

---

# PROBLEMAS E TENSÕES ENTRE AS NOÇÕES DE PRODUÇÃO, PROPRIEDADE INTELECTUAL E CULTURA\*

**Guilherme Francisco Waterloo Radomsky**  
**Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil**

**Resumo:** Neste artigo, analiso as relações entre as noções de produção, propriedade intelectual e cultura. Partindo das articulações entre inventor e invenção, mostro quais caminhos problematizam a categoria da propriedade intelectual, sublinhando dualidades do pensamento ocidental. Assinalo três tensões para tratamento da propriedade intelectual pela antropologia, especialmente entre cultura material e bens intangíveis; continuidades e rupturas entre propriedade intelectual e cultural; e a dissolução da multiplicidade na ditocomia “público versus privado”. Para reflexão, apresento um caso etnográfico a partir da convivência com pequenos agricultores agroecologistas do oeste catarinense e discuto suas experiências coletivas associadas a um conjunto de problemas que a agricultura “moderna” os faz enfrentar. Exploro a gramática que opera em suas vidas e que possui conexões com os regimes de propriedade intelectual. A proposição é mostrar que estes são alguns dos emblemas do modo pelo qual o capitalismo renova e (des)constitui a experiência.

**Palavras-chave:** dádiva, experiência, mercadoria, propriedade intelectual.

**Abstract:** In this paper, I analyze links between the notions of production, intellectual property and culture. Starting at the articulations among inventor and invention, I show some problems about the category of intellectual property, highlighting dualities of the Western thought. I emphasize three tensions for analyzing intellectual property issues in anthropology, especially between material culture and intangible goods; continuities and ruptures on intellectual and cultural property; and the dissolution

---

\* Este artigo é oriundo de reflexão realizada durante o estágio como Research Scholar na University of North Carolina at Chapel Hill. Estou em débito com Arturo Escobar por proporcionar ambiente de trabalho e ter me chamado a atenção para a profundidade teórica da discussão sobre dualidade e relacionalidade. Agradeço à Ondina Fachel Leal por demonstrar a complexidade da articulação entre as noções de mercadoria e propriedade intelectual. A pesquisa recebeu apoio financeiro do CNPq.

*of multiplicity in the “public vs. private” dichotomy. An ethnographic case-study is presented, carried out within organic smallholders from the West of Santa Catarina, Brazil. In this case, I discuss their collective experiences associated to a set of problems they face while dealing with “modern” agriculture. The paper explores the grammar which operates in their lives and has connections to the intellectual property regimes. The intention is to show that those are some emblems in the way capitalism renew and (de)constitute experience.*

**Keywords:** commodity, experience, gift, intellectual property.

Compreender a categoria da propriedade intelectual passa por problematizar a relação, aparentemente trivial, entre criador e criatura; ou, em termos de maior aderência e precisão do discurso do campo, inventor e invenção. Um conjunto de mediações será necessário para demonstrar a eficácia dessas dualidades e iniciaremos por uma afirmação: num artigo publicado em 2004, cuja passagem preferi deixar no original, Viveiros de Castro sugere que “[...] the Western obsession with production reveals it as the last avatar of the biblicotheological category of creation. [...]”; na mesma página, segue: “Ever since God ‘died’, humans have produced themselves after *their* own image (and that is what culture is about, I suppose).” (Viveiros de Castro, 2004, p. 477, grifo do autor). A categoria da produção é uma obsessão porque ela explica não apenas que se pode, de algum modo, criar a si próprio enquanto humano, como o fato básico de que entre os humanos a inovação é um termo-chave e resultado de “trabalho”: os humanos, supõe-se, inventam coisas *ex nihilo*. Linhas antes, que agora traduzo, o autor explica a relação criação-produção, afirmando que “a ideia de criação/invenção pertence ao paradigma da produção: *produção é a versão fraca da criação, mas ao mesmo tempo, é seu modelo*. Ambas são ações no – ou preferivelmente, sobre e contra – o mundo.” (Viveiros de Castro, 2004, p. 477, grifo meu).

Não importa tanto se o problema da criação pode ser vinculado a um conjunto enorme de preocupações humanas – criar coisas, seres vivos não humanos ou pessoas – mas duas atribuições parecem relevantes. Primeiro, a perspectiva de criação do nada; segundo, gerar a si próprio enquanto ser como análogo a produzir cultura. Ambas podem ser equacionadas ao trabalho humano realizado por capacidade e esforço mental e que se aplica ao terreno dos sistemas simbólicos, pilares fundadores da categoria propriedade intelectual.

É claro que o autor supracitado tem outras preocupações, pois o que os ocidentais veem como produção, sociedades em contextos não ocidentalizados percebem como troca (com os seres da floresta, com entidades espirituais). Portanto, a preferência ontológica de uma relação que salienta invenção e criação oportuniza problemas típicos, tais como onde se localiza a autoria, quem são os que produzem, quais agenciamentos anteriores e relações no espaço permitem tal processo.

Mas vejamos com detalhes. Na passagem propositadamente destacada, o autor embaralha um pouco nossa compreensão. Se produção é o modelo da criação, como pode ser simultaneamente sua versão fraca? Caso seja possível seguir seu pensamento e aceitar que a origem bíblica da separação implacável entre Criador e criatura funda uma relação dualista entre Sujeito e objeto (que se torna sujeito e passa a criar “novos objetos”), produção parece ser mais uma tradução recente, como um modo de entendimento – ou até paradigma, como já sublinhado pelo autor.

O surgimento de uma lógica objetificante no seio da modernidade é compatível com o projeto cartesiano que ossificou a dualidade mente-corpo, isto é, *res cogitans* e *res extensa* tratadas como coisas. Foi Locke, com o poder da noção de trabalho, que erigiu um singular problema dos humanos (ocidentais, diga-se) com o seu corpo e extensões de propriedade a toda esfera que sofrera modificação da ação humana. A terra, a natureza, não pertencem a ninguém; o ser humano só teria propriedade sobre seu corpo. É o trabalho sobre algo exterior que possibilita uma apropriação do ser humano: o trabalho é a justificativa para que algo pertença a alguém. Para Ortellado (2002), o debate que ensejou a possibilidade da propriedade intelectual está na teoria de Locke, porém na transposição das ideias deste filósofo – que recaiam sobre objetos materiais – para o “trabalho do pensamento”. Leach (2005) igualmente sustenta que a filosofia de Locke teria sido ponto-chave para o entendimento da conexão “natural” entre produtores e coisas no Ocidente, na qual a criatividade é sediada no indivíduo e ela constitui a razão do direito de posse. Locke, Diderot e outros filósofos foram responsáveis por secularizar a teoria do conhecimento, mostrando que ele deveria ser interpretado como resultado do trabalho do pensamento. Como era na mente individual que se localizavam essas criações, seria justo que (“naturalmente”) o ser humano tivesse propriedade sobre ideias.

A perspectiva moderna sobre propriedade intelectual advém desse panorama e traz nas ideias de proteção, cercamento e monopólio alguns dos

marcos, sempre à luz de um fundamento de que a criação e a produção jazem nos sujeitos individuais e que a exploração econômica do trabalho do pensamento é natural e benéfica para o corpo social.

Neste texto, exploro a relação entre propriedade intelectual, cultura e produção. Procuo mostrar quais caminhos teóricos nas ciências sociais auxiliam a problematizar a categoria da propriedade intelectual (e cultural), demarcando dualidades do pensamento ocidental. Igualmente, assinalo três questões-chave do tratamento da propriedade intelectual pela antropologia, embora seja preciso dizer que o campo apresenta outras nas quais não me detenho. Argumento que as questões aparecem especialmente nas tensões entre cultura material e bens intangíveis; continuidades e rupturas entre a propriedade intelectual e cultural; e a dissolução da multiplicidade e dos espaços intermediários no esquema binário que polariza “público *versus* privado”.

Como problema que aponta mais questionamentos do que respostas, apresento um caso etnográfico para reflexão. A partir da convivência entre e do diálogo com pequenos agricultores agroecologistas do oeste de Santa Catarina, discuto as experiências coletivas associadas a um conjunto de problemas que a agricultura “moderna” os faz enfrentar. Particularmente, exploro pontos da gramática que opera em suas vidas e que possui conexões parciais com o regime de propriedade intelectual. Entre os apelos dos mercados e as práticas coletivas de troca e convívio, o cotidiano dos agricultores se ancora num edifício simbólico que é tensionado pela substancialização de propriedades imateriais. Nessa intersecção, a agrobiodiversidade, o modo de viver no campo e os conhecimentos (tradicionais/situados) passam por mecanismos de controle – com maior ou menor proteção – sob formas diversas e não estáveis, inclusive por meio dos processos de certificação agroecológica. A proposição do texto é mostrar que estes são emblemas do modo pelo qual o capitalismo renova e (des)constitui a experiência.

Início por esta introdução e na próxima parte abordo pontos de vista da teoria antropológica sobre os temas da produção, da troca e das propriedades. No momento seguinte, destaco as três tensões antes mencionadas entre propriedade intelectual e cultura com as quais a antropologia contemporânea se depara. Na quarta seção, discuto o caso dos agricultores ecológicos à luz de perspectivas teóricas contemporâneas em antropologia. Na última parte, traço algumas considerações.

## Propriedade intelectual e antropologia: pontos de vista

Iniciei a exposição abordando noções tais como produção, trabalho e coisa porque elas permitirão ampliar nosso entendimento sobre propriedade intelectual, antes de nos voltarmos à discussão específica sobre proteção e monopólio. Se “produzir a si mesmo” enquanto humano, na pista deixada por Viveiros de Castro, é “produzir cultura”, pelo menos no Ocidente, então cabe à antropologia a reflexão sobre as possibilidades de tais paralelos. Já que estamos às voltas com termos típicos de nossa narrativa, tais como produção e trabalho, explorarei as consequências. Dois antropólogos contemporâneos, Michael Taussig e Marilyn Strathern, auxiliam a desvendar algumas elipses de nosso pensamento e, ao final, a mapear quais problemas irrompem ao visualizarmos cultura enquanto uma forma particular de propriedade.

Taussig jamais se voltou aos dilemas da propriedade intelectual, no entanto a ótica marxista de seus escritos recupera um *plateau* profícuo de entendimento da relação entre propriedade, mercadoria e cultura: um livro de Lukács na Europa dos anos 1920. *História e consciência de classe* (Lukács, 1974) teve uma recepção simultaneamente positiva e crítica. No livro, o conceito de reificação de Marx ultrapassa o mundo do trabalho industrial e é postulado para o conjunto de relações sociais no capitalismo e ao pensamento burguês (inclusive na filosofia que ele produz), que são coisificados e derivam diretamente do fenômeno da mercadoria (Buck-Morss, 1977; Taussig, 1992). Sinteticamente, para Lukács (1974) o argumento é que a reificação se torna um modo de conhecer, atitude de pensamento que coisifica a realidade (simbólica) e as relações (sociais). Lendo Lukács, o que importa essencialmente para Taussig (1992; ver também 2006) é entender as culturas e o capitalismo. Se a objetificação ultrapassa os objetos em si enquanto resultados do trabalho industrial, o que mais é capaz de ser coisificado? Como interagem, sob esse prisma, coisas, pessoas e signos?

Retornemos a Marx por um momento. Marx (1999) se esforça, ao longo das primeiras páginas d’ *O capital*, em sustentar o que é a mercadoria no capitalismo e quais as suas sutilezas. Essencialmente, uma das artimanhas mais notáveis reside na sua capacidade objetificadora, ou seja, ela é um agregado de relações na esfera da produção (e da circulação), contudo Marx demonstra com ênfase: está na separação entre produtor-produto um dos atributos qualificativos.

São sugestivos os escritos de Marx e sua inconstante posição. Taussig (1993, p. 82) afirma que Marx ridicularizou a linguagem do mercado capitalista; mostrou que o fetichismo da mercadoria tinha um discurso e isso a revestia de uma força vital espiritual, mistificando-a. Cabe ressaltar: a força é sua própria constituição enquanto entidade discreta e objetiva. Isso nos faz refletir sobre o transpasse entre os bens produzidos e suas “forças ocultas”, esse agregado de relações e capacidades, que podem estabelecer um fio entre bens materiais e elementos imateriais e abstratos e que Marx mesmo tentava revelar. Na realidade, Taussig (1980, p. 8) entende que o autor d’*O capital* precisou lidar com a dupla característica da mercadoria: coisa e relação.

Observemos: Marx não nega o caráter relacional da mercadoria, produto do trabalho social, mas fornece uma pista importante. A relacionalidade é usurpada por meio do efeito “tornar-se mercadoria”, isto é, ser propriedade de alguém cuja circulação na esfera mercantil possibilita tanto a objetificação alienante (produto do trabalho que se gera pelo estranhamento) como a mercantilização.

Marx inicia *O capital* analisando a mercadoria, a forma discreta de relação social no capitalismo, para nela compreender, após uma série de operações conceituais, um conjunto de forças sociais e relações conflitivas incorporadas que podem ser objetivadas num item. A força “espiritual” e as coisas: não estamos nos aproximando de uma linguagem que recorda o *hau* analisado por Mauss? Retornarei a essa discussão.

Estamos em condições de avançar para o segundo ponto do argumento. Marilyn Strathern permite uma apreensão conceitual da dádiva que rompe com a dependência conceitual da forma mercadoria. No entanto, sua forma de colocar em perspectiva uma em relação à outra mostra que um dos aspectos essenciais do pensamento ocidental, em oposição ao melanésio, é a capacidade deste de imaginar a cultura como produção e como “coisa”. Na realidade, Strathern atualiza a suspeita benjaminiana de que o “conceito de cultura possui um caráter fetichista” (Benjamin, 2008, p. 124, tradução minha).

Importante ressaltar que Strathern não declara vínculos diretos com a discussão sobre reificação antes apresentada. Mas, indagando sobre o modo pelo qual entendemos cultura e sociedade – como se estes conceitos fossem válidos para outros mundos – a autora se permite estabelecer uma conexão direta entre a ideia de propriedade, a mercadoria (ou a metáfora da mercadoria) e a cultura. No seu livro mais conhecido, *O gênero da dádiva*, a autora

problematiza o que seja cultura: “para a visão europeia ocidental, a cultura é produção, ela faz coisas; é um artifício, uma construção que se faz sobre uma natureza subjacente” (Strathern, 2006a, p. 98). E mais adiante:

A noção de que formas culturais diversas geram numerosas “sociedades” diferentes pertence a uma premissa da lógica da mercadoria, a de que aquilo que as pessoas fazem são “coisas” (o que inclui as coisas abstratas como as culturas e sociedade). A atividade “cultural” é a diversificação bem como a proliferação de coisas. (Strathern 2006a, p. 489).

Diferente de Taussig, para quem a destituição do caráter coisificado é um esforço crítico da antropologia, Strathern usa contrapontos para alargar pontos de vista. Com profundas diferenças, ambos partilham de uma sensação de que a mercadoria e a propriedade têm uma relação expressiva com o entendimento que o Ocidente faz da cultura.

O trabalho original de Mauss sobre o dom parece crucial sob este aspecto: na circulação o objeto ganha outra dimensão. Se a obrigação existe entre dar, receber e retribuir, o laço é mais forte entre pessoa, espírito e coisa do que o processo que aliena bens e produtores. Pelo menos em termos metafóricos, a conexão entre Mauss (2003) e Strathern (2006a) sugere pensar que a dádiva é a própria relação, por esse motivo constitui um contraponto ao que seja a mercadoria. Mais uma vez, Strathern (2006a, p. 328) é perspicaz:

A troca de dádivas foi sempre um enigma para a imaginação ocidental. Pois ela é, *tout court*, a circulação de objetos em relações com vistas a produzir as relações em que os objetos possam circular. Esta é a recursividade do resultado antecipado.

Poderíamos complexificar um pouco mais o problema? Busquemos uma peculiar observação: Bloch e Parry (1989, p. 11) revelam que não é o mágico (ou o enigma) que separa a análise de Marx da mercadoria e Mauss da dádiva. Em ambos casos, ele aparece: na primeira o místico deriva da *alienação* entre produtor-produto, enquanto em Mauss ele aparece na *falta de separação* entre pessoa e coisa, esta última parecendo animada pelo doador. Em ambos os casos, relações são subtraídas ou adicionadas a “objetos”.

Certamente, o leitor deve estar familiarizado que mercadorias e dádivas são metáforas para pensar relações – e, para este trabalho, é particular que ambas instigam pontos de vista característicos sobre cultura. Sobre isto, recupero

uma sugestiva comparação entre Marx e Mauss realizada por Viveiros de Castro (2004, p. 478, grifo meu):

[...] the idiom of material production, if applied outside the original domain of *poiesis*, is necessarily metaphorical. When we speak of the production of persons (social reproduction) or the production of “symbolic capital” as if we meant the production of subjects rather than simply of human organisms, we are being no less metaphorical than when we apply the idiom of *praxis* to engagements between humans and nonhumans. To speak of the production of social life makes as much, or as little, sense as to speak of an exchange between humans and animals. *Metaphorical Marx is not necessarily better than metaphorical Mauss.*

Estamos em face de dois fenômenos. De um lado, a cultura entendida enquanto coisa ou mercadoria, fato que alguns antropólogos situam como cruciais sobre a maneira pela qual o Ocidente imaginaria a si mesmo, o que nos direciona a pensar que a relação com objetos e a noção de produção são parte dessa imaginação. No contraponto, amparando-nos em Escobar (2008), a compreensão do mundo se assenta através de elementos conceituais não dualistas e relacionais. Contribuições recentes na ciência social acentuam essa composição, em que poderíamos incluir o perspectivismo (Vilaça, 2008; Viveiros de Castro, 2002), a antropologia ecológica e a fenomenologia (Escobar, 2008; Ingold, 2000) e as propostas de uma ontologia política relacional (Blaser, 2009; Castree, 2003), entre outras.

O pensamento ocidental estaria preso a binarismos e dualismos, tais como mente-corpo, sujeito-objeto, indivíduo-sociedade, nós-outros, coisa-pensamento, uno-múltiplo, natureza-cultura, universalismo-relativismo, representação-realidade (especialmente Escobar, 2008; Viveiros de Castro, 2007, 2011). Contudo, suponho que relacionalidade (assim como reificação e fetiche) não seja exclusividade de sociedades ou culturas específicas, mas pode ser traduzida, usurpada ou conceituada de modo distinto (o que não significa uma universalidade, é de se sublinhar). Inteligentemente, Strathern (2011, p. 100) recorda que binarismos se amparam na ideia de oposição entre termos, porém com tendência (muitas vezes não reconhecida) de que os mesmos termos devam permanecer relacionados:

Here we see some of the crucial work of binary distinctions: they maintain intervals between terms, simultaneously keeping them connected and establishing

the terms as prior to the relation that shows up the resemblance (the common ground) between them. Binary distinctions are thus a particularly powerful enactment of the kinds of connections that must be made, over and over again, in order to compose an exposition [...].

O pensamento de Strathern parece ser ponto-chave para permitir um ponto de vista crítico da cultura ocidental e da propriedade intelectual sem destituir suas narrativas. Isso aparece em seus escritos por meio dos pilares metafóricos mercadoria e dádiva, tal como “mercadoria-dual, dádiva-relacional”.

Está-se em condições, parece-me, de focar a propriedade intelectual *per se*. Já que precisamos de um conceito, Hart (2006) fornece uma definição objetiva e sintética de propriedade intelectual: ela não é mais do que o controle sobre ideias como mercadorias. Observe-se que dois problemas estão colocados, tanto a dimensão do controle (propriedade) como a da mercantilização.

Em trabalhos específicos sobre o tema, Strathern (1996, 2001) afirma que propriedade é uma categoria profunda das relações no Ocidente e se atribui aos produtos do trabalho intelectual, cujo domínio inclui a acreditação ao produtor. Se anteriormente vimos que uma das marcas do pensamento ocidental é a separação entre criador e criatura que fornece ao objeto seu estatuto, a acreditação caminha em direção contrária. A propriedade intelectual é ligação entre a pessoa e a coisa (representada na forma de um direito), e esta coisa pode ser utilizada por outras, mas carrega a marca de quem a originou. Nesse domínio, não é a categoria “relação” que estipula a conexão dada pela marca proprietária: no regime de propriedade intelectual importa que entre pessoas e coisas criadas haja uma *extensão* (Strathern, 1996, p. 20, 2001, p. 11). May (2007, p. 10-11) mostra que uma das justificativas da existência da categoria propriedade intelectual está nas ligações entre o eu e a coisa criada, em que a instituição da propriedade objetiva proteger o criador na sua reprodução enquanto pessoa e dos seus direitos morais inalienáveis. Em tese, a categoria de extensão se opõe à relação, pois designa uma *continuidade de direito* entre pessoa e objeto (criador e criatura). A sutileza é que isso supera a antinomia da objetificação alienante *versus* sujeito de direito, pois apenas juridicamente mantém-se a extensão e, assim, o produto pode circular como mercadoria-objeto. O labirinto das categorias nos direciona a três problemas-chave para a teoria antropológica contemporânea.

## Problemas e tensões entre a propriedade intelectual e a noção de cultura

Nesta seção, abordo três problemas que dizem respeito à propriedade intelectual quando pensada em interação com os modos de viver ou simplesmente “cultura”, com alguns desdobramentos<sup>1</sup>. Um primeiro relaciona-se à oposição entre cultura material e bens intangíveis, que tem em uma das suas bases os argumentos teóricos para uma discussão sobre cultura enquanto padrão delimitado e cultura enquanto fluxos de significados que se transformam. Um segundo problema diz respeito ao que aproxima e distancia as noções de propriedade intelectual e propriedade cultural. E, por fim, uma análise das consequências sobre a dimensão de abertura ou fechamento das propriedades imateriais: entre os polos radicais a favor de um regime absolutamente privatista e de uma abertura total para um sistema público, emergem pontos de vista intermediários.

### *Cultura material e bens intangíveis*

Início esta parte com uma observação aparentemente trivial de Myers (2004): se cultura pode ser entendida e igualada a uma propriedade, o problema está na sua transformação (ou mesmo representação) de algo que fluiria em relações para algo que pode ser estabilizado, para adquirir uma forma de objetificada (também em Gonçalves, 2001). Ora, esse é exatamente o caminho inverso do pensamento antropológico, que antes partiu de uma preocupação com delimitação dos padrões culturais para, depois de fervorosos debates, chegar a uma compreensão híbrida e instável do fenômeno sociocultural. Assim sendo, a questão é que, de um lado, hoje seríamos chamados a intervir a favor de uma interpretação das culturas como relações e conjuntos simbólicos que variam, se transformam, se hibridizam e não são internalizados pelas pessoas da mesma forma; de outro, os próprios sujeitos têm fornecido interpretações reflexivas em direção à politização e à proteção de suas culturas, fatos bem documentos na literatura recente.

---

<sup>1</sup> Não analiso aqui a recente e relevante discussão a respeito da propriedade sobre corpos e suas partes, tais como as que envolvem a biotecnologia de aplicação médica. Sugestivamente, Pálsson (2009) mostra que cientistas sociais têm retornado ao marxismo para entender esses processos, que envolvem, segundo o autor, relações *biossociais* de produção.

No entanto, a questão que importa não é tanto os preceitos em torno de qual matriz se pode considerar a cultura enquanto limitada ou enquanto fluxos e com significados irregulares e cambiantes, mas de que modo a categoria de propriedade intelectual ou cultural se acerca do problema. É a cultura (amplo sentido) que está sendo colocada dentro de fronteiras específicas ou são os *itens materiais* produzidos por determinada cultura que estão sendo protegidos?

Esta é a tensão examinada por Geismar (2005) – entre a materialidade dos itens culturais e a imaterialidade que se incorpora neles. Assim, haveria um *corpus* de conhecimento que flui nas relações e no tempo que se adere aos itens. Transparece que opções sobre a materialidade ou a imaterialidade encaminhariam com maior facilidade a problemática de se estabelecer propriedade nas formas de patente, *copyright* e marcas, para as culturas. Para a autora, mesmo que haja um fluxo de conhecimentos e símbolos, é o suporte físico que definiria esse encaminhamento, pois ele é alvo de propriedade. Entretanto, a autora não deixa claro como se relacionam essas categorias dos direitos intelectuais e as culturas não ocidentais. Mesmo assim, Geismar nos direciona a buscar uma relação entre cultura e as figuras *copyright* e *patente*. Enquanto o *copyright* teria efeitos nos objetos (a replicação legal), transparece em seu texto que a ideia ocidental de patente se aproxima mais de elementos imateriais.

Ou seja, mesmo que Geismar (2005) apresente a ideia de que o suporte físico aglutina atributos da ordem da cultura e que ele seja o pivô da relação jurídica, uma vez que é essa materialidade que garante a propriedade, estamos diante de um cenário em que é o elemento imaterial que, de fato, o agencia. Novamente, os argumentos de Strathern (de que cultura se apresenta como coisa, como uma produção) iluminam essa discussão, pois a materialidade dos produtos se coloca para efetivar uma propriedade que tem validade (jurídica) e valor (econômico e simbólico) realizados no plano dos significados. Daí a dificuldade de tratamento quando os diferentes planos se intercalam. Mas, assinala Michael Brown (1998) num artigo sugestivamente intitulado “Can culture be copyrighted?”: quando estão em jogo conflitos políticos e disputas culturais a própria noção de cultura defendida pelos povos se converte mais facilmente em algo corpóreo e fixo.

Brown (2004) atualiza algumas de suas observações mais recentemente e entende que, nesse quadro, se está diante de um impasse entre noções de patrimônio e propriedades. O autor recupera o fato de que há um sistema

complexo que pouco se soluciona na discussão sobre a materialidade dos itens e suas atribuições de sentido, não apenas porque a cultura é instável e tributária de relações, mas porque as culturas não podem ser protegidas por suas peças, por fragmentos. Adicionando outros dilemas, Brown (2004) demonstra que pessoas influentes têm assegurado que a proteção cultural só dará certo com um novo sistema *sui generis* que “guardem culturas inteiras”, e não suas partes. Novamente, o pêndulo pende para o lado do dimensionamento da cultura enquanto delimitada, no entanto é um argumento a ser refletido por duas razões: a primeira, porque propõe uma rediscussão sobre cultura e proteção que reconstitua o panorama jurídico num esquema próprio; a segunda, porque facilita a discussão sobre herança cultural e as dimensões não materiais transmitidas nas culturas, tais como conhecimentos tradicionais. Estamos na possibilidade de problematizar as aproximações e diferenças entre a propriedade intelectual e propriedade cultural.

### *Da propriedade intelectual à propriedade cultural*

A categoria de propriedade intelectual é antiga e sua relação com uma vaga ideia de cultura sempre esteve em jogo. Mas se propriedade intelectual singulariza, que proteção pode ser efetivada coletivamente?

Vale a pena referir a uma distinção que Barsh (1999) faz sobre propriedade intelectual e cultural. Para ele, mesmo estabelecendo-se parâmetros para tratamentos similares entre propriedade cultural e propriedade intelectual, por definição a primeira é associada à arte e à sociedade; a segunda, à ciência e ao indivíduo. A tensão que gera a ideia de tratar como propriedade qualquer aspecto da ordem da cultura encontraria na própria definição de propriedade cultural um meio de escapar desse dilema e proporcionar ligações de direito e exclusividade de um grupo social a uma produção imaterial (artística, performática, religiosa).

No entanto, o argumento não apresenta soluções simples. Se a categoria de propriedade intelectual tem raízes em patentes, marcas e *copyrights* que, no Renascimento, passaram a ser pensadas a partir do indivíduo criador, inventor e possuidor de direitos, determinados bens artísticos ocidentais também são individualizados e pertencem a uma autoria moral (legitimada pela noção de talento). Do mesmo modo, a noção de propriedade cultural precisa dar conta

de conhecimentos eficazes, tradicionais ou não, que não sejam da esfera da ciência e nem tributáveis à invenção do gênio solitário. Portanto, quando Barsh (1999) aponta para a noção de categoria de propriedade cultural está-se em face de uma proposta que ganha expressão no âmbito das agências internacionais (Organização Mundial da Propriedade Intelectual – Ompi, Unesco) para o tratamento da cultura e do patrimônio, mas cuja separação da propriedade intelectual é ela própria tributária do modo ocidental moderno de entendimento, tanto sobre os “produtos” do trabalho intelectual-artístico como para as formas de criação possíveis de realizar coletivamente.

Pode-se estabelecer aqui alguma ligação entre a perspectiva de Barsh e a de Strathern. Se para Barsh (1999) a propriedade cultural vincula-se à arte e ao coletivo enquanto a propriedade intelectual é a ligação entre inovações, ciência e indivíduo, Strathern (1996, p. 24) entende que todo o esforço da última é constituir um ponto de origem de onde parte a invenção/criação. Na realidade, a noção de indivíduo é expressiva, mas o ponto de criação pode ser uma equipe ou uma universidade, *desde que identificável* no tempo e no espaço. O problema é, nesse caso, de originalidade e inventividade; para a propriedade cultural, ao contrário, é a autenticidade a questão nodal. É ela que pode ser testada no que confere a transmissibilidade de conhecimentos e práticas de uma cultura ao longo de gerações; ou seja, pode-se demonstrar essa autenticidade. Portanto, o que tange a essa categoria, na ótica da autora, é a uma “transmissão intergeracional demonstrada” e, para a propriedade intelectual, é a dispersão controlada.

As duas noções sugerem diferenças, entretanto parecem reforçar que um único regime se encontra alicerçando a matriz: o controle e o cercamento. Particularmente, a dispersão controlada é o que permite Strathern diferenciar-se da perspectiva actante-rede de Latour (2005), uma vez que a categoria propriedade corta (interrompe) a rede, ela é a narrativa que destitui a propagação infinita das redes no espaço e no tempo. Se as redes são ligações entre diferentes pessoas, seres vivos não humanos, entidades, ideias e coisas, então as propriedades criam contorno, limite, singularidade (Strathern, 2006a, 2006b). A dispersão controlada ampara a propriedade intelectual e sua eficácia. Pelo lado da propriedade cultural, isso tem conduzido a uma noção reificada de cultura que Brown (2004) percebe ser passível de uma proteção total por um novo sistema *sui generis* de patrimônio e herança (Barsh, 1999) ou por itens culturais identificados em coleções.

Recuperei nas passagens anteriores o atributo espacial de rede, mas pode-se igualmente salientar a dimensão temporal. Kirsch (2001) mostra como os clamores pela noção de propriedade têm envolvido o problema da extensão das redes. O autor mostra que um dos pilares da propriedade intelectual é a novidade, contudo o que os estudos críticos no assunto mostram é que a narrativa da invenção não considera um conjunto extenso de contribuições anteriores que a possibilitou. É o que Kirsch (2001, p. 161) denomina de “encurtamento da rede”, uma vez que é peculiar do sistema de propriedade intelectual premiar e favorecer aquele que teve a ideia final da cadeia e, diga-se de passagem, aquele que a registrou primeiro. Sociedades que se alimentam da lógica da propriedade esforçam-se por encurtar discursivamente a rede de contribuições da invenção e da criação artística, depositando no elo final da cadeia a genialidade e a astúcia.

### *O público, o privado e os espaços intermediários*

A constatação de que o debate se polariza entre o público e o privado mascara que existem espaços intermediários e alternativos. Analisando formas de proteção de conhecimentos tradicionais, Pinto e Godinho (2003) referem que os extremos geralmente recorrem à proteção total (especialmente em forma de patentes, mas poderia ser em *copyright*) ou à abertura total. Ambos os polos são radicais e resultados de debates anteriores sobre qual princípio funciona com mais eficiência em termos de regulação, preservação (da natureza, do patrimônio) e distribuição. Pinto e Godinho (2003) sugerem que, pelo menos no que tange aos conhecimentos tradicionais, duas opções intermediárias são possíveis: a proteção *sui generis* e as bibliotecas digitais em que se tornam públicos os saberes e se ratifica que corporações não podem mais registrá-los em formas de propriedade.

No entanto, essas opções escondem ainda um problema adicional: de que as instâncias de debate sobre o tema, em muitos casos, se concretizam distanciadas das pessoas e sociedades realmente interessadas no assunto e de suas consequências práticas. É o que Aragon (2010) demonstra quando sublinha um “meio-termo ausente” na discussão e este espaço é justamente o das formas locais de proteção que não se resolvem na mesma narrativa tensionada pelas categorias público/privado e propriedade intelectual/propriedade cultural, mas envolvem ambas parcialmente.

No estudo sobre artistas na Indonésia, Aragon (2010) mostra que os agentes do Estado perceberam que a categoria de propriedade intelectual, enrijecida e oriunda do padrão euro-americano de pensamento exposto pela Ompi, não satisfaz os problemas das tradições comuns e das heranças ancestrais. De um lado, parte da população demanda proteção contra o “roubo” da cultura por estrangeiros (sobretudo pelas nações vizinhas); de outro, o regime de proteção singular não levava em conta o sistema coletivo que permite a circulação de cópias de bens materiais e imitações de *performances* entre os grupos étnicos internos ao país. Isso conduziu à criação tanto de uma lei de *copyright* em sintonia com os ditames da propriedade *intelectual* (que dá providências àqueles que vivem de um modo “moderno” e ocidental) como à formulação de um projeto de lei para populações tradicionais e criações artísticas coletivas, isto é, de propriedade *cultural*.

De um certo modo, Aragon (2010) salienta a incongruência do regime em ambos os casos, haja vista que a proteção restringirá a circulação livre de tradições orais e formas artísticas difusas. Tanto num caso como noutro pode-se chegar a formas individuais e coletivas de “proteção proprietária”. Ambos seriam modelos impositivos de *cercamento* crescente sobre processos e produtos, mesmo com diferenças de tratamento. Nesse sentido, o argumento de Aragon é que geralmente se solapam as eficientes formas de controle e domínio localmente formuladas e gerenciadas, que são coletivas, mas *não proprietárias nem comunistas*. Esse meio-termo ausente (nas palavras da autora) – que não prevê todos direitos reservados, menos ainda nenhum direito, mas *alguns* direitos – seria crucial para se contornar o sistema internacional dominante e harmonizador proposto pelas organizações internacionais que agem sobre pressão das grandes empresas.

De um modo surpreendente, o debate entre o público e o privado ganha uma perspectiva em que, às vezes, se entende por público algo que não é livre de regulação (Brush, 2005, p. 66). O que se (mal) denomina de público, em casos particulares (mas abundantes), é um “espaço” manejado por meios diversos coletivamente, em que a profundidade da categoria de propriedade nos faz associá-lo a desregulado, como um reino de natureza em que o mais forte se apropria.

Por essa via, chega-se ao fato de que o direcionamento dos sistemas considerados públicos para sua privatização reveste-se de bem-intencionado – pois tem a finalidade da proteção da natureza, dos patrimônios culturais, das

invenções e das criações artísticas –, mas não deixa de ser uma resolução num panorama capitalista, mercantil e moderno. A indagação de Strathern (1996, p. 22) é sensata: a possibilidade de utilizar esquemas do capitalismo (o alargamento das propriedades) é, de fato, uma forma de sanar problemas gerados pelo próprio capitalismo – e “uma saída provável do labirinto”?

## Experiência, propriedades e conexões: regimes de propriedade intelectual e a agricultura ecológica

Muito já se escreveu sobre a inserção de agricultores que vivem sob regime de economia familiar no capitalismo. Não caberá aqui demonstrar essa complexa dinâmica, bem documentada na literatura e que usualmente enfatiza processos produtivos, questão agrária, programas de crédito, transmissão de propriedade e comercialização de alimentos. Mais recentes são as investigações a respeito do cenário da propriedade intelectual ou cultural e a específica relação entre o modo de vida no campo e os mercados.

A discussão apresentada até aqui possui expressiva aderência ao mundo dos agricultores ecológicos com os quais dialoguei por um período de investigação etnográfica de aproximadamente 14 meses em Chapecó e outros cinco municípios nos seus arredores, todos no oeste de Santa Catarina. Vinculados à Rede Ecovida de Agroecologia – composta por agricultores, consumidores e mediadores sociais no sul do Brasil e que promove a agricultura ecológica e a certificação participativa dos alimentos –, alguns dos dilemas enfrentados pelos produtores são bastante elucidativos quanto às soluções e impasses.

Como os demais produtores, os agricultores ecológicos do oeste catarinense produzem alimentos. Contudo, os apelos em favor de uma orientação agroecológica sugerem que essa produção *não é exatamente como a dos demais* produtores. Na medida em que os atributos dos alimentos ecológicos são de difícil percepção pelo consumidor que o compara ao convencional, permanece em poder dos agricultores (e de agências de certificação orgânica) demonstrar, discursar e articular significados que potencializem conexões: em diferentes ocasiões, os agricultores recorrem ao jogo do “algo mais/algo menos” que os alimentos possuem, referindo-se à quantidade de nutrientes, ao sabor e à textura presentes, de um lado; e ao agrotóxico e aos adubos químicos que não carregam, de outro (Radomsky, 2010). Argumentos sempre

incompletos e irregulares aparecem na medida em que está em questão fundamentar a relevância da agroecologia. Desse modo, se comportam tal como aditivos simbólicos (Bourdieu; Delsaut, 2008) transferidos aos produtos.

É no âmbito das experiências individual e coletiva que as características precisam ser fundadas. Agricultores ecológicos, afirmam eles próprios, precisam demarcar a crença que possuem sobre sua produção como atividade sustentável do ponto de vista ambiental. Geralmente, também recorrem a tradições antigas articulando-as a inovações tecnológicas e saberes científicos;<sup>2</sup> buscam construir habilidades de modo coletivo e em família; e faz parte de seu jeito de *ser e produzir* aprimorar processos em direção à autonomia, à diversidade produtiva e em direção a francas atitudes de experimentação com cultivos. Esse conjunto de atributos distingue um determinado estilo de vida daquele identificado com a agricultura convencional (familiar ou empresarial). É na articulação dos diferentes atributos onde se percebe um emaranhado de significados e práticas que sustenta o “ser” específico dos agricultores ecológicos. Isoladamente, alguns podem não ser relevantes ou até mesmo considerados como pertencentes ao mundo dos agricultores convencionais. No entanto, o circuito entre as características faz a diferença. Ambos, estilo de vida na agricultura ecológica e experiência coletiva com panorama histórico de profundidade, constituem-se como trunfos a serem elencados enquanto validadores da prática agroecológica.

Benjamin (1985a, 1985b) demonstrava grande interesse investigativo e crítico na possibilidade de que o capitalismo pudesse destruir a experiência. Os sentidos coletivo e individual da experiência são expressões cruciais para Benjamin (Cohen, 1993), no entanto a importância do viver coletivo sugere sua preocupação com a perda dele em um mundo de choque. Entre os agroecologistas, a interação com os mercados e a circulação dos produtos parece corresponder a essa preocupação.

---

<sup>2</sup> A relação entre o passado e o presente na agroecologia é paradoxal, porque ela resulta da ruptura com a produção “modernizada” (isto é: com uso de aditivos químicos, pesticidas e maquinário) em direção a técnicas ecológicas recentes; mas, ao mesmo tempo, discursos a referem como uma espécie de retorno aos formatos que praticavam os antepassados. Recuperando uma célebre passagem benjaminiana, observa-se que “para que um fragmento do passado seja tocado pela atualidade não pode haver qualquer continuidade entre eles” (Benjamin, 2009, p. 512). Assim, a tese adverte que no presente se constroem as constelações de uma possível (des)continuidade e o intervalo que a modernização agrícola consolidou. A metáfora do toque supõe também um despertar – para a agricultura “natural” antes praticada, invertendo a “modernização”.

Motivo de grande tensão para agricultores ecológicos do oeste de Santa Catarina é a capacidade de distinguir sua produção da convencional. Nesse cenário os selos de certificação passam a adquirir relevância. Não será possível neste espaço descrever em detalhes o que os selos propiciam, apenas ressaltar que se os selos tendem a demover a dúvida quanto à sanidade dos alimentos, eles perfazem novo problema.<sup>3</sup> Problema que não é dado somente em razão da dependência dos processos de certificação para geração de garantias orgânicas, mas ocorre quando o vivido no cotidiano do campo (e fundamentado na experiência coletiva) passa a fazer parte, de algum modo, dos produtos que são levados aos mercados.

Na realidade, para os antropólogos cabe observar que uma dupla tensão emerge e toca diretamente ao problema do regime de propriedade intelectual e cultural (e aos dilemas da valorização econômica das propriedades imateriais).

Primeiramente, investigações de campo sugerem que para a realização plena nos mercados, e em consonância ao que afirmei sobre a busca incessante da diferença entre alimentos ecológicos e convencionais, é preciso que atributos simbólicos possam ser transferidos aos produtos. Essa possibilidade redundava na tensão entre a substancialização das propriedades imateriais e o vivido de modo espontâneo no espaço rural. De certo modo, a própria dinâmica do capitalismo parece realizar essa possibilidade. Exatamente aqui os selos de certificação encontram sua face objetificadora: eles garantem autenticidade aos produtos e precisam traduzir complexidades sociais (e naturais) em simples etiquetas-símbolos (Boström; Klintman, 2008). Com os selos certificando o caráter orgânico dos alimentos, estes poderiam dispensar o discurso dos produtores e sua interação ativa. Os agricultores da Rede Ecovida no oeste de Santa Catarina recorrem com muita frequência ao fato de que eles mesmos precisam atestar a sanidade dos produtos, pois um selo é fácil de ser falsificado. Sustentam que sua presença em feiras funciona como garantia, pois não separam atividade de produção e comercialização. Além disto, são hábeis em sublinhar para seus clientes que também ingerem aquilo que cultivam (não separam produtos para consumo doméstico e produtos para venda). Isso emerge como tentativa de consolidar de fato a agricultura ecológica e fortificar a conexão necessária com clientes. Demorei para compreender que esse argumento

---

<sup>3</sup> Sobre certificações, consultar Boström e Klintman (2008).

se articula como uma resistência ao simples selo estampando as características do produto na fria prateleira do supermercado; em diversos momentos cotidianos (no cultivo, na família ou na interação presencial com consumidores) há a luta em torno da manutenção da convivência.

A respeito da segunda tensão antes mencionada, o destaque dado ao modo de viver na agricultura ecológica (que quer ser reconhecido nos produtos) demonstra o quanto os produtos carregam as propriedades intangíveis, portanto o dilema da cultura material *versus* bens intangíveis parecem encontrar nesse fenômeno uma versão curiosa. Ou seja, a indagação é: o reconhecimento dessa forma de fazer agricultura depende da materialidade na qual ela se fundamenta ou outros “serviços” podem fazer parte do rol, tais como proteção ambiental, manutenção de tradições, preservação da população no campo e dos saberes rurais? A disputa é polêmica e nela participam grupos, formuladores de políticas públicas e mediadores. Importa destacar os aditivos simbólicos e os produtos “culturais”; nesse caso, nem todos dominam a “arte de viver”, como Bourdieu (2007, p. 263, grifo meu) salienta em contexto distinto:

[Competência] que só pode ser adquirida por uma longa *experiência* de pessoas idosas e do cultivo de velhas coisas, ou seja, pelo pertencimento a um grupo antigo, única garantia da posse de todas as propriedades dotadas do mais elevado valor distintivo porque seu acúmulo só é possível com o decorrer do tempo.

Cabe sublinhar que a certificação da Rede Ecovida também se ampara na experiência. Prática cultivada, participativa e responsabilizada no coletivo, ela não permite que o selo seja “comprado”, é preciso viver a agricultura e partilhar momentos nos grupos para obter a chancela que é constituída de modo endógeno. Por isso os adjetivos participativo e responsabilizado de certificação que a rede denomina seu método, diferente daquele fornecido (garantido) por agências independentes. Precisamente, o argumento dos agricultores sublinha que não basta ser produtor orgânico, mas vivenciar e constituir o coletivo local, o que nos retorna à interação entre produção e cultura, agora assumindo uma versão de produção da experiência.

Na esteira disso, não resta dúvida de que a certificação é um poderoso instrumento para que “fragmentos de cultura” possam aderir aos produtos que agricultores cultivam e comercializam; ela age na demarcação e na distinção,

autenticando que *aquele agricultor* (identificado) *produz* a partir de processos orgânicos e *transmite* aos produtos parcela de seu jeito de viver, supostamente em maior integração e equilíbrio com a natureza.

Voltemos à primeira tensão descrita anteriormente. Do ângulo do regime de propriedade intelectual, em situações de compra e venda funciona o princípio de extensão (May, 2007) entre criadores e criaturas, produtores e produtos, pois produtos são transmitidos, mas a autoria/invenção se mantém como continuidade de direito entre o autor/inventor e o bem produzido. Porém, no caso analisado, a extensão funciona com base no sistema de propriedade cultural, pois a “marca” (sociocultural) atribuída aos produtos ecológicos é fundamentada no coletivo (não na invenção individual). Os processos de valorização simbólica fazem com que os alimentos ecológicos se tornem um tipo especial de mercadoria no capitalismo, pois separam produtor e produto e acabam, no ato da compra, fetichizando o produto. O elo que relaciona no cotidiano agricultores e seus cultivos e na convivência espontânea no seio da família rural se torna invisível nos mercados, em que aparecem apenas os produtos, e a relação social entre produtores e consumidores tende a ser coisificada. Por esta razão, a existência entre agricultores da rede de uma luta pela manutenção da experiência coletiva e o selo-imagem-símbolo (no caso da rede, participativo e garantia coletiva) como uma tentativa de consolidar a “ponte” entre eles, os alimentos e o resto da sociedade. Essa “ponte”, assim como a suposta transmissão de propriedades simbólicas de pessoas (agricultores) para coisas (produtos) no ato de produção, talvez não seja visível, mas referida e insistida como real.

Até aqui, sublinhei modos não usuais pelos quais a discussão acerca da propriedade intelectual surge no espaço rural, especialmente entre agricultores familiares ecológicos. No entanto, de que maneira agricultores são envolvidos diretamente nos dilemas da propriedade intelectual?

Três pilares diretamente vinculados ao regime de propriedade intelectual são cruciais para a agricultura ecológica: recursos genéticos, conhecimentos tradicionais e territórios, dos quais abordarei aqui apenas os dois primeiros.

O problema da relação entre apropriação de recursos genéticos e a agrobiodiversidade que constitui o mundo dos agricultores pode ser sintetizado no depoimento de um agrônomo, entrevistado em um evento que reuniu produtores ecológicos, ativistas, técnicos do terceiro setor e estudantes em Chapecó no primeiro semestre de 2009:

A agricultura convencional modernizada de décadas consolidou um estreitamento da base genética e uma susceptibilidade das variedades. Os agricultores ficam emocionados quando veem a quantidade de tipos de milhos nas fotos que mostro, quantidades de feijão, batata, etc. É uma coisa que toca na intimidade do agricultor. As empresas que *produzem sementes* cujas plantas não dão sementes acabam com a agricultura tradicional. O gene *terminator* [sequência genética modificada pela biotecnologia para obter um efeito químico em que a sequência torna a semente estéril] é o inverso de produzir a vida; a agricultura e a semente [são] *produzir vida*, esse gene é a *produção da morte*.

A semente se relaciona à vida duplamente: é vida e produz vida, sendo signo de multiplicação. Para tal, iniciativas diversas têm sido criadas para destituir a intervenção da forma propriedade, que interrompe a livre circulação. Bancos de sementes e centros ou festas que promovem a agrobiodiversidade são algumas delas. No primeiro caso, caracteriza-se tipicamente como um sistema de conservação *in situ*, pois é nos estabelecimentos rurais e com a mutação “natural” da base genética que as sementes se preservam. Durante um encontro do grupo de Chapecó, um dos líderes afirmou que a iniciativa impele o agricultor a agir como um “guarda-livros”, metaforizando o papel da preservação para compartilhar o sentido da proposta entre os companheiros. No segundo, são centros sob os auspícios dos agricultores, em parceria com instituições públicas, privadas e organizações da sociedade civil, que preservam não apenas o material genético, mas também o conhecimento que a ele está associado (Escobar, 1999; Ingold, 2005).

Fico tentado a procurar entender a figura do “guarda-livros” tal como uma alegoria, que coloca em movimento, talvez, a analogia inventiva, apropriando-me arriscadamente da antropologia wagneriana. Curiosamente, a invenção nesse caso apresenta-se como criação conceitual oposta à lógica da invenção *ex nihilo* (Goldman, 2011; Wagner, 1981).

Se o regime de propriedade intelectual insiste nas vantagens da apropriação proprietária sobre sementes e a certificação se vale, de algum modo, da ideia de cercamento (embora menos restritivo), é preciso sublinhar que os que ecologistas certificados querem retomar o controle contra a propriedade intelectual, através da promoção das sementes livres. Contudo, isso é feito de modo particular: respeitando-se alguns direitos. A rede usa a certificação participativa e outros meios políticos para cercar os usos das sementes e dos conhecimentos. Entre as categorias polarizadas “público e privado” emergem

alternativas. Se há algum ponto de contato com a lógica da propriedade intelectual, faz-se necessário reconhecer que nos processos participativos de certificação é sempre possível e benéfico alargar o grupo, estendê-lo para incluir novos membros, mas simultaneamente controlando, verificando quem é o agricultor e que usos faz em nome da agroecologia. Em síntese, é uma via de mão dupla: a certificação protege e controla a agricultura que é praticada (no ideal de agricultura ecológica, tradicional, feita com cooperação, intercâmbio de saberes e sementes), e esses agricultores protegem *sua* certificação para não ser usada por quem “não se encaixa”, expressão diversas vezes mencionada pelos agroecologistas.

O debate sobre as sementes é transparente e específico: a apropriação patentária sobre elas interrompe ciclos vitais da agricultura – com a variação genética emergente e autocriadora – e esferas de trocas de sementes entre populações rurais. Quando detemos a reflexão somente acerca dos conhecimentos é perceptível uma inflexão. Estes aparecem de modo diferenciado, sendo comumente associados ao estilo de viver vinculado à agroecologia.

Os produtores procuram proteger para si a autenticidade da agricultura ecológica e do modo de vida, espelhado na certificação, pois sistemas de controle em forma de propriedade não aparecem explicitamente no que tange a saberes. Isso emerge quando os grupos discutem quem pode fazer parte das associações, pois há a efetiva propensão a “manter os controles camponeses” – como verbalizou, certa vez, um interlocutor em campo. Significa cultivar grupos e consolidar o selo de certificação para agricultores familiares com tradição e origem no campo. Produtores empresariais orgânicos nem sempre são bem-vindos, e o argumento está em destacar que a agricultura de pequena escala é preocupada ambientalmente e por meio dela fatores tecnológicos podem ser utilizados com precaução e cuidado. A agricultura “moderna” teria perdido parte de sua aura, transformando-se em uma atividade especializada com maquinários e produtos que artificializam a produção e a colheita (Radomsky, 2010).

Para criar elementos constitutivos que relacionam saberes e estilos de vida, entram no cenário as garantias de autenticidade que a própria agricultura familiar ecológica busca legitimar. Aqui nos aproximamos novamente da noção de propriedade cultural, uma vez que, conforme Strathern (1996), o discurso do autêntico possui validade através da noção de “transmissão intergeracional demonstrada” realizada no seio do coletivo e dos grupos domésticos. O selo

de certificação age estrategicamente na dimensão experiencial do vivido no campo. Na prática os selos são investidos em poderes que, além de condensar atributos da agricultura familiar ecológica – a particularidade do estilo de vida –, agenciam um tipo especial de mercantilização. Tais chancelas em forma de certificação concedem reais possibilidades de os alimentos aparecerem enquanto ecológicos e oriundos de (e pertencentes a) determinada categoria social.

Considerações que operam incessantemente entre polos “propriedade” *versus* “não propriedade” podem acabar mascarando a terceira possibilidade, que esteja além dessas duas – ou “além de uma certa linguagem” (Strathern, 1999). A certificação participativa está longe de ser totalmente proprietária, mas está próxima de ser uma proteção que atribui valores simbólico-econômicos e autenticidade. Configura-se no limite de uma propriedade coletiva e cultural, todavia continua a deixar parte do mundo dos agricultores “livre e aberto” (informações, certos conhecimentos, práticas). Entre propriedade intelectual e certificações estamos – tomando emprestado o conceito de Strathern (2004) – em face de conexões parciais.

## Considerações finais

Um dos efeitos mais potentes que o regime de propriedade intelectual coloca em movimento é transformar e “coisificar” processos, signos e relações para mercantilizar e permitir apropriações. O momento delicado em que vivemos é marcado por um retorno das noções de limites e fronteiras culturais, não tanto no discurso antropológico, mas como arma econômica e política a quem couber e souber utilizar. Com ela, a problemática de que produtos materiais e agregados simbólicos (imateriais) se associam cria instabilidades sobre o que (e desde quando) artigos pertencem a culturas e culturas pertencem a pessoas. Se Strathern recorda que a categoria propriedade não diz respeito à relação de pessoas com coisas e sim *entre* pessoas *por meio* das coisas, então culturas e maneiras de viver entram igualmente nessa linguagem. Com isso, a possibilidade de expandir direitos de propriedade para áreas até então pouco imaginadas recupera o mesmo signo da noção de propriedade. O limite disso é o silêncio colocado a conceitos outros que não cabem na gramática do regime de propriedade intelectual, formas oriundas de socialidades específicas que concebem modos intrínsecos de lidar com propriedades, patrimônio, relações e pertencimentos.

Entre agricultores ecológicos, sementes e conhecimentos são elementos críticos pelos quais a forma propriedade pode interromper circulação, distribuição e troca. Quando agricultores lidam com sementes, não veem itens individuais sob a denominação “recurso genético” (conforme mostra Escobar (2008) igualmente); elas são vida, bem como multiplicação e disseminação da vida, sempre associadas aos conhecimentos produzidos a elas ligados. Estamos em face de um emaranhado de problemas que não dualizam, mas justapõem produção, objetos (sujeitos) e relações.

Alguns controles e proteções são utilizados, tanto para cercar e autenticar, como para não permitir o regime de propriedade intelectual se apropriar totalmente. O que não impede tentativas sempre presentes de reservá-las ao signo da apropriação. As formas de certificação e a valorização econômico-simbólica de sementes como bens especiais e os conhecimentos como ligação entre um modo de vida e uma maneira de trabalhar a terra parecem propiciar a emergência de proteções, controles e substancialização de propriedades imateriais. À mesma medida que transmutam os significados dados pelas noções de propriedade mimetizam parcialmente seus predicados, consagrando imagens oriundas do universo da mercadoria e multiplicando os significados da repetida noção de produção.

Cabe indagar: seriam “troca e produção”, “dádiva e mercadoria”, composições conceituais que pretendemos superar ou ter “licença” para manter duais?

The point is that, in the delicate process of describing social life, the anthropologist is faced with a constant choice of language. One would not want the heady binarisms of intellectual propagation to interfere with how other kinds of relations are seen to be enacted. Yet seemingly one cannot do without the binarisms either. (Strathern, 2011, p. 101).

Se categoria biblioteológica de criação encontra na noção de produção o seu último avatar (Viveiros de Castro, 2004), ela parece duplamente articulada: produzir cultura (como algo acima e depois de uma natureza subjacente) talvez tenha sentidos ontológico e epistemológico no Ocidente. Também consiste em metáfora pela qual *compreendemos* que produzir é – ou apenas pode ser – (se) transformar. Pelo menos desse ponto de vista, arrisca-se corromper o argumento (forte) de incomensurabilidade entre ocidentais e os “outros”. Para tal, *metaphorical Mauss is not necessarily better than metaphorical Marx*.

## Referências

ARAGON, L. O commons local como o meio-termo ausente nos debates sobre conhecimento tradicional e a legislação de propriedade intelectual. In: LEAL, O. F.; SOUZA, R. (Org.). *Do regime de propriedade intelectual: estudos antropológicos*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2010. p. 243- 261.

BARSH, R. How do you patent a landscape? The perils of dichotomizing cultural and intellectual property. *International Journal of Cultural Property*, v. 8, n. 1, p. 14-47, 1999.

BENJAMIN, W. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e literatura: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985a. v. 1, p. 197-221.

BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e literatura: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985b. v. 1, p. 114-119.

BENJAMIN, W. Eduard Fuchs, collector and historian. In: BENJAMIN, W. *The work of art in the age of its technological reproducibility, and other writings on media*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008. p. 116-157.

BENJAMIN, W. *Passagens*. Edição alemã de R. Tiedemann, organização da edição brasileira de W. Bolle. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

BLASER, M. Political ontology: cultural studies without ‘cultures’. *Cultural Studies*, v. 23, n. 5, p. 873-896, 2009.

BLOCH, M.; PARRY, J. Introduction: money and the morality of exchange. In: PARRY, J.; BLOCH, M. *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 1-32.

- BOSTRÖM, M.; KLINTMAN, M. *Eco-standards, product labelling and green consumerism*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2008.
- BOURDIEU, P. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.
- BOURDIEU, P.; DELSAUT, I. O costureiro e sua grife: contribuição para uma teoria da magia. In: BOURDIEU, P. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. São Paulo: Zouk, 2008. p. 113-190.
- BROWN, M. Can culture be copyrighted? *Current Anthropology*, v. 39, n. 2, p. 193-222, 1998.
- BROWN, M. Heritage as property. In: VERDERY, K.; HUMPHREY, C. (Ed.). *Property in question: value transformation in the global economy*. Oxford: Berg, 2004. p. 49-68.
- BRUSH, S. B. Protecting traditional agricultural knowledge. *Journal of Law and Policy*, n. 17, p. 59-109, 2005.
- BUCK-MORSS, S. *The origin of negative dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: Free Press, 1977.
- COHEN, M. *Profane illumination: Walter Benjamin and the Paris of surrealist revolution*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- CASTREE, N. Environmental issues: relational ontologies and hybrid politics. *Progress in Human Geography*, v. 27, p. 203-211, 2003.
- ESCOBAR, A. Comunidades negras de Colombia: en defensa de biodiversidad, territorio y cultura. *Biodiversidad*, n. 22, p. 15-20, 1999.
- ESCOBAR, A. *Territories of difference: place, movements, life, redes*. Durham: Duke University Press, 2008.
- GEISMAR, H. Reproduction, creativity, restriction: material culture and copyright in Vanuatu. *Journal of Social Archaeology*, v. 5, n. 1, p. 25-51, 2005.
- GOLDMAN, M. O fim da antropologia. *Novos Estudos Cebrap*, n. 89, p. 195-211, 2011.

GONÇALVES, J. R. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios nacionais. In: ESTERCI, N.; FRY, P.; GOLDENBERG, M. (Org.). *Fazendo antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 15-33.

HART, K. *Intellectual property*. 2006. Disponível em: <<http://thememorybank.co.uk/papers/intellectual-property>>. Acesso em: 20 maio 2008.

INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

INGOLD, T. Time, memory and property. In: WIDLOK, T.; TADESSE, W. G. *Property and equality: ritualisation, sharing, and egalitarianism*. New York: Berghan Books, 2005. p. 165-174.

KIRSCH, S. Property effects. Social networks and compensation claims in Melanesia. *Social Anthropology*, v. 9, n. 2, p. 147-163, 2001.

LATOUR, B. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LEACH, J. Modes of creativity and register of ownership. In: GHOSH, R. (Ed.). *CODE: Collaborative Ownership and Digital Economy*. Cambridge: The MIT Press, 2005. p. 29-44.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. Porto: Escorpião, 1974.

MARX, K. *El capital: crítica de la economía política*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999. t. 1.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 185-314.

MAY, C. *The World Intellectual Property Organization: resurgence and the Development Agenda*. London: Routledge, 2007.

MYERS, F. Ontologies of image and economies of exchange. *American Ethnologist*, v. 31, n. 1, p. 1-16, 2004.

ORTELLADO, P. *Por que somos contra a propriedade intelectual?* 16 jul. 2002. Disponível em: <[http://www6.ufrgs.br/antropi/doku.php?id=contra\\_a\\_propriedade\\_intelectual](http://www6.ufrgs.br/antropi/doku.php?id=contra_a_propriedade_intelectual)>. Acesso em: 18 jun. 2008.

PÁLSSON, G. Biosocial relations of production. *Comparative Studies in Society and History*, v. 51, n. 2, p. 288-313, 2009.

PINTO, M. C.; GODINHO, M. M. Conhecimentos tradicionais e propriedade intelectual. *Sociologia, Problemas e Práticas*, n. 42, p. 91-111, 2003.

RADOMSKY, G. *Certificação participativa e regimes de propriedade intelectual*. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

STRATHERN, M. Potential property. Intellectual rights and property in persons. *Social Anthropology*, v. 4, n. 1, p. 17-32, 1996.

STRATHERN, M. No limite de uma certa linguagem (entrevista a E. Viveiros de Castro e Carlos Fausto). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 5, n. 2, p. 157-175, out. 1999.

STRATHERN, M. The patent and the Malangan. *Theory, Culture and Society*, v. 18, n. 4, p. 1-26, 2001.

STRATHERN, M. *Partial connections*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2004.

STRATHERN, M. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2006a.

STRATHERN, M. Cutting the network. In: MOORE, H.; SANDERS, T. (Ed.). *Anthropology in theory: issues in epistemology*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006b. p. 480-491.

STRATHERN, M. Binary license. *Common Knowledge*, v. 17, n. 1, p. 87-103, 2011.

TAUSSIG, M. *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1980.

TAUSSIG, M. *The nervous system*. New York: Routledge, 1992.

TAUSSIG, M. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

TAUSSIG, M. *Walter Benjamin's grave*. Chicago: Chicago University Press, 2006.

VILAÇA, A. Conversão, predação e perspectiva. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 14, n. 1, p. 173-204, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontology. *Common Knowledge*, v. 10, n. 3, p. 463-484, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos Cebrap*, v. 77, p. 91-126, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Zeno and the art of anthropology: of lies, beliefs, paradoxes, and other truths. *Common Knowledge*, v. 17, n. 1, 128-145, 2011.

WAGNER, R. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

Recebido em: 08/07/2011

Aprovado em: 15/11/2011