

CONFLITOS À MESA

Vegetarianos, consumo e identidade*

Juliana Abonizio

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Cuiabá – MT, Brasil. E-mail: abonizio.juliana@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.17666/3190115-136/2016>

Hors d'ouvres

Sou vegetariana desde 1999. Em 2010, durante meu estágio pós-doutoral realizado em Portugal, além das mudanças na dieta próprias da situação de estrangeira, passei a observar que, em diversas situações, eu era confrontada por meus comensais acerca da minha opção. Ao declarar-me vegetariana – termo que, posteriormente, notei estar longe de uma definição consensual –, frequentemente tinha de explicar as razões da minha opção dietética. Diante das solicitações dos porquês de eu consumir produtos vegetarianos e prin-

cipalmente os porquês da minha recusa em consumir alimentos cárneos, percebi que meus interlocutores não consideravam (e ainda não consideram) minha opção algo corriqueiro ou mesmo natural, antes pensavam tratar-se de algo que foi causado, provocado por algum elemento interno ou externo e assim buscavam justificativas e razões para meu comportamento não imediatamente compreendido.

Desse modo, os meus desentendimentos sociais passaram a ser questionados como problemas sociológicos: por que o fato de eu adotar determinada dieta incomoda outras pessoas a ponto de ser preciso explicar minha opção? O que significa questionar opções individuais (como a minha dieta) se boa parte da literatura geral preconiza o individualismo e autonomia como marcas culturais da contemporaneidade? O que a pluralidade de dietas contemporâneas e os conflitos que geram no hábito cotidiano de comensalidade podem dizer sobre a sociedade que os cria e possibilita?

* Esta pesquisa foi parcialmente realizada durante minha participação, entre setembro e dezembro de 2012, como investigadora visitante no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, sob a supervisão do doutor José Manuel Sobral, a quem agradeço pelas valiosas contribuições.

Para responder questões como essas, além de outras que o trilhar da pesquisa gerou, decidi fazer uma autoetnografia, realizando uma observação sistemática dos fatos da minha vida cotidiana que envolveram minhas opções alimentares, em especial em sua dimensão conflituosa, durante seis meses, o que resultou em um extenso depoimento. Para possibilitar maior amplitude na análise do meu depoimento e assim elucidar os resultados a que me conduziam, confrontei-o com outras experiências de vegetarianos coletadas por meio de entrevistas abertas com roteiro.

A etnografia sempre teve o intento de compreender o outro, ainda que este outro estivesse distante, como povos dos quais se ignorava tudo ou quase tudo, ou próximo, como os estudos provenientes da etnografia urbana. “Na busca pelo Outro, a etnografia coloca-se como um instrumento primordial. Nesse sentido, se foi dito anteriormente que a antropologia foca a experiência vivida, a etnografia também constitui-se como experiência” (Osorio e Prado, 2015, p. 98). Sendo experiência, não há manual que lhe seja possível, os passos só podem ser contados *a posteriori*.

Osorio e Prado falam da etnografia em três panoramas fundamentais: como instrumento metodológico, como modo de pensamento e como narrativa. No caso desta pesquisa, penso a etnografia como instrumento metodológico, o que, segundo os autores, é um recurso usado para se aproximar do ponto de vista do outro e pressupõe trabalho de campo e técnicas, como observação, observação participante, entrevistas etc.

A etnografia – e, em meu entender, também a autoetnografia – remete à experimentação, e, segundo Hélio Silva (2009), o etnógrafo deve ser incluído na cena etnográfica para que esta seja confiável. Neste estudo, proponho-me a desvendar uma categoria que não me é completamente estranha, na medida em que dela faço parte e me incluo na análise simultaneamente como sujeito pesquisado e pesquisador. Assim, há a aproximação, mas não há correspondência, destacada por Versiani (2005) dos conceitos de autoetnografia¹ e autobiografia que não ignoram a memória individual.

Para Versiani (2002), a autoetnografia pode ser uma alternativa interessante àqueles que focalizam

a dimensão instável e processual da subjetividade construída dialogicamente em processos interpessoais, opondo-se, portanto, à noção de sujeito estável e unívoco.

No sentido aqui abordado, trata-se de me incluir no que analiso de modo duplo: estou incluída no universo da pesquisa por possuir características que me podem alocar na categoria da qual busco a compreensão; e estou incluída pelo método adotado, a saber, o viés da sociologia da vida cotidiana (Pais, 2003), que valoriza a trajetividade da pesquisa e a interação que nos torna a todos cocriadores da realidade que se almeja desvendar.

Usando referenciais teórico-metodológicos da sociologia do cotidiano, meu trilhar na pesquisa foi resultado de uma experiência de cunho etnográfico, uma vez que eu queria compreender certo grupo, mas havia diferenças específicas que me fizeram utilizar o termo autoetnografia: 1) faço parte do grupo que quero compreender, o que relativiza a noção de aproximação do outro; 2) além de considerar minha experiência em campo como material passível de análise, considero minha experiência biográfica como material empírico.

A seleção de pessoas para entrevista deu-se a partir de uma metodologia de conveniência, na qual amigos e conhecidos indicaram vegetarianos, que assim se declarassem, com os quais realizei entrevistas gravadas que foram transcritas em sequência. Foram seis vegetarianos entrevistados, oriundos das camadas médias urbanas, sendo três do gênero masculino e três do gênero feminino em uma camada etária compreendida entre 21 e 45 anos.

Logo nas primeiras entrevistas, senti que, em vez de me contar suas experiências, meus interlocutores tentavam me converter ao vegetarianismo, utilizando os argumentos de boa saúde, sustentabilidade e consciência dos animais. Com essa perspectiva, percebi que o que poderia ser considerado frágil – o fato de eu pertencer ao grupo que queria compreender – era, na verdade, uma vantagem metodológica, pois, quando eu me assumia vegetariana, em vez de continuarem nas estratégias de convencimento, os discursos abordaram conflitos, dúvidas, recaídas, incoerências. Nas entrevistas seguintes, de imediato comunicava partilhar do vegetarianismo, embora não falasse sobre minhas motivações. A empatia

gerada proporcionou uma cumplicidade acerca das dificuldades, assim concluo da fala de uma das entrevistadas de 21 anos: “por mais que eu ache que eu tô certa em ser vegetariana, às vezes isso é muito difícil, é chato. Às vezes, eu que queria ser mais normal. Pra você eu posso falar, no fim das contas, acho que nada vai mudar mesmo”.

No decorrer da investigação, conheci pessoas que, ao saber do tema de meu interesse, compartilharam histórias e opiniões não previstas no projeto, mas que enriqueceram, com seus depoimentos, a abrangência da análise ao focar dois papéis sociais relacionados aos vegetarianos, mas não selecionados para coleta de dados: a mãe de um vegetariano que me deu seu depoimento antes mesmo que lhe fosse solicitado, propiciando uma visão do conflito que constituía meu objeto de outra perspectiva, e três ex-vegetarianos, categoria que eu também não havia previsto, mas que permitiu interpretar as adesões que, mesmo com intenção duradoura, se mostram passageiras por inúmeros conflitos, tanto sociais quanto internos. Ao todo, entrevistei dez pessoas, às quais eu alienei os nomes, além de mim mesma, e, no processo de análise das situações cotidianas, registrei em caderno de campo relatos informais e situações de interação social. As entrevistas foram realizadas em Cuiabá, capital do Mato Grosso, com pessoas das camadas médias urbanas, como já mencionei. As conversas informais e situações de interação que registrei foram localizadas em Lisboa² e Cuiabá, primordialmente, mas também em outras cidades de Minas Gerais, Goiás e São Paulo. Não percebi nas interações a presença de fatores locais ou regionais que fossem suficientemente significativos para ter alguma relevância na análise. Com o material empírico, construí um documento que permite interpretar um traço da sociedade contemporânea a partir dos territórios em disputas alimentares vivenciados por vegetarianos, sem, obviamente, esgotá-lo.

Alimentando as ideias

Os atos de comer e de escolher a dieta em muito transcendem a busca de nutrientes, assim, apesar de a alimentação ser necessária à manutenção do corpo vivo, ela é, fundamentalmente, um fato social que prescreve o que se deve comer, quando,

quanto e de quais formas. Temas relacionados à alimentação têm estado bastante presente na mídia brasileira atual (Romanelli, 2006, p. 333), embora não sejam uma novidade. A emergência do assunto e a abundância de informações, mais ou menos confiáveis, intensificam a demanda por discutir a comida sob o ponto de vista cultural.

Para Romanelli, mesmo que objetos em torno da cozinha não ocupem papéis centrais, eles são importantes por relacionar atividades nucleares da disciplina antropológica: a dimensão simbólica de afazeres e saberes tão diversos entre as culturas e a relação entre natural e cultural, uma vez que o alimentar-se está situado entre ambas as dimensões. Para o autor, em torno da comensalidade, cada sociedade elabora um complexo sistema de regras dietéticas fundadas no senso comum, que cria interdições para excluir do cardápio alimentos simbolicamente classificados como nocivos e perigosos para a saúde.

Trabalhos antropológicos têm mostrado a diversidade das formas de produção, processamento e consumo de alimentos, que não são atos solitários, mas constituem atividades sociais, e o modo como as sociedades constroem representações sobre si próprias, definindo sua identidade em relação a outras sociedades, através de seus hábitos alimentares.

A expressão *hábitos alimentares*, apesar do uso corriqueiro, traz à tona a dicotomia que caracteriza o ato de se alimentar, situado na fronteira entre a sobrevivência biológica e os fatores culturais. Explico: se alimento, como diz DaMatta (1986), é algo neutro, relativo à nutrição, a comida é a definidora de caráter e identidade, sendo comida os alimentos assim considerados por dada cultura; desse modo, utilizar a expressão *hábitos alimentares* expõe tal dicotomia, uma vez que hábitos são práticas culturais enquanto a ideia de alimento remete à nutrição.

Além de situar-se entre as fronteiras do natural e do cultural, o comer é um ato social, mas não deixa de ser, contudo, uma ação egoísta, como reflete Simmel ([1910] 2004, p. 160):

De tudo o que os seres humanos têm em comum, o mais comum é que precisam comer e beber. E é singular que este seja o elemento mais egoísta, que é por sinal o mais imprescindível e imediatamente restrito ao indivíduo. Já o que se pensa, pode-se dar a conhecer a outros; o que se vê, pode-se dei-

zar que outros vejam; o que se fala, centenas podem escutar; mas o que se come não pode, de modo algum, ser igualmente comido por outro. Em nenhuma esfera elevada da vida humana pode-se encontrar uma tal situação: de que o que um deva possuir seja absolutamente impossível para o outro.

Segundo Mintz (2001), a antropologia sempre atentou às práticas de comer, e a curiosidade é muito atraída por aquilo que o outro come, como e quanto o faz. Reagimos aos hábitos dos outros, não ficamos indiferentes. Se isso vale para as sociedades, a curiosidade, penso, também desperta em termos individuais.

Entre as várias possibilidades de pensar o consumo alimentar ou de compreender aspectos da sociedade por meio da interpretação da alimentação e do complexo que a envolve, Amon e Menasche (2008) salientam a capacidade comunicativa da comida; assim pensam que ela pode contar histórias. Para as autoras: “Um bom molho ou uma boa sopa são feitos a partir de um caldo básico. O caldo básico consiste em um processo lento de cozimento, redução do líquido e concentração de sabores” (Amon e Menasche, 2008, p. 15). O caldo básico da relação entre comida e memória, segundo elas, é a cultura. A comida então envolve o que é selecionado, preparado, consumido, descartado em um processo complexo de sistemas de codificação e classificação do mundo.

Como sustentam Douglas e Isherwood (2009), os bens prestam serviço de marcação, intrusão, exclusão, e o consumo classifica e organiza o mundo, fazendo parte do sistema cultural. Segundo os autores, inclusive os “bens que servem às necessidades físicas – comida ou bebida – não são menos portadores de significado do que a dança ou a poesia” (Douglas e Isherwood, 2009, p. 120). De forma semelhante, Featherstone (1995, p. 122) afirma que o consumo “não deve ser compreendido apenas como consumo de valores de uso, de utilidades materiais, mas primordialmente como o consumo de signos”.

É a partir dessa perspectiva que busco compreender a adoção da dieta vegetariana – na multiplicidade de dietas abarcadas por essa definição – e as tensões vivenciadas no cotidiano entre vegetarianos e críticos dessa dieta. A tese sustentada é a de que a tensão vida não se refere apenas às divergências do consumo, mas àquilo que o consumo representa: trata-se de organização e sentido do mundo em conflito.

Ementa vegetariana

Luís da Câmara Cascudo, ao procurar reconstruir a história da alimentação no Brasil, remonta a eras remotas e afirma:

Não acredito no homem pré-histórico unicamente vegetariano. Sempre frutos e raízes seriam auxiliares preciosos mas não essenciais à alimentação. Nem as frutas eram suficientes e menos o homem, mesmo o infra-homem, copiaria servilmente a dieta dos animais. O coeficiente de aproveitamento nutritivo não coincide. O estado vegetariano, pelo menos com abundância de vestígios, aparece na Idade do Ferro ou pouco antes, quando era possível dispor da agricultura e plantio regular para o regime diário. Antes, no Paleolítico e parte do epipaleolítico, não me foi possível convencer-me do homem vivendo nas árvores e devorando o que as árvores e arbustos dariam para sua fome (Cascudo, 2004, p. 18).

Para ele, “a renúncia da alimentação de carne verifica-se como cerimônia religiosa nos povos que a tinham habitualmente na ementa” (Cascudo, 2004, p. 19). O autor observa que o homem pré-histórico era onívoro mas o proto-histórico e o contemporâneo não pertencem a essa classe generalizadora, uma vez que todos os povos têm restrições alimentares. A relação descrita pelo autor mostra a complexidade em que se formam ementas de cada cultura ao longo de centenas de anos formando gostos, preferências e rejeições: “o sertanejo que ama o peixe d’água doce não admite os crustáceos e menos ainda verduras. Meu primo Políbio Fernandes Pimenta recusava obstinadamente a salada de alface: *Não sou lagarta para comer folha*, explicava” (Cascudo, 2004, p. 21).

A abstinência do consumo de carne e de produtos animais, total ou parcialmente, é elemento de algumas práticas religiosas, como o budismo e o adventismo do sétimo dia (Fraser, 2003 *apud* Fox e Ward, 2008); há rejeição à carne de porco por parte dos judeus e islâmicos e à carne bovina na Índia (Beardsworth e Keil, 1992). Outros optam por um vegetarianismo secular, livre de motivações religiosas (Whorton, 1994).

Mesmo considerando a matriz cultural que incline ao hábito de comer ou rejeitar carnes ou verduras, a sociedade contemporânea propiciou a criação, difusão e ressignificação de dietas restritivas que surgem de modo independente do pertencimento religioso em sentido estrito e que podem ou não estar ligado a grupos cujo coeficiente de pertença é, por vezes, tênue, como comunidades virtuais.

Para Whorton, o vegetarianismo tem crescido por tendências morais e sociais, baseadas em preceitos apropriados da mística do Oriente, criando uma relação entre o abandono do consumo de carne e a busca por paz, com a preocupação relacionada às crises ambientais, e por saúde do corpo.

Segundo Beardsworth e Keil (1992), o vegetarianismo sustenta-se na interrelação de crenças, atitudes e práticas nutricionais, e os vegetarianos³ são convertidos após submeterem ao escrutínio crítico as formas alimentares que adotavam até então. Desse modo, suas práticas são resultados de processos de reflexão e oposição ao que receberam culturalmente. De modo similar aos apresentados por Beardsworth e Keil, a adoção de determinada dieta, no caso que abordo, a dieta vegetariana, vincula-se mais a experiências individuais e desejos construídos reflexivamente a partir das informações disponíveis do que a aceitação, impositiva ou não, de códigos grupais partilhados.

Para Campbell (2006, pp. 50-51), o senso de identidade de um indivíduo na contemporaneidade já não é claramente determinado por sua filiação à determinada classe ou *status* de certos grupos, e, nesse contexto, o consumo e a experiência de escolher e consumir são essenciais para que o indivíduo crie e confirme sua identidade. Também para Featherstone (1995, p. 119), na sociedade de consumo:

O corpo, as roupas, o discurso, os entretenimentos de lazer, as preferências de comida e bebida, a casa, o carro, a opção de férias, etc. de uma pessoa são vistos como indicadores da individualidade do gosto e o senso de estilo do proprietário/consumidor.

Difícilmente encontraremos dois indivíduos com a mesma dieta, tampouco vegetarianos com a mesma dieta. A identidade vegetariana não está

ligada a uma dieta específica, mas a delimitação de uma dieta atua em uma identidade que é construída, processualmente, na vida cotidiana.

Há vários tipos de consumo que compõem o vegetarianismo e as motivações que levaram à adoção e levam à manutenção da dieta (que podem ser variáveis, sucedâneas ou concomitantes) implicam diferentes atitudes em relação à carne. As duas motivações mais frequentes são a evitação do abate e as preocupações com a própria saúde (Fox e Ward, 2008), que conduzem à atribuição de sentido diferente à carne, sendo considerada ou um alimento nocivo ou um corpo morto. Outras questões relacionadas à forma de produção industrial da carne ainda podem ser relacionadas a debates ambientais e desigualdades sociais (Beardsworth e Keil, 1992).

Tal como Beardsworth e Keil realizaram na seleção de sua amostra para a análise que fizeram sobre os vegetarianos e suas motivações, acatei a autodefinição por parte dos sujeitos da pesquisa, reconhecendo as variações no conteúdo das dietas e nos modos de constituição de identidade.

Desvendando o autoconceito dos vegetarianos e dos onívoros, Allen *et al.* (2000) veem a identidade do onívoro associada a uma forte orientação de domínio, inclusive sobre a natureza, destacando a importância do poder, autocontrole, lógica e racionalidade, diferenciando-se da identidade social dos vegetarianos, socialmente mais fraca, segundo os autores, valorizando estados emocionais, justiça social e sentimentos como amor, felicidade e paz. Já Ruby e Heine (2011) inserem nessa caracterização a dimensão de gênero, associando o onivorismo a masculinidade e força e o vegetarianismo a feminilidade e fraqueza.

Dizer-se vegetariano tem um significado que, sob risco de desvio de interpretação, não pode ser considerado aprioristicamente. Seu sentido é dado, e renovado, nas experiências diárias. As práticas constituem-se tanto pelo que se diz quanto pelo que efetivamente se pratica e, para Warde (2005, p. 138), as análises devem abarcar ambos os aspectos. Desse modo, para compreender o que é ser vegetariano e o que é vegetarianismo para os que assim se definem, e assim orientam suas práticas – frequentemente contraditórias –, optei por não buscar uma definição conceitual para, a partir de então,

selecionar uma amostra; antes, tomei o caminho de perguntar aos que se dizem vegetarianos o que isso significa e em que consistem suas dietas, posto haver vários vegetarianismos.⁴

De modo geral, considera-se vegetarianismo o regime alimentar que abole carnes ou que consiste na alimentação exclusiva de vegetais. As práticas vegetarianas são bem mais plurais e não se fundam apenas negativamente na evitação do consumo de determinados produtos, mas também no incentivo em consumir outros. Porém, tanto na literatura quanto nas entrevistas realizadas, o que caracteriza o consumo vegetariano é basicamente a recusa do consumo de alimentos cárneos. Por diversas vezes, ao perguntar sobre como a pessoa se tornou vegetariana, tive como resposta variações da frase: “Eu parei de comer carne em...”. No decorrer das entrevistas, foi possível ver que a recusa da carne ocorre em graus variados de rigor, de suspensão da recusa e de sua intensificação ao longo do tempo. Independentemente da variedade de dietas praticadas pelos entrevistados e outros interlocutores ou citada por eles, e independentemente dos graus de afastamento do consumo de alimentos cárneos, foi possível perceber em todas as falas que a afirmação do vegetariano se dava, ao menos discursivamente, na negação do consumo de carne.

Beardsworth e Keil (1992) classificaram seis tipos de vegetarianos de acordo com um conjunto de práticas alimentares que variam numa escala de menor a maior rigor. No polo menos rigoroso, situam-se os que consomem carne em algumas ocasiões, e, em geral, carne branca. O segundo tipo comporta os que aceitam peixes, o terceiro engloba os que aceitam o consumo de ovos, leites e derivados, seguido por aqueles que consomem os derivados do leite desde que sem produtos derivados do abate, como o coalho, até, no polo mais rigoroso, onde se situam os que não consomem nada de origem animal. De acordo com esses autores, é importante identificar os tipos de vegetarianismo, mas ressaltam que a adesão a essa categoria não é fixa. Os indivíduos deslocam-se ao longo da escala em ambas as direções, até ao abandono da categoria. Algumas escalas são mais tolerantes com as outras, enquanto outras não aceitam nada além da sua própria, no caso, a vegana.

Todos esses tipos de dieta, com poucas variáveis, foram encontrados em minha pesquisa de campo, se não nas dietas adotadas pelos entrevistados, apareceram em suas falas. Entre os sujeitos, todos autointitulados vegetarianos, nenhum afirma alimentar-se regularmente (ressalto, pois existem suspensões da dieta) de carne alguma. Porém, disseram conhecer pessoas que se declaram vegetarianas e comem peixe ou carne branca em geral. Alguns aceitam comer pratos que foram preparados com carne, mas não a própria carne, outros rejeitam qualquer aproximação com alimentos cárneos, inclusive negando-se ao manuseio. Um falou do desconforto de usar talheres, mesmo lavados, que foram utilizados em carnes. Tal amplitude de tipos de postura em relação à carne diagnosticada em amostra reduzida permite vislumbrar as muitas dietas abarcadas sob o mesmo nome, explicitando o dissenso que envolve as concepções e as práticas do vegetarianismo.

Outro entrevistado, além de vegetariano, declara-se macrobiótico,⁵ e outro diz ser vegano, recusando o consumo, não só alimentar, de produtos de origem animal. Os demais recusam-se a comer carne, mas aceitam ovos, leite e derivados, e dentre esses, alguns se manifestaram contra a indústria de pele e os testes em animais. Apesar de relatado certo desconforto no uso de couro e outros produtos testados em animais, os consomem.

As reações de repulsa ou indiferença em relação a carnes e/ou derivados de animais e a decisão tomada, ao menos três vezes ao dia, todos os dias, do que se põe ou não no prato e do que se leva ou não à boca são diferentes e marcadas pelas razões pelas quais cada um explica a adoção de sua dieta particular, que pode – e frequentemente é – ser construída socialmente, mas interpretada e vivida como escolha individual. Nenhum dos entrevistados foi criado com uma dieta vegetariana, todos optaram por sê-lo no início da vida adulta, e as motivações para a adesão a essa dieta, e o estilo de vida correspondente, são variadas mas não excludentes, conjugando impulsos éticos em relação aos animais e procura por melhor saúde.

Fox e Ward (2008), em seu estudo sobre as motivações para a conversão ao vegetarianismo entre jovens, principalmente do Reino Unido, Canadá e

Estados Unidos, perceberam que a adoção da dieta sem carne, o combate à crueldade com os animais e a preocupação com a saúde pessoal são os principais elementos citados como motivadores, mas também aparecem elementos relacionados à repugnância em comer carne, à associação com o patriarcado, às crenças de amigos e às influências familiares.

Em relação à saúde, esta parece preponderar entre os vegetarianos parciais, que não comem carne vermelha ou só peixes ou os que selecionam produtos orgânicos. Os vegetarianos foram classificados em dois tipos principais em relação às suas motivações, os *vegetarianos-saúde* (*health vegetarian*) e *vegetarianos-éticos* (*ethical vegetarian*); porém, os participantes de ambos os grupos adentram o vegetarianismo em sua modalidade lacto-ovo-vegetariana e acabam, durante o processo, aderindo a uma dieta semivegana.

As motivações substituem-se na ordem de importância entre os meus entrevistados e também na vida de cada um, revelando que, mesmo quem não tinha um impulso ético inicial, ao longo de sua trajetória enquanto vegetariano, passa a considerar esse aspecto essencial na justificativa de seu estilo de vida.

Quando decidi parar de comer carne, foi por uma procura de saúde. Li alguns livros de alimentação natural que diziam que a carne ficava apodrecendo em nosso estômago. Fiquei com nojo e decidi parar de comer para ser mais saudável. Naquele tempo, parei com tudo, farinha branca, arroz branco, açúcar branco, refrigerantes. Aos poucos, fui voltando a comer as coisas, voltando aos meus hábitos antigos, mas a carne não consegui voltar. Nem tentei, né? Eu não tive vontade de comer carne, continuei com nojo. Depois de anos é que fui refletir sobre a questão ambiental e a questão dos animais. Hoje, defendo o vegetarianismo politicamente e quero virar vegana. Mas ficar sem queijo é bem difícil ainda.

Para essa interlocutora, uma jovem adulta autônoma, e em outros depoimentos similares, quando perguntei sobre qual fator é mais importante para a permanência na dieta atual, a proteção dos animais apareceu como argumento mais recorrente

do que a procura da própria saúde, se não para adesão, para a manutenção de sua dieta. Esse fato é ao menos curioso, uma vez que a saúde é um capital altamente valorizado na cultura contemporânea.

Para Lipovetsky (2007), vivemos uma nova fase do consumo que configura a sociedade que ele denomina de hipermoderna, dentre outras coisas, como um tempo de medicalização da vida e do consumo. Segundo o autor:

Em nome da religião da saúde, é preciso informar-se sempre mais, consultar os profissionais, vigiar a qualidade dos produtos, sopesar e limitar os riscos, corrigir nossos hábitos de vida, retardar os efeitos da idade, passar por exames, fazer revisões gerais. Foi-se a época feliz e despreocupada da mercadoria: o tempo que chega é o da hipermercadoria mercantilizada, reflexiva e preventiva, carregada de preocupações e de dúvidas, exigindo sempre mais a atividade responsável dos atores (Lipovetsky, 2007, p. 54).

Se, nos discursos que coletei, a ética em relação aos animais aparece como justificativa de maior apelo para os que se mantêm vegetarianos, dois sujeitos com os quais tive contato abandonaram suas dietas vegetarianas por razões de saúde, sendo, atualmente, onívoros e críticos do vegetarianismo que adotaram durante um período de suas vidas, confirmando, parcialmente, o diagnóstico de Lipovetsky (2007, p. 53), para quem “o *homo consumericus* está cada vez mais voltado para o *homo sanitas*”.

Em situações do meu cotidiano que me dispus a analisar, registrei duas conversas informais esclarecedoras sobre o aspecto que discuto. Duas estudantes – uma de graduação e outra de pós-graduação –, ao saberem de minha pesquisa, contaram que haviam deixado a dieta vegetariana por recomendação médica. Em uma das situações, a moça, que aparentava 18 anos, contou, chorando, diante da sala de aula, que, em virtude de uma série de doenças resultantes de sua baixa imunidade, foi aconselhada pela família e por um médico a desistir da dieta vegetariana. Ela era a única vegetariana daquela sala de aula e parecia sofrer muito por não dar continuidade ao que havia estabelecido como meta. Constrangida e em lágrimas, disse que o caso era muito recente

e pediu desculpas por estar emocionada. Encerrei o assunto diante da perplexidade dos companheiros de aula. No outro caso, a estudante de pós-graduação, já mais madura, contou que teve problemas de perda de massa muscular e foi aconselhada a voltar a ingerir carne regularmente, o que foi feito sem grandes abalos psicológicos. A diferença entre os casos semelhantes recai na motivação: a primeira interlocutora sentia-se mal ao abandonar seu projeto de ser vegetariana, tomado como projeto de vida, uma vez que isso implicava viver em desacordo com seus princípios éticos. Ela é uma militante da causa animal que se sentia em contradição diante do fato de “salvar uns e comer outros”. A ruptura da dieta vegetariana sem grandes conflitos vista no segundo caso é um resultado da forma de sua motivação para abolir as carnes da alimentação. Ela parou de comer carne na procura por uma vida saudável e como a autoridade médica afirmou que ela ficaria mais saudável ao reinserir as carnes no cardápio, isso foi feito sem contradições com sua motivação inicial.

Algumas vezes, as motivações se complementam, e, em outras, há contradições entre a alimentação ética e saudável. Por exemplo, um dos vegetarianos entrevistados por Beardsworth e Keil (1992) considera mais saudável comer carne branca a ser vegano, mas julga não ser essa prática ética, então prefere abster-se do consumo desse tipo de carne, ignorando sua própria crença nutricional.

Esclarecida a heterogeneidade de dietas contempladas pelo rótulo de vegetariano e as motivações que conduzem a essa opção dietética, cabe agora observar as interações sociais dos vegetarianos e o modo como interpretam a realidade vivida. “Os padrões de alimentação são parte tão fundamentalmente importante da vida cotidiana, tanto pelo simbolismo e expressividade envolvidos quanto pela questão nutricional, que mudá-los causaria um impacto significativo em relações sociais” (Beardsworth e Keil, 1992, p. 276, tradução minha).

Expressando identidades, a dieta vegetariana traz à mesa justamente o caráter multifacetado da contemporaneidade. Cascudo (2004, p. 33) discorre sobre a ideia da capacidade da comida resolver conflitos: “Ainda a refeição é elemento pacificante. ‘Quem come, amansa.’ Não há Congresso ou Conferência de Paz que não termine com um banquete”.

Nesta pesquisa, apesar de considerar a dimensão apaziguadora da comida, realço sua dimensão de conflito, como aponta Romanelli (2006, p. 336), para quem o repasto familiar jamais se caracteriza unicamente pela positividade de relações harmoniosas.

Segundo Simmel (1983), a discordância tem sentido destrutivo entre indivíduos particulares e pensamos ingenuamente que isso se reproduzirá no grupo. Assim, ele propõe pensar o conflito como força integradora, afinal, se toda a interação entre os homens é socialização, o conflito também o é, uma vez que os fatores de dissociação, tais como o ódio, a necessidade, o desejo etc., são causas do conflito.

Com essa perspectiva, ao considerar a alimentação em seu aspecto comunicativo, é possível visualizar as tensões situadas no entrecruzamento de gostos, desejos e organização simbólica do mundo a que se pertence e a que se constrói.

O conflito está servido: um vegetariano na família

Sendo a alimentação uma atividade social, reconhece-se que a inserção de novos membros em seus rituais dá-se muito cedo. Ainda bebês, os sujeitos são iniciados nas prescrições e nos rituais de alimentação, incluindo aí os hábitos da sociedade e os adaptados ao universo familiar, o uso de determinados instrumentos, como mamadeiras, colheres, garfos, baba-dores etc. Diversos ritos cumprem a função de passar da categoria de bebês a crianças, a jovens, a adultos e a velhos, e, nesses ritos, podem-se vislumbrar as diferenças das comidas próprias a cada categoria. Romanelli (2006) destaca o papel social da mãe nesses ritos. Para o autor, o caráter social da alimentação está presente desde o nascimento, quando é oferecido ao recém-nascido o leite materno, envolvendo o contato com o corpo da mãe e, por isso, desde o início, a alimentação está relacionada a proteção e afeto, também ligados ao universo feminino.⁶

Para Assunção (2008), ser mãe e tudo aquilo que se atribui ao bom desempenho desse papel é uma construção histórica e cultural, sendo o instinto maternal um mito. Os cuidados, a educação, o modo de ser mãe ligam-se às relações sociais e à organização da sociedade.

Apesar das transformações observadas na família ocidental contemporânea, é a mãe, na maioria dos casos, a responsável pela primeira socialização das crianças, ainda que isso esteja em franca transformação com a emergência de novas constituições familiares, com os questionamentos acerca dos papéis de gênero e com as transformações no estilo de vida urbano.

Além de todo mundo dar palpite no que eu como ou deixo de comer, as pessoas também opinam no modo de criar os filhos. Hoje mesmo fui questionada sobre o fato de meus filhos serem vegetarianos; disseram que eu impunha minha opção a eles. Isso não é verdade. Durante anos, eu cozinhei carne só para eles. Quando minha caçula nasceu, eu não queria dar carne a ela, queria que ela optasse mais tarde, se quisesse, por comer ou não. Mas o pai e o resto da família pressionaram muito e ela foi criada comendo tudo. Recentemente apenas, depois que o irmão já era vegetariano, ela parou de comer carne. As pessoas dizem que eles passam vontade, que eles são coitados e questionam o modo como desempenho o papel de mãe (depoimento da autora, mãe de dois adolescentes).

Segundo Mintz (2001, p. 31), “nossas atitudes em relação à comida são normalmente aprendidas cedo e bem, e são, em geral, inculcadas por adultos afetivamente poderosos, o que confere ao nosso comportamento um poder sentimental duradouro”. Do mesmo modo, Amon e Menasche destacam que:

O aprendizado do complexo constituído pelas práticas e saberes da alimentação de um dado grupo social – identificado por seus hábitos e crenças particulares – dá-se desde cedo e a cada dia. Esse aprendizado deve ser tomado como parte de um corpo substantivo de materiais culturais historicamente derivados (2008, p. 16).

Uma dissidência em relação a esse aprendizado manifesto na recusa dos alimentos considerados apropriados e na ingestão de outros considerados impróprios causa conflito na família e é precisamente isso que vemos nas relações entre um vegetariano e uma família não vegetariana. Certamente, o

inverso também é verdadeiro, ainda que os sujeitos desta pesquisa não sirvam de comprovação.

Mudar os padrões alimentares tem efeito nas relações sociais, principalmente nas relações familiares, mas também na família ampla e na rede de amizades; converter-se ao vegetarianismo pode encontrar simpatia e apoio ou mesmo crítica, confusão e hostilidade, segundo Beardsworth e Keil (1992), que perceberam, entre seus entrevistados, o contraste entre aceitação e crítica, sendo esta mais acentuada nas reações dos pais diante da conversão dos filhos, sendo a mãe mais simpática ou tolerante à conversão.

Beardsworth e Keil (1992, pp. 277-278) afirmam que, como o vegetarianismo pode envolver uma rejeição da comida oferecida pelos pais, tal prática pode ser interpretada como rejeição aos próprios pais. Diversas situações de família são transformadas em situações de tensão, sendo a ocasião mais crítica, segundo os autores, o Natal, dada a importância desta celebração para a manutenção da identidade da família.⁷ A tensão é gerada tanto na situação de vegetarianos que visitam sua família, quanto nas ocasiões em que parentes visitam famílias vegetarianas. Ainda segundo os autores, as situações de conflito são menores entre casais nos quais apenas um dos membros é vegetariano; eles também observaram que os casais vegetarianos tendiam a se apoiarem contra o restante da família.

Dois dos entrevistados, oriundos das camadas médias urbanas, mencionaram especificamente e espontaneamente o Natal ao serem interrogados por situações de conflitos: um deles, do gênero feminino, disse se sentir um pouco excluída dessa festividade, na qual nunca partilhava do prato principal, apesar de partilhar com afinco dos preparativos da festa, marcados pela abundância e exageros de sua mãe; o outro, do gênero masculino disse passar fome nessas ocasiões, pois a carne estava em todos os pratos, até mesmo nas saladas, assim como sentia fome na Semana Santa, quando o prato único era bacalhoadada. Como ele não sabe cozinhar, submete-se às escolhas de cardápio feitas por outros que desconsideram sua restrição. “Por que ninguém faz salada, nhoque ao molho sugo, lasanha de vegetais, empadão de palmito etc.? Tem

que ser bacalhau?”, ele questiona. A decisão de não partilhar o alimento considerado apropriado pela família pode tornar-se uma não partilha de hábitos, ideias e visão de mundo.

Para essa reflexão, debruço-me sobre o depoimento de uma mulher, onívora, 45 anos, cujo filho único tornou-se vegetariano aos 20 anos, influenciado pelos amigos, segundo ela, o que permite relativizar os discursos sobre escolha individual do que se quer comer e o pertencimento grupal. De imediato, ela disse não entender “as loucuras” que o filho escolheu e que, como mãe, preocupava-se com sua saúde, temendo que o filho adoecesse pela falta do consumo de carne. Ao longo do depoimento, ela contou-me inúmeras situações de desentendimento, discussões e brigas, dizendo se sentir rejeitada pela recusa do filho ao alimento preparado com seu carinho maternal. Ao recusar comer o prato preparado pela mãe, esta se sentia rejeitada afetivamente e o não consumo torna-se o não afeto. O alimento, nesse caso, como outros objetos trocados, servem “como veículos para expressão de emoções” (Coelho, 2006, p. 30).

Mauss ([1923-1924] 1974), ao analisar as transações humanas através de trocas etnográficas realizadas na Melanésia, Polinésia e Noroeste Americano, percebe que a troca exige uma obrigação em três tempos, que é a oferta, importante para a construção do renome, o fato de receber e, por fim, a retribuição. Na discussão que estabelece, vemos que dar é uma ação social fundamental para o reconhecimento e, com isso, o recebimento de prestígio; já receber seria uma ação representativa do aceite de uma aliança, enquanto a recusa, seria uma afronta.

Essa noção ajuda a compreender a ofensa que a mãe sente ao ter o alimento oferecido recusado pelo filho. Por outro lado, o filho, ao se declarar vegetariano e ser-lhe oferecido alimentos cárneos, igualmente se sente ofendido, já que os presentes têm também a capacidade de insultar. No caso analisado, vemos uma incompetência linguística. O filho, ao recusar o alimento, não estaria recusando o afeto da mãe, e a mãe, ao ofertar como alimento aquilo que o filho não entende por alimento, não demonstra necessariamente um desprezo por sua opção.

Assim, considerando a capacidade das coisas ofertadas e recebidas ou recusadas significarem uma linguagem, vemos casos de comunicações truncadas que requereriam uma competência. Para Coelho:

[...] a adequação das ocasiões, dos parceiros e objetos está subordinada a uma gramática que regula as escolhas individuais. É nesse sentido que as trocas materiais podem ser pensadas como estratégias de comunicação, consistindo, portanto, em uma linguagem (2006, p. 37).

Para Assunção, o papel da mãe que cozinha é ainda bastante valorizado na cultura contemporânea, apesar de modificações nas composições familiares. Para a autora, nos pratos servidos, a mãe expressa a individualidade dos filhos, pois os gostos particulares fazem parte do conhecimento da mãe e isso lhe confere certa autoridade.

A preparação da comida e o conhecimento que constrói sobre as preferências alimentares dos membros da família constituem laços das relações familiares que perduram ao longo dos anos. A comida tem o potencial de transformar estas relações em memórias, evocadas através do cheiro e do gosto. É nesta dinâmica que a maternidade enquanto valor social, representada na comida da mãe, é transmitida e “realimentada” (Assunção, 2008, p. 250).

Essa questão pode auxiliar a compreensão dos dilemas enfrentados pela mãe do vegetariano que se recusa a comer o que ela prepara. Não se trata de recusar qualquer comida, mas a comida de mãe, categoria recheada de afeto e valorizada culturalmente. Além disso, o prato oferecido em dissonância com o gosto do filho pode atuar negativamente em relação à autoridade da mãe que o desconsiderou.

No caso citado, falamos especificamente da relação entre mãe e filho, mas tal desentendimento pode ocorrer com outros componentes da família que ocupam papel de autoridade ou cuja relação se caracterize por certa assimetria, como nos revela essa estudante de 21 anos:

Eu não quero magoar meu vô, que é pecuarista. Ele fala tanto do bifinho da vô que penso até em comer para não chatear ele. Ele ficava sentido, diz que a vô fez com tanto carinho. Chega a ser engraçado tantas vezes que eles mentiram pra mim. Eu perguntava se não tinha carne, tipo, na sopa, eles diziam que não... mas tava lá, dava pra ver que tinha. (risos)

Em outro depoimento, colhido informalmente, uma estudante de pós-graduação lacto-ovo-vegetariana, contou que passou mal no fim de semana e a causa de seu mal-estar foi o fato de ela ter comido o frango assado feito pela sogra, especificamente para ela, que comeu e elogiou o prato, em uma atuação cínica, nos termos de Goffman (1999), para evitar o dissenso e preservar a fachada adotada (Goffman, 2011) que viria a ruir se ela efetivamente se negasse a comer o prato. Para além do seio da família, mesmo sendo esta o local em que mais ocorrem tensões (Beardsworth e Keil, 1992), outras situações de interação social são marcadas por conflitos em relação à opção alimentar vegetariana.

Além do conflito pensado no interior de um grupo, como já citado, Simmel (1983) também reflete sobre a importância do conflito em se tratando de relações puramente externas e de pouca importância prática, nas quais cumpre sua função em sua forma latente: aversão e sentimentos de pura estranheza e repulsão.

Sem tal aversão, não poderíamos imaginar que forma poderia ter a vida urbana moderna, que coloca cada pessoa em contato com inúmeras outras todos os dias. Toda a organização interna da interação urbana se baseia numa hierarquia extremamente complexa de simpatias, indiferenças e aversões, do tipo mais efêmero ao mais duradouro (Simmel, 1983, p. 128).

Salada de expectativa

Estranheza e aversão foram os sentimentos descritos por uma estudante de graduação ao contar que estava dentro de um ônibus suburbano com um colega que a convidou para um churrasco. Ela

explicou que era vegetariana, sem grandes delongas, segundo seu relato informal. Mas, um estranho, ao ouvir a conversa, começou a discursar com a voz alterada sobre o absurdo de se recusar a comer carne enquanto há tanta gente passando fome. As afirmações da estudante não ficaram indiferentes para aquele passageiro.

A situação de conflito entre estranhos tem também resultado positivo, segundo Simmel (1983), ao impedir a indiferença, que seria insuportável. Para o autor, a esfera da indiferença é limitada pela nossa atividade psicológica, que responde com sentimento às impressões de outros.

Por outro lado, as impressões dos outros – e os consequentes sentimentos – também podem ser manipulados para determinados fins.

Em uma das conversas informais que compuseram o material empírico desta reflexão, um homem, de aproximados 50 anos, arquiteto, disse já ter sido vegetariano durante o início de sua vida adulta, e quando eu perguntei sobre situações conflituosas que se recordava de ter passado em função do vegetarianismo, ele me contou que aprendeu a ocultar sua dieta, inclusive servindo-se de carne, sem contudo comê-la. Sua destreza em manipulação da fachada (Goffman, 1999) traz a necessidade de reflexão inclusive sobre sua motivação em não publicizar suas escolhas de consumo.

Quase a totalidade dos sujeitos com que conversei relatou alguma situação de gafe ou desconcerto em situações de visita, viagem ou festa. Para evitar comer o que não se quer (como a moça que comeu o frango para agradar a sogra) ou ter de fingir que se come atuando cingicamente como ocorreu no depoimento citado, a maioria utiliza o recurso de “cooperação tácita para manutenção da fachada”, em termos goffmannianos, explicitando sua característica como meio de se antecipar – e assim evitar – gafes e constrangimentos.

A pessoa que tem um atributo negativo não aparente muitas vezes considera conveniente começar um encontro com uma admissão discreta de seu defeito, especialmente com pessoas que não têm essa informação sobre ela. As outras são, assim, avisadas por antecedência a não fazerem comentários depreciativos sobre seu

tipo de pessoa, e são salvas da contradição de agir de forma amistosa com uma pessoa contra a qual elas estão involuntariamente hostis. Essa estratégia também impede as outras de automaticamente fazer suposições sobre ela que a coloquem numa posição falsa. E a salva de uma clemência dolorosa ou de admoestações constrangedoras (Goffman, 2011, p. 36).

Essa estratégia auxilia a evitar que as pessoas façam um jantar especial à base de carnes para um vegetariano por presumi-lo onívoro, mas não o livra de outros constrangimentos oriundos, por exemplo, de suposições referentes ao desempenho competente do papel de vegetariano.

É importante dizer que há um imaginário referente ao vegetariano que não é compatível com as motivações com o sujeito concreto que adota esse hábito alimentar, ou de quem se exclui do consumo de carne.

O estereótipo do vegetariano é alguém ligado a movimentos alternativos, busca de saúde, religiões orientais, preocupação com a natureza e os animais sobretudo, segundo os sujeitos desta pesquisa. Essas atribuições são encontradas na pluralidade dos vegetarianos, mas não os unifica, e provocam diversos desentendimentos. As incompatibilidades linguísticas se instalam nas relações face a face, presumindo que o outro não é vegetariano, e, ao ter conhecimento de sua opção alimentar, presume-se uma vez mais o que se imagina de um vegetariano.

Para Amon e Menasche (2008), a comida pode contar histórias e, no caso que analisei, vemos que a história contada pode estar sujeita a equívocos interpretativos, uma vez que a expectativa do que venha a ser um vegetariano e as motivações para adoção da dieta fornecidas pelos vegetarianos reais são diversas.

Uma das entrevistadas, ex-vegetariana, que fez essa experiência alimentar em busca de saúde e influenciada por amigos, relata acerca de uma parente que “se diz” vegetariana.

Para ela, “vegetarianos devem comer vegetais”, e sua cunhada, que afirma ser vegetariana, é “deste tamanho” (diz fazendo gestos significando o sobrepeso ou obesidade da pessoa da qual se fala) e só se alimenta de “massa e queijo”. Ao perguntar sobre a motivação da cunhada, a entrevistada afirma que ela é uma defensora dos animais. Nesse caso, é possível perceber-

mos a confusão entre a motivação do vegetariano e a expectativa de como é ou deveria ser um vegetariano pelo outro. Ao afirmar, de modo imperativo: “vegetarianos devem comer vegetais”, vislumbra-se a tentativa de estabelecer um consumo ao outro de acordo com que se espera ou imagina. É, portanto, a imposição, ou esforço de sê-lo, de um consumo. Imagina-se o consumo apropriado a determinada categoria social e reconhece-se como legítimo que aquela categoria consuma, como postulados de construção identitária e também subjetiva, determinados produtos que são considerados legitimadores da categoria em questão.

Assim, o moralismo existente ao se prescrever o consumo das classes trabalhadoras (Barbosa e Campbell, 2006), pode ser extenso aos que adotam dietas vegetarianas, havendo tentativas normativas de suas práticas, buscando uma coerência do seu consumo, o que, a julgar pelos depoimentos, é quase inexistente. Uma vegetariana (21 anos de idade) relata:

Olha, se você quer mesmo saber, as pessoas sempre querem me dizer o que devo ou não comer. Além das campanhas normais para que eu coma carne, lembrei-me de uma viagem que fiz e comi um daqueles bolinhos vendidos pelas baianas que é à base de feijão. Eu perguntei várias vezes se não tinha nada de animal e, ao escolher, optei pelo bolinho frito. A gente podia escolher, ou frito ou assado. Eu escolhi o frito, sem o recheio, pois o recheio era de camarão. Ao meu lado, uma mulher começou a rir de mim, dizendo... hahaha é vegetariana e come bolinho – eu não lembro o nome – frito, hahaha. Ela achou absurdo eu comer fritura sendo vegetariana. Mas o óleo onde se fritou era vegetal. Isso me deixa louca. Antigamente, eu era fumante e viviam me dizendo: Ué, você diz – mesmo assim, diziam que eu me dizia vegetariana e não era vegetariana – então, você diz que é vegetariana e fuma? Mas eu não comia cigarro e ele era feito também de vegetais. As pessoas achavam que eu tinha de ser verde e natureza. Eu só não queria comer carne.

Assim, a identidade reivindicada choca-se com uma espécie de construção mental de um ser estereotipado de caráter normativo. Há a ideia prescritiva de como deve ser e o que deve consumir um

vegetariano expresso nos argumentos citados: “vegetarianos devem comer vegetais” ou “ela diz que é vegetariana, mas só come queijo e massa”.

Apesar do aspecto fisiológico e necessário à sobrevivência, as várias regras que condicionam e conformam o ato alimentar são culturais envolvendo as amplas dimensões da história, economia, sociedade, geografia e tecnologias disponíveis entre outros aspectos. Romanelli (2006) discute as distintas prescrições e interdições ao consumo de alimentos e as formas de fazê-lo existentes em todas as sociedades.

As proibições da ingestão de determinados alimentos podem justificar-se na proteção do corpo, mas o objetivo subjacente é a manutenção do organismo social de determinado grupo em oposição a outros grupos. Assim, as regras dietéticas não têm apenas um caráter prático fundado nas propriedades dos alimentos, mas, sobretudo, fazem parte de um sistema simbólico.

A convivência, às vezes conflituosa, vivenciada por vegetarianos e não vegetarianos dá-se, em grande parte, na transformação de alimentos considerados comida e considerados essenciais em tabus, em proibições, abalando o sistema simbólico tal como estava organizado, sendo, por vezes, incompreensível como alguém daquela comunidade pode repugnar o consumo de alimentos considerados apetecíveis, saudáveis e normais.

Na disputa simbólica entre as vantagens e desvantagens das dietas, que, diga-se de passagem, são muitas, criam-se verdadeiros terrenos de combate e os argumentos usados pelos defensores do vegetarianismo e por seus críticos são variados, mas destaque agora, a recorrência a três autoridades culturalmente reconhecidas no senso comum:⁸ a religiosidade, a natureza e a ciência.

A religiosidade

A análise de Douglas (1976) mostra que por trás da aparente racionalidade das regras dietéticas judaicas, encontra-se um complexo sistema simbólico e isso demonstra que os atos humanos são influenciados por muitas coisas além da racionalidade e de critérios médicos, fazendo perceber que a comida não apenas alimenta, mas auxilia no estabelecimento de identidades. Além do argumento acerca

da natureza onívora da humanidade, os vegetarianos são questionados acerca da prescrição religiosa.

Se o animal foi criado por Deus para o consumo humano...

Esse é um dos argumentos que mais me irrita. As pessoas vêm e dizem que eu tenho que comer carne porque Deus disse. Eu respondo, e daí? Eu não vou matar um animal inocente porque Deus ou o capeta disseram. Daí me acusam de ateu, como se isso fosse defeito. O curioso, estou lembrando agora, é que uma dona que me disse isso com cara horrorizada era divorciada. Mas Deus aprova o divórcio? As pessoas seguem Deus, a Bíblia ou a lei de acordo com o que lhes convém e se acham no direito de criticar quem resolve viver sob outros princípios (depoimento de vegetariano homem, 32 anos).

O que se reivindica, nesse caso, seria coerência. A pessoa religiosa deveria, segundo esse depoimento, seguir todos os preceitos bíblicos, inclusive aí o respeito ao casamento e a ingestão de carnes além das demais prescrições. Mas não se trata de discutir religião; antes, na situação relatada, a Bíblia é usada apenas como autoridade que reforça ou legitima um argumento de poder, independentemente das várias religiões que a utilizam e das tantas outras que a ignoram. A coerência desejada não existe por inúmeras razões históricas que aqui não cabe desvendar, que condicionam o modo de se apropriar dos testamentos. Por outro lado, os vegetarianos também são cobrados em termos de sua coerência. Se são defensores dos direitos dos animais, os opositores da dieta vegetariana argumentam que deveriam se recusar a consumir produtos testados em animais, incluindo vacinas, e levando ao ápice da convivência com animais considerados pragas para as lavouras, impossibilitando, pela lógica tomada ao extremo, o uso de agrotóxicos, mas também o controle por meio de convivência estimulada entre predadores e presas.

No entanto, todas as dietas, vegetarianas e onívoras, esbarram em incoerências na prática e também nos discursos que visam sustentá-las. Apesar de reivindicada, a lógica não é vivenciada nem por vegetarianos nem pelos defensores do consumo de carne, pois estes também se privam do consumo de determina-

das espécies ou em determinadas situações de modo completamente irracional. Como afirma Romanelli, os hábitos transcendem a racionalidade:

Não basta ter acesso ao saber científico para modificar costumes alimentares, pois eles não estão fundados tão somente na racionalidade humana. Esta certamente existe, mas convive tensamente com valores simbólicos e com os prazeres propiciados pela comida, sejam eles gustativos, psicológicos ou sociais, isto é, provenientes das relações criadas em torno das refeições (2006, p. 336).

A natureza

Além dos abalos familiares e do fato de questionar o que se deve ou não comer, o vegetariano ainda questiona a suposta natureza onívora da humanidade, simultaneamente aproximando-se do que se considera no imaginário uma alimentação natural, para os que adotam esse estilo de vida, uma vez que as motivações que levam à restrição alimentar não são passíveis de generalização, como disse anteriormente, afinal, há vegetarianismos tanto nos aspectos práticos que delimitam as seleções de alimentos quanto nas motivações que os embasam.

Foi amplamente lembrado nas entrevistas o argumento ouvido pelos vegetarianos de que é da natureza humana ser onívoro. Nesse sentido, o vegetariano, presumidamente um adorador da natureza por não vegetarianos, age contra a própria natureza. Ao propor respeito aos animais, os vegetarianos são acusados de não respeitar a própria espécie e desconsiderar toda a história da evolução humana.

Certamente mais de vinte vezes, as pessoas enfiaram o dedo na boca apontando seu dente canino para me convencer de que é muito natural comer carne (depoimento de mulher vegetariana, 21 anos).

Me diziam assim: se o homem não tivesse comido carne, a humanidade não existiria, teria sido extinta, por isso comer carne é algo como defender a própria espécie. O que eu acho disso? Cada vez menos gosto da minha própria

espécie. Além do que, mesmo que tenha feito sentido em tempos remotos, hoje não faz mais, hoje não estamos em árvores e cavernas e esse tipo de alimento não faz a menor falta, pelo contrário, prejudica o planeta todo (depoimento de homem vegetariano, 32 anos).

O que não se visualiza neste debate, mas o subjaz, é que a relação entre homem e natureza é histórica e sujeita a transformações, como demonstra Keith Thomas ([1983] 2010) em seu estudo sobre as relações entre homens, animais e plantas entre os anos de 1500 e 1800, período marcado por alterações substanciais. Segundo o autor, o homem vivia em um ambiente hostil e seria anacrônico pensar sobre crueldade em relação aos animais em uma situação que impunha a necessidade de lutar para subjugar e controlar o mundo.

Hoje, podemos ver mudanças na forma de pensar a natureza, e vários grupos que se propõem a se relacionar com ela de outro modo, prezando pela diversidade, deparam-se com conflitos entre as visões sobre o mundo natural, algumas delas, mais ou menos romantizadas, que se refletem na alimentação, cujo vegetarianismo, no sentido adotado nos depoimentos, pode ser um exemplar.

Como exemplo de visões antagônicas de natureza, trago o depoimento de uma vegetariana.

Então, sabe aquele restaurante que tem natural até no nome? É o [nome do estabelecimento omitido pela autora], ali atrás do banco. Acho que é natural só no nome (risos). Você vai lá e dizem que fazem comida natural e a dona é nutricionista e num tem glúten e sei lá mais o quê. Mas eu, como vegetariana, tem dia que não tem pratos quentes, pois eles põem carne em tudo, nem carne orgânica é. Mas eu não comeria nem que fosse. Mas o que quero questionar é: como tem coragem de dizer que são naturais? A morte daqueles animais certamente não é. Agora existe assassinato natural? Já cansei disso... pode ver, qualquer lugar que tenha o tal sanduíche natural, você pede para saber do que é e te dizem que é atum, peru defumado etc. Fala sério: o que atum enlatado com maionesse tem de natural?

No *site* do restaurante citado, consta a preocupação com alimentação equilibrada, funcional, que controle obesidade, hipertensão, diabetes etc., através de uma alimentação denominada saudável e natural. Nesta, estão incluídos alimentos como carne bovina, frango e peixe, o que, para a informante citada, seria um contrassenso, uma vez que “os animais de corte não vivem nem morrem de modo natural”.

A ciência

A procura por coerência encontra na ciência ou em seu jargão um argumento para defender suas opções. Aos argumentos ditos científicos (em muito menor escala à própria ciência) recorrem tanto vegetarianos quanto os que lhe são contrários. A discussão recai, principalmente e recorrentemente, segundo os depoimentos, sobre a predisposição genética às dietas vegetarianas ou onívoras e sobre os riscos da falta ou do excesso de proteínas. Nessa discussão, recorre-se à saúde, um capital altamente valorizado na contemporaneidade.

Eu detesto que venham me dizer como eu reponho proteínas. Eu não como proteínas, vitaminas, carboidratos ou outros termos científicos. Eu como é comida. Daí me dizem que isso não é saudável, mas eu não estou preocupado com minha saúde, mas me preocupo com a saúde dos animais (depoimento de homem vegetariano, 26 anos).

Outro relato:

Estava em um restaurante com várias pessoas. Eu era a única vegetariana e minha opção virou o assunto da noite. Isso acontece muitas vezes. Além de ter de ouvir os benefícios da ingestão da carne, tive de ouvir que o excesso de agrotóxicos transforma as verduras em venenos. Pedi ao sujeito que parasse de falar enquanto eu comia, pois eu não estava falando sobre os matadouros enquanto ele comia carne e considereei uma falta de respeito seus comentários. O curioso é que todos também comeram vegetais, mesmo os carnívoros. No caldo verde deles não tinha agrotóxico? Só no meu? Tenho a

impressão que esses argumentos servem apenas para chatear (depoimento da autora).

Ainda outro:

E daí que saiu no *Estadão* que carne magra faz bem? Daí eu tenho que ouvir todos os argumentos sobre reposição de proteínas, que ser vegetariano não é saudável, que a soja faz mal e que é importante consumir leite e ovos, que preciso de vitamina D etc. No final, alguém ainda diz que se eu me preocupo com a vida, eu não deveria comer a alface, pois ela também estava viva e eu tenho que ficar explicando que a alface não tem sistema nervoso, não sente dor. Além disso, a maioria das doenças vem do excesso de proteínas e não de sua falta (depoimento de homem vegetariano, 32 anos).

Se o hábito alimentar não está construído apenas na racionalidade, mas nem por isso trata-se de algo irracional, os argumentos científicos, ou aparentados de ciência, apesar da popularidade que gozam na mídia, não se mostram suficientes para fazer alguém mudar de dieta, apesar de determinadas prescrições dietéticas fornecidas por médicos surtirem algum efeito em cardíacos, diabéticos e obesos, entre outros. Onívoros e vegetarianos discutem sobre formatos de mandíbula, presença ou ausência de proteínas, comprimento do intestino em meio a outros temas, usando termos científicos como recurso de convencimento. Não me proponho a discutir a validade dos argumentos usados respaldados na (ou revestidos de) ciência, antes, cabe-me destacar que ambos usam a autoridade científica para embasar suas crenças. Assim, apesar de ser de conhecimento generalizado que a seleção do que comer é cultural, busca-se na natureza, na ciência e em Deus, provas de que tal dieta é mais justificável à razão do que outras.

Comida e classificação do mundo

Pelos depoimentos dados, é possível visualizar a confusão, que considero essencial, entre o que é considerado comida e alimento e o que não cabe nessa categoria. As classificações divergem.

Recorrentemente – inclusive eu mesma vivenciei inúmeras vezes –, os vegetarianos são questionados sobre como conseguem se privar do consumo da carne, ou seja, presume-se a existência do desejo e seu controle. A questão é que, para os vegetarianos com quem conversei, incluindo eu mesma, a carne não é vista como comida, assim, não se trata de lutar contra o desejo de comer, pois isso inexistente. Nos relatos coletados, apenas uma pessoa, hoje onívora, relata que sentia vontade de comer carne durante o tempo em que foi vegetariana.

Assunção (2008), recorrendo a DaMatta (1986), que considera alimento o que é neutro e comida o que é familiar, fala de uma possível distinção entre comida e alimento, considerando o último o que é potencialmente comível e considera comida o que é considerado culturalmente comível. Outra definição possível é a de Klaas Woortman (1978), para quem comida é alimento processado, pronto para ingestão. Já a definição de Alba Zaluar (1985) identifica comida como arroz, feijão e carne, comida que todos devem ter à mesa. A carne, para o grupo estudado pela autora, é indicador de prestígio e considerada comida forte. Esse grupo considera que apenas a carne satisfaz e, quem não a come, passa por privação, ignorando que muitos dos produtos provenientes da soja ou vegetarianos em geral tendem a ser mais caros. Uma das entrevistadas, com 27 anos, afirmou: “Um pedreiro que trabalhou em casa, ao saber que sou vegetariana, disse ao seu colega: essa aí é fácil de tratar. Disse que sou mulher ‘barata’”. De qualquer modo, cabe ressaltar que o custo da alimentação não foi abordado, como motivação, por nenhum dos entrevistados.

Na análise de Beardsworth e Keil (1992), as motivações foram classificadas em quatro tipos principais, sendo que o custo também não aparece como importante para a sua amostra. Como motivação principal, aparece a questão moral, seguida pela saúde; em terceiro lugar, a questão relativa ao paladar, e, em último lugar, a ambiental. Os autores ressaltaram que algumas pessoas colocaram uma ou mais motivações como equivalentes. A relação entre valor e consumo aparece nos discursos, quando os autores percebem que seus entrevistados vivenciam o vegetarianismo como obrigação moral com animais e também com outros seres

humanos que estão em situação de miséria, combinando questões morais, análises sobre desigualdade e preocupações ecológicas.

Segundo Mary Douglas (1976), a limpeza e a sujeira são relativas e fazem parte de um complexo cheio de variáveis. Os vegetarianos tendem a salientar o aspecto asqueroso dos matadouros, mostrando o quão nojento pode ser a produção do alimento cárneo; mesmo aqueles que não têm como motivação principal a ética em relação aos animais, destacam a produção de carne como potencialmente contagiosa. De forma similar, os opositores do vegetarianismo recorrem ao nojo visando ridicularizar os vegetarianos ao dizer coisas como: “minha comida caga na sua”.⁹

É importante pensar nisso, pois vegetarianos e opositores tendem a usar o nojo ou insalubridade da comida do outro para legitimar seu próprio hábito alimentar e sua identidade e de seu grupo, o que não se justifica do ponto de vista racional ou médico. Nem vegetariano nem onívoro parecem estar doentes, poluídos ou em risco de morte. As explicações buscadas na medicina e na higiene revelam-se simbólicas, caráter já apontado por Mary Douglas no clássico *Pureza e perigo* (de 1976), obra na qual a autora propõe abstrair patogenicidade e higiene da noção de sujeira, considerando esta como um tópico inoportuno.

Estava num restaurante com uma pessoa que comia carne e pedimos um espeto de queijo, para mim, e um espeto de carne para a pessoa que estava comigo. Como acompanhamento do espeto de carne, era servido arroz e mandioca. Eu pedi ao garçom que trouxesse o arroz em tigela separada para que o molho da carne não sujasse o arroz, pois a gente ia dividir. Ele disse que a carne não vinha com molho. Eu disse que sabia disso, mas gostaria separado, para que a carne não soltasse caldo. Ele disse que não vinha caldo com a carne. Foi difícil convencê-lo que é normal que a carne, sem molho, solte um líquido e esse líquido sujaria o arroz e eu não comeria assim. Ele disse que não fazia sentido comer queijo com arroz (depoimento de mulher vegetariana, 32 anos).

Ideias de poluição fazem sentido só em referência a uma estrutura total de pensamento, segundo Douglas (1976). Para o garçom citado no depoimento, a carne não sujaria o arroz, posto ela ser limpa, enquanto, para a vegetariana, a carne, pelo contato com o arroz, este sim considerado alimento, era agente de poluição. Intuitivamente, o garçom percebe o carácter simbólico da comida ao reivindicar o sentido de misturar arroz e queijo. Esse sentido só pode ser entendido em um sistema cultural, pois não se funda na razão, o que se torna mais complexo em uma sociedade multifacetada, como a contemporânea. Nessa perspectiva, Douglas (1976, p. 57) questiona: “Por que o camelo, a lebre e o hírace seriam impuros? Por que alguns gafanhotos, mas não todos, seriam impuros? Por que seria a rã pura e o camundongo e o hipopótamo impuros?”.

As tentativas de explicar não são suficientes e podem se estender ao infinito e as explicações não servem como interpretação porque não são nem coerentes nem abrangentes. Douglas demonstra que as proibições do Levítico são de ambíguos, ou seja, as proibições recaem naquilo que desafia a lógica construída socialmente. Tudo aquilo que não se conforma ao sistema de classificação de mundo da cultura em questão é considerado ambíguo ou anômalo e, como tal, impuro.

Passei por uma situação muito desagradável. Eu e minha filha somos vegetarianas. Minha filha, criança, foi na casa de uma amiga e estavam fazendo churrasco e minha filha explicou que não come carne. O pai de sua amiga disse que ela poderia se servir da grama do jardim. Ela ficou muito triste e eu também achei o comentário do pai muito ofensivo. Jurei que quando a filha dele fosse em casa, eu ofereceria meu cachorrinho para ela comer, já que ela não consegue viver sem carne (depoimento de mulher vegetariana, 27 anos).

O que se busca é ofender o diferente. Ao ofertar a grama do jardim, o sujeito, sem dizer, animaliza o outro, o que é revidado quando se afirma, hipoteticamente, ofertar o cachorro para comer. O vegetariano não come grama e o onívoro não come cães domésticos. Todos sabem disso, mas usam es-

ses argumentos e ofertas com a finalidade restrita de ofender o outro mantendo e revigorando a crença na superioridade das opções sobre as quais se firmam sua identidade.

No caso que analiso, as proibições fazem parte de um sistema muito particular de classificação. Se há a regra dominante entre vegetarianos, como não comer carne ou proteger animais, as concessões de cada um a essa regra serão determinadas por outras regras. Sendo muitas as lógicas em questão, são cobradas coerências na dieta e no discurso do outro, o que, efetivamente, não se consegue.

Sempre se busca uma ordem, a seleção do que se come e do que se considera apto a ser ingerido, e, mesmo que não se possa efetivamente explicar as razões dessa classificação, ela existe e é seguida e reafirmada cotidianamente. Porém, às vezes, o cotidiano abre-se a rupturas. As proibições resultantes das classificações são rompidas em situações extraordinárias, em que são feitas concessões, tanto de restrição quanto de ingestão extraordinária de alimentos.

Além dos momentos de suspensão das regras, há que considerar que as regras vividas cotidianamente são construídas durante as biografias. A identidade não é assumida ou vivida repentinamente, trata-se de um processo constantemente reconstruído para si mesmo e para outros, recursivamente alimentado, assim é importante salientar que se sentir vegetariano, lacto-ovo-vegetariano, macrobiótico, vegano, entre outras modalidades, ocorre de modo processual. Os relatos contam o tempo ocorrido entre estancar um consumo e construir uma noção de ser positivamente algo, de ter como referência uma identidade.

Todos os informantes, inclusive eu, não fomos criados em famílias vegetarianas, mas as opções alimentares foram se formando do mesmo modo que o carácter vai sendo constituído. Trata-se sempre de um processo, de ser e vir-a-ser. A identidade, nessa perspectiva, é construída quase de modo experimental: são nas múltiplas restrições, adoções, aprendizagem de pratos novos, restaurantes novos, produtos, pontos de venda, receitas, recaídas e novas restrições que o sujeito passa a se conceber e perceber até onde ele vai e o que lhe satisfaz, em termos de desejo, não de necessidade.

Para mim, tornar-me vegetariana foi um processo longo. Sou vegetariana há cerca de dez anos. Faz esse tempo todo que me defino como vegetariana, mas, na verdade, eu acho que agora sou mais vegetariana que antes, se é possível dizer assim. Bem. Eu sou lacto-ovo-vegetariana e já me questionaram o fato de dizer que sou vegetariana. Eu respondo que é só, tipo, uma abreviatura para o meu hábito alimentar: lacto-ovo-vegetarianismo. Como eu dizia, antes, eu comia, tipo, uma feijoada. Eu tirava as carnes todas e comia o feijão. Uma carne com batata, eu tirava a carne e comia a batata. Hoje não, se foi cozido junto, eu nem penso em comer. Eu olho e é como se eu olhasse um sapato, uma cadeira, é um objeto, não é alimento. Para mim, alimento é outra coisa (depoimento de mulher vegetariana, 32 anos).

Por outro lado, há os que experimentaram dietas variadas, macrobióticas e vegetarianas, e voltaram a uma dieta onívora, mesmo que não seja a dieta exata em que foram criados, o que mostra a construção dos sujeitos onívoros é igualmente processual e reflexiva, ainda que pareça naturalizada nos discursos. Aliás, como aborda Campbell (2006), é nas experiências de consumo, especialmente nas nossas reações aos consumos que vamos construindo quem somos. Dois sujeitos com quem tive contato informalmente durante o trabalho de campo apontam diferentes variáveis para assumirem uma dieta onívora após terem vivenciado uma experiência vegetariana. Um deles, que até hoje come “pouca carne”, segundo ele mesmo, afirmou ter sofrido muitos preconceitos por sua opção. Em sua trajetória, repleta de restrições, tanto por razões medicinais quanto ideológicas, decidiu comer carne ao perceber que estava enfraquecendo e ao fazer um curso de gastronomia que exigia o manuseio de carnes. A primeira experiência, depois de anos de abstinência foi inesquecível: “Eu só sentia gosto de sangue”.

Já outro sujeito afirmou que, apesar de ter adotado o vegetarianismo por razões quase místicas envolvendo amor à natureza, sempre teve vontade de comer carne e voltou a comê-la por razões médicas, uma vez que sua dieta vegetariana era bem pouco balanceada e estava sofrendo de obesidade.

Essa multiplicidade de idas e vindas e experiências dietéticas, gustativas e sociais marcam as biografias individuais, constituindo sujeitos caleidoscópicos. Tudo isso em torno do consumo ou restrição ao consumo, lembrando que o vegetarianismo não está só no não consumo, mas se insere positivamente na escolha de outros alimentos e alternativas alimentares.

O sujeito, nas constelações múltiplas do seu consumo, constrói uma noção de si, forjando uma identidade para si e para outros, como dizem Barbosa e Campbell:

Assim, ao “customizarmos” uma roupa, ao adotarmos determinado tipo de dieta alimentar, ao ouvirmos determinado tipo de música, podemos estar tanto “consumindo” no sentido de uma experiência, quanto “construindo”, por meio de produtos, uma determinada identidade, ou ainda nos “autodescobrindo” ou “resistindo” ao avanço do consumismo em nossas vidas, como sugerem os teóricos dos estudos culturais (2006, p. 23).

Porém, apesar de se tratar de opções de consumo e recusa de consumo, para determinados tipos de vegetarianos, e mais marcadamente os veganos, a esfera da produção não pode ser negligenciada, na medida em que a forma de produção interferirá no consumo ou na recusa. Por exemplo, evitam-se ou proíbem-se produtos testados em animais, são priorizados alimentos orgânicos e mesmo ovos podem ser consumidos, desde que não sejam produzidos em granjas, consideradas antiéticas, por algumas variantes de vegetarianos e veganos. Nem todos os sujeitos se preocupam com a produção, mas há aqueles que mediam a escolha do produto de consumo pelo modo em que foi produzido.

Pode-se sempre argumentar sobre os benefícios e malefícios de tal ou qual dieta, com ou sem carne, mas o gosto alimentar, entre outras modalidades de gosto, não se sujeita a argumentos racionais. Os gostos têm componentes culturais e afetivos sendo construídos nas histórias individuais, sendo ainda mais individualizados em uma sociedade *poligustativa*.

Campbell (2006) recorda do ditado popular “gosto não se discute”, que, originariamente, referia-se à perda de tempo que significa tentar con-

vencer alguém gostar ou desgostar de alimentos e bebidas com argumentos racionais. Nas palavras do autor: “Isso quer dizer que nossos gostos são inquestionáveis, ‘nossos’ no sentido de que não podem ser legitimamente contestados por outra pessoa” (Campbell, 2006, p. 54).

Nem vegetarianos nem não vegetarianos conseguem convencer um ao outro com argumentos e todos têm restrições. Mesmo o onívoro ocidental, defensor consciente da ingestão de proteína animal, vira os olhos diante de alguns insetos consumidos em países orientais de alto valor proteico. Disso concluo que os valores dietéticos só valem quanto argumento, só tem valor retórico, pois a opção pelo que se ingere e o que se abomina enquanto alimento não se baseia em nutrientes, antes em um entrecruzamento de construções mentais, representações sociais e idiossincrasias pessoais.

Avaliar do ponto de vista nutricional as dietas escolhidas ultrapassa as intenções desta pesquisa; alimentar-se é necessário para manutenção da vida, mas a forma de comer, o que comer, quando comer e o que não ingerir são representações sociais que pouco têm a ver com quantidade de nutrientes.

Os territórios do cotidiano transformam-se em linhas de demarcação de fronteiras e batalhas entre vegetarianos e não vegetarianos, mas as fronteiras separam e também aproximam. Excluir-se de determinado consumo não significa excluir-se do convívio com os consumidores. Os conflitos são negociados e concessões são feitas em inúmeras circunstâncias da vida cotidiana, como o convite para um almoço ou jantar, a festa com o pessoal do trabalho, a escolha do restaurante, a escolha de parceiros amorosos, a pertença familiar, a criação de filhos, entre outras situações recolhidas nas trajetórias de vida dos vegetarianos entrevistados.

De modo geral, e considerando a restrição do próprio escopo desta pesquisa que ouviu basicamente vegetarianos sobre os conflitos que vivenciam, o que impede a extensão em número e em abrangência de tema, atentei para a reação, de certo modo agressiva, dos não vegetarianos em relação aos que optam pelo não consumo de animais, o que traz à questão: Por que, em uma sociedade, como a contemporânea, em que se valoriza autonomia e escolha individual, ao menos no discurso,

o ato de escolher determinada dieta torna-se ofensivo, a ponto de haver reações agressivas em relação aos vegetarianos?

Possivelmente, ao adotar dietas restritivas (sem a finalidade explícita da saúde, esfera que se tornou um campo de batalha entre vegetarianos e não vegetarianos que buscam a legitimidade da ciência por seus hábitos alimentares), os vegetarianos transformam o alimento do outro em tabu, assim ofendem a representação social e a coesão do grupo caracterizada na partilha dos alimentos. Deixo claro que as batalhas no universo dietético em muito ultrapassam a esfera do consumo de carne (se me atenho a isso é apenas por recorte do objeto), outros alimentos são transformados em tabu, em geral apoiados em retórica científica, e são geradores de conflito, como o açúcar branco, a fritura, o refrigerante, bebidas alcóolicas e os vegetais não orgânicos, entre outros.

Com a crise das instituições que fundamentavam a construção de identidade e forneciam esteio psicoafetivo para o desenvolvimento de indivíduos, mais ou menos coerentes e seguros de si, o consumo poderia ocupar um dos papéis de fornecimento de identidade, já que o que você consome pode ter apelo significativo daquilo que você é. Assim, além de considerar vegetariano, pelo polo negativo, um sujeito que não consome alimentos cárneos, pode-se pensar, num pólo positivo, na constituição de um ser vegetariano. Atrela-se pois a ação de consumir ou não à noção de um sentimento relativo ao ser e à constituição de si. Para Campbell (2006), pode-se concluir que as ações dos consumidores são respostas à crise de identidade e intensificam essa crise:

Hoje em dia, concordo plenamente com o fato de que o senso de identidade de um indivíduo não é mais claramente determinado, como já foi, por sua filiação a determinada classe ou *status* de certos grupos, apesar de aceitar que o consumismo é fundamental para o processo pelo qual os indivíduos confirmam ou até criam sua identidade. Mas o que contesto aqui é a ideia de que os indivíduos na sociedade contemporânea não têm um conceito fixo ou único de *self*, embora sustente a tese de que o consumo, longe de exacerbar a “crise de identi-

dade”, é, na verdade, a principal atividade pela qual os indivíduos resolvem esse dilema (Campbell, 2006, pp. 50-51).

A questão que recai em conflito de vegetarianos e não vegetarianos pode ser pensada em relação à constituição de identidade. Se o vegetariano, por seu consumo ou negação de consumo, constrói uma identidade e um sentimento de pertença a um grupo, movimento ou categoria, o onívoro constrói uma imagem mental de um tipo de vegetariano que não corresponde à multiplicidade daqueles que se recusam a alimentar-se de carne. Apesar de não considerar apropriado classificar a sociedade contemporânea reduzindo-a a um de seus aspectos, não tenho dúvidas de que é possível dizer que uma de suas características é a de ser pluridietética. Explico-me. Todas as sociedades têm várias dietas, mas tais dietas tendem a seguir as vinculações das categorias que compõem a sociedade em questão, assim, há diferenças na alimentação de acordo com a idade, o gênero, a classe social, entre outras categorias. A diferença que percebe na sociedade contemporânea é a de que além dessas diferenças de dietas entre as categorias fundadas em uma “consciência coletiva”, há uma explosão de dietas de pequenos grupos e dietas rigorosamente idiossincráticas formadas pela experimentação individual que foram se transformando em hábitos de consumo, alguns mais, outros menos cristalizados, sujeitos a reversão e a nova transformação.

Porém, apesar dessa pluralidade de dietas, por vezes antagônicas, fundadas em (e fundantes de) identidades, não penso que se trate necessariamente de um período anômico. Assim, proponho relativizar o que Fischler (1990) definiu como “gastro-anomia”. Para Fischler, a ausência de regras no comer fez com que as influências alimentares fossem cada vez menos exercidas pelo grupo, para o declínio da comensalidade, transformando o ato de comer em um ato nômade e atomizado. Apesar de vislumbrar o que o autor chama de cacofonia alimentar, reitero que as regras e tradições não foram totalmente colapsadas, mas revivem, e, por vezes, o que parece ser absoluta desordem pode significar o estabelecimento de outras estruturas, outras configurações mais convergentes com a complexidade da cultura contemporânea.

Os resultados desta pesquisa apontam que a opção pelo vegetarianismo encontra resistência e se sujeita a constrangimentos da vida cotidiana; não obstante, apesar do papel desagregador desempenhado pelo vegetariano em alguns dos rituais em torno da alimentação, a socialidade prevalece. Através dos dados construídos, percebemos que as negociações, recusa e aceitação de dietas variadas auxiliam na compreensão da complexidade da sociedade atual, descentrada, que favorece o dilema das escolhas individuais elaboradas reflexivamente por meio das informações disponíveis e os constrangimentos da vida social, cujo padrão se fragiliza. No entrecruzamento destes vetores, as opções pelo consumo e a recusa do consumo fornecem papéis sociais, comunicam lugares sociais e possibilitam a reflexão sobre a sociedade contemporânea e a multiplicidade que a caracteriza.

Notas

- 1 O termo autoetnografia está longe de consenso. Outro sentido foi discutido por Pratt (1999), para quem a autoetnografia surgiu como uma resposta às etnografias produzidas pelos colonizadores, que escreviam sobre os outros em uma posição necessariamente ligada à condição de colonizador.
- 2 Após o fim do pós-doutorado, realizado em 2010, voltei à Lisboa para uma estada de três meses em 2012, onde realizei parte da construção dos dados aqui relatada.
- 3 Neste caso, trata-se de pessoas que se converteram ao vegetarianismo e não daquelas socializadas no vegetarianismo desde a infância.
- 4 A designação ampla de vegetarianismo abarca dietas específicas como o naturalismo, veganismo, frugivorismo, crudivorismo, cerealismo, lacto-ovo-vegetarianismo, piscovegetarianismo, entre outras.
- 5 A dieta macrobiótica, segundo o entrevistado, recomenda a abstenção de carnes, mas não é proibitiva nesse sentido. No entanto, ele não consome carnes e procura orientar seu consumo segundo os parâmetros da macrobiótica, equilibrando os alimentos yin e yang, pois não basta comer vegetais desordenadamente para manter-se saudável.
- 6 Sobre o gênero feminino e alimentação, ver o trabalho pioneiro de Counihan e Steven (1998).

- 7 No original: “However, it appears to be at Christmas that these tensions are at their most acute, given that this festival is of particular importance to the maintenance of family identity, and is linked to comparatively stable and well established conventions governing the food to be consumed” (Beardsworth e Keil, 1992, p. 278).
- 8 Segundo Berger e Luckmann (1999, pp. 29 e 30), “A sociologia do conhecimento deve ocupar-se com tudo aquilo que é considerado ‘conhecimento’ na sociedade”, atendo-se àquilo que os homens conhecem como realidade em sua vida cotidiana. Nesse sentido, é o conhecimento do senso comum que constitui o foco da disciplina, pois é ele que constitui “o tecido de significados sem o qual nenhuma sociedade poderia existir”. Com essa orientação, interesse-me mais em perceber como, na vida cotidiana, as pessoas comuns utilizam diversos argumentos para defender práticas e modos de pensar.
- 9 Frase ouvida por vegetarianos e verso do refrão de “Carnívoro song”, música-manifesto contra veganos divulgada pela internet pelo canal Desce a Letra, disponíveis, letra e música, em: <<http://letras.mus.br/desce-letra/1923781/>>.

BIBLIOGRAFIA

- ALLEN, M. W. *et al.* (2000), “Values and beliefs of vegetarians and omnivores”. *The Journal of Social Psychology*, 140 (4): 405- 422
- AMON, D. & MENASCHE, R. (2008), “Comida como narrativa da memória social”. *Sociedade e Cultura*, 11 (1): 13-21, jan./jun.
- ASSUNÇÃO, V. K. (2008), “Comida de mãe: notas sobre alimentação, família e gênero”. *Caderno Espaço Feminino*, 19 (1), jna./jul.
- BARBOSA, L. & CAMPBELL, C. (orgs.), (2006), *Cultura, consumo e identidade*. Rio de Janeiro, Editora da FGV.
- BEARDSWORTH, A. & KEIL, T. (1992), “The vegetarian option: varieties, conversion, motives and careers”. *The Sociological Review*, 40 (2): 253-293.
- BERGER, P. & LUCKMANN, T. (1999), *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- CAMPBELL, C. (2006), “Eu compro, logo sei que existo: as bases metafísicas do consumo moderno”, in L. Barbosa e C. Campbell (orgs.), *Cultura, consumo e identidade*, Rio de Janeiro, Editora da FGV.
- CASCUDO, L. C. (2004), *História da alimentação no Brasil*. São Paulo, Global.
- COELHO, M. C. (2006), *O valor das intenções: dádiva, emoção e identidade*. Rio de Janeiro, Editora da FGV.
- COUNIHAN, C. M. & STEVEN, L. C. (orgs.) (1998), *Food and gender. Identity and power*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 1998.
- DAMATTA, R. (1986), *O que faz o brasil, Brasil*. Rio de Janeiro, Rocco.
- DOUGLAS, M. (1976), *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva.
- DOUGLAS, M. & ISHERWOOD, B. (2009), *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- FEATHERSTONE, M. (1995), *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo, Studio Nobel.
- FISCHLER, C. (1990), *Ulonmivore*. Paris, Odile Jacob.
- FOX, N. & WARD, K. (2008), “Health: ethics and environment: a qualitative study of vegetarian motivations”. *Appetite*, 50: 422-429.
- GOFFMAN, E. (1999), *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- _____. (2011), *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- LIPOVETSKY, G., 2007, *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo, Cia das Letras.
- MAUSS, M. (1974 [1923-24]), “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, in _____, *Sociologia e antropologia*, São Paulo, Edusp, vol. 2.
- MINTZ, S. W. (2001), “Comida e antropologia: uma breve revisão”. *RBCS*, 16 (47): 31-41.
- OSORIO, P. & PRADO, G. J. J. (2015), “A construção narrativa da alteridade: por um diálogo entre antropologia e literatura”, in J. Abonizio (org.), *Pesquisa e produção do conhecimento no contemporâneo: rotinas e rupturas*, Cuiabá, MT, EdUFMT.

- PAIS, J. M. (2003), *Vida cotidiana: enigmas e revelações*. São Paulo, Cortez.
- PRATT, M. L. (1999), *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP, Editora da Universidade do Sagrado Coração.
- ROMANELLI, G. (2006), "O significado da alimentação na família: uma visão antropológica". *Medicina*, 39 (3): 333-339, jul./set.
- RUBY, M. B. & HEINE, S. J. (2011), "Meat, morals, and masculinity". *Appetite*, 56: 447-450.
- SILVA, Hélio R. S. (2009), "A situação etnográfica: andar e ver". *Horizontes Antropológicos*, 15 (32): 171-188, jul./dez.
- SIMMEL, G. (1983), "A natureza sociológica do conflito", in E. Moraes Filho (org.), *Simmel*, São Paulo, Ática.
- _____. ([1910] 2004), "Sociologia da refeição". *Estudos Históricos*, 33: 159-166, jan./jun.
- THOMAS, K. ([1983] 2010), *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo, Companhia das Letras.
- VERSIANI, D. B. (2002), "Autoetnografia: uma alternativa conceitual". *Letras de Hoje*, 37 (4): 57-72, dez.
- _____. (2005), *Autoetnografias: conceitos alternativos em construção*. Rio de Janeiro, 7 Letras.
- WARDE, A. (2005), "Consumption and theories of practice". *Journal of Consumer Culture*, 5 (2): 131-153.
- WHORTON, J. C. (1994), "Historical development of vegetarianism". *The American Journal of Clinical Nutrition*, 59 (suppl.): 1103-1109.
- WOORTMANN, K. (1978), *Hábitos e ideologias alimentares em grupos sociais de baixa renda*. Brasília, DF, Fundação UnB.
- ZALUAR, A. (1985), *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo, Brasiliense.

**CONFLITOS À MESA:
VEGETARIANOS, CONSUMO E
IDENTIDADE**

Juliana Abonizio

Palavras-chave: Alimentação; Vegetarianismo; Consumo; Cotidiano.

Em situações do cotidiano, a experiência de ser vegetariano dá-se em meio a conflitos e inúmeras práticas de negociação que envolvem decisão, recusa, atos de consumo, aproximação e distanciamento entre pessoas com as quais se relaciona. Para entender os percursos de quem opta pelo vegetarianismo, suas motivações e seus conflitos diários em situação de interação social, utilizou-se a autoetnografia (observação sistemática da situação de conflito vivida pela pesquisadora) e entrevistas com vegetarianos de diversas restrições alimentares selecionados por uma metodologia de conveniência.

**CONFLICTS AT THE TABLE:
VEGETARIANS, CONSUMPTION
AND IDENTITY**

Juliana Abonizio

Keywords: Food; Vegetarianism; Consumption; Daily life.

In everyday situations, the experience of being a vegetarian occurs within a process of conflict and practices of negotiation involving decisions, refusals, consumption acts, and proximity and distance between people in their relationships. In order to understand the trajectory of those who opt for vegetarianism, their motivations and everyday conflicts in situations of social interaction, the article uses self-ethnography (systematic observation of the conflict situation experienced by the researcher) and interviews with selected vegetarians with different alimentary restrictions.

**CONFLITS À LA TABLE:
VÉGÉTARIENS, CONSOMMATION
ET IDENTITÉ**

Juliana Abonizio

Mots-Clés: Alimentation; Végétarisme; Consommation; Quotidien.

Dans des situations de la vie quotidienne, l'expérience d'être végétarien se passe au sein de conflits et d'innombrables pratiques de négociation qui incluent des décisions, des refus, des actes de consommation, de proximité et d'éloignement entre les personnes avec lesquelles l'on maintient des rapports sociaux. Pour comprendre les parcours de ceux qui optent pour le végétarisme, leurs motivations et leurs conflits quotidiens au sein des rapports sociaux, nous avons utilisé l'auto-ethnographie (l'observation systématique de la situation de conflit vécue par la chercheuse) ainsi que des entretiens avec des végétariens qui suivent différents régimes alimentaires sélectionnés par un procédé de commodité.