

# Consumo, cultura e sustentabilidade

## Entrevista com Richard Wilk

Concedida a Livia Barbosa (CAEPM/ESPM), Letícia Veloso (CAEPM/ESPM), John Wilkinson (UFRRJ) e Fátima Portilho (UFRRJ)<sup>1</sup>

Esta edição dos Estudos ESPM traz entrevista com o professor Richard Wilk, conferencista do IV Encontro Nacional de Estudos de Consumo (ENEC), promovido pela ESPM, UFRRJ e UFF nos dias 24, 25 e 26 de setembro de 2008, no Rio de Janeiro. O evento teve como conferencistas principais, a professora Michele Micheletti, da Universidade de Karlstad (Suécia), que abriu o evento e concedeu entrevista publicada em dezembro de 2008 nos Estudos ESPM; e o professor Wilk, da Universidade de Indiana, que proferiu, por vídeo conferência, a palestra de encerramento e concedeu a entrevista que publicamos a seguir.

Richard Wilk é professor de antropologia e estudos de gênero na Indiana University, onde também dirige o Programa de *Food Studies*. Sua trajetória acadêmica iniciou-se com pesquisas sobre a ecologia cultural da agricultura familiar. A seguir, direcionou seus estudos para a cultura do consumo, consumo sustentável, globalização e comida. Suas publicações incluem mais de 125 artigos, além de livros e capítulos de livro. Dois de seus livros mais recentes são “Home Cooking in the Global Village” (Berg Publishers) e “Fast Food/Slow Food” (Altamira Press). Tem conduzido pesquisas de campo em Belize, nos Estados Unidos e na África.

**1.** *O seu trabalho lida com uma variedade impressionante de assuntos, tais como: alimentos, o meio ambiente, gênero, globalização, culturas de consumo, consumismo, entre outros. Como você estabelece uma conexão entre essas questões? Em outras palavras, como vê seu trabalho dentro de um contexto maior dos estudos sobre o consumo, e como percebe sua contribuição para essa área?*

Uma coisa que guia a minha pesquisa é o forte sentimento de que o tipo de vida que estamos seguindo no capitalismo moderno é insustentável. Eu digo que é *insustentável* por três motivos. Primeiro no sentido do planeta não ser capaz de suportar 1 bilhão de pessoas consumindo com tanto desperdício sem sofrer danos permanentes. Segundo, que não

---

<sup>1</sup> Tradução de Shirly Gabay. Revisão e notas de Ricardo Zagallo Camargo.

podemos mais sustentar as desigualdades incríveis de riqueza e consumo entre os mais ricos e os mais pobres, um contraste que a mídia moderna torna ainda mais visível. Terceiro, torna-se insustentável individualmente porque não fornece o que precisamos para sermos saudáveis no âmbito físico, social e psicológico. Isso não quer dizer, contudo, que ser rico numa cultura de consumismo faz com que todos sejam infelizes e miseráveis, como muitos de meus colegas argumentam.

Pelo contrário, eu olho a minha volta e vejo muitas pessoas tendo muito prazer e diversão com seus carros, filmes, roupas finas, comidas deliciosas, e tudo mais que o dinheiro pode comprar. Porém, *feliz* e *saudável* são duas coisas bem diferentes. Eu realmente acho que estamos, usando a frase evocativa de Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death*<sup>2</sup> (Divertindo-nos até a Morte), individualmente e como uma espécie. Eu quero que a próxima geração viva num mundo mais igual, onde um quinto da população não esteja apropriando-se de dois terços dos recursos, e explorando a pobreza dos outros. Eu me vejo como alguém que critica o sistema existente, analisa suas origens e desdobramentos, e tenta achar alternativas, formas de consumo que sejam socialmente satisfatórias e mais saudáveis.

Ao me colocar no campo de estudo do consumo, eu realmente não me encaixo muito bem em uma única categoria. Eu não sou teórico como o Danny Miller<sup>3</sup>, embora eu admire sua capacidade maravilhosa de mostrar como as questões do consumo entram no cerne das questões básicas da antropologia. Eu também não estou trabalhando para introduzir teorias e métodos antropológicos, assim como um senso mais apurado de responsabilidade social no âmbito do marketing, das pesquisas de consumidor e das escolas de administração, como muitas pessoas que eu admiro como, por exemplo, Güliz Ger, Eric Arnould, ou David Mick<sup>4</sup>. Eu trabalho muito com pessoas dos movimentos de consumo alternativo e “vida simples”, particularmente o movimento em prol de alimentos locais e mais sustentáveis aqui em Indiana, mas eu não estou fazendo isso por transformação pessoal nem auto-realização. Eu tento manter contato com historiadores, sociólogos, economistas e também com engenheiros no campo de pesquisa de energia, bem como trabalho que está sendo feito nas disciplinas de

---

<sup>2</sup> Título de livro, publicado originalmente em 1985, que aborda os efeitos corrosivos da TV sobre a política e espaço público. O sociólogo Neil Postman (1931-2003) é conhecido pela crítica a respeito das opções da cultura contemporânea. Foi Professor titular do Departamento de Comunicação da Universidade de Nova York e autor de diversos livros, entre eles *O Desaparecimento da Infância*, publicado no Brasil em 1999.

<sup>3</sup> Daniel Miller é professor de Cultura Material do Departamento de Antropologia da UCL - University College London. Desenvolve, desde a década de 80 pesquisas etnográficas na Inglaterra e no Caribe sobre consumo e cultura material, internet e novas tecnologias. Esteve no Brasil em 2006 a convite da ESPM.

<sup>4</sup> Güliz Ger é professor de Marketing na Universidade Bilkent (Turquia); Eric Arnould é professor de Práticas sustentáveis de negócios na Escola de Negócios da Universidade de Wyoming (EUA); David Mick é professor de Marketing na Escola de Comércio McIntire da Universidade de Virgínia (EUA);

humanidades, teologia e nas artes. Eu acho que o meu papel principal é transitar entre os diferentes grupos, tentando fazê-los trocar idéias, falar uns com os outros, conectar e colaborar. Dar a eles um senso de urgência. O consumo não é uma questão que podemos sentar e estudar com tempo – o aumento no consumo é a força que está destruindo o ecossistema, o planeta sob os nossos pés!

*2. Você enfatiza o papel das “culturas indígenas” na formação da visão que os europeus e outros tinham a respeito de si mesmos e na idéia de “local” em oposição a “global”. Quais são as implicações desse argumento na compreensão – ou questionamento – de noções como “globalização de baixo para cima” ou “glocalização” que outros cientistas sociais têm desenvolvido?*

Eu lido com pesquisa de consumo há muito tempo, desde que terminei meu primeiro trabalho de campo em 1981. Depois disso eu voltei para a faculdade e falei com outros estudantes de antropologia que estavam retornando e que também tinham observado a sociedade de consumo em vários locais. Nossos professores sempre abordavam mudanças no consumo como aculturação, ou perda de tradição. Nós sentíamos que ao invés disso teríamos que começar a pensar no consumo como uma parte criativa de cada cultura. Ao invés de serem dominadas e sofrerem lavagem cerebral, as pessoas que encontramos em nossas pesquisas estavam adquirindo e usando a cultura de consumo. Apropriavam-se dela e acomodavam-na de maneiras muito complexas. Quando o meu amigo Eric Arnould e eu escrevemos um artigo sobre isso e enviamos para as revistas de antropologia em 1981 ele foi rejeitado em todo lugar porque “consumo não era um conceito antropológico.”

O Eric e eu tínhamos feito o nosso trabalho de campo com pessoas que eram no clássico sentido antropológico, muito ‘indígenas’. Eu trabalhei com fazendeiros da floresta tropical maia em Belize e o Eric com artesãos de couro em Niger. Em ambos os casos, quando nós começamos a pesquisar a etno-história desses dois grupos, descobrimos que longe de permanecerem isolados, intocados ou terem sido “desviados” pela modernidade, eles tinham estado intimamente envolvidos com os sistemas econômicos globais durante centenas de anos. De fato sua pobreza e isolamento eram uma consequência deles terem sido extremamente ‘subdesenvolvidos’ pelo colonialismo e o capitalismo. Portanto, ‘indígena’ não era algo anterior ao global, uma vez que essa condição foi desenvolvida como consequência, como parte do próprio processo de globalização.

O ponto que eu quero destacar é simples. Local e global constituem duas forças, ou princípios, que foram envolvidos numa dança complexa de contradição, parasitismo,

mutualismo, conflito e concórdia durante centenas ou até milhares de anos. Dessa forma, o que nós agora chamamos de ‘Glocalização’ não é nada de novo – é uma de várias maneiras características nas quais o local e o global acomodaram-se um ao outro durante um longo tempo. Suas manifestações em *branding* ou produção da mídia podem ser novas, mas a substância pode ser vista na forma em que os europeus produziram vários tipos diferentes de tecido, álcool e miçangas adequadas aos gostos de ‘tribos’ e regiões específicas nos sistemas mercantis coloniais do século 17 e 18.

*3. Em seu trabalho valores associados com o local e a tradição são vistos como surgindo em resposta à ameaça do novo, do exótico, e do estrangeiro. Com certeza é verdade que a percepção da ameaça do novo redefine o entendimento dos produtos e das atividades vistas como sendo ameaçadas. A sua análise, porém, parece interpretar essa reação como sendo altamente negativa e até potencialmente perigosa. É claro que os valores e a tradição artesã foram usados dessa maneira e é preciso estar alerta a isso. Mas, será que não existem outros fatores envolvidos aqui? Produção local e tradição hoje, por exemplo, são frequentemente associadas com valores bastante modernos como a biodiversidade e considerações ambientais mais abrangentes. Isso, por sua vez, está conectado a uma valorização muito nova do ponto de partida das cadeias de produção baseadas em agricultura, que surge da crítica científica da produção industrial dos pontos de vista de saúde e ambiental. Você poderia fazer um comentário sobre isso?*

Essa é uma pergunta muito perceptiva e importante. Vou dar um exemplo da minha própria experiência, sobre a qual eu escrevi uns dois artigos. Quando eu comecei a fazer trabalho de campo no sul de Belize em 1976 as pessoas com quem eu trabalhava se identificavam como ‘pessoas’ ou ‘cristãos’ de acordo com o vilarejo. Aqueles que moravam na Guatemala também sabiam que as pessoas brancas as chamavam de ‘índios’. Os antropólogos os dividiam em dois grupos culturais separados, com base na língua e seus costumes, mas eu via muitos vilarejos onde esses grupos se misturavam e casavam entre si livremente. Quando eu terminei o meu trabalho de campo em 1981 ficou claro que sua forma de vida estava sendo ameaçada, na medida em que pessoas de fora compravam as terras, começavam a derrubar as florestas pela madeira e explorar o petróleo. Eu estimulei as pessoas mais educadas que eu conheci a pensar em se organizar para se protegerem, para buscar ajuda legal e as coloquei em contato com outros grupos no “movimento indígena” da época.

Três anos mais tarde quando eu voltei, elas tinham formado o Conselho Cultural Toledo Maia (TMCC) e estavam recebendo ajuda de grupos internacionais de direitos

humanos. O TMCC mais tarde se dividiu em dois grupos separados de acordo com as linhas linguísticas, organizando-se em torno de suas reivindicações sobre autonomia cultural e direitos da terra. Todos na região agora se identificavam como membros de um grupo étnico. A identidade local indígena tinha sido inventada!

Trata-se de um tipo de desenvolvimento de uma consciência local, um sentido de lugar, costume e direitos, onde a questão de poder é mais complexa. É isso que a Jocelyn Linnekin<sup>5</sup> chamou de “essencialismo estratégico” – e nesse caso o desenvolvimento de um sentido de local é uma forma das populações pobres e sem poder se protegerem e resistirem às forças globais que as destruiriam assim como os recursos dos quais elas dependem. Contudo, observe que esses grupos indígenas extraem diretamente das redes globais a formulação dos termos de sua característica indígena, através do contato com grupos como o *Cultural Survival*. Eles foram ensinados a pensar em termos de território por um geógrafo da Universidade da Califórnia que montou um atlas de terras tradicionais nos anos noventa. Hoje eu trabalho com advogados de direitos humanos do Canadá para ajudá-los com a batalha na corte pela ocupação comunal da terra. Isso demonstra que o local e o global sempre apresentados como opostos fazem parte do mesmo processo.

A complexidade desse processo fornece muitas vantagens para aqueles que controlam a mídia de massa e até para nós, os acadêmicos que produzimos conhecimento de peritos sobre o que é ‘autêntico’ e, portanto, legítimo. Deixe eu lhe dar um exemplo. Uma das minhas primeiras publicações foi num jornal mexicano, um artigo que questionava se o povo Maia com os qual eu trabalhava deveria ser chamado de uma sociedade tradicional. Eu mostrei como a religião, a vestimenta, a dieta, os padrões de assentamento e o parentesco eram todos produtos do encontro colonial e da dominação cultural espanhola. Mas, nos anos noventa, depois de ter publicado essa matéria em Belize, eu fiquei chocado de ver que o meu argumento estava sendo usado pelo governo de Belize para reduzir a legitimidade dos direitos dessas pessoas a sua própria terra e recursos. O meu próprio trabalho, mostrando como sua identidade era construída socialmente, foi utilizada no tribunal para desafiar o seu status de pessoas ‘índigenas’.

Portanto, eu vi como o argumento anti-essencialista pode ir para os dois lados, para os poderosos e aqueles sem poder. E eu acredito fortemente que o desenvolvimento da localidade e de identidades, que são opostos aos valores cosmopolitas anônimos da sociedade consumidora, são de vital importância para a sobrevivência, a sustentabilidade e a justiça

---

<sup>5</sup> Jocelyn Linnekin, professora de antropologia na Universidade do Haváí. Autora de vários artigos e livros sobre estruturas sociais, cultura e comunidades do Haváí.

social. Mas, precisamos saber que também existe o perigo do chauvinismo e da opressão. Muitas das atrocidades terríveis do século 20 não foram cometidas em nome da purificação da característica indígena e da exaltação do local? Como eu vi no sul de Belize, cisma e divisão são frequentemente uma consequência de localismo, pois você sempre pode achar motivos pelos quais a cultura de uma região, um vale, uma cidade ou uma vizinhança é distinta e digna de ser preservada e protegida. Não existe nada inerentemente bom ou ruim sobre local ou global. Quando falamos de política de alimentos nos Estados Unidos eu sou a favor de mais produção local, mas isso não significa que eu veja uma situação de autarquia e auto-suficiência! Sempre teremos algum balanço entre as duas coisas – eu gostaria que minhas batatas viessem de Indiana, mas eu espero que meu café venha do Brasil.

*4. Quando você diz "tradição inventada", você está querendo dizer, logicamente, que existe uma tradição que não é inventada. O que nos vem à mente imediatamente é o seguinte: quais são os critérios que diferenciam tradição "inventada" e "real"? A "tradição" não pode ser considerada como sendo o reconhecimento por certa sociedade ou grupo do que eles consideram como características únicas diferentes dos outros no contexto de sociedades contemporâneas?*

Na verdade eu só uso o termo "tradição inventada" porque é muito famoso e conhecido na literatura. É claro que de certa forma todas as tradições são inventadas, misturadas, estão constantemente sendo mudadas e readaptadas, não importa quanto elas sejam consideradas imutáveis e atemporais. Eu sempre achei que as tradições que as pessoas afirmam de maneira mais forte são aquelas que estão passando por maiores mudanças.

Eu acho que uma distinção mais útil está entre tradições *desempenhadas* e *incorporadas*, aquelas que são feitas em grande parte para um público como uma afirmação pública, e não aquelas que são baseadas em experiências corporais e sentidos como o olfato, o ritmo, o paladar, e o movimento.

Eu concordo com a sua redefinição de tradição, mas eu perguntaria por que algumas coisas, atos, gostos, experiências são reconhecidas como sendo únicas, enquanto outras – igualmente diferentes – são ignoradas? Como um observador eu vejo todos os tipos de ações e qualidades da vida em Belize que são especiais e diferentes, mas que as pessoas de Belize não reconhecem como parte de sua 'tradição' ou cultura. Eu acredito que precisamos de uma teoria que explique porque, certas vezes e em certos locais, algumas coisas se tornam 'tradicionalistas' e outras não. É quase impossível para produtos internacionais importados como Spam ou cubos Maggi se tornarem parte da 'tradição' local, mesmo que eles sejam

especialmente únicos. No meu trabalho no sul de Belize eu sugeri que a tradição tende a cristalizar em momentos de estresse, quando os recursos básicos da sociedade são perdidos ou roubados. E as coisas que se tornam tradicionais muitas vezes são itens como roupas e dietas, que são incorporados e públicos... mas isso é um assunto para outro artigo.

*5. Você relativiza a noção de tradição empregada por uma série de movimentos sociais na sociedade contemporânea, especialmente aqueles relacionados a alimentos e alimentação. Recentemente, Adam Kuper<sup>6</sup>, também relativizou o conceito de Sociedade Primitiva como uma invenção do século dezenove. De certa forma nós sabemos que todos os conceitos sociais são construções sociais, incluindo os conceitos de tradição inventada. Nesse contexto, perguntamos se não seria interessante questionar o conceito de tradição inventada e investigar o papel que ela tem no campo antropológico e com que outras questões e significados ela se relaciona?*

Sim, eu acho que existe um pouco de contra-reação ao movimento de relativização que está ocorrendo na antropologia e outras ciências sociais. É útil e importante combater o essencialismo, para tirar o vento pomposo de conceitos e crenças tradicionais consagradas há muito tempo. Para mim a idéia da tradição inventada também foi uma forma de abrir a tampa da história, para ver por baixo, revelando que muitas das coisas que me ensinaram como sendo aspectos da ‘sociedade tradicional’ são na verdade o lado sujo do processo de modernidade. Por isso que eu gostei tanto de ler o livro “Jamais Fomos Modernos” de Latour<sup>7</sup> onde ele mostra que o conceito de modernidade é tão ilusório quanto o de tradição.

Porém, eu acho que nada disso é novo para essa geração, que já conhece bem os *insights* de Kuper. Por isso que grande parte da antropologia recente está se virando para os sentidos, para o corpo, o discurso médico e situações onde as questões reais de direitos, poder, e até sobrevivência estão sendo julgadas. Eu acho que as pessoas querem voltar à noção de que existe algo real, autêntico e fundamental na cultura, mas elas têm dificuldade de fazer isso sem usar conceitos como tradição que foram contaminados pelo essencialismo. Talvez por isso que grande parte da escrita antropológica recente tem se tornado tão densa, complexa, e difícil, cheia de explicações intermináveis do óbvio.

---

<sup>6</sup> Adam Kuper é professor de Antropologia na Universidade Brunel em Londres. Seu livro *A reinvenção da sociedade primitiva – Transformações de um mito* foi publicado no Brasil em 2008 pela Editora da UFPE.

<sup>7</sup> Bruno Latour, filósofo e antropólogo. Foi professor do Centro de Sociologia da Inovação na Escola Superior de Mines, em Paris, entre 1982 e 2006. Atualmente é professor da Sciences Po Paris, associado ao Centro de Sociologia das Organizações. Ver <http://www.bruno-latour.fr/>. O livro *Jamais fomos modernos – Ensaio de antropologia simétrica* foi publicado no Brasil em 1994 pela Editora 34.

O problema, em minha opinião, foi claramente dito pelo meu amigo Juan Cocom, um antropólogo sofisticado que nasceu numa família Maia distinta em Yucatan. Ele participou de um painel em algumas reuniões de antropologia onde eu apresentei um artigo de uma série sobre a forma com a qual a identidade e a tradição Maia têm sido construídas historicamente. Depois ele se levantou e disse que apreciou a nossa etno-história cuidadosa e concordou com nossos argumentos sobre como a cultura Maia foi constantemente feita e refeita, como era uma ferramenta de resistência e acomodação, não algo atemporal, entregue através de milhares de anos. Contudo, ele disse que também tinha um sentido, para ele como Maia, que nós estávamos esquecendo, algo importante para a continuidade e substância da cultura, algo que ele sentia em seu corpo, cheirava na sala, sentia o gosto na comida, uma identificação e sensibilidade que não era consciente nem política.

Eu acredito que qualquer ciência social completa precisa achar uma forma de juntar esses dois tipos de análise, dois tipos de entendimento cultural de forma satisfatória. Até agora eu não encontrei um trabalho que faz isso de maneira convincente.

*6. Como um desenvolvimento da última pergunta você não consideraria importante elucidar, do ponto de vista social e cultural, porque a discussão sobre a legitimidade de certos produtos e formas e relações de produção tomaram a forma de uma discussão sobre tradição?*

Tradição é uma palavra que permite que as pessoas juntem um senso especial de cultura como um território abrangente, e uma noção temporal de cultura como uma linha contínua para o passado. Se você olhar para as preocupações dos estudos culturais e sociais no século 19 e início do século 20, elas são todas sobre a demarcação de territórios e a construção de árvores genealógicas e cronologias, todas com o objetivo de demonstrar e tornar seu conceito de unidade e pureza cultural ‘factual’. Quase toda reivindicação sobre legitimidade, poder, autoridade e valor acaba sendo baseada em alguma noção de *terroir* – especificidade local, ou *raça* – descendência de um ancestral comum. Essas são formas extremamente antigas e comuns dos humanos se organizarem em grupos e é por isso que grande parte da antropologia clássica lida com parentesco e propriedade. Porém, devemos lembrar que o contraponto do conceito de descendência, na teoria clássica de parentesco, é a idéia de *aliança* – juntando todos os grupos diferentes através do casamento. Seria bom se nossos ancestrais intelectuais tivessem pensado mais sobre o papel da miscigenação, do casamento, da hibridiz e da conexão na criação dos grupos que vemos hoje.

*7. A idéia da tradição inventada parece um tipo de crítica que pertence à mesma linha de argumento que critica comunidades tradicionais e sociedades primitivas na África, Ásia e América do Sul quando elas usam bens ou adquirem hábitos de vida semelhantes a sociedades modernas e industriais. Um africano vestindo um terno Armani e falando num celular ou um Caiapó pilotando um helicóptero ou fazendo negócios com a Body Shop é sempre visto como algo falso, como alguém que perdeu sua identidade, tradições e sua forma indígena de viver. Todos os sinais de consumo moderno são interpretados como uma perda. Será que as sociedades estão condenadas a ficarem isoladas em uma tradição definida pelo mundo de fora, pois elas não tiveram o direito de usar de forma legítima nem contribuir para a modernidade? Ao mesmo tempo, nós, membros de sociedades modernas também não estaríamos condenados à modernidade eterna enquanto os outros a uma tradição permanente? Como podemos reconciliar esses argumentos com uma noção de cultura como um processo e não como uma herança fixa?*

Eu acho que respondi essa pergunta antes – isso não é uma coisa fácil de conseguir. Uma vez eu tentei escrever um artigo sobre os tipos diferentes de risada que eu ouvi de públicos quando eu falava sobre índios colocando canetas dentro do nariz ou mostrava fotos de ‘primitivos modernos’. Às vezes, parece que não temos pontos fixos, que tudo é variável, ou é definido de acordo com uma relação.

Nessas situações eu sempre acho útil dar uma olhada na linguagem que estamos usando e como ela dá forma à nossa análise, carregando muitos preconceitos. Nesse caso, a minha sugestão é que precisamos de uma análise cultural da idéia de “falso”. Nós não damos valor a essa palavra quando a usamos e o que ela realmente significa. Por que ela é ruim? Em minha opinião é dizer algo importante sobre classe e valor. É a idéia de Bourdieu de capital cultural<sup>8</sup>.

#### **8. Como você explica o aumento dos movimentos de “slow food” e “food miles”?**

Por um lado, o movimento de globalização e complexidade cria seu próprio contra-movimento para a localização e a simplicidade. É claro que qualquer pessoa que já trabalhou numa fazenda pode te dizer que a produção de alimentos é extremamente complexa e não é local, no sentido de que sementes, conhecimento, ferramentas e outros insumos sempre vêm de fora.

---

<sup>8</sup> Sobre o conceito de capital cultural, ver, entre outras, a obra *A Distinção – Crítica social do Julgamento*, de Pierre Bourdieu, publicada no em português em 2007. Obra central na carreira do autor, este livro constrói uma correspondência entre práticas culturais e classes sociais, evidenciando as relações de poder como categorias de dominação pelo capital cultural.

Nos Estados Unidos esses movimentos são uma confluência de muitas linhas de pensamento de oposição e alternativas sobre política e economia. Você tem as pessoas que querem deixar a cidade e voltar à existência rural auto-suficiente. Algumas estão convencidas de que todo o alimento na loja está cheio de venenos e toxinas e elas precisam ingerir alimentos orgânicos ou algum outro tipo de dieta para manter a saúde. Eu já conheci muitas que só querem desacelerar suas vidas e sair de empregos com alto nível de estresse, então elas tentam achar uma forma de viver com menos e conseguir trabalho que elas gostam de fazer, geralmente artesanato. Eu também já conheci anarquistas militantes, ativistas anti Organização Mundial de Turismo (WTO) e pessoas que odeiam o capitalismo em todas as suas formas. Existe também um componente religioso forte de pessoas que buscam uma vida mais simples para a contemplação espiritual ou uma economia que seja mais justa. De vez em quando você também encontra alguém que adora brincar com invenções novas, ou que odeia toda a sociedade e quer viver sozinho na floresta.

Como manter junta uma coleção de idéias e movimentos tão rebeldes e improváveis me intriga. Minha previsão cínica é que quando chegarmos ao momento de fazer mudanças que vão reformar a agricultura dos Estados Unidos, esses grupos vão se dividir em centenas de facções e as grandes corporações e o governo vão passar por cima delas. Nos meus momentos mais otimistas, eu trabalho para construir algo em comum entre elas e começo com ações locais que podem fazer uma diferença numa escala pequena na minha própria comunidade.