteceram na área fechada do Serralheria – a qual possui um bar e lanchonete com cozinha – e no estúdio.

O terceiro espaço no qual a Liga foi realizada foi a sede do Grupo Tortura Nunca Mais – organização envolvida na defesa dos direitos humanos em questões referentes à reparação de ex-presos/as e torturados/as durante a Ditadura Militar no estado de São Paulo –, um casarão na rua Frei Caneca, no bairro da Consolação, da capital paulista.

2.1.2 I Festival Emancipar

⁹⁹ De acordo com descrição no próprio site do CCSP, “A finalidade do CCS é, inclusive estatutariamente, estimular, apoiar e promover nos meios populares o estudo de todos os problemas que se relacionam com a questão social, não somente de cunho anarquista mas de maneira plural, havendo o especial cuidado de manter-se distante de qualquer instrumentação externa, seja de partidos políticos ou não. O CCS é independente de qualquer outra organização. Tem constituição de pessoa jurídica e tem seu funcionamento regido pelo seu estatuto. A gestão se dá pela comissão administrativa do CCS, eleita anualmente, cumpridora das deliberações de assembléias de seus sócios efetivos, havendo a participação de seus sócios contribuintes. Sendo uma entidade sem fins lucrativos, o CCS mantém-se apenas por contribuição de seus sócios e simpatizantes.” Disponível em: <<http://www.ccssp.org>>. Acesso em: 09 mar. 2013.

¹⁰⁰ Disponível em: <http://www.ccssp.org/ccs/index.php?option=com_content&view=section&layout=blog&id=7&Itemid=55>. Acesso em: 09 mar. 2013.

¹⁰¹ Disponível em: <<http://escapeserralheria.org/>>. Acesso em: 9 mar. 2013.

O Festival Emancipar (FE) ou Emancipar Fest (EF) foi organizado por *coletivo* de mesmo nome. Tive contato inicial com o Emancipar quando conheci uma das integrantes durante evento também ocorrido em São Paulo, de nome sugestivo chamado “TodasQueer”¹⁰² (TQ), ocorrido nos dias 16, 17 e 18 de dezembro de 2011 e no qual ela estava vendendo bolo de chocolate (*vegano*). Fui chamada para participar desse evento para promover um debate de apresentação do FVLV (o TQ, assim como a maioria dos eventos etnografados, agrupou oficinas, debates, exibição de vídeos e fotografias e shows).

Dias depois o nosso contato se tornou mais frequente, pois o coletivo Emancipar organizou um evento para possibilitar que algumas integrantes participassem da segunda edição do FVLV, em Salvador, estabelecendo assim uma relação de apoio entre os dois *coletivos*. Após o mesmo, foi publicada no *blog* do *coletivo* uma espécie de resenha do evento, na qual são expostas as motivações do grupo e formas de organização:

[...] ao longo de algumas conversas [...] acabei percebendo que levar meninas do Emancipar para representar essa nova cena jovem feminista de São Paulo seria uma grande oportunidade de fazer uma ligação direta entre as cenas, trocar materiais independentes e compartilhar experiências. Então, decidimos que iríamos e começamos a organizar o “2ºPASSO do Coletivo Emancipar – Festival Vulva La Vida, aí vamos nós!” a fim de arrecadar dinheiro para comprarmos passagens para irmos ao festival. O 2ºPASSO aconteceu no dia 8 de janeiro de 2012, num espaço muito bacana que familiares de uma membra do Coletivo cederam para nós. Diferentemente do nosso primeiro evento, o “1ºPASSO”, desta vez tivemos a possibilidade de termos uma boa infraestrutura. Pudemos montar um palco, tivemos equipamentos de som, pudemos usar a cozinha, banheiro e tivemos muita liberdade para fazermos acontecer tudo aquilo que planejamos para o dia, e eu diria que não foi pouca coisa. Começamos servindo almoço: macarrão com molho de tomate; fizemos 'gelinhos' de sobremesa; ao longo do dia outras meninas do Emancipar levaram tortas salgadas maravilhosas e um doce divino de banana! E tudo vegano. Exibimos documentários: “Don't Need You”, “Girls Rock”. Deixamos o palco aberto para qualquer pessoa que tivesse vontade de tocar, subir lá e berrar. Teve show da banda LA CHATTE e MURDOX. Oficinas de guitarra, bateria, stencil e skate. Armamos um bazar e uma banquinha com materiais independentes produzidos pelo Coletivo e por outros grupos também, como fanzines, cds, dvds, camisetas, bottons.[...] Ao final dessa maratona riot, contamos o dinheiro e conseguimos comprar uma passagem e meia! Em UM dia, NÓS conseguimos!¹⁰³

A primeira edição do Festival Emancipar (ou “Emancipar Fest”) aconteceu também em São Paulo, nos dias 14 e 15 de abril de 2012¹⁰⁴, uma semana após a terceira edição do Liga Juvenil Anti Sexo. Ela foi, em sua grande parte, realizada num casarão localizado no

¹⁰² Blog do evento: <<http://todasqueer.wordpress.com>>. Acesso em: 08 mar. 2013.

¹⁰³ Disponível em: <<http://coletivoemancipar.blogspot.com.br/2012/02/190112-2passo-do-coletivo-emancipar.html>>. Acesso em: 14 maio 2013.

¹⁰⁴ A segunda edição aconteceu nos dias 7, 8 e 9 de dezembro de 2012.

cruzamento das ruas Conde de São Joaquim e Condessa de São Joaquim, no bairro da Bela Vista em São Paulo. Embora não conste no cartaz nem no blog do evento, trata-se da sede da Juventude Operária Católica (JOC), um casarão antigo, de dois andares, com a fachada bastante pichada¹⁰⁵ e sem identificação referente à entidade. A JOC é uma organização de jovens ligada à Igreja Católica, cujo protagonismo se dá junto à questão dos direitos trabalhistas, e que teve uma atuação de destaque durante a Ditadura Militar no Brasil ao lado dos sindicatos (MENDES, 2011).

A não menção à JOC no cartaz de divulgação sugere uma espécie de recusa com uma possível associação pública a um segmento da igreja católica, mas também uma afinidade geracional – uma vez que o *coletivo* organizador não possui estrutura física –, a despeito das categorias distintas dotadas de centralidade na agenda dos dois grupos (por um lado, classe e trabalho, por outro, gênero, conforme veremos adiante).

Durante o festival, um simples cartaz de papel branco (pequeno, frente ao tamanho do casarão) escrito “Emancipar” à mão, colado na frente do espaço, indicava que ali era realizado o evento. Grande parte da programação dialogava mais diretamente com o incentivo à produção musical feminina, e foi ocupada por *oficinas*, principalmente de instrumentos musicais como guitarra, bateria e baixo, ministradas por integrantes das próprias bandas que se apresentaram no festival, e coadunam com o objetivo expresso do *coletivo*:

Nascemos em Dezembro de 2011, a partir da vontade (melhor, uma necessidade!) de voltarmos a ver mulheres compondo ativamente a cena punk, underground, libertária. Acreditamos que nosso papel é promover ações que colaboram para o empoderamento das mulheres. Para isso, promovemos ações como incentivo à formação de bandas feministas e organização de oficinas sobre temas tradicionalmente masculinos (skate, grafite, bateria, guitarra, entre outros).¹⁰⁶

A programação anunciava também a realização de *oficinas* de graffiti, stencil, “fotografia faça você mesma”, culinária *vegana* e de skate, e os debates sobre “Violência entre mulheres”¹⁰⁷ e – interessante ao tema aqui tratado – sobre “Feminismos, Queer e Libertação Animal”¹⁰⁸. A única parte da programação para a qual foi cobrado um valor (10 reais) foi os shows, protagonizados por bandas compostas tanto exclusivamente por mulheres,

¹⁰⁵ Segundo a *Wikipedia*, “Pichação é o ato de escrever ou rabiscar sobre muros, fachadas de edificações, asfalto de ruas ou monumentos, usando tinta em spray aerossol, dificilmente removível, estêncil ou mesmo rolo de tinta.” Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Picha%C3%A7%C3%A3o>>. Acesso em: 15 maio 2013.

¹⁰⁶ Disponível em: <<http://coletivoemancipar.wordpress.com/about/>>. Acesso em: 15 abr. 2013.

¹⁰⁷ Como será colocado adiante, nem sempre a programação é cumprida em sua integralidade, como é o caso desse debate, que não foi realizado. No entanto, o tema revela as relações de poder internas, e os conflitos envolvidos nas negociações identitárias. Expõe também a construção de um sujeito fragmentado e uma *sororidade* à caminho de conhecer os seus limites.

¹⁰⁸ Se *especismo* diz respeito à valoração hierárquica entre espécies humana e animal, a *libertação animal* é o ideal liberatório pelo fim da *exploração animal*.

quanto mistas, das quais algumas também se apresentaram em outros dos eventos investigados. Quais sejam: Sapamá (Porto Alegre), Anti Corps (São Paulo), Human Trash (São Paulo), Ricto (Rio de Janeiro), Nervosa (São Paulo), Black Carpet (São Paulo), Bardos Barbados (São Paulo), La Chatte (São Paulo), Vítima (São Paulo), Lifelifters (São Paulo) e Thin Line and The Curves (São Paulo). Estes últimos foram realizados nos dois dias, a partir das 18:30h, no espaço Sattva, uma casa de show na Praça Roosevelt (localizada no bairro da República, no centro da cidade de São Paulo).

A segunda edição do festival não foi etnografada, e aconteceu no mesmo ano, em 7, 8 e 9 de dezembro de 2012. Com *oficinas* semelhantes e shows de bandas do nordeste e centro-oeste, o diferencial com relação à primeira edição residiu no apoio de marcas para a realização do evento (uma marca de roupas, uma lanchonete frequentada por público *vegano* e um estúdio de música).¹⁰⁹ Em contrapartida, o I FE seguiu um formato de (auto)organização bastante comum, no qual o dinheiro necessário provém apenas das pessoas, *coletivos* e atividades diretamente envolvidas com o evento.

2.1.3 I EncontrADA: corpo, feminismo e tecnologia – livre!

Na segunda edição do Festival Vulva la Vida, ocorrido em janeiro de 2012 em Salvador, o EncontrADA foi divulgado em intervalo de atividades e no mural do festival, que era deixado a disposição para a intervenção das participantes. Nele foi fixado um cartaz singelo, escrito à mão em folha de papel ofício, na qual se lia “Encontrada” e, abaixo, “corpo, feminismo, arte, tecnologia”, seguidos de contato de e-mail e um chamado para “construir juntas esse encontro”.

Poucos dias depois eu fui convidada para repetir no encontro uma *oficina* que havia realizado naquela edição do FVLV, com o objetivo de apresentar uma introdução às teorias feministas. O convite possibilitou a minha participação e deslocamento para o encontro, que reuniria um número limitado de participantes.

À diferença dos demais eventos, o I EncontrADA teve o formato de encontro, e aconteceu entre os dias 4 e 6 de maio do ano de 2012, no Vale do Pavão, região de Visconde de Mauá, no município de Itatiaia (RJ). Ele agrupou cerca de quarenta mulheres de cidades

¹⁰⁹ Disponível em: <<http://coletivoemancipar.wordpress.com/ii-emancipar-fest/>>. Acesso em: 14 maio 2013.

como Recife, Salvador, São Paulo, Floripa, Rio de Janeiro, Curitiba, Paraty e mesmo de outro país (França), que conviveram juntas durante os três dias. Foi previamente divulgado como um evento no qual a alimentação seria *vegana* – esta seria uma das condições para aquelas interessadas em participar.¹¹⁰

O encontro teve por objetivo expresso estabelecer contato entre “experiências e saberes” acerca dos quatro eixos temáticos: corpo, feminismo, arte e tecnologia – os significantes que mobilizaram o encontro e marcaram os *coletivos* de origem das participantes. A divulgação informava que se tratava de um

Encontro entre mulheres direcionado àquelas que praticam, pesquisam ou desejam estabelecer contato com temas relacionados ao ativismo feminista, a apropriação tecnológica feita pelas mulheres, ao uso do software e hardware livre, ao conhecimento e a reflexão sobre o seu próprio corpo.¹¹¹

O ativismo pelo *software livre*, *hardware livre* ou *mídias livres* apareceu mais fortemente no EncontrADA. A luta pelo *software livre* talvez seja o carro chefe entre as demais, e tem por objetivo que qualquer pessoa tenha a liberdade de execução, estudo, adaptação, redistribuição e aperfeiçoamento dos programas de uso em computadores, de acordo com as suas necessidades, sem que se tenha que pedir ou pagar por sua permissão (o que caracterizaria os *softwares* que não são livres – o “software de código fechado”, ou ainda “software proprietário”).¹¹² Por exemplo, *oficinas* no encontro abordaram o uso de *software livre* para a edição de vídeos e documentários.

Assim, no que diz respeito aos grupos de pertencimentos, além daquelas mais diretamente envolvidas em *coletivos* feministas como o Vulva la Vida e o WenDo Salvador, houve também participantes mais diretamente atuantes na área das tecnologias e do *software livre*.

A “carta-convite” da segunda edição do encontro revela essa conjunção de temáticas e afirma que “A encontrADA foi o primeiro encontro feminista da Nuvem [...]. A Nuvem, por

¹¹⁰ No capítulo três serão expostos os conflitos em torno dessa premissa, evidenciando a distância entre o que foi publicamente postulado (que a alimentação seria vegana) e as práticas que se desenrolaram nesses três dias de encontro.

¹¹¹ Disponível em: <<http://nuvem.tk/wiki/index.php/EncontrADA>>. Acesso em: 15 maio 2013.

¹¹² Disponível em: <<http://softwarelivre.org/portal/o-que-e->>. Acesso em: 17 maio 2013.

ser um hacklab¹¹³, propôs um encontro entre ativistas feministas e ativistas do software livre com o intuito de fazer contaminações positivas entre essas duas vertentes criativas.”¹¹⁴

Foi forjado o encontro entre dois grandes blocos temáticos não-estranhos, como expressa o nome do encontro, grafado no feminino e com as últimas letras em maiúsculo. Ele faz referência a Ada Lovelace, filha do poeta e escritor Lord Byron, que viveu na Inglaterra do século XIX e é hoje reconhecida como a primeira mulher programadora, isto é, ela escreveu os primeiros algoritmos que seriam processados pela máquina analítica do cientista inglês Charles Babbage, considerada o primeiro conceito de computador.¹¹⁵ Assim, o ciberfeminismo¹¹⁶ foi também uma referência observada no trabalho de campo, denotando a apropriação tecnológica feminina, sobremaneira incentivada, praticada e discutida no EncontraDA.

Dada a ênfase na *autonomia*, a programação foi composta principalmente com *oficinas* que lidavam com manejo de computadores, o uso de *softwares livres* e o conserto de aparelhos eletrônicos. Mas, cabe sublinhar, houve também *oficina* de “veganismo popular” e rodas de conversa sobre pornografia e “ejaculação feminina” (recorrente também na LJAS, embora ministradas por pessoas distintas).

Diferentemente dos demais eventos, que ocorreram em grandes centros urbanos, o EncontraDA aconteceu numa “estação rural de arte e tecnologia” chamada Nuvem (anteriormente citada). Trata-se de um espaço voltado “para experimentação, pesquisa e criação vinculada à tecnologia (arquitetura, comunicação, geração sustentável de energia) e sustentabilidade (corpo, ecologias, alimentação, cultivos)”, o qual serve como local de encontros relacionados a esses temas, bem como abriga residências artísticas.¹¹⁷

Em termos físicos, a Nuvem se traduz numa grande casa com quintal, equipada com laboratório de eletrônica e computação, conexão à internet, *notebooks*, radiotransmissores e outros elementos cuja presença contrastava com o ambiente bucólico e pouco povoado

¹¹³ Segundo a Wikipedia, “Um hacklab, ou media hacklab, é uma zona de tecnologia autônoma visando a promoção, uso e desenvolvimento de tecnologias emancipatórias como software livre e mídia alternativa. Hacklabs promovem a participação ativa e o uso criativo da tecnologia, em oposição à alienação e ao consumismo passivo frequentemente associado à tecnologia da computação”. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Hacklab>>. Acesso em: 18 maio 2013.

¹¹⁴ Disponível em: <http://www.nuvem.tk/encontrada2013/index.php/Carta_Convite>. Acesso em 18 de maio de 2013.

¹¹⁵ Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ada_Lovelace>. Acesso em: 19 maio 2013.

¹¹⁶ Uma referência teórica identificada foi o artigo “O ciberfeminismo nunca chegou à América Latina” de Tatiana Wells (2005). Nele, é posto que o ciberfeminismo surgiu no contexto europeu dos anos 1990, como uma forma de ativismo digital, de modo a conceber o ciberespaço enquanto um espaço próprio de articulação feminina se valendo do formato de rede para a mobilização política.

¹¹⁷ De acordo com as informações do site da Nuvem. Disponível em: <<http://nuvem.tk/?espa%C3%A7o-conceito>>. Acesso em: 15 maio 2013.

daquela região da Serra da Mantiqueira. A Nuvem é viabilizada através de parceria com o programa Vivo Arte.mov¹¹⁸, que patrocina o espaço através da Lei Federal de Incentivo à Cultura. Destarte, mais uma diferença do EncontraDA reside no fato de que foi o único a contar com verba exterior, que propiciou o pagamento dos gastos das participantes com o deslocamento até o encontro e os demais custos do evento, como a alimentação e o aluguel de uma segunda casa – a despeito da pretendida *autonomia*.

Em sua segunda edição – que não entrou para o universo de eventos etnografados em função da data –, marcada para o período de 22 a 27 de maio de 2013, o EncontraDA se juntou ao Corpus Crisis (CC ou KK), dando lugar ao encontro chamado “kk na nuvem: o feminismo é uma tecnologia pós-apocalíptica?”. A carta-convite publicada na *wiki*¹¹⁹ da Nuvem coloca a ideia do encontro da seguinte forma:

Você gostaria de participar de um encontro de micropolíticas feministas? O após apocalipse é aquele momento de pensar/praticar ações cotidianas e esporádicas de mudança nesse mundo que parece que não mudou muito. Queremos encontrar tecnologias ecológicas, livres, corporais anti-racistas, anti-especistas, anti-patriarcais, comunitárias que façam a diferença no nosso microespaço. A nossa ideia é compartilhar as tecnologias que já conhecemos, possibilitar suas transformações e também criar coletivamente outras tecnologias de destruição do sistema cis-hetero-branco-patriarcal-humano e a construção do mundo mágico amoroso, integrado, cuidadoso, prazeroso onde todas as corpos possam viver livremente.¹²⁰

2.1.4 Show acústico do Dominatrix e Sad Girls Por Vida mais lançamento do zine “Sapatoons Queerdrinhos”

Tudo começou quando, em conversa com amigas de São Paulo, ao informa-las da minha ida para lá em função de um seminário, surge a ideia de organizar um evento. O projeto toma corpo quando sabemos que uma amiga em comum, residente no Rio de Janeiro, também

¹¹⁸ De acordo com o próprio site do Vivo Arte.mov, “Ao estabelecer parcerias em várias regiões do Brasil, o programa multiplica as possibilidades de reflexão e discussão de questões que envolvem o universo das tecnologias móveis, atuando assim, de forma efetiva, tanto na formação de público quanto na de novos realizadores. Além disso, o Vivo arte.mov tem como meta o fomento de um pensamento crítico e o estímulo a pesquisas e criações que reflitam as transformações na sociedade contemporânea, ocorridas a partir da disseminação das tecnologias de comunicação móvel..” Disponível em: <<http://www.artemov.net/sobre.php?page=o-que-e>>. Acesso em: 14 maio 2013,

¹¹⁹ O uso da *wiki* está diretamente ligada à mobilização pelas *mídias livres*. Segundo a própria Wikipedia – que é uma *wiki* –, “Wiki é uma coleção de muitas páginas interligadas e cada uma delas pode ser visitada e *editada* por qualquer pessoa”. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Wikip%C3%A9dia:O_que_%C3%A9_um_wiki>. Acesso em: 20 maio 2013.

¹²⁰ Disponível em: <http://www.nuvem.tk/encontrada2013/index.php/Carta_Convite>. Acesso em: 19 maio 2013.

estaria em São Paulo naquela data. Resolve-se então fazer um evento simples, ao ar livre, unindo elementos que seriam comuns aos nossos interesses e afinidades: feminismo, *riot grrrl*, *zines* e comida *vegana*. Para nós, para compor o evento bastaria juntar aquilo com que cada uma estava envolvida. Levaríamos nossos *zines*, quem tinha banda poderia se apresentar de forma acústica e mobilizaríamos amigas/os e amigas/os de amigas/os para também levarem *zines* e todas/os compartilhariamos lanches (*veganos*) num piquenique.

A ideia inicial foi agregando mais atividades: ao saber que pessoas da nossa rede de contatos estavam prestes a *lançar um zine* feminista de histórias em quadrinhos, surge a ideia de somar o lançamento ao piquenique. Duas amigas resolveram também fazer o primeiro show da banda nova delas junto a um amigo, a Sad Girls Por Vida, uma banda de *pop punk*¹²¹ que se identifica como “três amigas¹²² que se juntaram para tocar pop punk só no violão. Política é importante para nós, e nos identificamos com feminismo, queer e veganismo.”¹²³ A outra banda foi a já citada Dominatrix, propulsora do *riot grrrl* no Brasil, referência como banda feminista e ativa desde 1995. Na ocasião, a vocalista e guitarrista Elisa Gargiulo se apresentou cantando e tocando no violão principalmente as músicas mais populares da banda.

O conjunto de atividades em formato de piquenique deu destaque a um elemento imprescindível dessa gramática política: os *zines* (ou *as zines*). *Zine* ou *fanzine* é um tipo de publicação impressa que se caracteriza pela facilidade de se fazer e pelo baixo custo. Fazer um *zine* é, em geral e ao menos em parte, um processo manual: textos (que podem ser impressos ou escritos à mão) e desenhos são recortados e “montados” na frente e verso de folhas de papel ofício que são então fotocopiadas e posteriormente dobradas ao meio formando uma espécie de folheto. Na maioria dos eventos e nesse em especial, cheguei em casa carregando na mochila diversos exemplares de *zines*, alguns dos quais serão posteriormente apresentados.

¹²¹ Segundo o site Wikipedia, *pop punk* é uma vertente do *punk* originária da costa oeste americana no fim dos anos 1980 e início dos 1990, na qual são combinadas melodias *hardcore* com elementos do *power pop*. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Pop_punk>. Acesso em: 19 maio 2013. De acordo com Ivone Gallo (2008) após um período de refluxo, o punk ressurgiu na década de 1980 “no Hardcore [...] como uma nova forma, mais radical e politizada que se disseminou pela Europa e EUA.” (p. 751). Naquele momento, “os punks passaram então, à recusa total da mídia e do mercado[,] estabelecendo como substituto um sistema de comunicação próprio com a confecção artesanal de *flyers* e *fanzines* [...]. Como recusa ao sistema comercial de shows, criaram *gigs* de apresentação de bandas formadas com equipamentos rudimentares que produziam um som bruto, sem o trabalho de acabamento oferecido pelo aparato tecnológico como acontecia com as demais bandas do circuito comercial” (p. 751, grifo da autora).

¹²² Como forma de fugir do universal masculino – mas também refletindo um feminismo que não tem a “mulher” como seu sujeito estável e à priori –, é recorrente a utilização, na linguagem escrita (muito comum nos *zines*, por exemplo), das letras “i” ou “x” ou ainda “@” no lugar das vogais que demarcam o gênero gramatical.

¹²³ Disponível em: <<http://sadgrrrlsporvida.tumblr.com/tagged/quem-somos>>. Acesso em: 13 mar. 2013.

Assim, o evento de lançamento do *zine* de quadrinhos feministas Sapatoons Queerdrinhos aconteceu em São Paulo no dia 22 de setembro de 2012 e teve entrada gratuita. Ele seria realizado inicialmente no Parque do Ibirapuera, mas, em função da possibilidade de chuva e por não ser um espaço coberto, foi realocado para o terraço do Centro Cultural São Paulo, onde, em caso de mal tempo, haveria espaços cobertos para os quais podíamos nos dirigir. Aproximadamente cinquenta pessoas compareceram, muitas residentes em São Paulo, mas também do Rio de Janeiro, Salvador, Curitiba, Florianópolis, e da Espanha. Reencontrei pessoas que estavam no III LJAS ou que eu havia visto pela última vez no II FVLV.

O evento estava marcado para 14h30min e durou até a noite e a programação final consistia então em piquenique com lanches exclusivamente *veganos*, *shows* acústicos das bandas Dominatrix (São Paulo) e Sad Girls Por Vida (São Paulo e Rio de Janeiro), lançamento do *zine* Queerdrinhos Sapatoons (São Paulo e Curitiba), e leitura pública de trechos de três *zines* feministas: o Histórica é um *zine* que está na terceira edição e é produzido por mim, mais uma amiga de São Paulo e outra do Rio de Janeiro, e, nesse evento, foi lido o editorial da primeira edição no qual nós colocamos o objetivo de ressignificar o nome “histórica”, entendido como capaz de desafiar a patologização que o fundou e forjar uma identidade política feminista; o Clit Zine é feito por duas amigas, de São Paulo, que leram também um trecho do editorial da primeira edição que versa sobre o título do *zine*, afirmando:

CLIT – do grego Kleitorís. Porque nada poderia ser tão nosso, tão íntimo e ao mesmo tempo tão político, cercado de tabus e ainda assim uma fonte inesgotável de inspiração e fôlego. Latejamos por mudanças, pulsamos de indignação e explodimos em novas possibilidades.

O terceiro *zine* que foi lido chama-se No Make Up Tips e é feito também por duas amigas, uma então residindo em São Paulo e outra em Santa Maria (RS). O nome é uma referência a título de música da banda Dominatrix, que, por um lado, informa sobre as construções estéticas, e, por outro, reafirma um famoso *slogan riot grrrl* que versa sobre a pretendida *autonomia* – “we [girls] don’t need you [boys]”:

Eu costumava dizer que eu era burra. Eu não podia fazer as coisas que ele podia
Mas escute bem garoto, eu não preciso de nada de você
Não compre uma revista que diz que você tem que usar maquiagem
Não compre uma revista que diz que você tem que emagrecer
Eles acham que a vida é uma rendição e eu também
E eu acho que é hora de fazer uma escolha. de fazer alguma coisa boa em sua vida

Eu não preciso de garotos. Eu posso usar minha própria mente, eu não preciso de nada de você. Não aprendi nada hoje, não quero ir pra escola. Eu posso aprender com as notícias, eu posso aprender lendo um livro.¹²⁴

Uma de nós fez o cartaz de divulgação à mão, que depois foi digitalizado e colorido. Com um fundo branco e o tradicional símbolo feminista visivelmente desenhado à mão e com as informações referentes à programação em seu interior, havia uma frase que contornava o símbolo e dizia “mais zines[,] menos sexismo”. Divulgamos o evento unicamente na rede social *Facebook*, na qual foi criada uma página aonde usuárias/os podiam confirmar presença e convidar outras para participar também. Um trecho do texto de divulgação dizia: “Tire o pó dos seus zines velhos, xeroque alguns e traga para trocar com nosotras. Vamos rever juntos papéis sobre o Riot Grrrl/Punk Feminista brasileiro.”¹²⁵ Diversas garotas levaram os seus *zines*. Aproximadamente quinze títulos foram trocados ou vendidos durante o evento pelas(os) próprias(os) produtoras(os), o que nos deixou surpresas pois achávamos que a cultura de fazer *zines* já não possuía força frente ao uso da internet e o crescimento dos *blogs*.

A programação se deu da seguinte forma: houve uma rodada de apresentação inicial em que cada pessoa presente falava sobre si (o nome, se produzia zines, se fazia parte de algum *coletivo*); depois, as bandas se apresentaram (Dominatrix tocava uma música e então Sad Girls Por Vida tocava outra e assim por diante); em seguida, houve a leitura de zines, e, por fim, o lançamento do Sapatoons Queerdrinhos (SQ) no qual o zine foi apresentado pela/o autor/a e vendido. Tudo aconteceu com as pessoas sentadas no chão formando uma grande roda na qual lanches e zines passavam de mãos em mãos durante todo o evento.

O SQ é um *zine* de quadrinhos sobre sexualidade e gênero, que trata de experiências de transfobia e sexismo a partir de uma perspectiva satirizante, que será apresentado com mais detalhes adiante. Por ora, vale apontar que a construção simbólica do nome do zine revela o lugar de fala e referências políticas/ideológicas. O termo “Sapatoons” é uma referência à palavra inglesa “cartoons” que significa “desenho animado”, fundido com a palavra “sapa” ou “sapatão”, que referencia uma categoria de acusação que remete a relações afetivas e sexuais entre pessoas do sexo feminino e que é reapropriada e positivada; já o “Queerdrinhos” é uma

¹²⁴ Original em inglês: “I used to say that i was dumb i couldn't do the things he could. but listen here you boy i don't need nothing from you. don't buy a zine that says to you that you have to wear make up. don't buy a zine that says to you that you have to lose some weight. they think that life's a surrender and so am i. and i think it's time to make a choice do something good in your life. i need no boys i can use my own mind. i need nothing from you. didn't learn anything today don't wanna go to school. i can learn with the news i can learn reading a book. [...]”. Tradução disponível em: <<http://letras.mus.br/dominatrix/63706/>>. Acesso em: 19 maio 2013.

¹²⁵ Disponível em: <<https://www.facebook.com/events/259676954153254/?ref=ts>>. Acesso em: 13 mar. 2013.

fusão entre as palavras “quadrinhos” e “queer” – do inglês, também uma categoria pejorativa e que também diz respeito a um campo de estudos ao qual é atribuída a desconstrução de pares binários como sexo-gênero, masculino-feminino, natureza-cultura (um aspecto apropriado pelos eventos).

2.1.5 I Ladyfestinha

O I Ladyfestinha (LF) foi organizado pelo *coletivo* Arruaça Furacão, criado exclusivamente para a organização do evento. O *coletivo* era então curiosamente composto por apenas uma pessoa, a qual eu conheci por meio da *internet* quando, em 2011, foi lançada a convocatória para o I FVLV e ela entrou em contato com intenção de participar.

Antes do Arruaça Furacão, ela já participava do *coletivo* Discos e Afins, atualmente composto por ela junto com três amigos. Ela contou, na atividade que ministrou nesse Ladyfestinha, que o Discos e Afins surgiu quando ela e eles começaram, anos atrás, a procurar lugares onde podiam se apresentar com suas bandas e projetos solos, e se depararam com práticas com as quais não concordavam como, por exemplo, espaços que exigiam que as bandas vendessem uma quantidade pré-estabelecida de ingressos como condição para se apresentarem. Eles/as resolveram então formar um coletivo tendo como princípio o *faça-você-mesmo/a*, para produzir e distribuir os CD's das suas próprias bandas (e outras), agendar e produzir shows sem ficar a mercê de produtores de casas de shows e etc. Em seu blog, o *coletivo* se descreve da seguinte forma:

a discos e afins é um coletivo musical. ou algo do tipo. discos: fazemos discos da forma mais barata o possível, dessa maneira podemos distribuí-los em shows e outros eventos. mas ao mesmo tempo mantendo cuidado para que ele fique bem na sua prateleira. para cobrir os custos de produção dos álbuns apenas pedimos gentilmente por doações nesses eventos, a quem interessar. afins: além da música, tentamos também nos envolver com outras áreas como fotografia, gravuras, quadrinhos, vídeo, textos, zines, exposições, bazares... enfim, qualquer forma que seja possível usar essa mentalidade de faça-você-mesmo. contato: você faz alguma coisa? tem uma banda ou projeto solo? conhece uma banda? quer ver uma banda na sua cidade? desenha? filma? fotografa? faz zines? fale com a gente! podemos fazer uma festa, distribuir os seus afins, colocar a sua banda em uma coletânea, lançar o cd daquela banda que você curte. enfim, você tem alguma idéia? [...].¹²⁶

¹²⁶ “Disponível em: <<http://discoseafins.tumblr.com/sobreadiscoseafins>>. Acesso em: 20 maio 2013.

O nome do evento é uma referência explícita ao já citado Ladyfest, um festival que aconteceu pela primeira vez na cidade norte-americana de Olympia (Washington/DC), em 2000, a qual é também conhecida como uma espécie de “berço” do movimento *riot grrrl* quando, nos anos 1990, garotas jovens iniciaram uma *girl riot*, que consistia “em denunciar tanto a falta de validação das experiências femininas na sociedade quanto o sexismo presente no movimento punk [...]” (SCHILT, 2003, p.1 apud CAMARGO, 2008).

A edição originária do LadyFest se definiu como “um evento não-lucrativo, baseado na comunidade, concebido por e para mulheres¹²⁷ para mostrar, celebrar e incentivar o trabalho e talento artístico, organizacional e político das mulheres.”¹²⁸ Desde então o festival tomou forma em diversos países na Europa e América do Sul, sendo construída uma agenda internacional. No Brasil, a primeira edição aconteceu em 2005 em São Paulo (que sediou cinco edições de grande amplitude), mas também já foi sediado na cidade de Belo Horizonte.

A partir de pesquisa etnográfica realizada em São Paulo, entre os anos de 2004 e 2007, Regina Facchini (2011) define o LadyFest Brasil como um “festival político-cultural” que condensa e simboliza o espírito da *cena*¹²⁹ das “minas do rock” – integrantes de uma rede internacional *riot grrrl*. A última edição ocorrida em São Paulo no ano de 2010 utilizou o *slogan* “Ladyfest Brasil 2010: 10 anos de feminismo jovem radical”.¹³⁰

A primeira edição do Ladyfestinha aconteceu em São Paulo no dia 01 de dezembro de 2012. Com relações aos demais eventos descritos, o Ladyfestinha é o de maior periodicidade, como expõe o texto de divulgação: “O Coletivo Arruaça Furacão apresenta a primeira edição da LADYFESTINHA. Um evento dedicado à baderna FEMINISTA. É tipo uma versão mini de um Ladyfest, sabe? Assim dá pra fazer mais vezes durante o ano, né? [...]”.

A versão final da programação divulgava sete atividades, por ordem de acontecimento:

- 13:00 Churrasco vegano (contribuição de 2\$ para o churras)
- 14:00 Oficina de bordado subversivo com Maiara Moreira
- 15:00 Roda de conversa com as meninas do Machismo Nosso de Cada Dia
- 17:00 Oficina de produção cultural com Luiza Kame (coletivo discos e afins)
- 18:00 “Vâmo montar uma banda?”

¹²⁷ Acerca do que se entende por “mulher”, informações do *site* afirmam que: “** SOME WORKSHOPS WILL BE LADIES ONLY ** TRANS-LADIES WELCOME **”. Disponível em: <<http://www.ladyfest.org/buy/>>. Acesso em: 26 maio 2013.

¹²⁸ Tradução livre: “Ladyfest is a non-profit, community-based event designed by and for women to showcase, celebrate and encourage the artistic, organizational and political work and talents of women”. Disponível em: <<http://www.ladyfest.org/index3.html>>. Acesso em: 20 maio 2013. Outros dados de campo igualmente apontam para o tensionamento da categoria “mulher” e evidenciam os conflitos e relações de força no campo.

¹²⁹ Conforme Facchini (2011, p. 119), “A noção de ‘cena’ vem sendo usada para estabelecer relações entre dados gostos e estilos musicais e determinados territórios. [...] Tal uso é semelhante ao que se faz de *cena* como categoria êmica em várias redes sociais que se estruturam em torno de gostos musicais, inclusive na formada pelas *minas do rock*.”

¹³⁰ Disponível em: <<http://ladyfestbrasil2010.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 13 mar. 2013.

19:00 Exibição do documentário From the Back of the Room
 20:00 Shows La Chatte, Samba de Dandara e MC Luana Hansen

“O Machismo Nosso de Cada Dia” é uma das páginas feministas da rede social Facebook com mais acessos – na data do evento ela tinha cerca de 64 mil “opções curtir”, isto é, 64 mil usuárias/os assinalaram “curtir” a página online. A mesma “compartilha” diariamente textos, vídeos e imagens sobre feminismo, relações de gênero e sexualidade. Na roda de conversa, as “administradoras” da página – duas garotas brancas – falaram sobre ações de ativismo virtual realizadas com o protagonismo de páginas como esta e que foram bem-sucedidas, tal como a mobilização contra a propaganda do preservativo Prudence em julho de 2012¹³¹ e o cancelamento de show da banda baiana New Hit, da qual nove integrantes foram acusados de estuprar duas adolescentes após um show no interior do estado em agosto de 2012.¹³²

A *oficina* de “bordado subversivo” foi inspirada em uma oficina que aconteceu no II FVLV em janeiro do mesmo ano, e foi ministrada por uma das administradoras da página O Machismo Nosso de Cada Dia. Ela teve por objetivo “subverter” o bordado como uma atividade da “mulher prendada” ao utilizá-lo como “ferramenta de nossa luta”. Na oficina de produção cultural, Luiza Kame expôs todas as etapas que envolvem o processo de organização de um evento como o próprio Ladyfestinha, tendo por objetivo que outras garotas, instruídas por esse *know-how*, pudessem fazer o mesmo e organizar outros eventos. A atividade “Vâmo montar uma banda?” não aconteceu, nem a exibição do documentário “From the Back of the Room”¹³³.

Os shows foram protagonizados por três bandas, entre elas a La Chatte, uma banda de punk rock formada por um garoto e uma garota. As outras duas “atrações” foram inusitadas: uma banda de samba referida como samba de *sapatão* – Samba de Dandara – e uma Mc¹³⁴ – Mc Luana Hansen –, o que corrobora com o pontuado por Facchini (2011, p. 124), para a qual

¹³¹ A peça publicitária referia-se a uma “dieta do sexo” e listava o número de calorias supostamente perdidas na realização de determinados comportamentos sexuais, sugerindo que atividades sem o consentimento feminino levariam a uma maior perda calórica. Após a contra campanha realizada online, a marca divulgou uma nota em sua página no Facebook, na qual anunciava que iria retirar a campanha do ar. Disponível em: <<http://blogueirasfeministas.com/2012/07/prudence-e-a-fetichizacao-do-estupro/>>. Acesso em: 20 maio 2013.

¹³² A cervejaria Skol retirou o patrocínio de um festival que tinha a New Hit como uma das atrações. show da banda em festival de pagode e, na sequência, a própria banda confirmou o cancelamento do show. Disponível em: <<http://sitedobareta.com.br/brasil/banda-new-hit-cancela-participacao-em-show-de-pagode-05-10-2012/>>. Acesso em: 20 maio 2013.

¹³³ Esse documentário será brevemente descrito no capítulo três.

¹³⁴ Segundo Rebeca Sobral Freire (2011, p. 15), “A mulher ou homem que cantam rap em seus vários estilos compartilham o nome de rapper ou Mc (Mestre de cerimônia).” O rap, por sua vez, é um dos três elementos artísticos do hip hop, ao lado do break (a dança de rua) e do grafite que juntos, constituem o hip hop como um movimento de juventude (idem).

“Atualmente, no *rock de mina* do Brasil, o *punk* e o *hardcore* não são mais as únicas referências musicais, havendo variação considerável entre as sonoridades produzidas [...]”

E, como atividades paralelas, a programação anunciava:

- Exposição de fotos da Elaine Campos e
- Instalação da Denise Bertolini
- Espaço para troca de materiais (fanzines, cds, livros, etc.)

O mini festival aconteceu numa pequena casa de shows chamada Espaço Cultural Walden¹³⁵, localizada no bairro da República, no centro de São Paulo. A entrada era livre, com exceção dos shows que custaram dez reais por pessoa.

A segunda edição do mini festival (que não faz parte do universo etnografado) aconteceu em 20 de abril de 2013 e teve como programação um bate-papo sobre lesbofobia, oficina de zines (ministrada por integrante do Clit Zine), uma “performance feminista” e shows com as bandas Motley Creuza, Visiona e Ligera.

2.1.6 III Festival Vulva la Vida

O supracitado Festival Vulva la Vida é anual, acontece em Salvador e é organizado por coletivo homônimo. Este, desde os seus primórdios, teve um número flutuante de integrantes em função de fatores como disponibilidade de tempo e conflitos internos. Durante o preparo da terceira edição do festival, o coletivo foi composto por mim mais três amigas, duas das quais eu conheci por causa da convocatória para a primeira edição.

Nos últimos anos, nós organizamos outros eventos além do festival. Em março de 2011 e 2012 realizamos uma mostra de filmes chamada Cine Feminista¹³⁶, numa sala de cinema de uma biblioteca pública; no Dia Internacional de Combate à Violência contra a Mulher, em 25 de novembro de 2011, organizamos um evento chamado Retome a Noite¹³⁷, numa praça pública com shows, intervenção urbana, *microfone aberto* e exibição de vídeos

¹³⁵ “Trocando em miúdos, podemos dizer que é um abrigo cultural, onde pessoas interessadas em cultura divertem-se e trocam conhecimento. Esse tal abrigo celebra a diversidade, o humanismo, a cultura-pop, a independência, incentiva os pontos de vista e iniciativas que demonstrem modos de vida simples, olhares sobre o conceito de liberdade, que mostrem que é possível ser feliz vivendo de forma diferente.” Disponível em: <<https://www.facebook.com/esp.cult.walden/info?ref=ts>>. Acesso em: 20 maio 2013.

¹³⁶ Mais informações sobre as duas edições do Cine: <<http://cinefeminista.wordpress.com/>>. Acesso em: 13 mar. 2013.

¹³⁷ Mais informações em: <<http://festivalvulvalavida.wordpress.com/2011/11/15/retome-a-noite-25-de-novembro-em-salvador/>>. Acesso em: 13 mar. 2013.

sobre o tema num projetor; e, durante o ano de 2012 fizemos, ao ar livre, dois piqueniques temáticos *veganos* e exclusivos para garotas, aos quais demos o nome de Femi-nic. Tanto o Femi-nic quanto o Cine Feminista foram posteriormente reproduzidos em outros estados por pessoas que conhecemos em edições do festival ou que tomaram conhecimento através da *internet*.

A terceira edição do Festival Vulva la Vida¹³⁸ (FVLV) aconteceu entre os dias 24 e 27 de janeiro de 2013. Porém, nós começamos a organizá-la três meses antes, quando, assim como nas edições anteriores, divulgamos uma convocatória por *e-mail*, *blog* e redes sociais, a qual afirmava:

Entre os dias 26/10 e 17/11 de 2012, estaremos recebendo propostas para a programação da 3a. edição do Festival Vulva la Vida, um festival feminista de verão a ser realizado entre 24 e 27 de janeiro de 2013, em Salvador(BA). As propostas podem ser no formato de oficina, debate, bate-papo, performance, show, etc, e devem ser enviadas para o e-mail vulvalavida@gmail.com [...].

Mais uma vez, a maioria dos e-mails recebidos veio de garotas de outros estados, o que nos levou a uma programação na qual o protagonismo de baianas era muito pequeno. Dado que muitas vinham de forma precária, mais uma vez oferecemos alojamento, dessa vez para trinta pessoas no espaço do Diretório Central dos Estudantes da Universidade Federal da Bahia (DCE/UFBA) e incentivamos que garotas que residiam aqui oferecessem *hospedagem solidária*.

O festival teve como público regular cerca de sessenta pessoas, chegando a duzentas na noite do show principal. Junto à programação no blog, anunciamos que “Todas as atividades, com exceção dos shows, são isentas de homens cisgênero¹³⁹.”

Nos os quatro dias foram realizadas nove atividades, entre oficinas e bate-papos, as quais abordaram temas como fotografia e memória feminista; vegetarianismo, segurança alimentar e as mulheres do campo; moda e feminismo; música como empoderamento feminista; a prática do furto como desobediência civil feminista e de classe; e a construção dos afetos e subjetividades a partir da heterossexualidade como um regime de poder.

Durante uma das oficinas foi produzida refeição *vegana* com o objetivo de interligar “teoria à pratica, cozinhando coletivamente” a fim de “discutir de que maneira nossa forma de nos alimentar pode (ou não) se solidarizar com a luta” das “mulheres do campo”. Durante todo o festival havia garotas vendendo lanches *veganos*, algumas organizadas em

¹³⁸ Blog do festival: <<https://festivalvulvalavida.wordpress.com/>>. Acesso em: 13 mar. 2013.

¹³⁹ O critério sugere uma modificação frente ao primeiro festival e tensões em curso nos demais eventos. *Cisgênero* é uma categoria êmica utilizado para designar pessoas cuja identidade de gênero mantém coerência com o sexo o qual lhe foi designado ao nascer.

cooperativas, outras individualmente e algumas o faziam com o objetivo de custear a viagem para o festival.

Houve também shows em dois dias com bandas em sua maioria formadas apenas por mulheres, todas auto-identificadas como feministas – dentre elas, a banda Sad Girls por Vida (SP/RJ), que se apresentou no lançamento do *zine* Sapatoons Queerdrinhos e da La Chatte, que tocou no I Ladyfestinha. Antes da apresentação das bandas, estava prevista uma *oficina* de montagem de palco, com o objetivo de transmitir conhecimentos técnicos que envolvem o manejo com amplificadores, mesa de som, cabos e instrumentos.

No último dia, aconteceu um almoço coletivo seguido de banho de mar – que na programação constava como *farofada feminista*.¹⁴⁰ Antes, aconteceu uma intervenção urbana com diversas grafiteiras¹⁴¹, de Salvador, João Pessoa e Curitiba.

O III FVLV aconteceu em três espaços. Oficinas e debates foram realizados numa biblioteca pública, a Biblioteca Pública do Estado da Bahia, no centro da cidade. Os shows principais foram realizados no Sankofa African Bar, um bar localizado no Pelourinho e conhecido por sediar shows de bandas de ritmo africano, caribenho ou latino. O almoço, intervenção urbana e banho de mar do último dia aconteceram no Museu de Street Art da Bahia (MUSAS) e entorno, localizado na “comunidade” do Solar do Unhão.

Em todos eventos notou-se a recorrência dos *coletivos*, que são agrupações com número cambiante de indivíduos por relação de afinidades e empenhados na produção de eventos, festivais, bandas, cooperativas de alimentação *vegana*, *zines* (entre outros) – atividades que não são realizadas de forma “profissional”, ou seja, não representam um emprego ou profissão no sentido de que não são atividades realizadas de forma dissociada de outras esferas da vida (como a esfera afetiva, o lazer etc.).

Trata-se da contestação de um modelo tradicional de participação política ao se orientar pela ludicidade, os afetos, a diversão, o cotidiano, a música, a comida. A gramática política dos eventos investigados pode ser desmembrada em três categorias descritivas: 1) o ideário: entendido como um conjunto de ideias e princípios, como o anarquismo e a ação direta, o feminismo, o especismo, o pós-esquerdismo, o queer, o riot grrrl e o punk, a

¹⁴⁰ Programação disponível em: <<http://festivalvulvalavida.wordpress.com/vlv-2013/>>. Acesso em: 16 abr. 2013. O último dia do festival será objeto de análise no capítulo três.

¹⁴¹ O grafite é uma das expressões do hip hop. “A mulher que grafita em seus vários estilos, é chamada de grafiteira e o homem de grafiteiro, pois trabalham basicamente os sprays para grafitar, desenhar utilizando a técnica do spray. Uma questão importante é a distinção entre a grafiteagem e a pichação, sendo a primeira considerada uma arte urbana que se inicia nos muros da cidade e depois adentra inclusive em galerias de arte, expondo questões do cotidiano urbano e questões vigentes da sociedade, enquanto a pichação é reconhecida como uma poluição visual e violação urbana com o intuito apenas de depreciar os espaços das cidades.” (FREIRE, 2012, p.15).

autonomia, o veganismo popular, o faça-você-mesma, o ciberfeminismo, a horizontalidade, a TAZ, a subversão, a sororidade, a sexualidade; 2) as formas de organização política, como os coletivos e as cooperativas, e 3) a práxis: entendida como a prática política e que toma corpo nas oficinas, festivais, shows, rituais de comensalidade, zines, performances, debates, exposições, grafite, palestras, exibição de vídeos.

Coletivos, oficinas, zines e shows são parte de uma forma de expressão política assentada na busca por transformações sociais desde dentro, a serem postas em ação cotidianamente, e revelam uma forma própria de vivenciar a relação tempo/espço. Trata-se de uma releitura da “contracultura” sobre a qual fala Miriam Adelman (2009). A autora utiliza o termo “contracultura” para se referir a um tipo de participação política que influenciou sobremaneira o feminismo do pós-guerra nos países ocidentais, e que diz respeito a uma “rebeldia cultural”, pois é baseada em uma visão de transformação social que se distancia da tradicional noção de transformação “após a revolução”, investindo na transformação do próprio indivíduo nas suas relações cotidianas, tendo em vista o estabelecimento de formas de organização coletiva anti-hierárquica e anti-burocrática (ADELMAN, 2009).

2.2 O CAMPO FEMINISTA JOVEM VEGANO

Em todos os eventos descritos brevemente acima a grande maioria das participantes e organizadoras/es era formada por jovens entre vinte e trinta anos de idade, aproximadamente. Os seis eventos tratam-se de espaços exclusivamente jovens, sugerindo a formação de um universo à parte daquele já construído por geração anterior. Essa composição geracional remete à construção de uma fronteira de pertencimento identitário e de um ativismo distinto daquele constituído por adultos no interior do feminismo, como apontado por Eliane Gonçalves e Joana Pinto (2011). Todavia, nota-se que não foi encontrado, nos eventos, a reivindicação em torno da categoria “jovens feministas” como presente em outros contextos – daí a escolha por “feministas jovens”.

Não obstante, nos estudos sobre juventude, frequentemente a categoria de gênero permanece ausente e, aqueles trabalhos dedicados às mulheres jovens amiúde abordam apenas certos aspectos da sexualidade, tais como educação sexual, parentalidade, e DSTs/AIDS (ZANETTI, 2011). As identidades feministas jovens são objeto de pouco investimento em

pesquisas, conforme assinalam diversas autoras (ZANETTI, 2011, 2009; FACCHINI, 2011; FACCHINI, FRANÇA, 2011) e este trabalho se propõe, portanto, a contribuir para o preenchimento de tal lacuna e para a compreensão da complexidade do movimento feminista contemporâneo por meio do olhar sobre novas gerações de jovens ativistas no Brasil.

No entanto, busca-se não perder de vista o contexto do objeto da pesquisa, que não se encontra isolado socialmente, mas, antes, mantém relações – de troca, disputa, distanciamento etc. – com outros grupos geracionais. Nesse sentido, esta investigação se associa à proposta de Alinne Bonetti (2007) de tratar o(s) feminismo(s) como um campo discursivo, sendo esta perspectiva capaz de oferecer um olhar mais atento às diversas experiências que vêm se constituindo e se opondo às posições dominantes no interior do campo político feminista – o que é o caso do objeto investigado nesta pesquisa, como se pretende demonstrar.

De acordo com a perspectiva *bourdieusiana*, o conceito de campo pode ser entendido como “espaços estruturados de posições” nos quais “a estrutura do campo é um *estado* da relação de força entre os agentes ou as instituições na luta [...] dotados do *habitus*¹⁴² que implica o conhecimento e o reconhecimento das leis imanentes do jogo [...]” (BOURDIEU, 2003, p. 119-120, grifo do autor).

Tal (re)conhecimento passa, entretanto, pela geração enquanto um marcador de diferenças (e desigualdades). Esta dinâmica de reconhecimento (ou negação) das leis que regem o campo podem ser compreendidas a partir de uma situação de encontro intergeracional ocorrida em campo. A palestra “Saúde subversiva” dada por Sônia Hirsch – que se coloca como “jornalista e escritora voltada para promoção da saúde”¹⁴³ – na 3ª edição do Liga Juvenil Anti-Sexo atraiu, para além do público jovem, algumas pessoas mais velhas (principalmente mulheres), provavelmente em função da visibilidade de Hirsch em meios de comunicação tradicionais, como a participação em alguns programas de televisão e entrevistas a rádios – meios nos quais os eventos etnografados não foram divulgados (são utilizados outros subterfúgios, em especial a internet).

A palestra aconteceu numa sala ampla, na qual aproximadamente sessenta pessoas estavam sentadas no chão ou em algumas (poucas) mesas disponíveis ou, ainda, em pé no fundo do espaço, ouvindo atentamente a palestra. Sônia é uma mulher branca, baixinha, velha (diz que tem mais de 60 anos), de cabelo curto branco, trajando roupas de cores neutras e de

¹⁴² “O *habitus*, sistema de disposições adquiridas pela aprendizagem implícita ou explícita que funciona como um sistema de esquemas geradores [...]” (BOURDIEU, 2007, p. 125).

¹⁴³ Retirado da descrição da autora em seu blog. Disponível em: <<http://www.blogger.com/profile/03864475265784039613>>. Acesso em: 13 mar. 2013.

tecido de algodão. Falava de pé num microfone, e defendia que, na sociedade contemporânea, estar doente é algo esperado, pois “os interesses da medicina” se voltaram para o lucro que se alimenta da falta de autoconhecimento corporal – ao contrário das nossas avós, por exemplo, hoje não saberíamos identificar sintomas nem trata-los, pois delegamos este saber à medicina –, do estresse da vida moderna, da falta de qualidade dos alimentos e do desconhecimento e alienação da população:

[...] Ela pôs a questão da amamentação. Como quem vivenciou aquele acontecimento, ela conta que a entrada da empresa Nestlé no Brasil e a introdução do leite em pó se deram, de forma estratégica, concomitantemente à inserção das mulheres no mercado de trabalho, o que fez com que fosse veiculada uma propaganda que associava o leite em pó à liberdade feminina. Então uma mulher também mais velha presente no fundo da sala, em pé, reiterou de forma veemente a fala de Sônia, mas antes fez uma pergunta: “aqui pode usar palavrão, né?” (Diário de Campo, 06 de abril de 2012).

Este foi um dos raros momentos em que houve uma diversidade geracional (mesmo que mínima) participando das atividades e revela, de um lado, a diferença de experiências que marca os dois grupos – por exemplo, a maternidade – e, de outro lado, a diferença de linguagem, do que é permitido ou não que se fale a depender das “regras do jogo” negociadas ininterruptamente.

Como podemos entrever na fala da participante, aquele ambiente é visto como mais permissivo, possivelmente em função de certa informalidade que marca a estrutura destes eventos. Julia Zanetti (2009) pesquisou relações intergeracionais entre feministas jovens no Rio de Janeiro e notou que as representações que são feitas sobre os/as jovens e a juventude pautam essas relações, às vezes de forma negativa:

As principais lideranças do feminismo de hoje iniciaram sua militância na década de 1970, marcada como anos de efervescência do movimento e de uma atuação política mais intensa da juventude e da sociedade em geral. Tendo como referência de atuação juvenil nesse período, talvez algumas delas tendam a comparar a atual geração de juventude com aquela do “seu tempo”, possivelmente compartilhando e reforçando as negativas representações quanto à juventude contemporânea [...]. Dessa forma, além de desconsiderar que esse é outro momento histórico, político e social, essa posição revela também que estão sendo desconsideradas formas de participação não convencionais, como grupos culturais [...]. (ZANETTI, 2009, p. 33).

De acordo com a autora, no Brasil, a partir dos anos oitenta do século passado teve início um processo dentro do feminismo de afirmação de identidades constituídas a partir de outras experiências para além daquelas das mulheres brancas, heterossexuais, de classe média, muitas vezes tidas como universais. Esse processo é intensificado na década seguinte, encabeçado principalmente por mulheres lésbicas e negras, e, é no início dos anos 2000 que a questão juvenil passa a ter alguma relevância dentro do movimento, com as jovens lutando

pelo reconhecimento de direitos e interesses específicos. Como exemplo emblemático do que podemos chamar de relações de tensões intergeracionais entre agentes no campo, Júlia Zanetti cita a participação de “jovens feministas” no 10º Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe (10º EFLAC), ocorrido em outubro de 2005, no Brasil. Nele, expressivamente, 25% das participantes possuía menos de 30 anos, e no qual elas demandaram “por um feminismo menos hierárquico e adultocêntrico” (ZANETTI, 2011, p. 29), que possibilitasse o seu acesso também aos espaços de poder e decisão do movimento.

No que diz respeito às análises sobre tais vertentes jovens do feminismo, Gabriela Marques e Joana Pedro (2012) notam que, em geral, elas se utilizam de um esquema teleológico, que não considera a temporalidade específica de cada ativismo. As autoras afirmam que

Pensando no conceito de gerações, neste caso de gerações feministas, podemos trazer um novo enfoque aos grupos feministas que são comumente caracterizados como de juventude. Na bibliografia geral, estes são marcados por um etapismo: se uma mulher faz parte, hoje, de um grupo de feminismo jovem, presume-se que, ao longo dos anos, ela passará para um tipo de militância “mais adulta” e, portanto, “mais reconhecida” [...].

O etapismo evolucionista é uma leitura comum não só nas análises acadêmicas mas também na mídia atual, que constrói as representações acerca da “nova geração de feministas” como um fenômeno isolado e descontínuo em relação à malfadadas antepassadas as quais, “ultrapassadas”, seriam um produto infeliz do seu tempo – hoje substituídas. Por exemplo, em matéria publicada na simbólica data do dia 08 de março de 2013 (Dia Internacional da Mulher) com o título “A nova geração de feministas brasileiras”, o *site* O Globo afirma que:

Considerado um dos movimentos mais bem-sucedidos do século XX, o feminismo tem passado por uma reforma. Cai a imagem de uma militante sisuda e entram em cena manifestações mais irônicas e até bem-humoradas. Segundo a mineira Anna Steel, que tem 19 anos e, junto com a parceira de luta Sara Winter, organiza o braço brasileiro do Femen, a mudança da imagem da feminista está colaborando para aceitação do movimento.

— Se você perguntasse para alguém, há alguns anos, o que era uma feminista, muitos diriam: uma lésbica ou uma solteirona de 40 anos que não se depila. Hoje, quando você faz a mesma pergunta, muita gente já responde que é uma mulher que luta pela igualdade de gênero — diz Anna [...]. — Se, antes, queimávamos sutiãs, hoje, tentamos queimar o moralismo. Até a queima dos sutiãs da década de 60 *foi substituída*. Ela *deu lugar* ao topless — forma utilizada por grupos como o Femen, criado na Ucrânia, para chamar atenção da sociedade para a luta pela liberdade sobre o corpo (grifo meu).¹⁴⁴

A ênfase na “substituição” de uma militância por outra que estaria fundada em bases inteiramente novas e originais, demonstra que as heranças feministas são objeto de disputa, tal

¹⁴⁴ Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/megazine/a-nova-geracao-de-feministas-brasileiras-7783231>>. Acesso em: 14 mar. 2013.

como defendido por Gonçalves e Pinto (2011). A fim de evitar o etapismo, a opção analítica aqui feita pretende abordar o meio feminista jovem vegano como uma gramática política particular cujos elementos que a compõem – tal como o senso de “permissividade” citado – serão aqui expostos. Isso implica em considera-lo a partir de trocas e heranças geracionais que são ressignificadas de modo a forjar práticas e discursos historicamente situados. Implica também em evitar uma abordagem em termo de “ondas feministas” em função da sua linearidade (GONÇALVES, PINTO, 2011), etnocentrismo (HEMMINGS, 2009 apud GONÇALVES, PINTO, 2011) e essencialismo de identidades feministas (GALLOP, 1997 apud GONÇALVES, PINTO, 2011).

2.2.1 Os coletivos

Fluidez e contingência orientam os *coletivos*. Eles são internamente compostos por indivíduos em relações de afinidade, e não possuem um número fixo de integrantes. Para “fundar” um *coletivo* não há um número mínimo de pessoas: o *coletivo* Arruaça Furacão, na ocasião do I Ladyfestinha foi formado por apenas uma garota – o que expressa o quanto são valorizados, e legitimados.

Não foi encontrada referência ao pertencimento a partidos políticos. Seja para a gestão de eventos – mas também para a confecção de zines, a feitura de oficinas, a produção de refeições veganas (que, nesse caso, também pode se dar sob o termo *cooperativa*) e promoção de outras atividades – os *coletivos* representam a forma de agrupamento por excelência. Eles refletem os valores vigentes no ideário, na medida em que são agrupações de indivíduos conectados por relações afetivas, sem funções formais ou hierárquicas pré-estabelecidas – isto é, não há alguém que responda pelo coletivo –, com certa rotatividade interna e que se pretendem horizontais (uma influência do anarquismo).

Eles não possuem uma divisão do trabalho rígida, isto é, não há a demarcação de funções fixas entre quem produz, quem organiza, quem limpa o espaço, quem confecciona os cartazes, quem divulga etc. Pessoas que se apresentaram com sua banda em um evento podem ser vistas ministrando uma oficina em outro e/ou ainda sendo o público de um terceiro evento – uma circularidade observada recorrentemente, seja em eventos distintos, sugerindo um circuito entre eles, seja num mesmo evento.

Assim, a posição ocupada entre organização, produção, ou público é contextual. Isto porque essas posições não são legitimadas em função de uma especialização de conhecimento formal. Em outras palavras, não é exigido nem esperado que um diploma ou determinada atuação profissional direcione a ocupação destas posições. O grupo de amigas que organizou o lançamento do zine Sapatoons Queerdrinhos foi público na III Liga Juvenil Anti-Sexo (LJAS) e algumas delas tocaram com as suas bandas no Festival Vulva la Vida; a banda Lifelifters fez show no III LJAS, integrantes promoveram uma oficina no I Festival Emancipar e foram público do Lançamento do zine SQ, por exemplo.

O ideal de horizontalidade citado não significa a ausência de conflitos, negociações identitárias e mesmo violência nas relações travadas nesse contexto. A despeito da ênfase numa irmandade entre mulheres presente através dos signos “sororidade” (que dá título à instalação fotográfica no III VLV e I Ladyfestinha) e “soror” (nome de banda que se apresentou no III FVLV), por exemplo, há também buscas por problematizar relações de poder internas que vão de encontro à noção de uma solidariedade automática que, a primeira vista, aqueles signos podem sugerir. Assim, o I FE trazia na programação um debate “sobre violência entre mulheres”, que, embora não tenha acontecido, denota a complexidade dessas relações e certo reconhecimento das diferenças internas ao grupo. Regina Facchini (2011, p. 133-134) destacou o pioneirismo da oficina “Consenso sexual para jovens lésbicas”, “um trabalho de intervenção com relação à violência no interior de relações homoafetivas entre mulheres”, realizada no Ladyfest Brasil, afirmando que “foi o trabalho mais consistente e de maior alcance em relação ao tema que já pude observar no cenário dos movimentos sociais brasileiros”.¹⁴⁵ As oficinas e demais atividades onde a presença de homens é permitida são chamadas de *mistas* e há pelo menos três denúncias públicas atualmente de violência doméstica perpetradas por homens e publicadas por garotas que encontrei no campo.

2.2.2 A programação

¹⁴⁵ Poderíamos acrescentar a “oficina de consenso sexual entre lésbicas” que teve lugar no II FVLV (2012), bem como nota de pronunciamento do *coletivo* Vulva la Vida a respeito de uma situação de violência entre mulheres ocorrida na segunda edição do festival e publicada no *blog* do FVLV. Informação disponível em: <<https://festivalvulvala vida.wordpress.com/2012/02/06/nota-de-pronunciamento-do-vlv-sobre-o-caso-de-violencia-ocorrido-dia-27/>>. Acesso em: 26 maio 2013. Também no evento citado anteriormente TodasQueer aconteceu a oficina “Violência Entre Mulheres: Silêncio e Utopia Lésbica”. Informações disponíveis em: <<http://todasqueer.wordpress.com/oficinas-e-bate-papo/>>. Acesso em: 26 maio 2013.

A começar pela programação dos eventos, nota-se que elas seguem um padrão, sendo as atividades divididas entre, de um lado, *oficinas* e debates e, de outro, os shows. Os primeiros são em geral gratuitos e realizados durante o dia; o público pode ser livre ou seguir restrições em termos de identidades de gênero e sexual. Os shows em geral acontecem à noite e custam, em média, 10 reais; eles não possuem restrições (explícitas) em termos de público.

É oportuno notar que em alguns casos – no I Festival Emancipar e no Festival Vulva la Vida – o show é realizado em espaço à parte do resto do evento, denotando possivelmente que a conjunção destes dois tipos de atividades exige uma estrutura física híbrida – que suporte equipamento elétrico (amplificadores, mesa de som, instrumentos) e acústica para shows, bem como um espaço amplo e fechado, para o dispêndio de algumas horas em atividades que envolvem o diálogo em grupo (salas simples nas quais se sentava no chão ou em cadeiras dispostas em círculo). A mistura desses elementos denota uma aliança singular entre música e política, diversão e ativismo, isto é, enquanto elementos da práxis, os shows, debates e oficinas são orientados pela ludicidade e fluidez (como na figura da Zona Autônoma Temporária).

A presença da cozinha pode ser somada a esses ambientes, engrandecendo a hibridez. Sua disposição geográfica se dá às vistas do público, deslocando o lugar historicamente destinado a ela. Assim, no Liga Juvenil Anti-Sexo, havia um balcão com cozinha no fundo da sala utilizada para as *oficinas*, na qual se podia visualizar o preparo dos alimentos. No Festival Emancipar, um balcão estava localizado no corredor entre os espaços para as *oficinas* e podia-se ver a composição dos pratos sendo feita. No EncontrADA, por ser um encontro realizado numa casa, a cozinha estava disposta num cômodo à parte, mas o fluxo de mulheres passando por ela era intenso e a cada dia novos grupos eram responsáveis pelas refeições.¹⁴⁶

A linguagem urbana da cidade permeia e dialoga com os referenciais políticos destes espaços, geralmente situados no centro das cidades ou em bairros de fácil acesso via ônibus ou metrô. Mas também eram frequentados por meio de bicicletas – estacionamento para carros não constituía uma preocupação, de modo que não havia qualquer anúncio público sobre a disponibilidade de estacionamento para automóveis nos meios de divulgação.

A citada “permissividade” se traduz num “afrouxamento” em diversos sentidos: por exemplo, são eventos que não possuem uma regularidade rígida. A primeira edição da Liga Juvenil Anti-Sexo foi realizada em maio de 2010, e a segunda edição, em novembro do mesmo ano; já a terceira edição só foi realizada em abril de 2012. O Festival Emancipar teve

¹⁴⁶ Os aspectos relacionados ao manejo direto da alimentação serão abordados no capítulo 3, que trata das gastropolíticas feministas.

a sua primeira edição em abril de 2012, e, a segunda edição, em dezembro do mesmo ano. O Ladyfestinha teve a sua primeira edição em dezembro de 2012, a segunda edição aconteceu em abril de 2013, 4 meses depois, e a terceira edição, em 01 de junho de 2013.

A mesma fluidez pode ser vista nas programações: não há garantia que todo o conteúdo escalonado acontecerá de fato. Cinco entre os seis eventos contaram com alguma atividade e/ou banda canceladas sem aviso prévio. O horário referente à atividade cancelada pode ser ocupado por outra atividade ou manter-se vago. Ou, ainda, atividades paralelas podem ser organizadas espontaneamente.

Essa rotatividade é também geográfica. Embora os eventos em si aconteçam nos limites de uma localidade (física) específica, eu não era a única saindo do lugar onde resido em direção a outras cidades: alguns rostos se repetiam, seja em Salvador, São Paulo ou Visconde de Mauá (RJ). Esse trânsito envolve a presença de contatos na cidade de destino, *hospedagens solidárias*, e conversas prévias, geralmente feitas mediante o uso da internet. São aspectos que indicam a formação de redes que extrapolam as cidades e estados, e pelas quais circulam pessoas, divulgação de eventos, textos, *zines*, receitas etc. Elas são um aspecto do modo como a relação entre espaço e tempo é compreendida.

Mas a circularidade também pode sinalizar um pertencimento de classe específico, dado os custos implicados nas viagens, o acesso à internet e mesmo a possibilidade de fugir da rotina por alguns dias. Também o nível de escolaridade – a maioria possui ou está cursando um curso de graduação¹⁴⁷ – e as referências à língua inglesa evidenciam o pertencimento às camadas médias urbanas.¹⁴⁸ Ademais, é importante notar a ausência da temática racial nesses eventos, o que pode sinalizar o pertencimento racial e a invisibilidade da branquitude e seus privilégios.

Uma forma de contornar os custos está na prática de *pegar carona*. Ela consiste em, individualmente, ou em grupo de dois (e no máximo três), dirigir-se até pontos estratégicos em estradas que dão acesso à cidade pretendida, portando cartazes nos quais se lê o destino desejado. No III Festival Vulva la Vida houve pelo menos três pequenos grupos que chegaram

¹⁴⁷ De acordo com Corrêa (2001, apud GONÇALVES, PINTO, 2011), uma “face igualmente importante do feminismo brasileiro se constrói na academia, muitas vezes de forma híbrida, com ativistas que principiaram nos coletivos informais dos anos 1970 e seguiram carreiras profissionais nas universidades, sendo pioneiras na constituição de núcleos de estudos e pesquisas em anos subsequentes, além de destacado papel na docência (Corrêa, 2001)” (GONÇALVES, PINTO, 2011). As interlocutoras dessa pesquisa se valem dessa conquista realizada por geração anterior, usufruindo da introdução de questões feministas no currículo acadêmico.

¹⁴⁸ Afirmação considerando as clivagens sociais de classe que incidem sobre o acesso ao sistema educacional brasileiro, e que vai ao encontro da análise da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2006, na qual mais da metade de jovens frequentando as universidades brasileiras provém dos extratos médios da sociedade (em termos de renda obtida) (OSORIO, 2009).

a Salvador mediante essa prática, tendo como cidades de origem Curitiba, João Pessoa e São Paulo. Porém, essa não é a forma mais recorrente de deslocamento – embora haja referências mesmo em *zines*¹⁴⁹ –, e devemos levar em consideração as inseguranças que envolvem a prática das caronas quando protagonizada por garotas.¹⁵⁰

A respeito das posições de sujeito que situam o lugar de fala dessas ativistas, cabe mencionar que, no caso das classes médias, a juventude é vivenciada de forma singular, sendo marcada “por menores responsabilidades, suporte financeiro familiar, e um largo período de preparação para o futuro, compreendendo maior tempo livre utilizado muitas vezes para a manifestação de sociabilidades” (ABRAMO, 2008; SALTALAMACCHIA, 1994 apud CAMARGO, 2010, p. 11).

Voltando a estrutura dos eventos, a organização que subjaz a programação dos mesmos revela que eles não possuem um caráter deliberativo: as atividades que figuram na programação não são necessariamente concatenadas, isto é, não são cumulativas e a participação em todas é optativa. Também não há assembleias finais voltadas à votação de propostas (por exemplo). Assim, como será discutido abaixo, os eventos encerram objetivos imediatos, principalmente por meio das *oficinas*, que, portanto, ao lado dos *coletivos*, constituem mais uma peça chave em tal gramática política.

2.2.3 As oficinas

As *oficinas* tem em geral a duração de 1h à 2h, e são realizadas em salas amplas com o público em círculo. Elas não se confundem, por exemplo, com mini-cursos. Não há certificado de participação, nem diplomas atestando o conhecimento de quem ministrou a

¹⁴⁹ Um dos *zines* da referida Tour de Zines se chama “Quem tem dedo vai a antares”, que é um “Zine sobre a prática de pegar caronas na estrada, com dicas, relatos de viagem, traduções, poesias e textos sobre questões de segurança, espaço, tempo.” Disponível em: <<http://zinetour2011.wordpress.com/zines/>>. Acesso em: 14 mar. 2013.

¹⁵⁰ A bicicleta também é utilizada como meio de transporte na cidade ou para viagens. No I FVLV (2011), duas integrantes do grupo de *rap* Autoras de Fato deixaram Goiânia e chegaram a Salvador por meio de viagem de bicicleta. Na ocasião, elas promoveram um bate-papo chamado “mulheres e a bicicleta como meio de transporte”, com a seguinte descrição: “somos a banca Autoras do Fato, ritmo y poesia do cerrado. som de revolta kontra o sistema. a quadrilha de bicicletas. viemos pedalando pro nordeste pra enkontrar os sons e as idéias das pessoas que tão se movimentando por aqui. vamo chegá junto neste festival de cultura feminista pra trocar experiencias a partir de nossas vivências com outras manas e manos que tiverem a fim de falar sobre os jeitos que movimentamos nossos korpos kontra o capitalismo machista e racista.” Disponível em: <<http://festivalvulvalavida.wordpress.com/vlv-2011/programacao/>>. Acesso em: 23 maio 2013.

oficina. *Oficinas* reiteram o ideal de horizontalidade: as *oficineiras* não possuem necessariamente um conhecimento acadêmico acerca do tema sobre o qual *facilitará* uma *oficina*; mas há certo reconhecimento de uma trajetória de estudo e prática que antecede a feitura das *oficinas* e que constrói a imagem da *oficineira*, lhe conferindo legitimidade.¹⁵¹ Por exemplo, trago abaixo algumas descrições de *oficineiras* do III FVLV publicadas no *blog* junto à programação do festival e nas quais estão presentes as referências eleitas para construir a autoimagem delas:

[na descrição da oficina “Sabores e Saberes – um olhar sobre a mulher do campo”:]
 Jubs: bióloga, feminista, paulista radicada na Paraíba para estudar Agroecologia, quica pra viver por longos anos. Pinta, cozinha (vegetariana de nascença), e tenta bordar, batucar e jogar capoeira.
 Jeb: bailarina, bióloga, educadora, feminista. Também se aventura pelos batuques, estradas e vidas sempre acompanhada por uma cachorra.

[na descrição da oficina “Queens of Yomango”:]
 Valhéria Ojuara – Diva com a sapiência das ruas que nas horas pares estuda maneiras de sabotar o patriarcado e nas ímpares faz manjares veganis [...].
 [na descrição da “oficina e troca de idéias sobre fotografia, faça você mesm@ e memória fotográfica feminista”:]
 Elaine Campos (integrante da Coletiva Anarcafeminista Marana e integrante do Grupo Mulheres Fotógrafas no facebook)¹⁵²

Como o próprio nome sugere, as *oficinas* tem por objetivo o compartilhamento ou a construção de uma espécie de “saber prático” voltado para as ações cotidianas. Em geral, está em jogo a contestação das convenções de gênero por meio do aprendizado de práticas socialmente interditadas às mulheres, atividades que são prerrogativas do sujeito masculino: a “oficina de montagem de som e palco”¹⁵³ no III FVLV, a “oficina de conceitos básicos de software livre” e a oficina de eletricidade no I EnconrADA dialogam diretamente com esse pressuposto. Como exemplo estão também as *oficinas* de instrumentos musicais, especificamente de guitarra, baixo e bateria. Todas elas são movidas pelo incentivo à transgressão dessas expectativas de gênero, forjando novas convenções.

A descrição da *oficina* “básico de eletricidade/eletrônica” do I EnconrADA coloca tal transgressão em termos de *empoderamento*:

Falaremos sobre os princípios básicos da eletricidade e eletrônica, buscaremos aprender como identificar problemas em equipamentos e resolvê-los. Pensar

¹⁵¹ Por exemplo: as oficinas de instrumento musicais realizadas no I Festival Emancipar foram ministradas por mulheres cujas bandas se apresentariam no evento, e que não possuem formação musical acadêmica.

¹⁵² Disponível em: <<http://festivalvulvalavida.wordpress.com/2012/12/18/confira-as-oficinas-que-acontecerao-no-festival-vulva-la-vida-2013/>>. Acesso em: 23 maio 2013.

¹⁵³ Tendo em vista a não dependência técnica ou criativa dos homens, a oficina tinha por objetivo a formação de um equipe responsável pelo som do show do festival por meio do compartilhamento de noções básicas sobre som, funcionamento e organização de equipamentos.

coletivamente porque esses conhecimentos foram negados às mulheres por tanto tempo, e a importância de nos empoderarmos deles.¹⁵⁴

Nesse contexto, *empoderar-se* parece significar a apropriação de um conhecimento cuja posse seria capaz de transformar o lugar subalterno das mulheres nas relações de gênero na sociedade em geral, mas também no interior desses grupos (como na *cena punk*). Assim, o termo é recorrente também na descrição do *coletivo* Emancipar publicada na página do Facebook, quando os objetivos são apresentados:

Nascemos em Dezembro de 2011, a partir da vontade (melhor, uma necessidade!) de voltarmos a ver mulheres compondo ativamente a cena punk, underground, libertária. Acreditamos que nosso papel é promover ações que colaboram para o empoderamento das mulheres. Para isso, promovemos ações como incentivo à formação de bandas feministas e organização de oficinas sobre temas tradicionalmente masculinos (skate, grafite, bateria, guitarra, entre outros). [...].¹⁵⁵

Ao mesmo tempo, algumas *oficinas* falam mais diretamente sobre usos (interditos) do corpo, como as *oficinas* de autodefesa e de “Prática de squirt e massagem prostático” (no III LJAS), e a oficina “Ejaculação feminina e teatro do desejo” (no I EncontrADA). Elas se pautam no uso do corpo como ferramenta de luta na medida em que, enquanto agência, ele incorpora as mudanças cotidianas necessárias ao desmantelamento dos regimes de poder – entendidos sob os termos *sexismo*, *heteropatriarcado*, *heteronormatividade*.

Nesse sentido, *empoderar-se* pode significar a construção de um corpo que, socialmente marcado como diferente e desigual, passa a ser munição frente a uma sociedade adversa. Uma agência que recria sentidos para o prazer, constrói um estar no mundo que busca em si meios de reagir. Por exemplo, oficinas podem forjar novas posturas, movimentos e habilidades corporais, como na oficina “autodefesa para mulheres e outras expressões de gênero não heteronormativas”¹⁵⁶ realizada no III LJAS, sobre a qual trago um excerto do diário de campo:

Numa sala fechada que mais parecia um galpão, meio escuro e empoeirado, havia meninos e meninas, em círculo, em pé, enquanto, no meio, aicineira demonstrava algumas técnicas. O clima era sério. Às vezes ela chamava algum dos meninos (os maiores) para aplicar os golpes, numa tentativa de mostrar quão eficaz poderiam ser, e nós, em duplas, repetíamos os movimentos na sequência, com a sua supervisão. Entre uma e outra demonstração as pessoas contavam suas experiências com violência e assédio de rua, e estratégias que utilizaram para escapar de forma segura. Ela mostrou que carregava consigo um *spray* de pimenta no bolso, e lutava Muay Thai. Ela ensinou técnicas para lidar com tentativas de estupro, assédio de rua e

¹⁵⁴ Disponível em: <http://nuvem.tk/wiki/index.php/B%C3%A1sico_de_eletricidade/eletr%C3%B4nica>. Acesso em: 14 mar. 2013.

¹⁵⁵ Disponível em: <<https://www.facebook.com/emancipar/info>>. Acesso em: 23 maio 2013.

¹⁵⁶ Na programação do III LJAS, a descrição da oficina afirmava: “Técnicas de esportes de combate e briga de rua. Truques sujos, travas e agarres para poder evitar brigas e momentos indesejáveis na rua. Apresentação do fanzine homônimo”. Disponível em: <<http://escapeserralheria.org/quinta-5-e-sexta-6-de-abril-encontro-da-liga-juvenil-anti-sexo/>>. Acesso em: 23 mar. 2013.

outras situações em que seria possível utilizar o próprio corpo para escapar a investidas violentas, seja desprendendo-se, identificando “pontos falhos” no golpe do agressor ou chamando a atenção de transeuntes, ou técnicas para manter uma postura defensiva. Ao final de uma série de técnicas, ela finalizou a oficina aconselhando que todas/os saíssem dali e buscassem aprender uma luta, pois, no ‘heteropatriarcado’ estaríamos vivendo “em guerra”. (Diário de Campo, 07 de abril de 2012).

Uma vez que não são eventos deliberativos, esse “recorrer a si” é construído em contraste com delegar a terceiros que direitos sejam assegurados. A partir dessa premissa a *autonomia* é um princípio constituinte do campo político feminista vegano, e um ideal a ser perseguido mediante as *oficinas*.

As *oficinas* também podem tratar de objetos tradicionalmente no ocidente destinados às mulheres que são ressignificados, como é o caso das *oficinas* de culinária (*vegana*), da *oficina* “Com que roupa?” (no III FVLV) e da *oficina* “bordado subversivo” realizada no I Ladyfestinha. Nesse sentido, a ressignificação implica em subverter os sentidos atribuídos a determinada prática. O bordado, no ocidente, tradicionalmente relacionado ao contexto da família heterossexual e produzido no interior de uma rígida divisão sexual do trabalho, passa a comunicar usos do corpo que escapam às convenções de gênero e sexualidade dominantes, compondo um dos sentidos embutidos no termo “bordado subversivo”. O trecho abaixo traz os diversos elementos – veganismo, sexualidade, gênero – que, numa composição própria, operam a ressignificação:

Enquanto isso, o churrasco¹⁵⁷ seguia na calçada, mas grande parte das presentes estava no andar de cima, na oficina. Quando cheguei, havia por volta de dez pessoas e depois mais ou menos vinte (a maioria do sexo feminino, e um ou dois rapazes). [...] A oficina já havia começado há alguns minutos, e as “oficineiras” falam sobre a relação das esferas pública versus privada, e traçam uma história universal na qual as mulheres figuram como historicamente confinadas ao lar, tendo a costura e bordado como uma forma de se expressar. Foi também tocado o tema do exercício da autonomia, relacionada dessa vez à costura e a capacidade de, por exemplo, fazer a própria roupa. Depois dessa fala breve, elas mostram exemplos de bordados confeccionados por elas mesmas: entre eles, um seio-almofada de *crochet* com *piercing* no mamilo, um bordado com uma representação de sexo entre mulheres, com duas vulvas posicionadas opostas uma à outra, um bordado com a frase “bonita es la mujer que lucha” e broches com vaginas de *crochet* (“xoxota”). Para a minha surpresa, antes de iniciar a parte prática da oficina, uma delas falou em “artesanato 100% vegan” e expôs a sua preocupação em utilizar materiais sintéticos. Na plateia, perguntaram o que seria “artesanato vegan” e que materiais conteriam elementos não-veganos. Ela falou então das linhas com seda (a serem evitadas), e a existência de feltro e lã sintéticos, e citou marcas. [...] Então foram distribuídas linhas, agulhas, tecido (algodão), lápis para fazer o desenho e alguns poucos bastidores.¹⁵⁸ [...] Pequenos grupos foram formados e as oficineiras passavam as instruções e a técnica do “ponto ré” a ser utilizado para bordar desenhos. Entre as imagens bordadas

¹⁵⁷ Durante o I Ladyfestinha, foi realizado um “churrasco vegano”, preparado na hora, na calçada em frente ao espaço que sediou o evento.

¹⁵⁸ Bastidores são objetos redondos de madeira, utilizados como um espécie de moldura provisória para dar maior firmeza ao tecido enquanto o bordado é feito.

estavam: nomes de bandas (Bikini Kill e Visiona), um labrys, um coletor menstrual com corações, e outros temas. [...] Enquanto bordávamos, algumas meninas – inclusive as que ministravam a oficina – falavam em tom de brincadeira que havia entre elas uma habilidade natural para trabalhos manuais tais como o bordado, pois o manejo das mãos seria uma propriedade lésbica, e arrancavam risadas de quem estava em volta. [...] Algumas continuaram terminando seus bordados na atividade seguinte, e depois todos foram expostos num varal, no térreo do espaço perto da instalação “Sororidade entre mulheres” e da entrada para o show. (Diário de Campo, 01 de dezembro de 2012).

Ressignificado, o bordado ao ser objeto de uma *oficina*, simboliza o valor dado ao que pode ser produzido com as mãos e o corpo, remetendo à *autonomia*, que está também presente na descrição da oficina “com que roupa?” e que faz do bordado ou costura uma “ameaça”:

É preciso perceber os menores detalhes e entender como podemos mudar algo através de atitudes mínimas como o vestir-se. Gandhi e seus seguidores fabricavam artesanalmente os tecidos da própria roupa e usavam esses tecidos em suas vestes; também incentivava os outros a fazer isso, o que representava uma ameaça ao negócio britânico – apesar dos indianos estarem desempregados, em grande parte pela decadência da indústria têxtil, eles eram forçados a comprar roupas feitas em indústrias inglesas. Se os indianos fizessem suas próprias roupas, isso arruinaria a indústria têxtil britânica, ao invés de fortalecê-la.¹⁵⁹

Realizadas em pequenos grupos, e tendo por objeto o que então poderíamos chamar de “saber prático”, as oficinas lançam mão de uma metodologia pela qual os objetivos devem ser alcançados mediante uma relação corpo-a-corpo, como podemos entrever no trecho abaixo acerca da oficina de consertos realizadas no I EncontrADA:

Aicineira dispunha de uma mesa comprida de madeira ao redor da qual nós estávamos dispostas em pé, e acima dela havia fios, lanternas, parafusos, tensiômetro, chaves de fenda, lâmpadas e bocais. Havia também uma CPU que foi aberta e cujos componentes foram apresentados por ela, que deu dicas de como identificar pequenos problemas e resolvê-los sozinhas, como por exemplo problemas com o cooler e com fusíveis. Ela também explicou o funcionamento de um chuveiro e como trocar a sua resistência – um problema comum e que seria facilmente resolvido sem que a gente tenha que recorrer a um profissional (homem). Algumas participantes contavam situações relacionadas pelas quais já passaram ao terem que lidar com eletricidade ou eletrônica sozinhas. De forma prática e com pequenas lições de Física, foi ensinado como emendar fios, fazer tomadas e construir uma luminária simples. Ao final da oficina algumas luminárias (sem o suporte) foram confeccionadas e instaladas, causando pequenas comemorações quando a lâmpada de cada grupo era finalmente acesa (já era noite). (Diário de Campo, 5 de maio de 2012).

Portanto, as *oficinas* contrariam as expectativas de gênero vigentes ao fomentar novas práticas acerca das relações que mantemos com o ambiente ao redor, com nós mesmas e com as redes de afinidade – o que lhe confere o caráter “subversivo” e contestatório. Nem sempre elas dizem respeito à manipulação de objetos; há oficinas sobre como desenvolver *consenso sexual*, ou, já citada anteriormente, sobre autodefesa corporal para enfrentamento de

¹⁵⁹ Disponível em: <<http://festivalvulvala-vida.wordpress.com/2012/12/18/confira-as-oficinas-que-acontecerao-no-festival-vulva-la-vida-2013/>>. Acesso em: 26 maio 2013.

violências de gênero. Em todas elas, o corpo é investido de novos sentidos políticos, capaz de enfrentar as convenções de gênero dominantes.

As *oficinas* podem se dirigir a um público determinado ou podem ser abertas a qualquer pessoa que deseje participar. Mesmo no segundo caso, elas atraem um público específico (cujo perfil foi discutido acima), o que confere um caráter hermético ao evento, que alcança uma *cena* ou redes relacionadas a ela. Não é um público homogêneo, pois há a referência a diversas construções identitárias que traduzem na prática social certa leitura *butleriana* erigida em crítica aos “binarismos” de gênero. Por exemplo, a oficina de autodefesa citada acima foi voltada para “mulheres e outras expressões de gênero não heteronormativas”; o III FVLV afirmou no *blog*: “Todas as atividades, com exceção dos shows, são isentas de homens cisgênero. Respeite!”¹⁶⁰; o bate-papo “Experimentos audiovisuais feministas” ocorrido no III FVLV afirmava ter como público “mulheres, lésbicas e trans”¹⁶¹. Os exemplos sugerem alguma fratura na categoria “mulher” enquanto sujeito unívoco do feminismo. Já o I EncontraDA foi definido como um “encontro de mulheres”, e a oficina de “bordado subversivo” no I Ladyfestinha foi “aberta para homens e mulheres”.¹⁶² Há certa similaridade com as conclusões de Gonçalves e Pinto (2011, p. 34) acerca de redes e fóruns feministas jovens do Rio de Janeiro, sobre as quais elas afirmam que “ao mesmo tempo em que parecem confirmar certa desilusão com a fictícia identidade ou irmandade que ligava as mulheres por uma mesma opressão, plasmada no ideário feminista dos anos 1970, não a rejeitam.” (GONÇALVES, PINTO, 2011, p. 34).

2.2.4 Os zines

Algumas vezes os conteúdos desenvolvidos numa *oficina* dão lugar a *zines*. Os *zines* (também referidos no feminino – *a zine* – ou *fanzine*) são pequenas publicações em papel, geralmente feitos num processo artesanal durante o qual textos e desenhos são impressos ou desenhados, e colados em folhas de papel ofício. Então as folhas com as colagens são

¹⁶⁰ Disponível em: <<http://festivalvulvalavida.wordpress.com/2012/12/28/programacao-vlv-2013-2/>>. Acesso em: 26 maio 2013.

¹⁶¹ Idem.

¹⁶² Disponível em:

<<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=504157306282516&set=a.396729613691953.99341.396630023701912&type=1>>. Acesso em: 26 maio 2013.

montadas numa determinada ordem, fotocopiadas (não há preocupação com grandes tiragens) e, geralmente, dobradas ao meio formando uma espécie de livrete, conforme citado anteriormente.

Cunhado em 1941 por Russ Chauvenet, o termo *fanzine* é uma forma contraída das palavras inglesas *fanatic* e *magazine*, é um tipo de imprensa que teve sua primeira aparição na década de 1930, nos Estados Unidos, “como um tipo de publicação de histórias de ficção científica, para posteriormente ampliar seus temas em histórias de quadrinhos, terror, literatura policial, bem como música e militância política” (MAGALHÃES, 1993 apud CAMARGO, 2010, p. 20).

Os/as editores/as de um *fanzine* são responsáveis por todo o processo de produção, desde a escrita e edição até a distribuição. Por essas características e por ser um veículo livre de censura, sem preocupação com lucratividade e grandes tiragens, o *zine* se tornou um dos principais meios de expressão das ideias e da música punk (MAGALHÃES, 1993 apud CAMARGO, 2011) – a qual consiste numa referência musical e estética constante no campo –, mas também de outros grupos juvenis, como aponta Michele Camargo (2010). Assim, na década de 1990, nos Estados Unidos, os *fanzines* foram um elemento importante no *riot grrrl*, ou movimento punk feminista que “se tornaram a primeira geração de mídia feminista produzida em seus próprios termos” (CHIDGEY, 2007 apud CAMARGO, 2010).

No Brasil, os “zines produzidos por/para e sobre garotas” estiveram associados às minas do rock, categoria êmica utilizada para referenciar uma *cena* que, no Brasil, tem como marco o surgimento da banda Dominatrix, em 1995 em São Paulo (CAMARGO, 2010) – e que é uma das interfaces do universo aqui tratado. Segundo Camargo (2010), esses *fanzines*, ao “relatarem as vivências cotidianas das ‘zineiras’, expressam em linguagem própria as experiências e a perspectiva de uma cena composta por garotas que se percebem como situadas em lugares menos privilegiados em relação às narrativas culturais dominantes.”

Compondo uma mídia feminista particular, os *zines* estavam presentes em todos os eventos, e até mesmo foi a “atração principal” em um deles.¹⁶³ Eles estavam à venda ou sendo trocados em todos os eventos, principalmente, durante os shows, nas *banquinhas*. Estas consistem em mesas dispostas lado a lado sobre a qual são postos zines, materiais de

¹⁶³ No show acústico com as bandas Dominatrix e Sad Girls Por Vida para o lançamento do zine Sapatoons Queerdrinhos (2012), autodefinido da seguinte forma: “Este zine é um projeto colaborativo feminista não heteronormativo sobre nossas vidas trans, sapatão, queer, etcetc rabiscadas com humor mas conscientes também de coisas bastante sem graça como branquitudes, ‘problemas’ da classe-média e academicismos.”

divulgação de bandas (em geral, das bandas que farão os shows) como cd's e camisas, e lanches *veganos*.

No período em que estive em campo, adquiri aproximadamente vinte *zines* que falam diretamente sobre feminismo; alguns foram comprados, outros eu ganhei e alguns eu troquei, dando outros *zines* em troca. Deles, alguns são temáticos: por exemplo, há dois que tratam especificamente sobre saúde (o já citado “Este corpo é meu” e a terceira edição do norteamericano “Hoax”), discutindo os riscos à saúde do uso de absorventes menstruais, benefícios do veganismo para a saúde, dão informações sobre os ciclos menstruais, sobre aborto, instruem sobre como fazer remédios caseiros, identificar e diagnosticar sintomas; há um inteiramente sobre autodefesa (a segunda edição do norteamericano “Women’s Self Defense: stories and strategies of survival”), que aborda questões como estratégias de segurança para mulheres que buscam viajar por meio de caronas, contam histórias de auto-defesa bem-sucedidas, técnicas de autodefesa utilizando linguagem corporal, estratégias verbais e golpes físicos, e como dar suporte a sobreviventes de violência doméstica e sexual; o zine “Como organizar um pequeno baile: um quase-guia de produção cultural DIY para mulheres feministas” compartilha dicas de como organizar um evento, partindo desde a formação de um *coletivo*, a definição do objetivo do grupo e do evento, até a divulgação e a realização de fato do evento.

Há outros *zines* que não possuem necessariamente um tema central, e trazem textos diversos, entrevistas, receitas *vegas*, resenhas de eventos e bandas. Por exemplo, o Emancipar Zine #2, assinado pelo *coletivo* de mesmo nome (e que organizou o I Festival Emancipar) traz textos sobre skate, aborto, bicicleta como meio de transporte, *amor livre*, violência e uma entrevista sobre *riot grrrl* no Brasil.

Um olhar atento revela a presença do *veganismo* em muitos deles, seja por meio de receitas, da iconografia composta por animais ou de referências teóricas, como a produção de Carol Adams, cujo livro *Políticas Sexuais da Carne*, foi anteriormente citado. Em contrapartida, em etnografia que realizou sobre *zines* feministas produzidos entre 1996 e 2007, Michele Camargo (2011) encontrou alguns poucos títulos cujo conteúdo tentava “promover um diálogo entre a crítica ao *especismo* e questões relacionadas ao universo de mulheres adolescentes e jovens” (p. 169). Todavia, esse diálogo parece se dar de forma distinta do que está posto nos *zines* que obtive, os quais datam do período entre 2012 e 2013. A autora cita, como exemplo da tentativa desse diálogo, o *zine* *Cantinho das Felinas*, de 1995, que

traz dicas de maquiagem, como nas revistas para adolescentes, chamando atenção para os cosméticos *livres de crueldade*, ou seja, aqueles que não são testados em animais. Mesmo o nome do *zine* sugere uma ligação entre mulheres e animais, ao denominar as autoras e seu público como *felinas*. (CAMARGO, 2011, p. 169, grifo da autora).

Em oposição, as capas dos zines adquiridos durante a pesquisa de campo, por exemplo, revelam outros referenciais de construção estética, em discrepância às “dicas de maquiagem”. O cartaz de divulgação do I Emancipar Fest, por exemplo, apresenta uma garota, de cabelos compridos e um megafone na mão que tem, nas pernas, pelos corporais à mostra. A discrepância também pode ser notada no nome do zine supracitado “No make up tips”. Desse modo, o diálogo entre feminismo e veganismo parece se dá lançando mão de outros recursos distintos daqueles que foram evocados no zine de 1995 citado por Camargo.

A mesma estética dos zines é encontrada nos cartazes dos eventos citados, nos quais podemos perceber os traços feitos artesanais, a sobreposição de imagens e desenhos, as linhas vacilantes riscadas à mão.

A formatação manual caracteriza essas publicações, que se mantêm mesmo com o crescimento do uso da internet e do computador. A valorização desse aspecto reforça a intenção de expor uma personalidade de quem produz o zine ou evento. Em comum a todos os *zines* coletados está a presença da primeira pessoa, seja diretamente na escrita em tom biográfico, ou mediante a caligrafia, desenhos e colagens à mão. A personalidade marca a linguagem dos *zines*: o caráter artesanal e propositalmente “amador” imprime afetos, experiências vividas, valores e expressões da própria autora.

Segundo Gabriela Marques e Joana Pedro (2012, p. 159), os zines “são marcados pela ideia de elaboração e difusão de uma mensagem política por meio do compartilhamento de experiências pessoais”. Elas propõem que eles sejam vistos como uma “escrita de si”, conceito foucaultiano que denota “uma escrita que revela para o outro algo de si mesmo e constitui, tanto para quem escreve quanto para quem lê, uma técnica modificadora do eu.” (FOUCAULT, 2006 apud MARQUES, PEDRO, 2012).

A análise da comensalidade – que, junto às oficinas e zines, é um aspecto constituinte da práxis desse campo político – contribui para elucidar a discrepância apontada acima e será realizada no capítulo subsequente.

3 “VIVA O FEMINISMO VEGANO!”

A comida era algo constante nos eventos aqui tratados e um elemento importante na constituição da sociabilidade desses espaços. Ela estava presente de forma muito marcada, seja através de *oficinas* de culinária, na própria venda, produção e distribuição de refeições nas *banquinhas*, nas receitas compartilhadas nos *zines* ou nos anúncios nos cartazes dos eventos.

Ao longo do trabalho de campo, me dei conta de que o “ativismo observante” (TORNQUIST, 2007) implicava, entre outras coisas, comer e, às vezes, cozinhar. Implicava igualmente tomar nota de receitas, ou mesmo ser solicitada a disponibilizá-las. Participar ativamente daqueles eventos, ou, nos termos de Jeanne Favret-Saada (2005), “afetar-se” – conhecer os aspectos involuntários e não verbais da experiência humana –, incluía a experiência gustativa como um desses aspectos aos quais a autora defende que devemos atribuir estatuto epistemológico.

Com algumas exceções – as quais serão abordadas neste capítulo – essa alimentação era composta tendo como premissa a interdição de ingredientes de origem animal. Mas também, ela não corresponde a qualquer alimento composto por vegetais. A constituição do edível passa pelo sabor, pelo preço, pelo significado, pelo modo como foram produzidos, entre outros aspectos a serem explorados aqui.

Com frequência, na bibliografia especializada, esse papel que a alimentação joga na construção dos sujeitos políticos permanece pouco explorado. Por exemplo, Michelle Alcântara de Camargo (2010) pesquisou um fenômeno que perpassa o universo da presente pesquisa – as *minas do rock*, garotas jovens de São Paulo que, influenciadas pelo movimento *Riot Grrrl* norteamericano, se opõem ao sexismo no rock e no punk por meio da elaboração de fanzines, de músicas, da estética e do comportamento; tendo como objeto de estudo o estilo¹⁶⁴ dessas garotas, Camargo cita o vegetarianismo como uma referência do grupo, chegando a utilizar o termo “feminismo vegetariano” como uma das várias “tendências feministas” encontradas em campo. Porém, o termo, que aparece ao lado de outras “tendências”, como “feminismo radical” ou “anarcofeminismo”, é tratado como descritivo e autoevidente como se encerrasse um significado a priori. Isto é, não é seguido por uma

¹⁶⁴ Segundo a autora, “o estilo pode ser representado como um conjunto de elementos constituídos pelo vestuário, pela música e pela dança referentes a um grupo mobilizados por meio de uma série de polaridades internas que se constituem em oposição a outros grupos.” (HEBDIGE, 2004 apud CAMARGO, 2010, p. 60).

elucidação acerca do que se entende por vegetarianismo, e pela sua função na adjetivação de um feminismo particular.

Como comer, onde comer, com quem comer e, sobretudo, o que comer, constituem elementos essenciais de significação cultural e de atributo de estatuto: o comportamento alimentar distingue posicionamentos sociais – de gênero, afiliação religiosa, casta etc. (PEREZ, 2012). A lógica alimentar atua na atribuição e definição de pertencas sociais e, acrescentaríamos, pertencas políticas, uma vez que pode ser mobilizada no interior de modelos de ação política.

Não obstante, poucas pesquisas dos estudos sobre a alimentação trazem uma perspectiva de gênero, conforme apontado por Arlene Avakian e Barbara Haber (2005). Feministas acadêmicas tem enfocado principalmente os distúrbios alimentares femininos, ou abordam o cozinhar como um aspecto da domesticidade e da opressão patriarcal, deixando de fora aspectos igualmente significantes sobre a relação das mulheres com a alimentação (AVAKIAN, HABER, 2005). Assim, o presente capítulo tem por objetivo por em ação a proposta analítica dos Feminist Food Studies: para as autoras, cozinhar pode fornecer um veículo para expressão de uma agência historicamente localizada, de modo que estudar essa relação pode contribuir para o entendimento de como as construções de gênero são produzidas, reproduzidas e contestadas.

Nos dados de campo, a comida ocupa um lugar notório, que foge à posição de suporte ou acessório. Um exemplo está no piquenique de lançamento do *zine* Sapatoons Queerdrinhos (SQ), durante o qual *zines* e lanches como bolo de milho, torta de maçã, torradas, geléia, torta salgada, suco, refrigerante, cookies e frutas circulavam de mão em mão numa roda de aproximadamente cinquenta comensais, compondo uma cadeia de significados que nos remete ao Kula estudado por Malinowski (1976), conforme será discutido abaixo. Mas está também no III LJAS, quando, dias antes do evento, foi publicado no *blog* do coletivo organizador o seguinte trecho:

Dias 4, 5, 6 e 7 de abril serão os dias do evento. Muitas *atividades*: palestras, debates, bandas, oficinas, comida vegan, amigxs, confraternização, trocas, conversas, encontros e muitas coisas que estamos construindo juntxs. Serão dias muito especiais para nós e para muitas pessoas que estarão no evento ajudando, compartilhando e debatendo. Estamos ansiosos!!¹⁶⁵ (grifo nosso).

“Palestras, debates, bandas, oficinas, comida vegan, amigxs, confraternização, trocas, conversas, encontros”: *comida vegan* aparece listada ao lado de *oficinas* e *bandas* – elementos-chave que compõem a gramática política dos eventos, conforme discutido no

¹⁶⁵ Disponível em: <<http://cultiveresistencia.org/?p=390>>. Acesso em: 28 jul. 2013.

capítulo anterior. Ela é uma das “atividades” e não apenas uma forma de alimentar as pessoas para que se mantenham presentes no evento. Antes, é entendida como parte da práxis e enquanto tal faz parte da programação, tendo tanto peso, ou, na prática, quase tanto peso, quanto demais atividades.¹⁶⁶ Os momentos de refeição significam participação política.

Assim, o I LF também apresentou sua programação de forma similar, elencando um “churrasco vegano” não como algo à parte ou paralelo, mas como integrante da *baderna feminista*.¹⁶⁷ A divulgação anunciava:

- 13:00 Churrasco vegano (contribuição de \$2 para o churras)
- 14:00 Oficina de bordado subversivo com Maiara Moreira
- 15:00 Roda de conversa com as meninas do Machismo Nosso de Cada Dia
- 17:00 Oficina de produção cultural com Luiza Kame (coletivo discos e afins)
- 18:00 “Vâmo montar uma banda?”
- 19:00 Exibição do documentário From the Back of the Room
- 20:00 Shows La Chatte, Samba de Dandara e MC Luana Hansen
- Exposição de fotos da Elaine Campos e
- Instalação da Denise Bertolini
- Espaço para troca de materiais (fanzines, cds, livros, etc.)¹⁶⁸

3.1 O VEGANISMO POPULAR

Segundo pesquisa realizada pelo Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (IBOPE), no ano de 2012, 8% da população das principais capitais e regiões metropolitanas do Brasil se declarou vegetariana.¹⁶⁹ Acerca da pesquisa, é afirmado que o número provém de entrevistas que foram realizadas nas regiões metropolitanas de São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Curitiba, Belo Horizonte, Salvador, Recife, Fortaleza, Brasília e nos interiores de São Paulo e das regiões sul e sudeste. Os entrevistados foram pessoas de ambos os sexos, das classes AB, C e DE, com 18 anos ou mais, que realizaram compras nos últimos trinta dias (o período de campo foi de fevereiro de 2011 ao mesmo mês em 2012).

Na página do site do IBOPE na qual os resultados da pesquisa foram divulgados, há comentários de leitores/as que, surpresos/as com o número que corresponderia à “população

¹⁶⁶ No I EncontrADA, a grade de programação sofria alterações diárias em função do tempo despendido no preparo e ingestão da comida, o que “empurrava” as demais atividades, alterando ordem e tempo de duração.

¹⁶⁷ Como colocado no capítulo anterior, o Ladyfestinha se apresenta como “Um evento dedicado à baderna FEMINISTA”- uma expressão que, positivando o termo “baderna”, denota a inseparabilidade do prazer e do fazer político que constitui um princípio no ideário desse ativismo feminista particular.

¹⁶⁸ Disponível em: <<https://www.facebook.com/events/389502931118788/>>. Acesso em: 15 ago. 2013.

¹⁶⁹ Disponível em: <<http://www.ibope.com.br/pt-br/noticias/Paginas/Dia-Mundial-do-Vegetarianismo-8-da-populacao-brasileira-afirma-ser-adepta-ao-estilo.aspx>>. Acesso em: 05 ago. 2013.

vegetariana” (visto como alto), questionam qual seria a definição de “vegetarianismo” utilizada na pesquisa. Em resposta, o Instituto colocou que o estudo foi realizado com uma variedade de frases atitudinais sobre diversos assuntos, com as quais o entrevistado deveria apresentar concordância ou não. Assim, os indicadores seriam fruto das respostas daqueles/as que declararam concordar com a frase “sou vegetariano”, para a categoria de Opiniões e Atitudes em Alimentação e Saúde. Afirmando por fim que “Portanto, a pesquisa não entrou no mérito da definição do termo ‘vegetariano’ e as respostas apuradas no estudo estão sujeitas ao entendimento que cada entrevistado tem.”

A expectativa dos/as leitores/as – alguns que se dizem vegetarianos, outros, veganos – de que a pesquisa traduza o “verdadeiro” número de adeptos do vegetarianismo, revela que “população vegetariana” é uma abstração. O número de nomenclaturas abrigadas sob o termo “vegetariano” – “Ovolactovegetarianos”, “lactovegetarianos”, “veganos”, “semivegetarianos”, “pescovegetarianos”, “frugívoros”, “crudívoros”¹⁷⁰, entre outros, expõe a polissemia do termo e os conflitos que buscam fixar os seus significados.

Frente à polissemia, este tópico tem por objetivo situar qual vegetarianismo é endossado nos eventos.

3.1.1 O popular e o elitista

Nos seis eventos, questões que dizem respeito à aquisição, produção e distribuição da comida *vegana* podem ser englobadas sob o termo *veganismo popular*. Ele apareceu no campo de forma explícita pela primeira vez no I EncontraDA, com a *oficina de veganismo popular*, e denota uma construção específica do *veganismo* que orientou a relação com a comida.

Dylan Clark realizou pesquisa etnográfica num café vegano gerido e frequentado por punks na cidade de Seattle, nos Estados Unidos, entre os anos de 1993 e 1998. Ele identificou que a variedade de “lojas naturais” da cidade era vista com desdém pelos/as punks do Black Cat Café, para os/as quais o discurso comercial da “alimentação natural” manteria a

¹⁷⁰ Estes são alguns dos termos elencados pelo site Vista-se em matéria sobre os “tipos de vegetarianos”. Disponível em: <<http://vista-se.com.br/redesocial/tipos-de-vegetarianos-entenda-as-principais-diferencas-entre-os-grupos-de-vegetarianos/>>. Acesso em: 05 ago. 2013.

“comodificação” dos alimentos, vendendo-os a preços altos para um público privilegiado (tido como branco, “Yuppie”, “individualista”).

De forma similar, o *veganismo popular* é erigido em oposição a um certo vegetarianismo que seria viável apenas para uma parcela economicamente privilegiada da população, capaz de ter acesso aos bens materiais e simbólicos que o compõem. Havia, no campo, a pretensão de se localizar fora ou à parte do que podia ser caracterizado como elitista.

A oficina de *veganismo popular* teve lugar no I EncontrADA e foi ministrada por Sista K (26 anos), que integra o coletivo Vulva la Vida, é também grafiteira e trabalha como *cozinheira vegana* e assistente de criação e produção de moda. Segundo a *oficineira*, o nome da *oficina* e, em especial, a adjetivação “popular”, vem da ideia de fazer pratos com baixo custo e ingredientes de fácil acesso, para “desmistificar” a cozinha *vegana* como algo caro. Assim, durante a atividade, ela demonstrou os tipos de cortes básicos para vegetais como tomate, pimentão, chuchu e alho, e as participantes reproduziam os movimentos mimeticamente. A moqueca de chuchu preparada foi o almoço daquele dia do encontro, e teve como acompanhamento farofa de sementes de abóbora e arroz integral.

O baixo custo estava presente no churrasco vegano do I Ladyfestinha (LF) para o qual foi solicitado a “contribuição de \$2” por pessoa. Os ingredientes para compor os espetos – cebola, pimentão, tomate, dois tipos de abóbora e berinjela – foram comprados numa feira livre do bairro da Santa Cecília, e os acompanhamentos do *churras*, pão francês, ingredientes pro molho como limão e molho *shoyo* foram comprados numa quitanda em região próxima. Ao todo, foi gasto entre sessenta e setenta reais, e foram produzidos quarenta espetos.

“Popular” e “elitista” são significantes tensionados em diversos momentos nos eventos. Durante o I Emancipar Fest (EF), participei do “debate sobre Feminismos, Queer e Libertação Animal” realizado pelo Coletivo Bonnot. Logo lembranças me remeteram ao III LJAS, quando os/as vi se apresentando com a banda de *hardcore* Lifelifters, num show que chamou atenção por ter sete pessoas no palco, as quais se apresentaram de calça preta, moletom com gorro preto e bandana rosa no rosto – uma possível referência à indumentária de manifestantes anarquistas, como o Black Bloc¹⁷¹ e o Pink Bloc¹⁷²

¹⁷¹ “Black bloc é o nome dado a uma estratégia de manifestação e protesto anarquista, na qual grupos de afinidade mascarados e vestidos de negro se reúnem com objetivo de protestar em manifestações anti-globalização e/ou anti-capitalistas, conferências de representacionistas entre outras ocasiões, utilizando a propaganda pela ação para questionar o sistema vigente. [...] Black blocs se diferenciam de outros grupos anti-capitalistas por rotineiramente se utilizarem da destruição da propriedade para trazer atenção para sua oposição contra corporações multinacionais e aos apoios e às vantagens recebidas dos governos ocidentais por essas companhias. Um exemplo desta atividade é a destruição das fachadas de lojas e escritórios [...]” Disponível em: < http://pt.wikipedia.org/wiki/Black_bloc>. Acesso em: 17 ago. 2013.

– tendo, na parte de trás do palco, a projeção de diversas imagens (de manifestações de rua e conflitos com a polícia, do grupo Panteras Negras, de relações sexuais entre pessoas de mesmo sexo, de corpos trans). Se a aparência durante todo o show parecia deliberadamente evitar a identificação por gênero, ao fim da apresentação, uma surpresa: todos/as se despem e ficam de roupa íntima ainda no palco, exibindo seus (diferentes) corpos.

De volta ao debate promovido por elas/es, trago excerto do diário de campo do dia 14 de abril de 2012:

Um deles/as começou o debate lendo, num pedaço de papel, uma fala de Judith Butler sobre performatividade de gênero e a matriz heterossexual. Porém, tão logo ele foi interrompido por uma participante que estava visivelmente incomodada com os poucos minutos de fala do coletivo. Ela argumentou que a linguagem utilizada no debate estava, segundo seu entendimento, “muito acadêmica” e “elitista”, não refletindo a “vivência” dela, nem o seu referencial de punk, que deveria dizer respeito a algo que é para todos, para “o povo”. Conforme a fala retornava para o coletivo, ela fazia interrupções seguidamente e utilizou o mesmo argumento de forma reiterada e assertiva. [...] Algumas participantes tentaram mediar o conflito iminente e administrar a tensão que foi criada, mas sem sucesso. Outras se mostravam sobremaneira interessadas em ouvir o que o coletivo tinha a dizer, e irritadas com tamanha interrupção. [...] Em resposta, o Bonnot colocou que havia de fato um investimento teórico no que elas/es tinham para falar, mas que viam a leitura e o estudo como uma forma de se “armar” para a vida uma vez que fazem parte de grupos oprimidos. [...] Em função do atraso na programação do evento, e do tempo que foi inesperadamente gasto com as interrupções e colocações, o debate acabou sem que o tema do título fosse abordado. (Diário de Campo, 14 de abril de 2012).

No episódio descrito, podemos entrever um embate que está fundado no conflito entre, de um lado, a origem de classe e a identidade racial (branca) de muitas das participantes dos eventos, que marcam o lugar que o grupo ocupa e lhe garante acesso privilegiado a recursos sociais (como o conhecimento acadêmico) e, de outro lado, as possibilidades de ampliar politicamente as suas práticas em direção à transformação social e para além dos seus grupos de afinidade. Para tal, é preciso negociar os sentidos atribuídos ao “popular” – e os conflitos que tencionam estes sentidos também acontecem internamente, uma vez que não se trata de grupos homogêneos com consensos definitivos e acabados.

Em 2013, no III Festival Vulva la Vida, assim como no I EncontrADA, também foi servida comida baiana num momento cujos acontecimentos revelam a trama de relações que compõem o intento de “deselitização” do veganismo. O último dia do festival teve como

¹⁷² O *pink block* é uma tática que surgiu nos movimentos antiglobalização, cujos integrantes são identificados por utilizarem as cores rosa e preto. “Their purpose is to advocate both queerness (transcending male and female gender roles and oppression due to patriarchy) and cross-dressing. [...] The Pink Block can be summed up in the slogan ‘If I can’t dance, then it ain’t my revolution.’ On its path, it often creates a friendly and energetic atmosphere as much for protesters as for passers-by. Having no leader or representative, the Pink Block is based on a collection of affinity groups: samba players, dancers, barricade-builders, trashcan-tippers, legal, medical teams, an independent media team.” Disponível em: <http://www.lespantheresroses.org/textes/pinkblock_english.htm>. Acesso em: 16 ago. 2013.

programação: pela manhã, na biblioteca, projeção das fotos e vídeos produzidos a partir das oficinas sobre “Experimentos audiovisuais feministas” e a “oficina e troca de ideias sobre fotografia, faça você mesm@ e memória fotográfica feminista” e, em seguida, almoço *vegano* coletivo na comunidade do Solar do Unhão, seguido de “mutirão de intervenção urbana” no Museu de Street Art de Salvador (MUSAS) e “farofada feminista” na praia.

O MUSAS é uma iniciativa do *coletivo* de grafite Nova 10 Ordem, que tem por objetivo “movimentar a comunidade” do Solar do Unhão “através das artes visuais, música, consciência ambiental, reciclagem, sustentabilidade, moda, e turismo cultural”:

Utilizando as casas e os arcos da comunidade como grandes telas, o MUSAS é uma galeria a céu aberto, que tem funcionado como ponto de intersecção entre artistas, públicos de diversos lugares, e a comunidade. As intervenções artísticas realizadas ao longo desse primeiro ano de existência são vistas por quem frequenta a área externa do MAM, e isso, junto a um forte trabalho de divulgação na internet e redes sociais, tem gerado um fluxo de turistas nacionais e internacionais, que antes não frequentavam o local pelo terror causado por mídias televisivas. As atividades e a frequência do público externo no local têm aumentando a autoestima dos moradores, revelando um espaço em potencial para novas rotas de turismo, e mostrando a comunidade o poder transformador da cultura motivado pela crença que a arte pode melhorar, resgatar, dar bons frutos e ser acessada sem maiores formalidades.¹⁷³

O almoço que seria feito por uma cozinheira da “comunidade” e foi solicitado para vinte pessoas (houve uma sondagem durante a manhã para saber quantas pessoas iriam para o almoço) seria comida baiana, conforme acordo prévio, e foi cobrado dez reais por pessoa. Já que o mutirão seria no MUSAS, o almoço feito na comunidade pareceu uma ideia prática e, além do mais, ajudaria Dona Carolina¹⁷⁴, que é moradora e prestigiada cozinheira do bairro, e mantém um restaurante na varanda da sua casa.

Ao sair da biblioteca naquele domingo de manhã,

Éramos um grupo de mais de vinte e seguimos a pé para a comunidade do Solar do Unhão sob o sol do meio dia. Andávamos em bloco, pois era um domingo e na região (centro de Salvador) havia o risco de assaltos e furtos – e a vulnerabilidade era ainda maior pois se tratava de um grupo composto majoritariamente de pessoas de fora, muitas portavam tatuagem e outros signos relacionados, naquele ambiente, a serem “gringas”. Já no MUSAS, outras foram chegando e se juntando, e o grupo foi crescendo, chegando, na hora do almoço, ao número de mais de trinta. Primeiramente, fomos recebidas pelo pessoal do MUSAS – em especial um rapaz negro e jovem, que, bastante simpático, nos apresentou a um representante do bairro e aos outros/as moradores/as presentes por aonde passávamos. Entramos no Museu para conhecer o espaço [...] e seguimos adentrando a comunidade, entre vielas, em direção ao almoço. [...] Passávamos dando “boa tarde” às/aos moradorxs que nos recebiam com sorriso no rosto. Chamou especialmente minha atenção a hospitalidade da Dona Carolina, que fez o almoço: ela cumprimentou todas nós, uma por uma (formamos uma fila indiana para cumprimentá-la na chegada da sua casa). Ela e o rapaz do Museu ficaram bastante surpresos/as com a quantidade de pessoas para almoçar, e, um tanto desorientados/as, procuravam mais mesas e cadeiras para acomodar a todas. As mesas foram postas lado a lado formando uma grande mesa

¹⁷³ Disponível em: <<https://www.facebook.com/ilovemusas/info>>. Acesso em: 06 jun. 2013.

¹⁷⁴ Nome fictício.

retangular e pouco a pouco as pessoas da casa conseguiram mais e mais mesas e cadeiras de modo a acomodar a todas (mas ainda assim algumas sentaram no chão para comer). [...] Era visível que não havia estrutura para aquele número de pessoas e provavelmente também não havia comida suficiente. As mesas a mais foram emprestadas pela vizinhança, assim como as cadeiras e bancos.

Depois de alguns minutos de espera até que houvesse mesas e cadeiras para a maioria, foi posta na mesa uma panela grande com feijão fradinho com dendê, mais uma panela de arroz branco e salada. Pessoas próximas a mim começaram a questionar se a forma de servir deveria ser como num self service ou se deveria haver um prato padrão para todas, tipo “PF”, para evitar que algumas comam mais e outras sejam “obrigadas” a comer menos. Na hora, a resolução foi: aquelas/es que estivessem perto das panelas, comporiam pratos padronizados e repassariam para o resto da mesa. [...] Fui uma das primeiras a receber um prato, mas a felicidade de finalmente estar sentada e comendo (estávamos com muita fome) foi abalada em poucos segundos, quando, ao dar a primeira garfada, notei algo “estranho” no feijão, mais especificamente na textura e no sabor. [...] Enquanto isso, vi Sista K, com um semblante sério, perguntando quem comia carne ali (ou quem não era vegetariana/o, não lembro ao certo). Ao mesmo tempo, a senhora colocou uma panela com moqueca de peixe na mesa, a qual ela anunciou que deveria ser para aquelas/es que comiam carne, para que o feijão fosse ingerido preferencialmente por aquelas/es que eram vegetarianas/os ou veganas/os, pois, já que não se esperava tanta gente para almoçar, não tinha comida vegana o suficiente para todxs, conforme nós havíamos inicialmente anunciado no festival. Em resposta, vi algumas levantarem a mão timidamente; vi outras que eu sabia serem onívoras e que não levantaram a mão. A decisão logo gerou a reação de uma das comensais que, com um tom de voz irritado, relacionou as pessoas que levantaram a mão respondendo afirmativamente à pergunta de Kátia como “assassinas” por comerem peixes – uma postura que virou tema de debates, e, naquele momento, foi criticada por algumas que assistiram a cena.

Após cheirar e provar o feijão, desconfiei então que houvesse camarão e, um tanto desesperada, gritei pela minha companheira de coletivo, que estava em pé ajudando a senhora da casa. Ela veio até mim, e, tentando ser discreta para impedir um possível tumulto – afinal o almoço foi inicialmente anunciado que seria vegano –, pedi que provasse o feijão. Ela o fez e concordou que estava “estranho”, foi até a cozinha e após alguns segundos, voltou à mesa para anunciar que estava acontecendo um “mal entendido” e que o feijão tinha camarão, restando para as/os vegetarianas/os e veganas/os, o arroz e a salada, e que seria providenciada mais salada. (Diário de campo, 27 de janeiro de 2013).

A situação instaurou uma série de reações adversas, uma vez que havia sido quebrado um pacto selado anteriormente: no festival só era possível vender, nas banquinhas, *comida vegana*, e naquela manhã, participantes haviam pagado e dado por certo que o almoço seria *vegano*.

O que nós chamamos de “mal entendido” para fazer referência ao camarão que foi colocado no feijão por possível desatenção ou por falha de comunicação (acreditando que o erro estava em não termos sublinhado, quantas vezes fosse necessário, que a comida não deveria ter ingredientes de origem animal), pode ser compreendido se colocamos os conflitos como uma questão de construções distintas acerca dos alimentos edíveis e não edíveis.

A comida é uma variável importante na diferenciação de classe. Enquanto marcador social, a classe produz construções situadas sobre o comestível. Alba Zaluar (1982, p. 175-

176 apud DANIEL, CRAVO, 2005), acerca da representação da alimentação em camadas urbanas de baixa renda, afirma que, para essas pessoas

existem alimentos que são comidas e que não o são. Comida é basicamente feijão, arroz e carne. As verduras, os legumes, as frutas, no seu discurso, aparecem sempre como alimentos que servem para “tapear” e frequentemente vêm na forma diminutiva: “saladinhas”, “verdurinhas”, “coisinhas”, que “não dá”, que “não satisfaz”. [...] Em outras palavras: quem não come feijão com arroz está passando fome, sendo que desta mistura o arroz é o único elemento que pode ser substituído, ou por macarrão ou por farinha. E a substituição da carne pelo ovo, peixe, mortadela ou linguiça, prática também usual entre eles, dá-lhes apenas uma medida de sua eterna condição de pobres que não tem dinheiro para comprar o alimento que mais valorizam: a carne, a comida mais ‘forte’, a que tem mais vitamina.

Assim, dentro de um contínuo hierárquico, os alimentos de origem animal são aqueles que alimentam “de verdade”, são os alimentos a priori. A construção do edível passa necessariamente pela proteína de origem animal. Certamente, por exemplo, nesse universo simbólico, aquela moqueca de chuchu não comporia um almoço.

Ademais, a proposta política do *veganismo popular* de difundir a alimentação a base de verduras e legumes encontra entendimentos díspares sobre direitos a serem reivindicados. Garcia (1993, apud DANIEL, CRAVO, 2005) coloca que, por ser um alimento tido como nobre, comer carne para alguns é uma garantia de cidadania. O *veganismo popular* tal qual apresentado aqui, está em conflito com esse imaginário social; estão em jogo projetos distintos do comestível, a partir de lugares de enunciação diferentes e desiguais.

Entretanto, os dados expõem a complexidade dessas questões: em 26 de fevereiro de 2013, a página *online* do MUSAS na rede social *Facebook* anunciou que foi incluída a *moqueca vegana* aos sábados, no restaurante de Dona Carolina, ao preço de dez reais por pessoa.¹⁷⁵

3.1.2 *Yomango, freeganismo e a sabotagem de gênero contra o capital*

O *veganismo popular* perpassa as formas de aquisição da comida *vegana*, construindo entendimentos sobre gênero e classe social. Dito isto, é oportuno inicialmente referenciar a pesquisa de Dylan Clark (1999) sobre o que ele chamou de “punk cuisine” e “punk veganism”, os quais, conforme será demonstrado, estão intimamente ligada à concepção de

¹⁷⁵ Disponível em: <<https://www.facebook.com/ilovemusas>>. Acesso em: 17 ago. 2013.

veganismo em ação nos eventos. Estes eventos, conforme apontado no capítulo precedente, tem o *punk* como uma notável referência musical e política.

O autor conta que foi na década de 1990 que o veganismo tomou conta da paisagem *punk* norte-americana, num movimento liderado pelos *punks straight edge*¹⁷⁶, e acabou ganhando crédito mesmo entre os/as punks que desprezavam a política *straight edge* de abstinência de drogas, como a maioria no grupo por ele estudado. Clark fez pesquisa etnográfica em um café entre os anos 1993 e 1998, na cidade de Seattle (Estados Unidos), chamado Black Cat – um café de propriedade de punks e frequentado por punks, no qual eram servidos apenas alimentos veganos. Nele, punks endossavam o *punk veganism* e argumentavam que comer produtos de origem animais era não só não-saudável como também participava da escravidão e assassinato de animais – construção que está na base desse “veganismo punk” (CLARK, 2004).

A partir de tal pesquisa, ele chegou a um conjunto de regras e preceitos que definiriam o que chamou de *punk cuisine*. Clark parte das ideias de Claude Lévi-Strauss (1964, 1966 apud CLARK, 2004) sobre o papel da atividade culinária na produção da cultura: para o autor, mediante o fogo da cozinha se dá a passagem da natureza, representada pelo universo do cru (*raw*), à cultura, representada pelo universo do cozido (*cooked*). Paralelamente, Clark propõe que no “triângulo culinário punk”, a *punk cuisine* é definida pelo *raw* e o *rotten*, se afastando do estado cozido (*cooked*).

Frente aos alimentos industrializados que, ao serem empacotados, refinados, processados, exportados e vendidos como mercadorias, perdem o aspecto de um produto do trabalho humano, se tornando um fetiche, a comida punk é idealmente: (1) “crua” (*raw*), isto é, é adquirida a granel fora das grandes corporações, diretamente das mãos de produtores, é feita ou tem seus ingredientes plantados em casa; ou ela é (2) “estragada” (*rotten*), o que corresponde a dizer que ela foi resgatada do lixo (*dumpstered*) ou furtada. São resgatados do lixo aqueles produtos descartados por grandes supermercados pois tidos como não aptos para o consumo em função da data de validade expirada, aparência danificada, embalagem amassada ou porque foram feitos no dia anterior. A comida furtada ou retirada do lixo de grandes redes de supermercados é entendida como então liberta das qualidades alienantes, ela

¹⁷⁶ “Straight edge (do inglês “caminho reto”, em uma tradução livre) é um modo de vida que surgiu nos anos 80 associado ao punk/hardcore. Ele defende a total e perene abstinência em relação a entorpecentes (tabaco, álcool e as chamadas drogas ilícitas). O precursor do movimento foi a mundialmente famosa banda de hardcore Minor Threat. Os “straight-edgers” (conhecidos em alguns lugares como “edge kids”) não se identificam, em geral, com uma visão de mundo particular sobre temas sociais ou políticos, embora muitos deles defendam posições como o anarquismo, vegetarianismo, veganismo, sustentabilidade e movimentos ecológicos.” Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Straight_edge>. Acesso em: 17 ago. 2013.

é desmercantilizada (*de-commodified*), retornando ao seu valor de uso – e, por isso, trata-se de dois atos entendidos como políticos.

De forma semelhante, em todos os eventos, a comida disponível – refeições ou lanches rápidos – não era industrializada. Ela era feita por pessoas que estavam nos eventos, e, em geral, estavam lá presentes não só vendendo seus “produtos”, mas participando, tocando com suas bandas ou ministrando atividades. Lanches eram adquiridos nas *banquinhas* e refeições do tipo “PF” (prato feito) eram preparadas na hora em balcão ou cozinha, ou ainda, eram entregues como *delivery*.

Desse modo, a aquisição da comida era, na maioria das vezes, feita diretamente com quem produziu, sendo as “cozinheiras veganas” uma referência constante e prestigiada. Nas *banquinhas*, era de praxe encontrar lanches à venda, sempre bastante procurados e com preço médio de quatro reais. Havia hambúrgueres (de soja, de grão de bico), alfajores (de coco, cereja ou chocolate), bolos, tortas, coxinhas, empanadas, *cupcakes*.

A produção podia ser independente, ou organizada sob a forma de *cooperativas*. Foram identificadas pelo menos três delas: Manjerição (RJ/SP), Hângü Cozinha Livre (SP) e Rango Vegan (BA).

Presente no III LJAS e famosa pelos lanches feitos com recheio de jaca verde, a *cooperativa* Manjerição se apresenta da seguinte forma:

Fazemos parte de uma cooperativa de alimentação, que, entre outras coisas, faz salgados, hambúrgueres, bolos e sobremesas veganas. Essa é nossa forma de tentar auxiliar os veganos [...] a encontrar boas guloseimas sem precisar recorrer a grandes empresas. Por isso, tentamos reduzir ao máximo os produtos industrializados e empacotados que compramos, fazendo comidas caseiras, sem conservantes e aditivos bizarros. Além disso, é nossa tentativa de achar uma forma de sustento em que acreditemos, em vez de se entregar a patrões e carteiras de trabalho, a empregos que em nada acrescentem a nossa vida (a não ser no salário no fim do mês). Nesses dois aspectos, não queremos parar por aí. Nossa intenção com oficinas, materiais, conversas é incentivar que outras pessoas não apenas se tornem veganas, como criem tempo para preparar, e se possível plantar, seus alimentos, tomem coragem pra encontrar formas mais divertidas de se sustentar, e precisar de menos para isso também, adotando formas de vida mais simples e autônomas.¹⁷⁷

O trecho expõe que as cooperativas estão inseridas na lógica do princípio da *autonomia*. Tem por objetivo a popularização de um *veganismo* particular: aquele baseado na comida caseira, com ingredientes cultivados em casa, não industrializados. Como visto acima, a relação não mediada com a comida é um dos preceitos básicos da “punk cuisine” e também prezada pelas *cooperativas*, que buscam fazer a mediação direta. O termo também denota

¹⁷⁷ Apresentação da cooperativa Manjerição presente no blog da Tour de Zines, citada no capítulo dois. Disponível em: <<http://zinetour2011.wordpress.com/atividades/>>. Acesso em: 04 ago. 2013.

relações de trabalho que se pretendem horizontais, e constituem uma forma de “sustento” que tem um propósito político, em oposição aos empregos em que “nada acrescentam”.

Reforçando tais preceitos, a Hângü, que forneceu almoço na III LJAS – *PF's* a dez reais, compostos por salada crua, arroz integral, hambúrguer de lentilha, mais doce de coco como sobremesa e suco – se apresenta como:

uma cooperativa *autônoma* que preza pela *liberdade* no ato de cozinhar. Da escolha dos ingredientes, ao modo de preparo e a maneira como tratamos as relações nos espaços onde nossa produção pode ser encontrada. A experimentação é constante e temos a pretensão de reinventar a cozinha de uma forma simples e *caseira*, modificando as receitas para que elas caibam no que entendemos por comida de qualidade. A idéia é fugir dos padrões. (grifo nosso).¹⁷⁸

Ademais, o trabalho cooperativado pode exprimir a cooperação entre mulheres¹⁷⁹, dotando a *punk cuisine* de um entendimento feminista. Em oficina de culinária *vegana* organizada pelo *coletivo* Vulva la Vida meses antes do III FVLV¹⁸⁰, Sista K, falou sobre o surgimento da cooperativa Rango Vegan, da qual ela fazia parte e que forneceu refeição para participantes durante o Festival:

Ela se apresentou, enquanto higienizava as folhas, tomates e cenouras, para dar início então ao preparo da maionese caseira. Contou que se tornou vegetariana aos quinze anos, por causa do especismo. Disse que logo começou a cozinhar, e que, junto com amigas, começou a levar lanches pros shows *punks*. Com o sucesso dos lanches, elas começaram uma cooperativa – a cooperativa Rango Vegan – para ampliar as vendas, mas a partir também da “ideia política de cooperação entre mulheres”. (Diário de campo, 02 de setembro de 2012).

Da mesma forma, as oficinas de culinária estão inscritas na lógica da priorização do que é feito manualmente. A relação não mediada é valorizada, pois permite conhecer o que se come, de onde provêm os ingredientes e quais são as relações de trabalho por trás. No período de análises dos dados, as oficinas de culinária foram o elemento da práxis política que, de início, me trouxe mais estranhamento, embora habitasse, para mim, até então, o plano do usual e esperado. Foram protagonizadas por garotas cuja apresentação de gênero, a geração, as convenções de limpeza e higiene, entre outros atributos, sinalizavam o não pertencimento

¹⁷⁸ Disponível em: <<http://hangucozinhavivre.blogspot.com.br/search/label/princ%C3%ADpios>>. Acesso em: 05 ago. 2013.

¹⁷⁹ Também referida como *sororidade*, será analisada à frente.

¹⁸⁰ A oficina foi realizada em Salvador, em 02 de setembro de 2012. A descrição afirmava: “O intuito da oficina é conversarmos um pouco mais sobre nossas experiências e práticas com o veganismo, além de aprendermos pratos deliciosos e livre de crueldade animal. Também queremos relacionar a importância do veganismo para nós feminista como um posicionamento político e ético, para além da alimentação e para além do gênero. Falaremos também um pouco sobre os valores nutricionais de alguns alimentos e tiraremos dúvida sobre os mitos relacionados a alimentação sem animais.” Disponível em: <<http://festivalvulvalavida.wordpress.com/2012/08/30/oficina-basica-de-culinaria-vegana/>>. Acesso em: 05 ago. 2013.

ao universo culinário tradicional (aquele centrado na família nuclear e pautado na divisão público-privado).

Por outro lado, as *oficinas* contrariavam expectativas comuns que nutrimos para o que deve se esperar de um “evento feminista”, pois possuem como objetivo incentivar o aprendizado do fazer culinário numa sociedade em que uma tendência crescente está na externalização dos processos culinários e na diminuição da importância do espaço doméstico – principalmente para classes urbanas abastadas –, com as pessoas se alimentando no espaço público (DÓRIA, 2012).

Aquelas mãos que momentos antes manuseavam cabos (na *oficina* de montagem de palco do III FVLV), alicates, peças de computadores, lâmpadas (na *oficina* de eletricidade e eletrônica no EncontrADA), ou empunhavam instrumentos musicais (nos shows), agora fatiavam pimentões: essas diversas *oficinas* fazem parte de um contínuo no qual o fazer culinário consiste num longo processo de se empenhar o corpo na realização de um “projeto do comestível” (DÓRIA, 2012) que, entre as interlocutoras dessa pesquisa, era também um projeto indissociável do fazer político e de construção da *autonomia* na vida cotidiana.

Uma dessas oficinas teve lugar no III FVLV. A oficina “Sabor e saberes – um olhar sobre a mulher do campo”¹⁸¹ aconteceu numa manhã, em uma das salas da biblioteca pública que sediou a maior parte da programação do evento, e teve público aproximado de trinta pessoas. O espaço consistia numa sala ampla, com mesas utilizadas para as *banquinhas* e cadeiras organizadas em círculo. Na descrição da atividade presente no *blog* do festival, as *oficineiras*, Jubs e Jebs, foram apresentadas como:

Jubs: bióloga, feminista, paulista radicada na Paraíba para estudar Agroecologia, quiza pra viver por longos anos. Pinta, cozinha (vegetariana de nascença), e tenta bordar, batucar e jogar capoeira.

Jebs: bailarina, bióloga, educadora, feminista. Também se aventura pelos batuques, estradas e vidas sempre acompanhada por uma cachorra.¹⁸²

Por seu turno, a descrição da oficina consistia no seguinte texto:

Todas nós mulheres viventes nesta sociedade machista e patriarcal, sofremos diversas formas de violência que são invisibilizadas, silenciadas e naturalizadas. É assim que nossos corpos, subjetividades, bens sócias [sic], culturais, naturais e simbólicos são invadidos e subjugados.

Nosso bate papo gastronômico [sic] tem como objetivo conversar sobre os saberes construídos [sic] pelas mulheres camponesas, de que forma o machismo esta presente em suas vidas, quais suas principais reivindicações, movimentos e lutas. Como elas ajudam a construir a Agroecologia, propondo um novo modelo de

¹⁸¹ É interessante notar que na apresentação, as *oficineiras* não se colocam como “mulher do campo”- o que nos leva a pensar sobre as regras e códigos que regem a lógica de “quem pode falar em nome de quem”.

¹⁸² Disponível em: <<http://festivalvulvalavida.wordpress.com/2012/12/18/confira-as-oficinas-que-acontecerao-no-festival-vulva-la-vida-2013/>>. Acesso em: 05 ago. 2013.

desenvolvimento rural, produzindo alimentos saudáveis e lutando contra o agronegócio.

E como sabemos que “se o campo não planta, a cidade não janta” vamos discutir de que maneira nossa forma de nos alimentar pode (ou não) se solidarizar com a luta de tais mulheres. Pensar como mulheres do campo e da cidade podem se unir. Claro que faremos isso com a mão na massa, interligando teoria à prática, cozinhando coletivamente.¹⁸³

Na descrição da *oficina* ou *bate papo gastronômico* vemos mais explicitamente presente o que Clark chamou de preferência pela alimentação *raw* no *punk veganism*. Porém, aqui ela adquire contornos próprios: uma vez que a mulher camponesa é tida como a principal responsável pela produção agrícola para consumo alimentar, a *comida vegana* deve ser idealmente adquirida diretamente com as/os pequenas/os produtoras/es, de modo a resistir ao agronegócio. Dessa forma, mais uma vez a solidariedade é evocada, emprestando significado de gênero à *comida vegana*.

Quando entrei na sala, uma dasicineiras falava, enquanto outras duas garotas, de forma improvisada pois não havia cozinha, balcão ou pia na sala, cortavam tomate, cebola, coentro e amassavam abacate para fazer guacamole, deixando resíduos cair no chão e na mesa. Depois, outras garotas se juntaram espontaneamente a elas. As pessoas estavam em círculo e no centro havia revistas, panfletos e livretos sobre agroecologia e questões relacionadas às mulheres do campo (ao final da oficina, um deles foi sorteado). [...] Quando cheguei, aicineira falava sobre como indígenas já praticavam há muito tempo o que hoje técnicos chamam de termodinâmica (que seria, segundo meu entendimento, uma técnica de agricultura sustentável). Diz que a invenção da agricultura é atribuída à mulher, foi ela que teria começado a plantar. Ela apresentou o conceito de soberania alimentar segundo a conceituação da Via Campesina, que seria a garantia de que cada um/a possa plantar e comer segundo seu próprio querer (em oposição, por exemplo, ao controle que há hoje sobre as sementes por parte de empresas como a Monsanto). Uma garota que estava participando comentou que, geralmente, quando se fala de camponeses, o referencial é a família heterossexual, e perguntou sobre a presença de não-heterossexuais no campo. Aicineira, que é ativista e pesquisadora sobre agroecologia diz que, em seu envolvimento e pesquisa, teve contato com apenas duas mulheres declaradamente lésbicas no MST da Paraíba [...]. outras intervenções de participantes associaram o especismo como uma das razões a serem elencadas para justificar a preferência pelo veganismo, e não houve contestação. Após a oficina, o lanche preparado – guacamole no pão francês – foi compartilhado e se comia com as mãos, aumentando os resíduos no chão e cadeiras. (Diário de campo, 25 de janeiro de 2013).

Na dinâmica das relações na *oficina*, a solidariedade se mostrou também inter-espécie, quando o *especismo* é pautado na oficina, em meios às discussões sobre o direito à terra, soberania alimentar, reforma agrária. A imbricação entre “sabor e saberes” é traduzida na prática culinária – a “mão na massa” – acompanhada por sua reflexão, quando é construído um entendimento coletivo.

¹⁸³ Disponível em: <<http://festivalvulvala-vida.wordpress.com/2012/12/18/confira-as-oficinas-que-acontecerao-no-festival-vulva-la-vida-2013/>>. Acesso em: 05 ago. 2013.

Dando continuidade às aproximações com as categorias propostas por Clark acerca da *punk cuisine*, entram em cena o *Yomango* e o *freeganismo*¹⁸⁴ – práticas que também compõem o repertório do *veganismo popular*, junto às *cooperativas e oficinas*. Na manhã do dia seguinte à *oficina* “Sabor e saberes”, durante o penúltimo dia do III FVLV, ocorreu a *oficina* “Queens of Yomango”, com cerca de quarenta e seis participantes. Informando sobre as regras implicadas na aquisição da comida, a prática do Yomango (também referida pelos verbos *mangar* ou *mangear*) lida com a comida – mas também outros tipos de produtos – que é industrializada e está disponível para consumo nas prateleiras de supermercados. Se, na lógica das relações não mediadas, essa comida – que Clark nomeou de *rotten food* – é interdita, por meio da “expropriação” e da “desobediência civil” ela é ressignificada. Segue trecho da descrição da atividade conforme publicada no *blog* do evento:

[...] É comum no “meio libertário” a prática do yomango, que nada mais é do que a expropriação de mercadorias dispostas em grandes empresas com ou sem uma conotação política direta e explícita. Yomango é uma gíria espanhola que significa “eu roubo”, e visa estimular a desobediência civil.

Entendemos que o feminismo além de ser uma posição política e uma forma de (sobre)viver é uma prática de desobediência civil, por desafiar, questionar e transgredir o *statusquo*, que é a base da exploração econômica e social em que estamos inseridos/vivemos.

Se o feminismo é um esporte de combate, nos propomos a pensar sobre feminismo e yomango: como fazer? porque fazer? além de pensar nas características tradicionalmente atribuídas às mulheres – calma, discrição, sedução, submissão – e em como elas podem ser utilizadas para essa divertida prática de sabotagem contra o capital que é a arte de mangar/mangear. Nesse sentido, também falaremos da relação entre segurança e cidade, para a arte de mangear.

Além do bate-papo, fofocaremos sobre dicas e truques das trukêras e pretendemos propor as participantes um role para mangar. E no final do rolê faremos um desfile, apresentação, compartilhamento e trocas dos itens adquiridos e um lanchinho vegano e mangado [...].¹⁸⁵

As *oficineiras*, provindas de diferentes estados do país – uma delas trajando camisa na qual estava escrito “libertação animal” – mantiveram durante toda a *oficina* um tom divertido. Como quem despreza os aparatos do “capital”, o modo com que conduziram a atividade arrancou risos e gargalhadas do público, e fez jus à ludicidade da “divertida prática de

¹⁸⁴ Segundo o *site* Sítio Veg, “Freeganos são pessoas que adotam estratégias alternativas para viver baseados em uma participação limitada na economia e consomem o mínimo possível de produtos. [...] O termo freegano é derivado das palavras “free” (livre, grátis, em inglês) e vegano. Veganos são pessoas que não consomem produtos de origem animal ou testados em animais, em um esforço de evitar a exploração animal. Os freeganos levam isso adiante, reconhecendo que em uma economia industrial, de produção em massa, movida pelo lucro, exploração de animais, de humanos e da terra, essa exploração acontece em todos os níveis de produção (desde a aquisição da matéria-prima, à produção e ao transporte) e em praticamente quase todos os produtos que compramos.” Disponível em: <http://www.vegetarianismo.com.br/sitio/index.php?option=com_content&task=view&id=569&Itemid=117>.

Acesso em: 08 ago. 2013.

¹⁸⁵ Disponível em: <<http://festivalvulvala-vida.wordpress.com/2012/12/18/confira-as-oficinas-que-acontecerao-no-festival-vulva-la-vida-2013/>>. Acesso em: 30 jul. 2013.

sabotagem”. Podemos afirmar que esta sabotagem tem duplo caráter – econômico e de gênero, pois a arte de *mangear* subverteria as expectativas de gênero, ao se valer de uma imagem socialmente construída sobre as mulheres.

Enquanto expunham dicas de como praticar “a arte de *mangear*”, foram discutidas técnicas para fazê-lo de forma segura, isto é, atentando para a posição das câmeras de vigilância, o modo correto de remover alarmes e o olhar dos seguranças.

O primeiro preceito para *mangar* é: apenas praticá-lo nas grandes redes de comércio. As dicas foram apresentadas em blocos referentes aos lugares para *mangar*: primeiro, as lojas de departamento¹⁸⁶, em seguida, os supermercados e, por fim, as livrarias. Em função do tempo (pois a atividade começou depois do tempo previsto), não aconteceu o “rolê para mangar”.

Durante a *oficina*, as participantes mostraram familiaridade com a prática e algumas faziam anotações. Na seção referente aos supermercados, as dicas das *oficineiras* foram complementadas: outras garotas compartilhavam as suas experiências, e citavam os pratos que preparavam com produtos *mangados*. Houve diversas falas no sentido de pensar as técnicas que garantiriam o máximo de eficácia no contexto dos grandes supermercados.

Na segunda metade da oficina, se deu um intenso debate sobre os limites do *Yomango*. Algumas participantes, embora assumissem a prática, defenderam que o problema estaria no consumo, e *mangar* seria uma forma de consumir, mesmo que indireta e ilegal. Por isso, uma estratégia política mais coerente estaria na troca de itens entre círculos de afinidades, ou no conceito de “descompra”. Outros argumentos problematizaram a identidade racial de quem pratica o *Yomango*: atingir o objetivo final do *mangar*, praticar a “expropriação” de mercadorias sem ser interpelada por seguranças, seria um privilégio das brancas – evidenciando que as citadas “características tradicionalmente atribuídas às mulheres”, como “calma, discrição, sedução, submissão” não são universalmente atribuídas a todas. Conforme problematizado acima, tratam-se das ambiguidades presentes na pretensão de universalização do acesso ao *veganismo* que norteia a concepção do *veganismo popular*.

O ideal¹⁸⁷ de ter acesso gratuito a recursos que de outra forma só estariam disponíveis mediante relações monetárias, orienta diversos aspectos do ativismo. No I LF, em São Paulo, ouvi de uma garota que a mesma planejava ir para o festival através de um *rolê freegan*,

¹⁸⁶ No quesito roupas, foi dado o exemplo de como *mangar* uma *bolsa vegana*, isto é, de couro sintético.

¹⁸⁷ Com o uso do termo pretendo sublinhar que não está sendo sugerido que o *Yomango* ou o *Freeganismo* são ampla e intensamente praticados entre as interlocutoras desta pesquisa. Antes, trata-se de duas referências que compõem a práxis do *veganismo popular* e o entendimento sobre a *autonomia*. O mesmo é válido para a prática da aquisição de legumes e verduras diretamente com agricultoras/es.

acrescentando que faria o deslocamento através de caronas e, na ausência de dinheiro, contou que este seria o único meio de participar do evento, que ofereceu alojamento para cerca de quarenta pessoas. O plano foi concretizado e ela fez parte de um dos grupos que chegaram até Salvador *caronando*. Uma prática também associada ao *freeganismo* e observada em momento informal, foi a coleta de alimentos em locais nos quais são descartados pois considerados inapropriados para o consumo – prática que Clark identificou entre punks de Seattle, realizada à noite em lixeiras de grandes supermercados, sob o termo *dumpster diving*.

Ainda como exemplo de como essas referências permeiam o campo, no período de realização da pesquisa, tive notícia de um evento organizado pelo coletivo Lobaxs, de Curitiba – o qual eu conheci em função do FVLV – chamado “Uivos de junho”. Em seu *blog*, o coletivo de nome emblemático se apresenta da seguinte forma:

Lobaxs [grupa intimista feminista]
 a autodenominação Lobaxs surgiu da admiração crescente por virginia woolf, foi através de seus livros que as primeiras águas ferviam para os saquinhos de chá. woolf (pode ser traduzido como wolf/loba) e assim abraçamos essa dica sobrenomal de Virginia.
 somos uma coletiva intimista feminista de curitiba-pr, ciberbruxaxs ao redor da fogueira num oxigenar de veias, praticando a autonomia feminista com nós mesmaxs.
 3 palavras:
lobaxs – x como estratégia para escapar/recriar a gramática que limita os gêneros;
intimista – vem da intimidade, do trato íntimo com nós mesmaxs.
feminista – auto-conhecimento empoderador[riot grrrl – ervas curativas – literatura – veganismo - práticas de autonomia (des)generificantes]
 não seria possível cotidianizar o feminismo sem antes entender quem somos nós, ou o que é afinal, ser feminista. São tantas perguntas que nos levam a consultar nós mesmaxs num exercício narrativo degustativo.
 Pressionadaxs por um sistema que tende a nos colocar em mini caixinhas isoladas de si e do mundo, a nos reduzir em binário, a nos automatizar num heterocapitalismo, nada pode ser tão revolucionário quanto a união íntima com animais humanaxs e não-humanaxs/plantas/e misticismo cibernético.¹⁸⁸

Para as Lobaxs, “cotidianizar o feminismo” é algo que se inscreve “num exercício narrativo degustativo”, ao passo que, frente ao *heterocapitalismo*, a união intra e inter-espécie fornece o lugar de resistência.¹⁸⁹ Partindo dessas ideias, os “Uivos” consistiam numa série de

¹⁸⁸ Disponível em: <<http://lobaxs.wordpress.com/about/>>. Acesso em: 06 ago. 2013.

¹⁸⁹ Na página do coletivo na rede social Facebook, há uma apresentação ligeiramente distinta, segue um trecho: “somos uma coletiva orgástica intimista. bruxas ao redor da fogueira queimando a solidão acendendo o compartilhar de abraços libertários, o oxigenar de veias e o infinito trocar de experiências (pois cada umax é um grande universo). nossas reuniões são orgásticas porque nos permitimos sentir prazer no cotidiano, praticar a autonomia feminista com nós mesmaxs e assim sermos selvagens em nossa própria floresta.

encontros

nos reunimos para tomar chá, expor sentimentos, dúvidas sexuais, ler poesias, comentar livros que temos lido e assim trocar receitas que temos cozinhado entre tantas possibilidades que, só quando estamos juntaxs, podemos criar.” Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/293342660681557/>>. Acesso em: 06 ago. 2013.

atividades que aconteceram durante três finais de semana do mês de junho do ano de 2012. Na programação do dia dezesseis de junho aconteceu roda de discussão nomeada “Feminismo, veganismo e freeganismo – por uma ética não patriarcal e ecologista”¹⁹⁰, na qual figura o *freeganismo* mais uma vez – assim como o *Yomango* – inserido no contexto das “práticas de autonomia (des)generificantes” (termo cunhado na apresentação do *coletivo*), as quais estão também presentes na produção do *rango vegano*.

3.2 A COMENSALIDADE, O COZINHAR E AS CONVENÇÕES DE GÊNERO

De volta ao I Ladyfestinha, no centro de São Paulo, na calçada, a churrasqueira – comprada às pressas momentos antes do evento – chamava a atenção de pessoas que, ao passarem na rua, diminuía o passo e viravam o rosto para ver o que acontecia ali e no interior da churrasqueira. Tal surpresa dos/as transeuntes pode ser entendida se levarmos em consideração a tradição do churrasco e as representações construídas acerca desse fazer culinário, as quais dialogam com os sentidos atribuídos ao *churras vegano*.

Tradicionalmente, o churrasco é uma atividade conjugada no masculino, seguindo rígidas prescrições de gênero. Em etnografia sobre a “performance culinária masculina” na Argentina, Jeffrey Tobin (1999) notou que, para seus interlocutores – homens portenhos heterossexuais de classe média – um churrasco feito por uma mulher não é um churrasco de verdade; são os homens os detentores dos “segredos do churrasco” ou “a arte do churrasco”. Embora o churrasco seja um prato simples, cujos ingredientes são carne e sal, e os únicos utensílios, uma grelha e uma faca, entre os argentinos, “debates apaixonados” eram frequentes acerca de detalhes minuciosos como a disposição do fogo, o tempo de cozimento, a construção da churrasqueira, seleção de madeira própria para a lenha, quando salgar a carne, como e onde comprá-la, o método adequado de lascar a madeira, e a forma de por a carne sobre a grelha (TOBIN, 1999).

Ora, tal como nos demais eventos, no I LF pessoas do sexo masculino eram minoria absoluta, e aquelas que estavam presentes, definitivamente não detinham uma posição de

¹⁹⁰ No dia 8 de junho aconteceu a oficina “Faça sua própria camiseta/patch feminista”; no dia 15 de junho, a oficina “Faça seu próprio caderninho feminista” e, após o bate-papo referido no texto, aconteceu no dia 24 de junho o “1 Reduto profano de alquimia orgástica”. Programação publicada no *blog* do *coletivo*. Disponível em: <<http://lobaxs.wordpress.com/encontrosoficinas/>>. Acesso em: 06 ago. 2013.

protagonismo frente ao churrasco nem nas demais atividades. Ao invés da carne, foram preparados quarenta espetos de madeira compostos com pedaços intercalados de berinjela, tomate, cebola, pimentão e abóbora que foram assados graças a um *know-how* cambaleante, baseado em tentativas de erro e acerto, sem que houvesse um conhecimento prévio e acumulado sobre o churrasco.

O *churrasco vegano* aconteceu na calçada, na frente da entrada para o espaço que sediou o evento. Foi a primeira atividade do I LF, e aglutinou participantes em pé, em torno da churrasqueira. Contrariando a expertise prezada pelos portenhos na sua performance culinária, o churrasco vegano teve um caráter experimental. Eu cheguei para o evento junto com amigas envolvidas na organização:

Elas montaram a churrasqueira portátil que foi comprada no dia anterior numa promoção. De repente, alguém lembrou que esquecemos de levar algo pra ascender o carvão, e comprou um isqueiro na banca de revista ao lado. Enquanto isso, pessoas passavam e, com algum espanto, elogiavam os espetinhos (talvez ao perceber as cores dos vegetais). Um homem que passava na hora chegou a parar e perguntar o valor e quando estariam prontos. O Espaço [Walden] ainda estava de portas fechadas, e fiquei segurando um dos refratários cheios de espetinhos coloridos, enquanto as outras tentavam acender o carvão, que apresentava resistência para pegar fogo após ter sido umedecido com álcool. [...]

Passados uns quarenta minutos, os/as proprietários do espaço chegaram e o carvão ainda não tinha formado brasa para assar os espetos e soltava fumaça. A minha amiga e organizadora seguia tentando fazer com que o fogo “pegasse” no carvão. Já havia cerca de dez pessoas aglutinadas em torno da churrasqueira, aguardando o churrasco. Vendo a dificuldade com relação ao carvão, perguntei se alguém mais sabia como “fazer churrasco” e a resposta foi negativa. Como que incitada pela minha pergunta e pelas respostas negativas, outra amiga comentou criticamente que churrasco era uma atividade de homens. Ironicamente, minutos depois um senhor de meia idade e desconhecido, que passava pela calçada no momento nos observando – um grupo de jovens mulheres em volta de uma churrasqueira –, parou em frente à churrasqueira e, com assertividade, deu instruções de como proceder com o carvão aceso: para ter eficácia com as brasas e fazer um bom churrasco, o correto a fazer seria colocar um pão seco e guardanapos, e então atear fogo. Não houve qualquer esforço em seguir o “conselho”.

Não lembro a ordem exata dos acontecimentos, mas ouvi uma piada que dizia que “a lesbianidade” do grupo estava ameaçada visto a dificuldade em fazer o churrasco acontecer (“vão duvidar da nossa lesbianidade, né?”). Passado às 14h (o churrasco estava “marcado” para as 13h), já havia alguma brasa. Primeiramente, os espetos eram regados com o molho que estava numa garrafa descartável de água mineral, e então postos na churrasqueira.

Continuamos na calçada. Reencontrei garotas que havia conhecido nos eventos anteriores. Elas chegavam em grupo ou com namoradas, e se juntavam ao grupo ao lado do churrasco, ou entravam para conhecer o espaço e comprar cerveja. As *oficineiras* chegaram, e uma delas tinha à mão uma almofada de crochê em formato de seio com um *piercing* no mamilo, chamando a atenção das presentes, que tocavam e manuseavam a almofada [...] (Diário de campo, 01 de dezembro de 2012).

A partir do excerto acima, percebe-se que, se no ritual tradicional do churrasco, cabe às mulheres o preparo da salada que é servida como acompanhamento, no Ladyfestinha os legumes e as verduras foram deslocados para a atração principal. A falta de um roteiro rígido,

minucioso, e pré-estabelecido acerca de como proceder de forma “eficaz”, somado à inexistência de uma figura masculina como regente do churrasco, podem ser elencadas às motivações que levaram ao “conselho” do transeunte.¹⁹¹

Por sua vez, o churrasco “de verdade” dá lugar a identidades de gênero “verdadeiras” ou, nos termos de Judith Butler (2003), inteligíveis. Dentro do modelo hegemônico de inteligibilidade de gênero, os corpos são coerentes e fazem sentido apenas quando condizentes com a matriz heterossexual (BUTLER, 2003); logo, o *churras vegano* não foi um “churrasco de verdade” e tampouco a identidade das pessoas nele engajadas – o que nos leva à piada sarcástica sobre a posse de uma “lesbianidade” que estaria em jogo em função do manejo “atrapalhado” dos elementos que compõem o ritual masculino. A fala sarcástica da minha amiga anunciava a percepção da localização normativa daquele roteiro tradicional na heterossexualidade.

Destarte, a ordem de acontecimentos acima é bastante contrastante com o roteiro tradicional do churrasco e sua divisão sexual do trabalho, conforme notamos com a cena narrada por Tobin (1999): ao chegar num churrasco, ele conta que as mulheres se dirigem para dentro da casa, para produzir as saladas. Os homens se dirigem para a churrasqueira, para admirar a carne e beber vinho. As mulheres trazem os pratos e talheres e levam as saladas para a mesa, que é posta ao ar livre no pátio. Convidados começam a comer pelas saladas. Um só churrasqueiro controla a churrasqueira, e começa então a servir a linguiça, o chouriço e o pão; depois é a vez da tripa e então da costela, e depois a fraldinha.¹⁹² Ao terminar de comer, os homens se sentam para discutir futebol na roda do mate, enquanto as mulheres limpam a mesa e lavam a louça.

Jeffrey Tobin (1999) chega a conclusão de que o *assado* é um meio pelo qual os privilégios masculinos são reproduzidos nas famílias portenhas de classe média urbana. Em contrapartida, é possível afirmar que, enquanto tal, ele foi ressignificado naquela tarde durante a qual o *churrasco vegano* foi lugar de contestação das convenções de gênero dominantes.

Enquanto o churrasco finalmente alcançava sucesso, tinha início a *oficina* de “bordado subversivo”, a qual foi citada anteriormente e que é de valia citar aqui a fim de fornecer mais elementos para a compreensão dos sentidos do churrasco. Assim, algumas garotas se dirigiam

¹⁹¹ Estavam em jogo entendimentos gendrados conflitantes sobre o “cozinhar bem”, conforme define Carlos Dória (2012, p. 269): “mas cozinhar – especialmente ‘cozinhar bem’ – é saber empenhar o corpo no trabalho culinário cujo resultado é esperado num círculo pequeno de comensais, muito mais do que ‘seguir’ qualquer receita, pois esta jamais substituirá a destreza diante da intenção finalística” (DÓRIA, 2013, p. 269).

¹⁹² “Tripa”, “costela” e “fraldinha” referem-se a tipos de cortes de carne bovina.

da calçada para o interior do espaço com espetinhos na mão para participar da *oficina*. Na parte prática da oficina, a *lesbianidade* foi mais uma vez invocada:

Enquanto bordávamos, algumas meninas – inclusive as que ministravam a oficina – falavam, em tom de brincadeira e propositadamente exagerado, que havia entre elas uma habilidade natural para trabalhos manuais tais como o bordado, pois o manejo das mãos seria uma propriedade lésbica, e assim arrancavam risadas de quem estava em volta. (Diário de campo, em 01 de dezembro de 2012).

Do churrasco ao bordado *veganos*, o corpo é desnaturalizado¹⁹³ pois, engajado em atividades marcadas como masculinas, expõe o arbitrário cultural que erige barreiras de significação e comportamento, baseadas em prescrições de gênero que constroem o feminino de modo subalterno, mas também atuam sobre o que escolhemos comer.

3.3 A POLITIZAÇÃO DA COMENSALIDADE: A SORORIDADE

Entre os informantes de Tobin (1999), houve aqueles que defendiam ainda que o verdadeiro churrasco é não só feito, mas também consumido por homens. Está afirmado no livro “Manual del Asado-maker Argentino”, que “o verdadeiro e típico churrasco crioulo [...] só pode ser apreciado em reuniões masculinas” (p. 120) nas quais paga-se tributo não apenas à comida, mas à amizade – no caso, a amizade masculina (TOBIN, 1999). A comensalidade organizada segundo as prescrições do churrasco “verdadeiro” dá lugar a uma solidariedade masculina hierárquica – uma fraternidade.

Os rituais de comensalidade são notadamente conhecidos como mecanismos para a consolidação de solidariedade grupal: durante o “tempo da comida” há conversas nas quais as experiências individuais podem ser compartilhadas de modo que interesses e perspectivas dos participantes podem ser intercambiados e mutuamente conhecidos. Assim, as relações grupais são mantidas e as perspectivas compartilhadas; essas histórias comuns e recordações ao redor da mesa constituem o *esprit de corps* do grupo, provendo a base de uma identificação comum entre os membros (GUGLIELMUCCI, ÁLVAREZ, 2006, grifo dos autores).

A comensalidade pode ser revestida de sentido político e este é um aspecto pouco abordado na bibliografia. Uma exceção é a pesquisa realizada por Ana Guglielmucci e Santiago Álvarez (2006), que discute o papel do churrasco – o *asado criolo* – na consolidação de redes de silêncio e cumplicidade na ditadura militar argentina.

¹⁹³ Adiante será sugerido que tal desnaturalização incide também sobre as fronteiras de espécie.

Nesse contexto, no ano de 1976, um grupo de presos políticos foi torturado e em seguida, levado próximo à localidade de Margarita Belén, na qual os presos foram assassinados por militares. Segundo depoimento de familiares das vítimas, na ocasião, o exército alegou que se tratou de uma “tentativa de fuga” e, momentos após o massacre, os militares seguiram numa caminhonete repleta de carne e bebidas para comer um “asado criollo” com as pessoas que participaram da execução coletiva (GUGLIELMUCCI, ALVAREZ, 2006).

A cumplicidade que nasce do ato de compartilhar alimentos foi utilizada para selar um pacto de silêncio, tendo em vista garantir a impunidade dos envolvidos. Assim, o “assado” coletivizou a responsabilidade pelo massacre, produzindo uma comensalidade masculina e hierárquica entre políticos, militares e civis (GUGLIELMUCCI, ALVAREZ, 2006). Contudo, os autores não persistem na problematização dos laços de camaradagem masculina que, não por acaso, foram consolidados por meio do churrasco.

Utilizando as categorias de Marcel Mauss, Guglielmucci e Alvarez (2006) colocam que o dom oferecido pelos militares¹⁹⁴ na forma do *asado criollo* possuía como contradom esperado o silêncio, em troca da manutenção das lealdades políticas. Nesse sentido, qual é o contradom esperado pelo *churrasco vegano* e tantos outros pratos compartilhados nos eventos? Os laços consolidados por meio da comensalidade são significados como *sororidade*, que, a despeito da sua construção tradicional da qual fala Suely Costa (2009), tem um sentido próprio que é fruto do conjunto específico de circunstâncias que compõe os eventos etnografados.

Voltando para o I Ladyfestinha, há poucos metros do churrasco, estava localizada a instalação¹⁹⁵ “Sororidade”. Quem passava pelo churrasco, na porta, e entrava no espaço podia ver, na parede próxima ao bar, um conjunto de dezoito fotografias dispostas lado a lado em fileiras. Em cada foto havia um par de mãos postas uma ao lado da outra, com a palma para cima. Elas eram diversas: algumas mãos usavam anéis, outras apresentavam marcas do tempo, outras eram jovens e, ainda, algumas apresentavam as unhas pintadas com esmaltes, e também variava o tom da pele. Acima das fotos, havia duas folhas de papel ofício; em uma estava impressa a palavra “sororidade” e na outra, posicionada abaixo, líamos “do latim soror, irmã”. Ainda em outra folha de papel estava escrito “segure minhas mãos” e abaixo

¹⁹⁴ Segundo os autores, a carne é dada pelo anfitrião como uma oferta cujo valor provém do trabalho do assador (GUGLIELMUCCI, ÁLVAREZ, 2006).

¹⁹⁵ A instalação é uma manifestação artística composta por elementos dispostos em um ambiente e possui caráter temporário, pois só “existe” no momento da sua exposição. Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Instala%C3%A7%C3%A3o_\(arte\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Instala%C3%A7%C3%A3o_(arte))>. Acesso em: 15 ago. 2013.

“irmandade entre mulheres”. Durante o tempo da instalação, participantes podiam descolar e levar para casa uma fotografia.

A mesma instalação foi feita no III FVLV, em Salvador. No *blog* do festival, a descrição da instalação consistia nas seguintes palavras:

Sororidade, irmandade entre mulheres

“Construir desconstruindo.

O exercício da sororidade começa em nossas mãos.

Construir muros sólidos de confiança, desconstruir a rivalidade.

Construir redes de apoio e proteção, desconstruir opressões.

Construir alianças de irmandade, desconstruir o patriarcado.”

Denise Bertolini, lésbica feminista autônoma e militante da Liga Brasileira de Lésbicas de São Paulo. (grifo da autora).¹⁹⁶

A simbologia da *sororidade* representa um ideal de sociabilidade feminina que reforça o sentido da comensalidade. É uma referência encontrada em campo de forma recorrente, e está presente, por exemplo, no nome da banda Soror, de Brasília, que se apresentou também durante o III FVLV ou na autodenominação Sista K¹⁹⁷.

O chamado por “desconstruir a rivalidade” (na descrição da instalação) somado a referência à “nossa lesbianidade” remete a Adrienne Rich e seu “continuum lésbico”. Para ela, um dos aspectos da heterossexualidade compulsória consiste na exigência de “total lealdade erótico-emocional das mulheres frente aos homens” que invalida “a escolha por parte das próprias mulheres de outras mulheres como grandes amigas, suas parceiras e colegas de trabalho, suas amantes e até sua própria comunidade” (RICH, 2010, p. 22). Se a interação com mulheres é tida como uma forma menor de se relacionar, o continuum lésbico diz respeito a um conjunto de formas variadas de vínculo entre mulheres, não necessariamente sexual ou conjugal, e que seria capaz romper com a demanda da heterossexualidade, constituindo, portanto, uma alternativa política (RICH, 2010).

A escolha das mãos, elegidas para simbolizar a *sororidade* (“o exercício da sororidade começa em nossas mãos”), possui um papel significativo a ser examinado no piquenique durante o qual aconteceu o evento de lançamento do *zine* SQ. O paralelo com o sistema *Kula* já citado pode ser profícuo para pensar a forma particular que a *irmandade entre mulheres* assume nesse contexto, relacionando-a com as relações de gastropolíticas entre comensais.

O *Kula* é uma forma de troca intertribal estudada em trabalho clássico de Malinowski (1976) nas ilhas Trobriand, na Nova Guiné. É praticado por comunidades localizadas num

¹⁹⁶ Disponível em: <<http://festivalvulvala-vida.wordpress.com/2012/12/18/mostras-e-exposicoes-que-acontecerao-durante-o-festival-vulva-la-vida-2013/>>. Acesso em: 03 ago. 2013.

¹⁹⁷ Sista é uma referência a “sister” (irmã).

círculo de ilhas as quais formam um circuito fechado, uma rota na qual transitam artigos de dois tipos em direções opostas: no sentido horário, movimentam-se colares feitos de conchas vermelhas (*soulava*) e, no sentido oposto, movem-se os braceletes feitos de conchas brancas (*mwali*). Os movimentos dos artigos no *Kula* são regulados por uma série de regras e convenções. Em cada aldeia, um número restrito de pessoas recebe os artigos (colares ou braceletes), conserva-os consigo e depois passam adiante, recebendo em troca o artigo oposto após um intervalo de tempo.

As transações só podem ser realizadas por parceiros, que devem manter a parceria para toda a vida durante a qual se comportam como amigos, possuindo deveres e obrigações mútuas. A troca dos braceletes pelos colares se dá de mão em mão. Os artigos transitam de mão em mão e as trocas não tem por objetivo a posse individual dos adornos: “para os nativos do *Kula*, possuir é dar” (p. 85).

As mãos: assim como no *Kula*, as trocas no piquenique se davam de mão em mão, num círculo de comensais que trocavam lanches e *zines* feministas; os lanches – bolo de milho, torta de maçã, torradas, geléia, torta salgada, cookies e frutas – feitos em casa¹⁹⁸ e transportados para o evento, somados aos *zines*¹⁹⁹ – também feitos artesanalmente tal como os *soulava* e os *mwali* –, ao passo que circulavam no interior dos limites do círculo, deixavam de ser propriedade individual e passavam a existir na circulação, de modo que não era mais possível identificar quem produziu o quê.

As aldeias diferentes das quais fala Malinoski tem como paralelo os diferentes *coletivos*, *bandas*, *zines* e grupos de afinidade dos quais as comensais faziam parte. Se, naquele sistema comercial, as embarcações e viagens de canoas eram parte significativa do *Kula*, pois garantiam a circulação dos adornos e dos parceiros de troca através das ilhas, o trânsito geográfico estava igualmente presente no piquenique.

A parceria entre dois indivíduos no *Kula* contorna as suas diferenças, pois

muito embora se realize entre tribos linguística, cultural e talvez até mesmo racialmente diferentes uma das outras, o *Kula* baseia-se, sob o ponto de vista sociológico, num status fixo permanente, numa parceria que une em pares alguns milhares de indivíduos. Esta parceria é permanente, para toda a vida, e implica em diversos deveres e privilégios mútuos [...] (p. 77).

¹⁹⁸ Havia poucos lanches ou bebidas em embalagens industrializadas, como refrigerantes ou salgadinhos.

¹⁹⁹ Gabriela Marques e Joana Pedro (2012) propõem a ideia de circulação rizomática (DELEUZE, GUATTARI, 2000 apud MARQUES, PEDRO, 2012) para tratar do movimento percorrido pelos *zines*, que, por não serem dotados de direito autoral e serem de fácil confecção, são distribuídos, fotocopiados, redistribuídos e assim sucessivamente; as autoras acrescentam, ainda, que *zines* podem ser produzidos para contestar um *zine* específico, complexificando a trama de circulação.

Postas tais diferenças, para Malinowski, a parceria de troca do *Kula* pressupunha “confiança mútua e honra comercial” entre aqueles que trocam (p. 77). Por sua vez, o exercício da *sororidade*, conforme escrito na descrição da instalação, pressupõe “Construir muros sólidos de *confiança*, desconstruir a rivalidade. Construir redes de apoio e proteção, desconstruir opressões. Construir alianças de irmandade, desconstruir o patriarcado” (grifo da autora). Sororidade é condição para a *autonomia* frente aos regimes de poder – ora entendidos como *heterossexismo*, *patriarcado*, ou *heteronorma* – daí a importância outorgada aos rituais de comensalidade.

Entretanto, a própria alimentação pode ser um elemento de construção de barreiras e instabilização da *sororidade*, revelando conflitos internos aos eventos. Nesse sentido, segundo Arjun Appadurai (1981, p. 501), no nível microsocial da unidade doméstica, há diversas operações mediante as quais os significados gastro-políticos são codificados:

alimentos podem ser feitos para codificar mensagens gastropolíticas através da manipulação do alimento em si (em termos de quantidade ou qualidade) ou da manipulação do contexto (tanto em termos de precedência ou de graus de exclusividade comensal). Do ponto de vista de quem controla o cozinhar e a distribuição, isso pode ser alcançado abreviando a refeição em termos do número de rodadas ou a quantidade de itens em particular, alterando a ordem de servir ou de sentar num movimento deliberadamente contraditório, ou pela expansão inapropriada do círculo comensal.²⁰⁰

É à luz destas ponderações que podemos resgatar um excerto do Diário de Campo referente ao EncontrADA. Nas informações prévias do encontro havia o aviso de que a alimentação oferecida seria *vegana*. Durante o mesmo foi notada a presença de itens ovolactovegetarianos (como manteiga, leite e queijo) possivelmente adquiridos individualmente pelas participantes não-*vegas* e que representavam uma desigualdade nas opções alimentares disponíveis, uma vez que as não *vegas* poderiam optar entre os itens *veganos* e aqueles laticínios. No último dia de encontro, a presença desses produtos na mesa do café da manhã engendrou um tipo específico de reação:

Algumas participantes foram em grupo para a cachoeira. Ao acordar, algumas *vegas* começaram um processo de “*veganização*” da mesa, preparando guacamole, maionese vegana e café com leite de soja, comprado na mercearia próxima. Há uma separação nítida: de um lado da mesa, são postos os alimentos *veganos* e de outro lado os não-*veganos* (antes misturados aleatoriamente). Comemos em pé, ao redor da mesa, ou sentada na mureta que circunda a varanda. Enquanto isso, se fala sobre guardar comida para as meninas que não chegaram ou estão ainda dormindo/tomando banho. Conversa-se tranquilamente sobre o sabor bom da

²⁰⁰ Tradução livre: “food can be made to encode gastro-political messages by manipulating the food itself (in terms of quantity or quality) or by manipulating the context (either in terms of precedence or of degrees of comensal exclusivity). From the point of view of those who control the cooking and serving process, this can be achieved by abbreviating the meal in terms of the number of courses or the quantities of particular food items, by altering the serving order or the seating order in a deliberately counterintuitive way, or by inappropriate expansion of the comensal circle.”

comida, sobre fazer outras receitas, sobre o preparo dos alimentos sendo servidos no momento. Há o preparo de chapati²⁰¹ [...] que é posto na mesma mesa, pra comer com a maionese [...] A maionese é posta com advertência na geladeira, avisando que é vegana e que o consumo deve ser prioritário às veganas. (Diário de Campo, 06 de junho de 2012, grifo nosso).

Assim, a manipulação dos alimentos por parte de quem tem o comando da produção e distribuição, pode, num determinado contexto, codificar mensagens gastro-políticas de desacordo a uma ordem social anterior. No caso em questão, elas expressam a divergência de concepções político e identitárias acionada a partir do entendimento de que um acordo tácito pré-estabelecido foi quebrado, revelando que as participantes não pertenciam ao mesmo universo de valor. A estratégia posta em ação resulta, portanto, na antítese da comensalidade e a quebra da *sororidade*, ao traçar fronteiras claras de modo a interditar, ao menos em parte, a partilha de alimentos e bebidas. O “acordo” alimentar estabelecido previamente ao encontro foi, assim, objeto de distintas significações traduzidas em práticas por vezes desencontradas e numa tensão entre o individual e o coletivo.

Acerca dos códigos alimentares na Índia, Rosa Perez (2012, p. 238) chegou à conclusão de que “os alimentos edíveis e não edíveis marcam os limites de categorias sociais, contextos e práticas rituais, distinguem indivíduos e grupos. Estas classificações não são aleatórias e remetem para representações precisas e socialmente determinadas.” Uma vez que a identidade está profundamente ligada à alimentação, grupos sociais usam determinados alimentos como forma de mostrar a singularidade que atribuem a si mesmos; mas esta identificação também pode levar a forma da negação, mediante alimentos que são excluídos: é como se dissessem “nós não comemos aquilo. Eles [religião, país, grupo étnico] comem-no.” (CIVITELLO, 2008 apud PEREZ, 2012, p. 231).

A negociação identitária é tensionada por meio das transações alimentares, podendo chegar à interrupção do senso de comunhão propiciado na comensalidade, e evidenciando a instabilidade interna à *sororidade* – um termo que parece ser mobilizado só recentemente no Brasil.

Se comparada à sua construção clássica na história do feminismo ocidental, essa irmandade parece ser forjada de forma distinta. De acordo com Suely Costa (2009), a metáfora da *sororidade* em suas abordagens clássicas, homogeneiza as relações entre mulheres por estar baseada na universalização da divisão sexual, numa oposição do masculino-feminino. A simbologia da *sororidade* deu lugar a processos identitários que

²⁰¹ Chapati é um pão de espessura fina e formato redondo, que pode ser preparado em frigideira ou numa chapa.

seriam “naturalmente” vividos pelas mulheres, forjados principalmente na experiência da maternidade, vista como “igual” para todas, e a partir dos quais surgiria um sentimento automático de solidariedade entre mulheres.

A autora não encontrou registros do uso do termo “sororidade” no Brasil, aonde a metáfora equivalente a *sororité* (em francês) ou *sisterhood* (em inglês) usada para denotar tal solidariedade, nos anos 1980, foi a irmandade, a qual seria capaz de definir pertenças em torno de “causas” comuns, mobilizando mulheres muito diferentes entre si nas lutas pelos direitos reprodutivos e contra a violência doméstica.

No interior dessas lutas, aquela irmandade essencializante foi fundada a partir de regularidades biológicas, pois

eventos biológicos eram afirmados e reafirmados como peculiares a essa ‘feminidade’ homogênea, ou a uma ‘condição feminina’ comum a todas as mulheres, [...] expressão que se firmou e se espalhou como um conceito chave, autoexplicativo das desigualdades feminino X masculino (COSTA, 2009, p. 18).

Nessas abordagens, o termo mantém as dissensões entre mulheres submersas, ocultando a pluralidade de relações de poder e dominação também presentes nas formas de convivência entre mulheres. Por outro lado, a metáfora está assente na perspectiva do patriarcalismo, uma construção igualmente homogênea sobre os homens e a “ordem” masculina (COSTA, 2009).

Não obstante, conforme citado no capítulo dois, foram identificadas iniciativas – mesmo que ainda incipientes – de problematização das relações entre mulheres, e as afirmações (ou desafirmações) identitárias sugerem uma fratura da categoria mulher enquanto identidade unificadora. Grande parte das atividades do III FVLV foram anunciadas como “isentas de homens cisgênero”²⁰², a oficina de “fotografia faça você mesma” do I EF foi definida como “oficina para mulheres e lésbicas”, no III LJS, a oficina de autodefesa foi fechada “para mulheres e outras expressões de gênero não heteronormativas”, entre outros exemplos que mostram a multiplicidade e contingência das identidades.

Os exemplos acima evidenciam certa desidentificação com identidades entendidas como binárias, mas, ao mesmo tempo, o significante “mulher” ainda se faz presente de forma notável, como no I EncontrADA, definido como um “encontro entre mulheres”. A ambiguidade da localização identitária está condensada, por exemplo, no “Lobaxs”: a presença do “a” seguido do “x”, ao mesmo tempo em que marca o feminino, coloca outras possibilidades de arranjos de gênero abertas pelo “x”, dentro de um sujeito coletivo

²⁰² Disponível em: <<http://festivalvulvalavida.wordpress.com/2012/12/28/programacao-vlv-2013-2/>>. Acesso em: 03 ago. 2013.

interespecie. Para compreender a múltipla posicionalidade, se faz necessária a análise do *especismo* tal como construído no interior da *baderna feminista*.

3.4 DA GASTROPOLÍTICA ÀS RELAÇÕES INTERESPÉCIES

A situação descrita no último dia do III FVLV fornece elementos para uma leitura mais complexa do lugar ocupado pelo *veganismo* dentro de um projeto societário feminista, deslocando o enfoque sobre a alimentação para entendimentos mais amplos sobre a construção de um sujeito político particular. A designação “assassinas/os” serve como deixa para desvelar os entendimentos sobre as relações interespecie e o estatuto do corpo.

Nomear por assassinato a ação que antecede a presença do peixe no prato, além de consistir numa condenação e responsabilização àquelas/es que estavam prestes a ingerir a moqueca, revela que a interdição dos alimentos de origem animal diz respeito a não interromper a vida de animais, em especial, aqueles cujos corpos são construídos como comestíveis e estão frequentemente presentes em nossa cultura alimentar ocidental, como vacas e bois, peixes, porcos, galinhas e frangos e os chamados “frutos do mar”, como o camarão.

Traçar a relação entre a refeição no prato e a vida que foi tirada de um animal está presente no *zine* homônimo do coletivo Emancipar, lançado quatro meses antes do I EF. Na primeira página – uma espécie de editorial – há um texto que conta as atividades protagonizadas pelo *coletivo* e as suas motivações principais:

E o que nós do Emancipar queremos é isso. Ter um espaço onde principalmente meninas/mulheres [...] que simplesmente não encontravam outro lugar para se encontrar, [possam] se inspirar e escrever música, ensaiar com sua banda, formar outra banda, trocar conhecimentos sobre o feminismo, sobre música, sexualidade, *comida*, grafite, tudo, significa expandir absurdamente o feminismo jovem e consequentemente a coragem das meninas de irem lá e fazerem aquilo que elas tiverem vontade, sem medos, sem fantasmas, sem dogmas. Livre e autônomas, poderosas e guerreiras. (grifo nosso).

Na página subsequente, as primeiras e últimas linhas seguem um tom imperativo. Se no início, lemos que “[...] não [devemos] esperar que as coisas simplesmente aconteçam se nós não a fizermos acontecer”, ao fim da página há uma espécie de conselho escrito à mão: “Neste final de ano, tente consumir menos carne. Já experimentou fazer uma refeição linda

beeem colorida? Além de ser maravilhoso, você poupa a vida de alguns porquinhos, vacas, bois, galináceos...”.

A noção de “poupar a vida” pede a tomada de ação cotidiana, e transforma o que, em outro contexto, é “comida de verdade” em pedaços de corpos sem vida, expondo a operação de construção de corpos comestíveis como não natural e culturalmente arbitrária a despeito dos discursos de verdade.

O *especismo* é um termo que está presente diversos momentos nos eventos e confere inteligibilidade às prescrições alimentares *vegas*. Alguns documentos do campo serão aqui abordados a fim de pensar como o *especismo* é construído e ressignificado, como figura nas práticas e discursos.

Uma das atividades do III LJAS consistiu na exibição do documentário “From the Back of the Room”, uma produção independente norteamericana que foi lançada no Brasil, com legendas em português, pelo *coletivo* organizador do evento, e disponibilizada para venda durante o mesmo. O documentário consiste em trechos de entrevistas com mais de trinta mulheres envolvidas com o punk naquele país. São *zineiras*, integrantes de bandas, produtoras de *shows*, escritoras e artistas que falam sobre relações de gênero e suas experiências pessoais naquele contexto. Na embalagem do DVD foi incluído um elemento que não consta no lançamento original do filme: uma cópia, traduzida e em formato de pôster no tamanho A3, do “Riot Grrrl Manifesto”, citado outrora no capítulo dois.

Escrito em 1991 por Kathleen Hanna, vocalista da banda Bikini Kill, e publicado na segunda edição do *zine* Bikini Kill, produzido por membras da banda homônima e ícone do Riot Grrrl norte-americano, o manifesto elenca uma série de frases com razões pelas quais leitoras deveriam lutar pela “revolução riot grrrl”. Escrito na primeira pessoa do plural – “nós, garotas” – que evidencia o lugar de fala marcadamente geracional²⁰³, traz, em uma das frases, uma série de categorias que denotariam tipos de opressões contra as quais o *riot grrrl* seria erigido:

PORQUE fazer/ler/ver/ouvir boas coisas que validam e desafiam a nós mesmas pode nos ajudar a ganhar a força e o senso de comunidade que precisamos para enxergar de que maneira merdas como racismo, corpolatria, idadeismo, especismo, classismo, sexismo, anti-se[m]itismo e heterossexismo figuram em nossas vidas.²⁰⁴

²⁰³ Uma das frases afirma: “PORQUE temos raiva dessa sociedade que diz garota = idiota, garota = ruim, garota = fraca”.

²⁰⁴ A frase original diz: “BECAUSE doing/reading/seeing/hearing cool things that validate and challenge us can help us gain the strength and sense of community that we need in order to figure out how bullshit like racism, able-bodieism, ageism, speciesism, classism, thinism, sexism, anti-semitism and heterosexism figures in our own lives”. Disponível em: <http://onewarart.org/riot_grrrl_manifesto.htm>. Acesso em: 13 ago. 2013.

A frase apresenta o universo simbólico no qual o *especismo* é inserido e dotado de sentido: é o “senso de comunidade” – a *sororidade* – que fornece os meios para a construção coletiva de um entendimento sobre os diversos “ismos” baseados nos marcadores de gênero, sexualidade, geração, classe, espécie, corpo, religião, raça, que, articulados, constituem este sujeito feminista jovem.²⁰⁵

No I EncontrADA, em função de imprevistos com o tempo limitado disponível, a supracitada *oficina* de veganismo popular aconteceu simultaneamente à outra atividade, a “*oficina* de conceitos básicos de *software livre*”. Esta última angariou maior número de participantes, de maneira que o público da primeira foi composto por apenas cerca de cinco garotas. Embora a *oficina* tenha alcançado a sua finalidade prática, uma vez que produziu o almoço daquele dia do encontro, ela foi acompanhada por um sentimento de frustração: as cinco eram pessoas que já adotavam uma dieta *vegana* ou já possuíam algum contato com a discussão relativa ao *veganismo* e os *animais não humanos*. No entendimento de quem estava presente, aquele seria o momento de discutir as razões políticas pelas quais o encontro foi definido previamente enquanto *vegano*. Todavia, em função do esvaziamento, não houve este momento.

A fim de suprir minimamente tal lacuna e expressar um desacordo, foi fixado, no mural da casa que sediou as oficinas, um panfleto com o título “Direitos Animais: a abordagem abolicionista”. Nesta, havia alguns dados produzidos pela Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (FAO): cerca de 53 bilhões de animais são mortos “para [virar] comida” por ano, sem contar os peixes e outros animais marinhos. Os números corresponderiam a uma “matança” frente a qual é defendido os *direitos animais*, que diz respeito ao direito que “todo não-humano senciente” (aqueles “conscientes de suas sensações”) tem de não ser tratado como propriedade alheia ou mercadoria pois possui valor inerente.

Destarte, mais do que dizer respeito a uma interdição que motiva um tipo de “boicote” – uma questão puramente de oferta e demanda de mercado –, este *veganismo* traz os animais para um contexto político, evocando as suas agências que foram subtraídas na produção da refeição de origem animal, mas trazendo também deslocamentos para o corpo dotado de humanidade.

²⁰⁵ A banda Bikini Kill é um ícone do feminismo punk, e uma referência constante nos eventos, e nos *zines*. Uma das suas músicas mais conhecidas, do ano de 1994, chamada “Liar”, afirma: “eat meat, hate blacks, beat your fucking wife; it’s all the same thing”. Letra disponível em: <http://www.lyricsfreak.com/b/bikini+kill/liar_20017738.html>. Acesso em: 17 ago. 2013.

3.4.1 Uma dieta sobre pessoas: a cosmologia feminista vegana

Como posto no capítulo dois, a primeira edição do *zine* Sapatoons Queerdrinhos²⁰⁶ (SQ) foi lançada em meio a pessoas dispostas em círculo ao ar livre – dentre as quais havia várias *zineiras* feministas –, compartilhando lanches *veganos* e assistindo a apresentações acústicas das bandas Dominatrix e Sad Girls Por Vida.²⁰⁷ A primeira, banda propulsora do *riot grrrl* no Brasil desde o ano de 1995, e, a segunda, uma banda que se define como:

Três amigas que se juntaram para tocar pop punk só no violão. Política é importante para nós, e nos identificamos com feminismo, queer e veganismo. Cada qual à sua maneira, e dentro de suas próprias vivências.²⁰⁸

O termo “amigues” é usado como forma de fugir do universal masculino – mas também refletindo um feminismo que não tem a “mulher” como seu sujeito estável e à priori –, sendo recorrente a utilização, na linguagem escrita (muito comum nos *zines*, por exemplo), das letras “i” ou “x” ou ainda “@” no lugar das vogais que demarcam o gênero gramatical, conforme pontuado outrora.

As referências acima também estão presentes no *zine*. Ao abri-lo, nos deparamos com um desenho da feminista Monique Wittig na capa, no centro de um brasão abaixo do qual se lê “quadrinhos feministas”. Numa perspectiva autolocalizada como “trans, sapatão, queer”, os quadrinhos narram experiências na família, no círculo de ativismo, em relações afetivas e situações cotidianas, vivenciadas por personagens que se veem frente a violentas relações de poder baseadas em normas acerca do que seria uma conduta “natural” ou “normal” em sua sexualidade ou apresentação de gênero. Personagens que enfrentam expectativas sociais do que é ser uma “mulher de verdade” a partir de seus corpos disformes, com pelos corporais à mostra, gordos ou magros, com seios e bigode; corpos que são alvos de investimento político.

²⁰⁶ O termo “Sapatoons” é um neologismo que faz referência à palavra inglesa “cartoons” que significa “desenho animado”, fundido com a palavra “sapa” ou “sapatão”²⁰⁶, que referencia uma categoria de acusação que remete a relações afetivas e sexuais entre pessoas do sexo feminino dirigida às personagens, e que é reapropriada e positivada. A versão digital dos quadrinhos pode ser encontrada em: <<http://sapatoons.tumblr.com/>>. Acesso em 31 dez. 2013.

²⁰⁷ A banda Sad Girls Por Vida (SP/RJ) também se apresentou na terceira edição do Festival Vulva la Vida em janeiro de 2013, em Salvador (BA).

²⁰⁸ Disponível em: <<http://sadgrrrlsporvida.tumblr.com/tagged/quem-somos>>. Acesso em: 20 jun. 2013.



Figura 2 Página do zine Sapatoons Queedrinhos (2012)

São corpos inseridos a partir da vigência das convenções de gênero dominantes. De acordo com Alinne Bonetti (2011), elas são informadas pela centralidade do masculino enquanto parâmetro positivo do qual a assimetria de gênero tem origem, e pela “matriz heterossexual”. Por esse termo Judith Butler (2003, p. 216) designa

o modelo discursivo/epistemológico hegemônico da inteligibilidade do gênero, o qual presume que, para os corpos serem coerentes e fazerem sentido (masculino expressa macho, feminino expressa fêmea), é necessário haver um sexo estável, expresso por um gênero estável, que é definido oposicional e hierarquicamente por meio da prática compulsória da heterossexualidade.

No zine, os corpos escapam à coerência exigida pela matriz heterossexual, e transformam o trânsito entre referências de masculino e feminino em contestação política. A influência expressa de Monique Wittig, e a leitura específica que é feita das suas ideias, diz respeito a essa localização fluida e contraditória a ser examinada.

Wittig (2009) escreveu, em 1978, que havia uma resistência à análise da relação heterossexual em seu caráter social, uma postura responsável por mantê-la no domínio do supostamente natural. Ela propõe que “relação heterossexual” seja entendida como “a relação obrigatória entre ‘homem’ e ‘mulher’ a qual funda uma “opressão material” sobre os corpos e mentes de mulheres, homossexuais e outros grupos marcados como “diferentes” frente a norma masculina e branca. Para a autora, “homem” e “mulher” são categorias políticas que fundam a sociedade hétero e por isso não devem mais existir uma vez que servem à manutenção da heterossexualidade. Nesse sentido, as lésbicas não seriam mulheres:

[...] o lesbianismo oferece, de momento, a única forma social na qual podemos viver livremente. Lesbiano é o único conceito que conheço que está mais além das categorias de sexo (mulher e homem), pois o sujeito designado (lesbiano) não é uma mulher, nem economicamente, nem politicamente, nem ideologicamente. Pois o que faz uma mulher é uma relação social específica com um homem, uma relação que chamamos servidão, uma relação que implica uma obrigação pessoal e física e também econômica (“residência obrigatória”, trabalhos domésticos, deveres conjugais, produção limitada de filhos, etc.), uma relação a qual as lésbicas escapam quando rejeitam tornar-se ou seguir sendo heterossexuais. Somos prófugas de nossa classe, da mesma maneira que os escravos americanos fugitivos o eram quando se escapavam da escravidão e se libertavam (WITTIG, 2009, s.p.).

Embora Wittig construa a sua argumentação com base numa divisão sexual binária²⁰⁹, é a potencialidade política da (des)identificação aberta pela desnaturalização da heterossexualidade que é apropriada pelo zine, dando lugar a um sujeito que, marcado pela assunção da lesbianidade, também transita entre referências de gênero, sexualidade e de espécie.

Após quinze histórias ilustradas nos quadrinhos, ocorridas no interior de banheiros públicos, festas, ônibus, quartos, entre outros, encontramos o desfecho do *zine* numa cozinha bastante povoada. O “episódio” se chama “uma historinha feliz” e a personagem principal, vestida num avental estampado com patos, no qual podemos ler “vegan”, anuncia: “Olá, esse quadrinho é dedicado a todxs que acham que não passo de uma lésbica amargurada, sem amigues, que só faz desenhos derrotistas! Então, anotem aí, sapas!”

²⁰⁹ Thomas Laquer (2001), no seu livro “Inventando o sexo” argumenta que o atual modelo de dimorfismo sexual é uma construção ocidental do final do século XVIII. Até então predominaria um modelo de sexo único, dentro do qual o corpo feminino era tido como uma versão inferior do corpo masculino, no qual a falta de calor vital teria resultado na retenção interna daquilo que seria visível na versão masculina.



Figura 3 Página do zine Sapatoons Queedrinhos (2012)

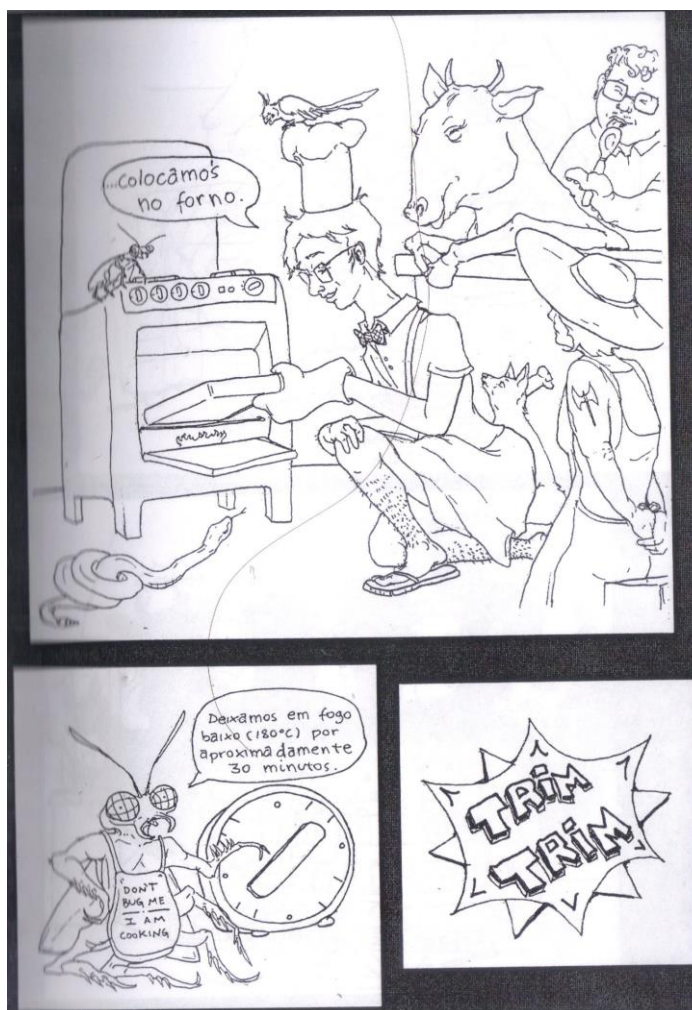


Figura 4 Página do zine Sapatoons Queedrinhos (2012)

Subsequentemente há uma explicação de como fazer um bolo *vegano* de chocolate, cujas instruções são informadas e protagonizadas com a ajuda de uma medusa, a própria Wittig, uma vaca, um pássaro, um/a gato/a e um besouro. O “final feliz” é materializado por um imponente bolo confeitado desenhado em primeiro plano, onde, ao fundo podemos ver as silhuetas de quem o fabricou e sobre o qual se lê, escrito em confetes, “feliz ruína da heteronorma”.



Figura 5 Imagem do zine Sapatoons Queerdrinhos (2012)

A “historinha feliz” revela proposições cosmológicas embutidas na *comida vegana* ao articular a “ruína da heteronorma” com a restauração do “referente ausente” (ADAMS, 2012).

Carol Adams (2012) argumenta que, para que a carne exista, animais (antes possuidores de um nome e um corpo) se tornam referentes ausentes e, numa operação simbólica, são transformados em comida. Assim, em nossa linguagem, o uso de “carne” não evoca morte ou animais retalhados, contribuindo para a ausência dos animais: vacas, depois de mortas, são fragmentadas, se tornam bifes, rosbifes, hambúrgueres – referenciais, para Adams, menos inquietantes. O referente ausente permite que esqueçamos o animal como uma entidade independente.

Restaurar o referente ausente – uma operação constituinte portanto das gastropolíticas feministas *veganas* – traz implicações epistemológicas para a compreensão da cosmologia habitada por humanas/os e não-humanas/os, mostrando a necessidade de deslocar a análise dos aportes da antropologia da alimentação para uma antropologia das relações interespecies.

Como aponta Caetano Sordi (2011) a antropologia mostrou seus limites em tratar as relações entre humanos e animais, ora atribuindo exclusividade do conceito de cultura aos seres humanos, atestando uma suposta superioridade, ora incluindo o não-humano na análise apenas por sua função utilitária ou significativa nas sociedades – como seria o caso de Evans-Pritchard e o gado dos Nuer, as aves para Lévi-Strauss e o “pensamento selvagem”, e a rinha de galos para Clifford Geertz. Em busca por romper com a barreira epistemológica que priva o não humano do seu caráter agentivo sobre o mundo social, o campo dos Human-Animal Studies salienta a dependência mútua entre a nossa e as demais espécies e é responsável por

transformar abatedouros, zoológicos, laboratórios, criadouros e reservas ecológicas em instâncias etnográficas (SORDI, 2011).

É possível então dizer que a “historinha feliz” – e talvez sua qualidade “feliz” seja devedora dessa operação – restaura o referente ausente, e imputa um potencial político àqueles animais cujos corpos são pensados em algum tipo de consonância com os corpos humanos que protagonizam as histórias que compõem o *zine*.

Logo, a alimentação *vegana* é entendida como capaz de fazer essa operação e assim forjar um lugar de identificação com agências não humanas – as quais foram se tornando mais presentes ao longo do trabalho de campo, povoando a iconografia dos eventos. Todos eles foram divulgados principalmente por meio da internet, nas redes sociais, de modo que os cartazes cumpriam a função chave de espalhar a informação e construir identificações com um possível público.



Figura 6 Cartaz do Festival Vulva la Vida 2013 de autoria de Lina Arruda

A divulgação da terceira edição do Festival Vulva la Vida (III FVLV) foi feita através de dois cartazes²¹⁰, de criação livre, isto é, não houve um acordo prévio entre o coletivo organizador e a autora acerca do conteúdo dos cartazes. Um deles trazia as informações gerais do festival – anunciado então como “festival de contra-cultura feminista” – como data, cidade de realização (Salvador/BA), e endereço do blog escritas num pergaminho, sobre o qual encontramos uma mesa com o que poderiam ser descritas como quatro bruxas com cabeças não-humanas (cabeças de loba/o, sapa/o, tubarão e pássaro); com mãos humanas, elas seguram xícaras e se entreolham. A cena é de comensalidade, e é ainda enriquecida com um *labrys*²¹¹ - um símbolo de afirmação lésbica, também presente no SQ (ver Figura 3) – estampado na xícara que a bruxa-sapa leva à mão, mais um livro aberto e um coco verde com canudos (provavelmente uma referência à cidade) sobre a mesa.

²¹⁰ Os cartazes, assinados por Lina Alves, podem ser visualizados no blog do FVLV. Disponível em: <<http://festivalvulvalavida.wordpress.com>>. Acesso em: 08 jul. 2013.

²¹¹ Representado por um machado de lâmina dupla, o *labrys* é associado a “várias divindades femininas da mitologia greco-romana, como Gaia, Réa, Ártemis, Diana e aparece também em outros lugares do mundo, como na Índia e no Egito.” Disponível em: <<http://www.tanianavarrosuain.com.br/labrys/labrys3/labrysbr.html>>. Acesso em: 02 jul. 2013.



Figura 7 Cartaz do Festival Vulva la Vida 2013 de autoria de Lina Alves

O segundo cartaz era voltado à divulgação do show, que aconteceria no penúltimo dia do evento, com bandas autodeclaradas feministas, dos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Distrito Federal. O cartaz seguiu o mesmo padrão, porém sob o pergaminho encontramos a bruxa com cabeça de loba/o, mãos de unhas compridas, segurando um microfone direcionado à boca aberta (como quem canta), trajando um chapéu pontudo e vestido negros. Pendurada ao seu corpo, encontramos uma guitarra cujo formato remete a um *labrys*.

Durante o festival, esse tipo de “hibridez” voltou a aparecer. Trago mais dois exemplos etnográficos. No terceiro e penúltimo dia do evento, a programação regular composta por atividades que aconteciam dentro de salas numa biblioteca pública, foi transferida para uma casa de show que sediará um dos ápices da junção entre ativismo, diversão e prazer – princípios que regem o ideário dos eventos: as apresentações das bandas. A penúltima banda a se apresentar, a Soror, fez um som, tal como as anteriores, descendente

de vertentes do *punk*. A Soror é de Brasília, e se define como “quatro mulheres experimentando a vivência de seus feminismos através de um som lento, solto, que transforma o tocar num ritual faça-você-mesma. voltando agora de uma mini tour por são paulo, trazem em suas bagagens estórias e convites para todas celebrarmos a filoginia²¹².”²¹³



Figura 8 Banda Soror no III Festival Vulva la Vida (Foto por Elaine Campos)

Quando subiram no palco, não era possível identifica-las pelos rostos: três usavam máscaras de animais (pato, galo e gato), e a vocalista usava um chapéu pontudo (remetendo, mais uma vez, à representação que é feita da bruxa), com um tecido negro aveludado preso ao mesmo e que cobria o seu rosto. As máscaras, os pelos corporais à mostra, e as roupas pretas somadas à meia-luz que iluminava o espaço, mais o som composto por notas graves e voz rasgada, produziram um ambiente sóbrio e enérgico no qual o referencial do ritual parecia de fato se concretizar (Diário de Campo, 26 de janeiro de 2013).

Tal como nos cartazes, a bruxa é ressignificada e toma contornos feministas: enquanto símbolo de celebração e *autonomia*, parece habitar a fronteira entre as espécies, questionando

²¹² Em oposição à misoginia, “filoginia” denotaria o amor às mulheres.

²¹³ Disponível em: <<https://festivalvulvalavida.wordpress.com/2012/12/17/confira-as-bandas-que-irao-tocar-no-festival-vulva-la-vida-2013/>>. Acesso em: 01 jul. 2013.

o estatuto do humano como sujeito, e as convenções de gênero dominantes. Está em pauta as divisões humano-animal, feminino-masculino, natureza-cultura.

Em consonância com o ideal da celebração e a *baderna feminista*, no dia seguinte ao show, um domingo, a programação de encerramento do III FVLV consistiu em almoço coletivo seguido de “mutirão de intervenção urbana”²¹⁴ e, na subsequência, banho de praia. O mutirão aconteceu no Museu de Street Art de Salvador (MUSAS): uma parede ao lado do museu foi cedida para que participantes do festival o ilustrassem através da técnica do *grafite*²¹⁵. Seis garotas fizeram a *intervenção* no espaço, e em sua maioria, ilustraram figuras femininas: entre elas, por exemplo, um casal de pele negra e turbantes com a palavra “amoras”, e uma Yemanjá com cabelo *black power*.



Figura 9 Grafite de Paula Dahmer (Foto por Íris do Carmo)

²¹⁴ Há fotos do mutirão no perfil do FVLV na rede social Facebook. Disponível em: <<https://www.facebook.com/vulvalavida>>. Acesso em: 06 jul. 2013.

²¹⁵ O grafite é uma das expressões do hip hop encontrada no campo. “A mulher que grafita em seus vários estilos, é chamada de grafiteira e o homem de grafiteiro, pois trabalham basicamente os sprays para grafitar, desenhar utilizando a técnica do spray. Uma questão importante é a distinção entre a grafitação e a pichação, sendo a primeira considerada uma arte urbana que se inicia nos muros da cidade e depois adentra inclusive em galerias de arte, expondo questões do cotidiano urbano e questões vigentes da sociedade, enquanto a pichação é reconhecida como uma poluição visual e violação urbana com o intuito apenas de depreciar os espaços das cidades.” (FREIRE, 2012, p.15).

Um grafite, assinado por Paula Dahmer, me chamou particularmente a atenção: um corpo feminino sentado, com seios à mostra e, entre as pernas, uma mancha vermelha em possível referência à menstruação. Acima do ombro, há uma cabeça de uma ave semelhante a um cisne, ao lado da qual foi escrita a frase, que remete à *sororidade*, “Mujer, no esta sola” (Diário de campo, 27 de janeiro de 2013).

Segundo Philippe Descola (2006), ontologia diz respeito a um sistema de distribuição de propriedades – nós atribuímos propriedade a este ou aquele “existente”, seja um objeto, um animal, uma planta ou uma pessoa; à organização do mundo na qual os “existentes” mantêm certo tipo de relação é dada o nome de cosmologia (DESCOLA, 2006).

Portanto, tal contexto em que alimentos de origem animal são interditos, forja uma gastropolítica na qual a espécie é, junto a gênero e sexualidade, um princípio organizativo, marcador de diferenças as quais tem como condição aquela interdição alimentar. Na cosmologia que é objeto da presente investigação, a partir do resgate do “referencial ausente” são traçadas continuidades entre ontologias humana e animal, as quais, na cultura ocidental, são concebidas tradicionalmente de maneira binária. Essas fronteiras são borradas na apresentação²¹⁶ que as ativistas fazem de si, dando lugar a um corpo híbrido, entendido como em resistência às convenções de gênero vigentes.

²¹⁶ De acordo com a perspectiva proposta por Judith Butler (1998), o estatuto da linguagem não é de forma alguma mimético ou representativo, ao contrário ele é produtivo e constitutivo, performativo; esse ato de significação produz os corpos.



Figura 10 Página do zine Sapatoons Queerdrinhos (2012)

Retomar aqui o conceito de Judith Butler (2010, p. 155) pode ajudar a dotar tal hibridez de inteligibilidade. A matriz heterossexual é excludente na medida em que depende da produção de um domínio de seres abjetos – aqueles que não gozam do status de sujeito – os quais, nas palavras da autora, “habitam o ‘inabitável’”, isto é, “aquele local de temida identificação”, pois o abjeto traz ameaças e perturbações à norma, às fronteiras. A desidentificação com relação às normas regulatórias é crucial para a rearticulação de quais formas de viver que contam como vidas, daquilo que pode ser legitimamente descrito como

“humano”²¹⁷. Assim, aqueles seres que não parecem apropriadamente generificados tem, segundo a autora, a sua própria humanidade questionada (BUTLER, 2010). Logo, a matriz heterossexual tem centralidade não só no masculino como no estatuto do humano. Sob esse ponto de vista, é o abjeto o lugar de fala reivindicado nos exemplos acima e que confere tal destaque à alimentação, o qual vem sendo discutido neste capítulo.

Podemos entender o inabitável do qual fala Butler como habitado por ciborgues (HARAWAY, 2009). Em favor “do *prazer* da confusão de fronteiras, bem como em favor da *responsabilidade* em sua construção” (HARAWAY, 2009, p. 37, grifo da autora) Donna Haraway aposta na figura do ciborgue enquanto um recurso imaginativo capaz de desestabilizar as narrativas ocidentais por meio da hibridez do “monstro de múltiplas cabeças” (p. 46). Entre as quebras de fronteira que tornam possíveis a política-ciborgue, está a fronteira entre o humano e o animal:

O ciborgue aparece como mito precisamente onde a fronteira entre o humano e o animal é transgredida. Longe de assinalar uma barreira entre as pessoas e os outros seres vivos, os ciborgues assinalam um perturbador e prazerosamente estreito acoplamento entre eles. A animalidade adquire um novo significado nesse ciclo de troca matrimonial. (HARAWAY, 2009, p. 41).

Se a “consciência de exclusão que é produzida por meio do ato de nomeação” (p.47) tem instaurado uma crise de identidade política no feminismo, os acoplamentos *ciborguianos* dão lugar a “identidades fraturadas”, que, ao invés de buscar por uma nova unidade essencial, estão engendrando políticas de coalizão assentadas nas relações de afinidade ao invés de identidade (HARAWAY, 2009), como parece ser o caso da *sororidade* endossada nos eventos.

De volta aos *zines*, tive contato com o “Gorda, Eu?!” (2012) no contexto do evento de lançamento do SQ. É um *zine* pequeno, com uma diagramação menor do que o usual. O conteúdo alterna autorretratos e frases escritas à mão por um “eu, gorda”. Ambos os recursos imprimem no papel o lugar de fala da autora, que se identifica como “uma lésbica gorda negra”.

²¹⁷ Em sua crítica ao construcionismo social, Butler (2010, p. 161) coloca que “não é suficiente afirmar que os sujeitos humanos são construídos, pois a construção do humano é uma operação diferencial que produz o mais e o menos ‘humano’, o inumano, o humanamente impensável.”

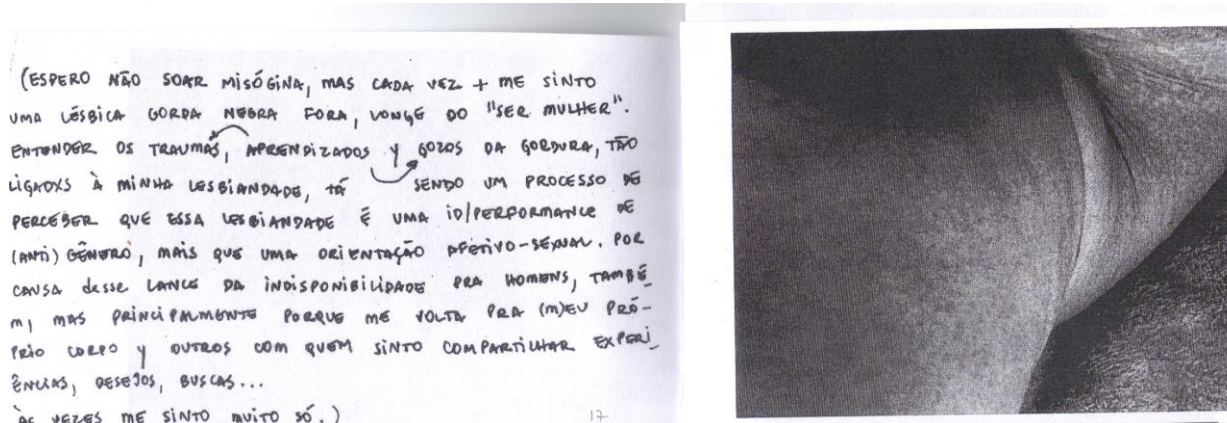


Figura 11 Páginas do zine Gorda, Eu?! (2012)

Conforme o trecho acima, no zine, é criada uma cadeia de significado que permeia a lesbianidade, a gordura, a identidade racial, dando lugar a uma “performance (anti) gênero” e que nos remete mais uma vez às ideias de Monique Wittig acerca do ser lésbica. Um outro trecho subsequente afirma: “nesses dias fiquei menos gorda, o assédio aumentou; ainda acho estranho, ‘por que eles me veem como mulher?’. muitas vezes experimento minha gordura como alguma estratégia que me leva longe do que é ‘feminino’, ‘ser mulher.’”

A “indisponibilidade pra homens” é sinalizada, entre outros aspectos (como a raça), mediante a gordura (“nesses dias fiquei menos gorda, o assédio [masculino] aumentou”). Ela constrói um lugar de contestação à inteligibilidade de gênero, encarnando uma identidade para longe do “feminino” e em direção à assunção do abjeto. Todavia, à cadeia de significado é somado o *veganismo*.²¹⁸

²¹⁸ De forma similar, durante o trajeto da Marcha das Vadias de São Paulo em 2013 foi escrito, utilizando a técnica do *stencil* (um molde vazado) em muros a seguinte frase, em letras maiúsculas: “Resistência periférica, lésbica, negra, gorda e vegan. Não é não, não!” Tomei conhecimento dessa ação de intervenção urbana por meio de foto de um dos muros publicada na página O Machismo Nosso de Cada Dia, na rede social Facebook. Imagem disponível em: < <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=604155316282714&set=pb.396630023701912.-2207520000.1376858848.&type=3&theater>>. Acesso em: 18 ago. 2013.

Também de forma similar, em reportagem no site iGay do dia 28 de junho de 2013, a cantora Ellen Oléria – que ganhou notoriedade após vencer o reality show “The Voice Brasil” – afirmou “Só posso falar a partir desse meu lugar: negra, gorda, lésbica, vegana”. Disponível em: <<http://igay.ig.com.br/2013-06-28/ellen-oleria-so-posso-falar-a-partir-desse-meu-lugar-negra-gorda-e-lesbica.html>>. Acesso em: 18 ago. 2013.

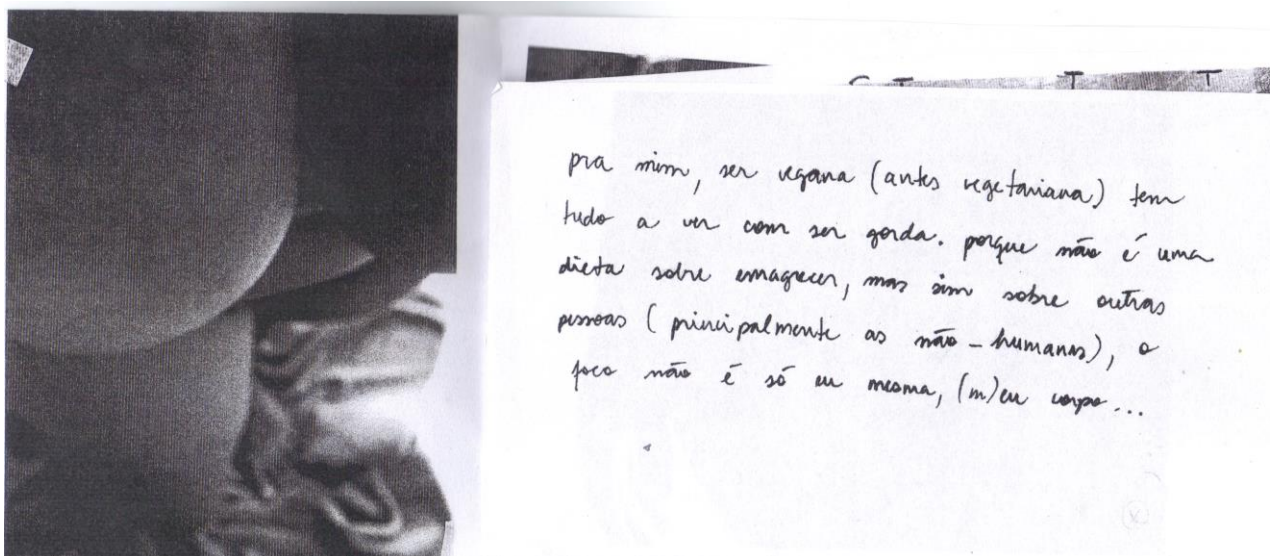


Figura 12 Páginas do zine "Gorda, Eu?!" (2012)

Esse corpo é construído por meio do *veganismo*, e por ele não ser uma matéria inerte mas, antes, um lugar político de enunciação de um “eu, gorda”, o *veganismo* diz respeito a mais do que “corpos”, diz respeito a pessoas, ao estatuto do humano e do animal. Se muitas vezes os vegetarianismos são evocados para instrumentalizar o corpo magro através da perda de peso (a “corpolatria” (*thinism*) evocada no Manifesto Riot Grrrl), e em direção ao que seria um padrão excludente – e a serviço da matriz heterossexual – aqui, o *veganismo* diz respeito ao corpo que escapa aos ideais regulatórios de gênero e sexualidade e espécie. Dotado de significado no interior dos discursos feministas sobre o corpo, o *veganismo* diz respeito a outros corpos aos quais é atribuída agência, contrariando o fato de que o estatuto de pessoa, no Ocidente, diz respeito a pensamentos, intenções e ações de seres humanos (INGOLD, 2000 apud SEGATA, 2011).

Em um ativismo que tem como alvo as relações cotidianas nos seus diversos níveis, aprofundando a politização do privado, a construção do sujeito é alvo de reinterpretções, ressignificações, tendo em vista o ensejo de novas práticas e novas experiências. Como defende Avtar Brah (2006), a experiência é o lugar de formação do sujeito, isto é, não há um sujeito anterior com quem as “experiências acontecem”. A experiência é também um lugar de contestação: “um espaço discursivo onde posições de sujeito e subjetividades diferentes e diferenciais são inscritas, reiteradas ou repudiadas” (p. 361). O caráter contingente das posições de sujeito é evidenciado no jogo entre diversos campos de significação: humano e animal, masculino e feminino são desvelados como diferenças contingentes e que se (re) articulam politicamente.

É nesse sentido que a alimentação é concebida como um elemento importante na construção de si. Conforme Sidney Mintz (2001, p. 32), “comer é uma atividade humana central não só por sua frequência, constante e necessária, mas também porque cedo se torna a esfera onde se permite alguma escolha.” Na medida em que a comida “entra” em cada ser humano,

a intuição de que se é de alguma maneira substanciado – “encarnado” – a partir da comida que se ingere, pode, portanto, carregar consigo uma espécie de carga moral. Nossos corpos podem ser considerados o resultado, o produto, de nosso caráter que, por sua vez, é revelado pela maneira como comemos.

Mas a partir da comida podemos carregar, ou “encarnar”, também uma “carga política” dotada de sentido próprio no interior de um ativismo que tem cores, sons e sabores. Um ativismo que mostra que desafiar convenções de gênero, sexualidade e espécie pode significar também desafiar normas regulatórias acerca do que se entende por palatável, desejável, saboroso, saudável ou natural, revelando a sua arbitrariedade.

A ligação a essas “causas” comuns não provem do compartilhamento de uma identidade unificadora; parece estar em ação uma política feminista de coalizão interespecie. A articulação de reivindicações vem dos tencionamentos e negociações das posições de sujeito – não só se gênero, raça, classe, mas também de espécie entendido como um marcador que constrói e localiza as pessoas.

Como salienta Chantal Mouffe (1999), uma característica central das lutas feministas está em transformar relações sociais antes consideradas apolíticas, em lugar de conflito e antagonismo, dando lugar à mobilização política. Nesse sentido, pode-se dizer que tal movimento de politização do privado, notadamente levado a cabo no desvelamento das relações de gênero e sexualidade, é estendido à relação interespecie, politizando as fronteiras que se pretendem naturais, e desembocando no enfoque sobre a alimentação.

Essa cosmologia feminista multipovoada parece ir ao encontro da proposta de política apontada por Chantal Mouffe, para a qual as metas e aspirações feministas

poderiam consistir na transformação de todos os discursos, práticas e relações sociais onde a categoria “mulher” estivesse construída de maneira que implicasse subordinação. Pra mim, o feminismo é a luta pela igualdade das mulheres. Porém esta igualdade não deve ser entendida como uma luta pela realização da igualdade para um definível grupo empírico com uma essência e uma identidade comuns – as mulheres – mas como uma luta contra as múltiplas formas em que a categoria “mulher” é construída como subordinação (p. 46-47).²¹⁹

²¹⁹ Na sequência, a autora afirma: “meu argumento principal é que, para as feministas comprometidas com um projeto político cuja aspiração seja lutar contra as formas de subordinação existentes em muitas relações sociais, e não só contra aquelas vinculadas ao gênero, uma interpretação que nos permite entender como é construído o sujeito através de diferentes discursos e posições de sujeito é certamente mais adequada que uma interpretação que reduza nossa identidade a uma posição singular, seja de classe, raça ou gênero” (p. 47). A análise dos dados

3.4.2 Feminismo vegano?

Como todos os eventos analisados, o I Ladyfestinha foi divulgado sobretudo no espaço virtual da internet. A frase que dá título a este capítulo foi retirada de um comentário feito por uma usuária em divulgação do evento na rede social *Facebook*. Com o nome de Morgana Faye, ela utilizava como imagem de seu perfil social a foto de um/a coelho/a. Tal como outras referências presentes no campo de sujeitos que habitam mundos híbridos (como a bruxa), é importante notar que Morgan le Fay ou Morgan le Faye é uma poderosa feiticeira na lenda do Rei Arthur e figura na cultura pagã atual.²²⁰ Na íntegra do comentário podia-se ler: “comida vegana num evento feminista? Finalmente, bom senso! Viva o feminismo vegano!”²²¹

de campo mostra que, em última instância, não há um número pré-existente e estável de posições de sujeito a se articularem – como classe, raça e gênero; dentro do campo político feminista, a politização das relações sociais abre possibilidades múltiplas e pleiteia novas arenas de luta que estão em processo de construção, como a diferença de espécie.

²²⁰ Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Morgan_le_Fay>. Acesso em: 13 ago. 2013.

²²¹ Caracterizando a relação tempo-espaço das redes sociais, a frase como se apresenta no comentário apresenta sinais de erro de digitação: “comida vegana num evento femnista? Finalmente, bom senso! Viga o feminismo vegano!”. Disponível na página na página do facebook O Machismo Nosso de cada dia: <<https://www.facebook.com/OMachismoNossoDeCadaDia>>. Acesso em: 28 nov. 2012.

13:00 Churrasco vegano (contribuição de 2\$ para o churras)
 15:00 Roda de conversa com as meninas do Machismo Nosso de Cada Dia
 17:00 Oficina de produção cultural com Luiza Kame (coletivo discos e afins)
 18:00 "Vâmo montar uma banda?"
 19:00 Exibição do documentário From the Back of the Room
 20:00 Shows La Chatte, Samba de Dandara e MC Luana Hansen

- Exposição de fotos da Elaine Campos e
- Instalação da Denise Bertolini
- Espaço para troca de materiais (fanzines, cds, livros, etc.)



Figura 13 Divulgação do I LF no Facebook

A fala revela que a imbricação do *veganismo*, nesse contexto, marca uma diferenciação frente a outros feminismos; revela também que tal diferenciação é tardia (“Finalmente”), porém desejada, na medida em que representaria certa sensatez ou coerência que não se veria em outros eventos feministas, aos quais faltaria “bom senso”.

É de valia retomar o mito político do ciborgue de Haraway a fim de demarcar o caráter tecnológico desse feminismo e marcar uma diferenciação frente ao ecofeminismo que, assentado nos pares binários natureza-cultura, homem-mulher pode ser assinalado como tecnofóbico como problematiza Teresa Garcia (2007).

A sensatez expressa no comentário, por sua vez, tem como condição de existência a trama de elementos exposta acima. Juntos, eles forjam um ambiente orientado pela politização crescente do privado, e, especialmente, do corpo. O entendimento de que os corpos constroem e são construídos por relações de força identificadas sob os termos *binarismo*,

heteronormatividade, patriarcado ou *especismo* não significa que estes sejam tomados como um objeto inerte e passivo alvo de disputas de poder.

Antes, os dados sugerem que pode estar em curso certa ruptura com determinadas leituras feministas referentes à “construção social da subjetividade”, nas quais, segundo Elizabeth Grosz (2000), ao passo que a mente é pensada como um objeto social, cultural e histórico, o corpo permanece como pré-cultural, oferecendo a base para a inculcação das ideologias de gênero. Para ela,

O corpo em si, na versão mais forte desta posição [construcionista], é irrelevante para a transformação política e, na versão mais fraca, é apenas um veículo para a mudança psicológica, um instrumento para um efeito mais ‘profundo’. O que precisa ser transformado são atitudes, crenças e valores e não o próprio corpo. (p. 75).

Há uma compreensão do corpo como um lugar também de contestação, engajado ativamente na politização dos desejos, seja em termos das construções de gênero e sexualidade, ou mesmo daquilo que escolhemos ingerir. Destarte, a ruptura do dualismo entre mente e corpo permite que as agências animais ganhem reconhecimento ontológico, forjando uma cosmologia *feminista vegana*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De modo geral, com a presente investigação pretendeu-se contribuir para a compreensão da tendência contemporânea de adjetivação dos feminismos. Ao mostrar como a alimentação pode constituir um aspecto fundante na demarcação de diferenças no interior desse campo polissêmico, buscou-se apontar não só para a pluralidade do feminismo como também do veganismo.

O ponto de partida consistiu na busca por entender o que significa a interdição de alimentos de origem animal notada em determinados espaços autoproclamados feministas. Com a pesquisa de campo, os eventos se mostraram como formas de ativismo que escapam aos modelos tradicionais do fazer político, pois estão fundados na busca por uma transformação social de dentro para fora que busca a *autonomia* e não prescinde do *prazer*. Assim, foi sugerido que se trata de uma revisão historicamente situada daquilo que Miriam Adelman (2009) chamou de contracultura.

Tal politização do privado que caracteriza a *baderna feminista*, aloca um lugar de destaque aos rituais de comensalidade nos eventos. A partilha da comida pode servir à manutenção da *sororidade*, entendida como um ideal de sociabilidade que contraria a centralidade do masculino nas relações sociais, mas que também diz respeito a uma solidariedade inter-espécie. O *veganismo popular* contesta as convenções de gênero e atribui um estatuto político ao ato de cozinhar. Estão em jogo entendimentos sobre o popular, o elitista, o masculino, o feminino, que são mobilizados no *Yomango* e no *Freeganismo*, dando lugar às “sabotagens de gênero contra o capital”.

Mas esse estatuto também é estendido às relações interespécies. Mais do que um “boicote” ou uma prática que visa “preservar vidas”, as gastropolíticas feministas veganas contestam as matrizes de inteligibilidade moderna (BUTLER, 2012) que constroem binariamente quais formas de viver que contam como vidas.

A análise de *zines* adquiridos nos eventos e da iconografia dos cartazes revelou que esse *veganismo* particular joga um papel importante na construção do sujeito político desse ativismo, o qual está baseado na assunção da abjeção da qual fala Butler (2012), pois transita entre referenciais humanos e animais, masculinos e femininos, compondo uma hibridez que remete, por sua vez, ao mito político do ciborgue tal qual elaborado por Donna Haraway (2009).

Desse modo, os caminhos da investigação partiram da análise acerca do como, com quem, quando, onde e o que se come, chegando, ao fim, a uma reflexão que aponta para certa cosmologia povoadas por *ciberbruxaxs*, *sapas*, *lobaxs*, medusas, e corpos híbridos de humanas e não-humanas, no que Haraway chama de acoplamentos prazerosos (2009) e que dependem da operação de restauração do “referente ausente” (ADAMS, 2012) animal. Destarte, com a presença das agências animais, a *sororidade* pode assumir formas de uma coalizão política (HARAWAY, 2009) feminista interespécie.

A cosmologia feminista vegana “habita o inabitável” (BUTLER, 2012) e evidencia as relações de poder que erigem e administram as fronteiras, construindo diferenças e desigualdades. Assim, *machismo*, *lesbofobia*, *especismo*, *patriarcado*, *sexismo*, *heterocapitalismo*, *heterossexismo* ou *heteronorma* denotam as relações de força que interpelam e constroem corpos humanos e não-humanos de forma hierárquica, e contra as quais os eventos são erigidos.

Nesse sentido, talvez uma contribuição analítica e política desse ativismo resida em somar a espécie como um marcador social, que se articula com outros (como geração, raça, gênero, classe e sexualidade) para forjar lugares sociais desiguais – porém, passíveis de transformação, uma vez que as ontologias são desnaturalizadas.

No lugar da fixação de posições de sujeito, foi encontrada a fluidez e o trânsito como características que orientam a gramática política investigada. Partindo do trânsito geográfico e a opção pela etnografia multisituada, passando pela restauração do referente ausente, a contingência na composição dos coletivos, as (des)identificações de gênero, os conflitos internos, o (re)arranjo das relações por afinidade, o continuum que vai do churrasco ao bordado veganos, do samba à música eletrônica, a maleabilidade do saber das *wikis*, até o *devir-sereia*, as *ciberbruxaxs* e as flexões e as não flexões de gênero nas palavras, é construído o significado e a complexidade do campo político feminista vegano.

Por fim, os dados sugerem uma discordância com a hipótese de Elaine Gonçalves e Joana Pinto (2011) que, ao estudarem a transmissão intergeracional no interior do feminismo, propõem que as reformulações impulsionadas por uma vertente jovem não dizem respeito à introdução de novas demandas. Para elas, a agenda política feminista brasileira não teria sofrido muita alteração nos últimos vinte ou trinta anos sendo ainda hoje marcada pelas reivindicações de igualdade salarial, maternidade voluntária, acesso à saúde sexual e reprodutiva, incluindo o direito ao aborto legal, combate à violência contra a mulher.

Mesmo que de forma precária e abarcando grupos relativamente pequenos, o ativismo investigado é um agente nas relações de força que compõem o campo político feminista, tensionando as leis do campo (BOURDIEU, 2003) ao propor outras demandas, e reivindicações, às quais estão sujeitas aos critérios de legitimidade política.

Tal como construído aqui, o feminismo vegano é algo em curso, e enquanto tal, um processo, com as suas instabilidades, contradições, negociações e diálogos, os quais se buscaram expor nas páginas precedentes.

REFERÊNCIAS

ABRAMO, Helena. **Relatório Juventude e integração sul-americana: diálogos para construir uma democracia regional.** Informe dos grupos focais no Brasil. Polis. Coordenação Helena Abramo. Redação Final Helena Abramo e Regina Facchini, 2008.

ADAMS, Carol. **A política sexual da carne: a relação entre carnivorismo e a dominância masculina.** 1. ed. São Paulo: Alaúde Editorial, 2012. p. 350.

ADELMAN, Miriam. Os anos 60: movimentos sociais, transformações culturais e mudanças de paradigmas. In: _____. **A voz e a escuta: encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea.** São Paulo: Blucher Acadêmico, 2009. p. 23-68.

AGUIRRE, Sonia; GONZÁLEZ, Rolf. **Identidades en tensión: devenir de una etno y gastropolítica en Isla de Pascua,** 2012.

ALMEIDA, Igor; DUARTE, Fabíola. Ideias de jovens “defensores(as)” de animais em Goiânia. In: SIMPÓSIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS: subalternidade, trânsitos e cenários, 2., 2011, Goiânia. **Anais eletrônicos...** Goiânia, UFG, 2011. Disponível em: <http://anais.cienciasociais.ufg.br/uploads/253/original_Igor-Cirilo-Faria-Almeida%0A.pdf>. Acesso em 20 ago. 2013.

ALVAREZ, Sonia E. Feminismos latino-americanos. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 2, n. 6, p. 265-284, 1998.

APPADURAI, Arjun. Gastro-politics in Hindu South Asia. **American Ethnologist**, vol. 8, n.3, Symbolism and Cognition, 1981. p. 494-511.

AVAKIAN, Arlene; HABER, Barbara. Feminist food studies: a brief history. In: _____. (Orgs.). **From Betty Crocker to Feminist Food Studies: critical perspectives on women and food.** Massachusetts: University of Massachusetts Press, 2005. p. 1-26.

AUSTIN, Regina. “The Shame of it All”. Stigma and the Disenfranchisement of Formely Convicted and Incarcerated Persons. 36 Colum. **Human Rights L. Rev.** 173 (2004).

ATKINSON, Jane. Anthropology – Review essay. **Signs: journal of women in culture and society**, 8 (2), p. 236- 258.

BANDEIRA, Lourdes. A contribuição da crítica feminista à ciência. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 1, n. 16, p. 207-228, jan./abril 2008.

BEY, Hakim. **TAZ: Zona Autônoma Temporária**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2001. (Coleção Baderna).

BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades dos campos. In: _____. **Questões de sociologia**. Lisboa: Fim de século, 2003.

BRAH, Avta. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, n. 26, p. 329-376, jan./jun. 2006.

BLOODROOT COLLECTIVE. **The Perennial Political Palate: The Third Feminist Vegetarian Cookbook** (Bridgeport ct: Sanguinaria Publishing, 1993), 3.

BONETTI, Alinne L. ; FONTOURA, Natália O. Convenções de gênero em transição no Brasil? Uma análise sobre os dados de família na PNAD 2007. In: CASTRO, Jorge Abrahão de; RIBEIRO, José Aparecido Carlos (Orgs.). **Situação social brasileira: 2007**. Brasília: Ipea, 2009.

_____. Gênero, poder e feminismos: as *arapiracas* pernambucanas e os sentidos de gênero da política feminista. **Labrys**, julho/dez. de 2011. Disponível em: <http://www.tanianavarrosuain.com.br/labrys/labrys20/brasil/aline.htm#_ftn4>. Acesso em: 07 jul. 2013.

_____. **Não basta ser mulher, tem de ter coragem**: uma etnografia sobre gênero, poder, ativismo feminino popular e o campo político feminista de Recife-PE. 2007. 261 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007. Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Filomena Gregori.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do ‘pós-modernismo’. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 11, p. 11-42, 1998.

_____. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo.” In: LOURO, Guacira. (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

CARMO, Íris do; BONETTI, Alinne. Políticas sexuais da carne. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 404-406., jan/abril 2013.

CARMO, Íris do. Há algo de natural na natureza? Corpo, natureza e cultura nas teorias feministas. In: SEMINÁRIO ENLAÇANDO SEXUALIDADES, 1., 2011. **Anais eletrônicos...** Salvador: UNEB, 2011. Disponível em: <<http://www.uneb.br/enlacandosexualidades/files/2012/04/Ha-algo-de-natural-na-natureza-Corpo-natureza-e-cultura-nas-teorias-feministas.pdf>>. Acesso em 20 ago. 2013.

_____. “Viva o feminismo vegano!”: o corpo em foco, entre zines, shows e oficinas. In: SEMINÁRIO ENLAÇANDO SEXUALIDADES, 3., 2013. **Anais eletrônicos...** Salvador: UNEB, 2012. Disponível em: <<http://www.uneb.br/enlacandosexualidades/files/2013/06/Viva-o-feminismo-vegano-borrando-fronteiras-de-g%C3%AAnero-sexualidade-e-esp%C3%A9cie.pdf>>. Acesso em 20 ago. 2013.

CASADEI, Eliza. O punk não é só para o seu namorado: esfera pública alternativa, processos de identificação e testemunho na cena musical Riot Grrrl. In: ENCONTRO DE PESQUISADORES EM COMUNICAÇÃO E MÚSICA POPULAR, 4., 2012, São Paulo. **Anais eletrônicos...** São Paulo, USP, 2012. Disponível em: <<http://www.publionline.iar.unicamp.br/index.php/muspop/article/view/46>>. Acesso em 20 ago. 2013.

CAMARGO, Michelle de A. **Lugares, pessoas e palavras: o estilo das minas do rock na cidade de São Paulo**. 2010. 111 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

_____. Riot Grrrls em São Paulo: estética corporal na construção identitária. In: FAZENDO GÊNERO, 8., 2008, Florianópolis. **Anais eletrônicos...** Florianópolis, UFSC, 2008. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST43/Michelle_Alcantara_Camargo_43.pdf>. Acesso, em 20 ago. 2013.

CANTOR, Aviva. The Club, The Yoke, and the Leash: What We Can Learn from the Way a Culture Treats Animals, **Ms.**, August 1983, 27–29.

CHIDGEY, Red. Riot grrrl writting. In: **Riot Grrrl: revolution girl style now!**: Londres: Black dog publishing limited, 2007

CIVITELLO, Linda. **Cuisine and Culture**. A History of Food and People. Nova Jérsea, John Willey and Sons, 2008.

CLARK, Dylan. The ray and the rotten: punk cuisine, **Ethnology**, vol. 43 (1:19-31). 2004.

CORRÊA, Mariza. Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal. **Cadernos Pagu**, Campinas, n.16, p. 13-30, 2001.

COSTA, Suely. Onda, rizoma e “sororidade” como metáforas: representações de mulheres e dos feminismos (Paris, Rio de Janeiro: anos 70/80 do século XX). R. Inter. Interdisc. **INTERthesis**, Florianópolis, v. 6, n. 2, 2009.

DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, Edson de O. **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.

DANIEL, Jungla; CRAVO, Veraluz. Valor social e cultural da alimentação. In: CANESQUI, AM., GARCIA, RWD. (Orgs.). **Antropologia e nutrição: um diálogo possível**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. 2000. **Mil platôs** (volume I). São Paulo: editora 34.

DESCOLA, Philippe. Philippe Descola: "Los hombres no son los reyes de la naturaleza". 2006. **La nacion**. Acesso em: 23 maio 2012. Disponível em: <<http://www.lanacion.com.ar/833801-philippe-descola-los-hombres-no-son-los-reyes-de-la-naturaleza>>.

DONOVAN, Josephine. Animal rights and feminist theory. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 15, n. 2, 1990.

DÓRIA, Carlos Alberto. Flexionando o gênero: a subsunção do feminino no discurso moderno sobre o trabalho culinário. **Cadernos Pagu**, n. 39, p. 251-271, julho/dez. 2012.

EISLER, Riane. **The Chalice and The Blade: Our History, Our Future**. San Francisco: HarperCollins, 1987.

FAVRET- SAADA, Jeane. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

FACCHINI, Regina. “Não faz mal pensar que não se está só”: estilo, produção cultural e feminismo entre as *minas do rock* em São Paulo. **Cadernos Pagu**, Campinas, n.36, p. 117-153, jan./junho 2011.

FACCHINI, Regina. FRANCA, Isadora Lins. Apresentação. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 36, p. 9-24, jan./junho 2011.

FERRIGNO, Mayra. Direitos animais e o remodelamento das fronteiras políticas entre os mundos humano e não-humano. In: JORNADAS DE ANTROPOLOGIA DA UNICAMP, 2011, Campinas. **Anais eletrônicos...** Campinas: UNICAMP, 2011. Disponível em: <<http://antropologias.descentro.org/seminarioppgas/trabalhos-apresentados>>. Acesso em 20 ago. 2013.

_____. Abolição da exploração ou defesa do bem-estar: as propostas em disputa no movimento de defesa animal. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 28., 2012, São Paulo. **Anais eletrônicos...** São Paulo: ABA, 2012. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIIS/CD_Virtual_28_RBA/programacao/grupos_trabalho/artigos/gt05/Mayra%20Vergotti%20Ferrigno.pdf>. Acesso em 20 ago. 2013.

FRASER, Nancy. Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. **Debate Feminista**, México, v. 4, ano 4, p. 23-58, 1993.

FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique. Movimentos feministas. In: HIRATA, Helena. (at al). (Orgs.). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 144-149.

FOUCAULT, Michel. 2006. **Ditos e escritos: Ética, sexualidade e política**. v. 5. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 144-162.

FREIRE, Rebeca. **Hip Hop Feminista?** Convenções de Gênero e Feminismos no movimento Hip Hop soteropolitano. 170 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares em Estudos de Gênero e Feminismo) – faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

GAARD, Greta. Vegetarian Ecofeminism: a review essay. **Frontiers**. 2002, vol. 23, n. 3. p.117-146.

GONÇALVES, Eliane; PINTO, Joana. Reflexões e problemas da "transmissão" intergeracional no feminismo brasileiro. **Cadernos Pagu**, Campinas, n.36, p. 117-153, jan./junho 2011.

GARCIA, R. W. D. **Representações Sociais da Comida no Meio Urbano**: um estudo no centro da cidade de São Paulo, 1993. Dissertação de Mestrado, São Paulo: Departamento de Psicologia Social da Universidade de São Paulo.

GALLO, Ivone Cecília D'ávila. Punk: cultura e arte. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 24, n. 40, jul./dez. 2008.

GALLOP, Jane. "Women" in Spurs and nineties feminism. In: Feder, Ellen K. et alii. (orgs.) **Derrida and feminism**: recasting the question of woman. New York, Routledge, 1997. p.7-19.

GARCIA, Teresa A. Ciberfeminismo y ecofeminismo. **Germinal**, [S. l.], n. 3, p. 72-81, abril 2007.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

GROSZ, Elizabeth. Corpos reconfigurados. **Cadernos Pagu**, n. 14. p. 45-86, 2000.

GUGLIELMUCCI, Ana; ÁLVAREZ, Santiago. Los rituales de la impunidad en Argentina: comensalidad y complicidad. In: FONSECA, Claudia; BRITES, Jurema. (Orgs.). **Etnografias da participação**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006. p. 59-75.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 07-41, 1995.

_____. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz. (Org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

HARRIS, Angela. As pessoas de cor deveriam apoiar os direitos dos animais? **Revista Brasileira de Direito Animal**, ano 5, vol. 7, jul-dez 2010.

HEBDIGE, Dick. **Subcultura**: El significado del estilo. Tradução Carles Roche. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2004.

HEMMINGS, Clare. Contando histórias feministas. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 17, v. 1, p. 215-241. 2009.

HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento. **A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: 34, 2009.

INGOLD, Tim. A Circumpolar Night's Dream. In: _____. **The perception of the Environment**: essays in livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000. p. 89-110.

KING, Ynestra. Curando as feridas: feminismo, ecologia e dualismo natureza/cultura. In: JAGGAR, Alison; BORDO, Susan. (Orgs.). **Gênero, corpo e conhecimento**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. p. 126-154.

KULETZ, Valerie. Entrevista a Barbara Holland-Cunz. **Ecologia Política**, Madri, n. 4, p. 9-20, set., 1992.

LENEMAN, Leah. The awakened instinct: vegetarianism and the women's suffrage movement in Britain. **Women's History Review**, v. 6, n. 2, 1997.

LAQUER, Thomas. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LINHARES, Taiane. Para além do veganismo: subjetividade e política na transformação da vida em obra de arte. In: Seminário intermestrados em comunicação, 4., 2007, [S. l.]. **Anais eletrônicos...** [S. l.: s. n.]. Disponível em: <http://www.salaum.com.br/clientes/intermestrados/GT1/GT1_art05.pdf>. Acesso em: 12 nov, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1964 (1969). **The Raw and the Cooked**. John and Doreen Weightman, trans. NY: Harper and Row.

_____. 1966 (1997) "The Culinary Triangle," pp. 28-35, in Counihan and Van Esterik. Peter Brooks, trans.

MAGALHÃES, Henrique. **O que é fanzine**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

MARCUS, George. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. **Annual Review of Anthropology**, v. 24, p. 95-117, 1995.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. Malinowski (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARQUES, Gabriela. PEDRO, Joana. O feminismo Riot: geração e violência. **Labrys**, estudos feministas, [S. l.], julho/dez. 2012. Disponível em: <<http://www.tanianavarroswain.com.br/labrys/labrys22/libre/gabriela.htm>>. Acesso em: 11 mar. 2013.

MENDES, Lilian. A Igreja Católica e os trabalhadores: a experiência da Juventude Operária Católica no Mundo do Trabalho durante a Ditadura Militar no Brasil. In: SIMPÓSIO TRABALHADORES E A PRODUÇÃO SOCIAL, 1., 2011, Sumaré. **Anais eletrônicos...** Sumaré, 2011. Disponível em: <http://www.simposioproducaosocial.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=48&Itemid=55>. Acesso em: 19 ago. 2013.

MINTZ, Sidney. Comida e antropologia: uma breve revisão. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, out. 2001.

MOTTA, Alda. Gênero, idades e gerações. **Caderno CRH**, Salvador, v. 17, n. 42, p. 349-355, set./dez. 2004.

MOUFFE, Chantal. Feminismo, cidadania e política democrática radical. In: **Cidadania e feminismo**. [S.l.: s.n.], 1999, p. 29-47.

MONTEIRO, Lorena; GARCIA, Loreley. “Conheça sua força”: um estudo sobre a prática da defesa corporal feminista. In: SEMINÁRIO NACIONAL GÊNERO E PRÁTICAS CULTURAIS, 3., 2011, João Pessoa. **Anais eletrônicos...** João Pessoa: UFPB, 2011. Disponível em: <<http://itaporanga.net/genero/3/09/01.pdf>>. Acesso em: 27 abr. 2013.

NUNES, Edson. **A gramática política do Brasil**: clientelismo e insulamento burocrático. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

ORTNER, Sherry B. **Anthropology and social theory**: culture, power, and the acting subject. Durham: Duke University Press, 2006.

OSORIO, Rafael Guerreiro. Classe, raça e acesso ao ensino superior no Brasil. **Cad. Pesqui.** v. 39, n.138, p. 867-880, 2009.

OLIVEIRA, João Manuel. Os feminismos habitam espaços hifenizados – a localização e interseccionalidade dos saberes feministas. **Ex Aequo**, Lisboa, n. 22, p. 25-39. 2010.

PAYNE, Ruth. Animal Welfare, Animal Rights, and the Path to Social Reform: One Movement's Struggle for Coherency in **the Quest for Change**, 9 Va. J. Soc. Pol'y & L. 587, 591 (2002).

PEDRO, Joana. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. **História**, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 77-98. 2005.

PEIRANO, Mariza. A alteridade em contexto: o caso do Brasil. In: _____. **A teoria vivida: e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

PEREZ, Rosa M. Alimentação e codificação social. Mulheres, cozinha e estatuto. **Cadernos Pagu**, n. 39, p. 227-249, julho-dez. de 2012.

PERROTA, Ana Paula. Defensores dos direitos dos animais: o sofrimento como atributo compartilhado por humanos e animais. **IX Reunião de antropologia do Mercosul**, 10-13 de julho de 2011, Curitiba, 2011.

PORTILHO, Fátima. A alimentação no contexto contemporâneo: consumo, ação política e sustentabilidade. **Ciência e saúde coletiva**. p. 99-106, 2011.

PULEO, Alicia. El hilo de Ariadna: ecofeminismo, animales y crítica al androcentrismo. In: VELAYOS, Carmen; et al. (Orgs.). **Feminismo ecológico: estudios multidisciplinares de género**. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2007, p. 71-86.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Revista Bagoas**. n. 05, 2010. p. 17-44.

RIBEIRO, Jéssika; COSTA, Jussara; SANTIAGO, Idalina. Um jeito diferente e “novo” de ser feminista: em cena, o Riot Grrrl. **Revista Artemis**, v. 13, jan./jul. 2012, p. 222-240.

SALTALAMACCHIA, Homero Raul. **La juventud hoy: un análisis conceptual**. Revista de Ciencias Sociales. Universidade de Puerto Rico. Instituto de investigaciones sociales. Puerto Rico. [S.l. : s.n.]

SARDENBERG, Cecília. Da crítica feminista à ciência a uma ciência feminista? In: COSTA, Ana Alice; SARDENBERG, Cecília. (Orgs.). **Feminismo, ciência e tecnologia**. Salvador: REDIR/NEIM/FFCH/UFBA, 2002. p. 89-119.

SCHILT, Kristen. **A little Too Ironic**: The appropriation na packaging of riot grrrl politics by maintream female musicans: *Popular Music and Society*, vol.26, n.1, 2003.

SILIPRANDI, Emma. Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. **Agroecologia e desenvolvimento sustentável**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 61-71, jan./mar. 2000.

SCOTT, Joan. El género: uma categoria útil para el análisis histórico. In: _____. **Género e historia**. Cidade do México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.

SJÖÖ, Monica; MOR, Barbara. **The Great Cosmic Mother**: Rediscovering the Religion of the Earth. San Francisco: Harper & Row, 1987.

SEGATA, Jean. Pessoas, coisas, animais e outros agentes sobre os modos de identificação e relação entre humanos e não-humanos. **Revista Caminhos**, On-line, “Dossiê Humanidades”, Rio do Sul, ano 2, n. 1, p. 87-119, jan./mar. 2011.

SORJ, Bila. O feminino como metáfora da natureza. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 0, p. 143-150, 1992.

SORDI, Caetano. O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais. **Cadernos IHU ideias**. Ano 9, n. 147, 2011.

TORNSQUIST, Carmen. Vicissitudes da subjetividade: auto-controle, auto-exorcismo e liminaridade na antropologia dos movimentos sociais. In: BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya. **Entre saias justas e jogos de cintura**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2007, p.41-72.

TOBIN, Jeffrey. A performance da masculinidade portenha no churrasco. **Cadernos Pagu**, n. 12, p. 301-329, 1999.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de O. **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 36-46.

VILELA, Diego B. L. Consumo, identidade e alimentação: o veganismo entre um grupo de punks anarquistas na cidade de Campina Grande-PB. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 28., 2012, São Paulo. **Anais eletrônicos...** [S. l.: s. n.]. Disponível em: <<http://www.28rba.abant.org.br/>>. Acesso em 12 nov. 2012.

ZALUAR, A. As mulheres e a direção do consumo doméstico. In: KOFFES, S. et al. (Orgs.) **Colcha de Retalhos**. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 159-182.

ZANETTI, Julia. Jovens feministas do Rio de Janeiro: trajetórias, pautas e relações intergeracionais. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 36, p. 47-75, jan./junho de 2011.

_____. Reflexões sobre a participação juvenil no feminismo. Desafios feministas en América Latina: la mirada de las jóvenes. **Cotidiano Mujer**, Montevideo, p. 24-29, 2009.

WITTIG, Monique. **Ninguém nasce mulher**. Disponível em: <http://mulheresrebelde.blogspot.com.br/2009/04/ninguem-nasce-mulher.html>. 2009. Acesso em: 19 ago. 2013.

ZINES

Como organizar um pequeno baile: um quase-guia de produção cultural DIY para mulheres feministas #1 (2012)

Cantinho das Felinas (1995)

Zine Emancipar #2 (2012)

No Make Up Tips (2012)

Histórica #1 (2009)

Hoax (2012)

Sapatoons Queerdrinhos #1(2012)

Gorda, Eu?! #1(2012)

Este Corpo é Meu #1 (2011)

Clit Zine #1 (2012)

Women's Self Defense: stories and strategies of survival (2012)

ANEXO 1

ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO

1. **Lócus etnográfico:** II “Liga Juvenil Anti-Sexo” (São Paulo, 04 a 07 de Abril de 2012)²²²
2. **Justificativa:** trata-se de um evento que pretende ser um espaço de convergência de grupos não só de São Paulo, como também de outras regiões do país, para a discussão de temas relacionados à sexualidade, gênero, corpo, saúde, consentimento, feminismo e *queer*. Portanto, a programação constitui oportunidade para a observação do encontro de atividades que mesclam a agenda feminista e queer, com discussões sobre saúde, veganismo e libertação animal. Ademais, um levantamento prévio mostra a presença, no evento, de grupos compostos por feministas veganas.
3. **O que desejo saber:**

Evento:

- Mapear o campo: quais são @s atores individuais e coletivos feministas presentes?
- Quais convenções e ideias atravessam as diversas atividades do evento?
- O que se entende por *queer*?
- O que se entende por feminismo?
- O que se entende por animalismo/veganismo?
- Quais são os sentidos correntes atribuídos ao humano e animal? São eles unívocos?
- Quais são os sentidos correntes atribuídos à natureza e cultura? São eles unívocos?
- Quais são as convenções de gênero?
- Como se dão os momentos de alimentação? (quem cozinha? Quem serve? Quem se alimenta?)

Pessoas:

- Identificar: há a presença de mulheres inseridas em espaços feministas e espaços pró-libertação animal?
 - Traçar os percursos individuais:
 - De quais grupos fazem parte? Há quanto tempo?
 - O que entendem por feminismo?

²²² <http://ligajuvenilantisexo.wordpress.com>

-Para elas, como é ser uma feminista no movimento animalista e como é ser pró-direitos animais nos espaços “puramente” feministas?