

“Vidas” em questão: biotecnologias, biopolítica e necropolítica

“Vidas en cuestión”: biotecnologias, biopolítica y necropolítica

Guilherme Francisco Waterloo Radomsky (UFRGS, guilherme.radomsky@ufrgs.br)

Resumo

O artigo examina a relação entre a vida humana e as sementes vegetais. Utilizam-se para a análise materiais textuais, tais como obras científicas, artigos e manifestos de movimentos sociais, que são examinados em perspectiva crítica. Nos anos 1990, e especialmente no séc. XXI, exorbitou a quantidade de patentes em biotecnologias. Cada vez mais vemos a separação entre o que seja a natureza e o que é a produção de alimentos, o que permite-nos explorar no artigo a transmutação do limite do que seja vegetal e também a recombinação genética que reinventam os seres vivos, articulando isto a problemas de biopoder e necropolítica. Estudos diversos e experiências de sociedades não-ocidentalizadas sugerem que está em jogo o que sejam sementes e também o que entende-se por humanidade e por vida em distintos contextos.

Palavras-chave: sementes; propriedade intelectual; biopoder.

Resumen

El artículo examina la relación entre la vida humana y las semillas vegetales. Se utilizan para el análisis materiales textuales, tales como obras científicas, artículos y manifestos de movimientos sociales, que se examinan desde una mirada crítica. En la década de los 1990, y especialmente en el siglo XXI, hubo un gran crecimiento de las patentes en biotecnologias. Cada vez más vemos la separación entre lo que es la naturaleza y lo que es la producción de alimentos, lo que permite explorar en el artículo el cambio en el límite de lo que es vegetal y también la recombinación genética que reinventan los seres vivos, y articularlas a los problemas del biopoder y la necropolítica. Estudios y experiencias en culturas no occidentalizadas sugieren que está en juego lo que son las semillas y también lo que se entiende por la humanidad y por la vida en diferentes contextos.

Palabras-clave: semillas; propiedad intelectual; biopoder.

Abstract

The article analyses the relationship between human life and plant seeds. To pursue this goal, textual materials such as scientific works, articles and manifestos of social movements are examined in a critical perspective. In the 1990s, and especially in the XXI century, there is an amazing increase of patents in biotechnology. Increasingly we see the separation between what nature is and what food production can be. This allows us to explore in the article the changes of the limit of what a plant is and also the genetic recombination that reinvent living beings, articulating these problems to biopower and necropolitics. Several studies and non-Westernized societies' experiences suggest that the concept of seed is at stake and this also posit questions on what is meant by humanity and life in different contexts.

Key-words: seeds; intellectual property; biopower.

Introdução

“No começo a garota do [carro] Dauphine insistira em contabilizar o tempo, embora para o engenheiro do Peugeot 404 isso já não fizesse diferença”, começa Cortazar (2014, p. 134) em *A autoestrada do sul*. Em uma maluca viagem de volta a Paris, carros em um gigantesco engarrafamento se relacionam. “Com um grito, avisou o 404 e o 404 disse alguma coisa a Dauphine [...] no momento em que Taunus, o soldado e o agricultor se aproximavam [...]” (2014, p. 162). Que tempo era aquele em que pessoas se tornavam carros? Por vezes Cortazar nos apresenta “a garota do [carro] Dauphine” ou o “menino do Taunus”, mas aos poucos perdemos as referências às pessoas para preferirmos a interação entre automóveis e o fetiche das marcas ou para ficarmos somente, e no máximo, com posições sociais anônimas, “o engenheiro”, “as freirinhas”; nunca conhecemos seus nomes.

Não sem uma dose de ironia, em um estudo sobre possibilidades de experiência em nosso mundo, Dawsey (2009, p. 361) recorria a Marx e Engels: “Nesse capitalismo industrial emergente, pessoas viram coisas e coisas ganham vida. A sociedade burguesa também é lida sob o signo da caveira”. Maurice Bloch e Jonathan Parry (1989) fizeram alusão à magia para entender acontecimentos deste tipo, pois haveria uma dose de feitiço nesta relação já apontada por Marx: o fetiche no capitalismo decorre exatamente na separação alienante entre produtor e produto, sendo que o último adquire vida própria no mundo. O conto de Cortazar sugere uma reificação curiosa, pois não apenas as pessoas e suas referências se tornam carros e marcas como é impossível uma experiência que os supere.

Estas observações e a magnífica narrativa do escritor argentino podem auxiliar a “ler” outras dimensões da realidade social contemporânea? Nestes últimos anos, tenho dedicado parte dos esforços de pesquisa ao tema da propriedade intelectual, especialmente nos aspectos que relacionam propriedades imateriais, biotecnologias, entes, objetos e agricultura. Este artigo é um trabalho de reflexão e examina a relação entre a vida humana e as sementes vegetais no mundo moderno/colonial articulando com debates recentes em biotecnologias, biociências, necro e biopolítica. Trata-se de uma tentativa de leitura de uma constelação de signos que aqui dispostos, espera-se, ofereçam potencialidades interpretativas acerca de fenômenos sociais recentes que circundam o fenômeno, porém com foco e recorte circunscrito, especialmente observando aspectos do que vem a ser definido como vida em determinados contextos. Como forma de abordar o problema, recorro a acontecimentos do

campo das biotecnologias, neste caso particularmente organismos geneticamente modificados, ainda que relações entre dimensões biológicas e culturais balizem a discussão sobre a centralidade das sementes (e desta noção enquanto metáfora) para vida.

Foi nos anos 1990, e especialmente no séc. XXI, que exorbitou a quantidade de patentes privadas em biotecnologias. Estava se tornando claro que as biotecnologias possibilitavam uma etapa nova para acumulação de capital cujas características, dentre várias, estão: interromper o ciclo de reprodução das plantas e tornar as sementes objeto de mercantilização, vencer os obstáculos naturais da agricultura e apostar na alteração genética para transformação das matérias primas.

Este conjunto variado e enorme de transformações nas biotecnologias e nanotecnologias gerou uma multiplicação impressionante de “novos seres”: enzimas, catalizadores, bactérias, formas vegetais com genes modificados (OGMs) e outros, cada qual com possibilidades cruciais em torno de proteções de propriedade intelectual. Como nossas vidas são afetadas por estas novas “vidas”?

Para as argumentações propostas, desenhei um caminho em que o conjunto de eventos em foco, os quais são cruciais para o entendimento, levou a perspectivas teóricas muito distintas. Faço uso de ideias de Giorgio Agamben, Roberto Esposito e Claude Lévi-Strauss, mas também, em outros momentos, de Marilyn Strathern, A. Mbembe e Vandana Shiva, articulando temas da antropologia brasileira e recorrendo ao problema da colonialidade em Aníbal Quijano como panorama geral. Aspectos relativos a recursos genéticos vegetais e as biociências correlatas são abordados a partir de alguns materiais recentes sobre o tema, análises avançadas do assunto, assim como depoimentos e textos.

Início o artigo com o exame de duas questões colocadas por Bichat e Lévi-Strauss para finalizar a seção com argumentos de Giorgio Agamben, Roberto Esposito e Achyles Mbembe. A partir destas discussões abordam-se dois elementos contrapostos: de um lado, querendo recuperar algo perdido certos movimentos sociais argumentam que “todos somos sementes” (*we are all seeds*, como escreveu Vandana Shiva); de outro, a compreensão de povos nativos da América Latina de que “todos os seres são humanos”. Ao final, após uma passagem por José Maria Arguedas, um balanço do que podemos aprender com sociedades em contextos não-ocidentalizados sugere reflexões sobre como definimos vida.

As duas vidas de Bichat

A utilização, a propriedade e a transferência de materiais biológicos para plantio ganharam novas formas nas últimas décadas, uma vez que agroindústrias, empresas na área da bioquímica e investimentos públicos e privados consolidaram a inserção científica para maior produção e produtividade agropecuária. Segundo Bennet e Boatinger (2009), o início dos anos 1980 marcou importante momento em que os Estados Unidos auxiliaram a transferência de pesquisa das universidades para agricultura. Três acontecimentos assinalam rupturas cruciais: primeiro, o desenvolvimento das *biosciences* como produtoras de invenções genéticas e biotecnológicas; segundo, mudanças nos sistemas jurídicos dos EUA que permitiram as universidades serem detentoras de patentes e, terceiro, decisão da Suprema Corte americana que permitiu patenteamento de organismos vivos naquele país. Observa-se que o peso dos EUA no cenário internacional é muito significativo para o tema e influencia diversas legislações domésticas.

As novidades têm consequências. Ruivencamp (2008) mostra que o conceito chave neste rol de problemas é o de *interchangeability*: cada vez mais vemos a separação entre o que seja a natureza e o que é a produção de alimentos da agricultura. Agora, para nossa surpresa, matérias primas diversas podem ser convertidas em uma gama enorme de alimentos a depender das combinações (Ruivencamp, 2008, p. 43-44, *passim*). Todo fragmento de vida parece ser polivalente. Para uma estratégia de produção de sementes para âmbito global nesta etapa da modernidade/colonialidade (Quijano, 2005) esta capacidade se adequa bem a necessidades de produtividade, segmentação e diferenciação de mercado. A categoria proposta por Ruivencamp é o que distingue vários dos estudos sobre a modernização na agricultura que vinham sendo realizados até início dos anos 1990. Para abordar o assunto sem pretensão de esgotá-lo, sugiro uma análise que foge dos estudos mais convencionais.

Num texto tardio, Lévi-Strauss demonstrou preocupações a respeito de que tipo de transgressão a doença da vaca-louca teria realizado em nosso tempo. Parece que a *interchangeability* permite um transpasse incessante entre reinos antes considerados bem definidos: vegetal e animal. Naquele artigo, Lévi-Strauss (2004) mostra que o ato de matar um animal para comer coloca aos humanos problemas existenciais, que para alguns povos é uma forma de canibalismo atenuada. Até então um dilema humano, a ciência moderna transformou a vaca (e outros animais de fazenda) em canibal, pois o gado passa a ser alimentado com farelo de origem bovina. O que acontece em relação aos efeitos é notório, tal como o medo do contágio humano com doenças antes pensadas como exclusivamente animais e também determinado tipo de sensação de impureza (se quisermos pensar com Mary Douglas (1970) que a impureza está associada ao perigo).

Há, assim, dilemas morais estão no centro do debate sobre o destino da alimentação humana, mas destaco o aspecto transgressor da ciência Ocidental não no sentido de que exista necessariamente uma essência entre os reinos da vida. Não é sem precedentes esta transgressão, contudo a escala dos acontecimentos parece indicar a magnitude global dos riscos e medos. E especialmente porque, a partir da leitura de Lévi-Strauss, *há uma espécie de transmutação radical do limite do que é vegetal e animal e também pela capacidade incessante de uma recombinação de materiais (genéticos) que configuram e reinventam os seres vivos.*

Vejamus desde outro ângulo e retrocedendo no tempo, examinando problemas da vida humana. Em outro ponto de vista sobre questão parcialmente relacionada a esta, o início do séc. XIX testemunha mudanças importantes na compreensão dos seres humanos enquanto significativamente condicionados pelo aspecto biológico. Não cabe aqui percorrer um longo curso de acontecimentos e de produção de teorias para tal. Valho-me de duas reflexões contemporâneas sobre a perspectiva do fisiologista francês Henri Bichat e o que dela derivou enquanto entendimento da natureza da vida humana. Para Giorgio Agamben, um comentador recente do fisiologista francês, em seu tempo Bichat sequer poderia vislumbrar o que ocorreria hoje – ainda que tenha examinado problemas relacionados – com o avanço das tecnologias de aumento do tempo da vida, e a biopolítica, em que testemunhamos as vidas *vegetativas* como *sobrevidas* humanas.

O panorama científico da época de Bichat permitia o crescente questionamento da singularidade humana. O advento das ciências biológicas e suas áreas conexas foram cruciais para colocar o ser humano numa cadeia evolutiva global dos organismos vivos. Não é tão importante aqui quais as contribuições e as figuras fundamentais – inclusive o papel de Darwin – mas o quanto este movimento teria redundado na biologização do comportamento (político) humano e, mais adiante, na biopolítica.

Bichat argumentou que a vida humana é cindida em duas, ou como prefere Esposito (2012), trata-se de uma dupla camada biológica. Há funções que se assemelham a um vegetal (respiração, digestão, etc., ou seja, tudo o que ocorre sem intencionalidade humana) e outra que se assemelha à animal (movimento, ação). A respeito da dupla camada biológica de Bichat podemos dizer que são distintas, mas ambas se articulam, uma sendo vegetativa e inconsciente e outra cerebral relacional. Assim, a vida orgânica é comparada a um vegetal e a animal é aberta ao exterior. Aqui temos novos elementos que voltam a confundir a divisão de reinos supostamente tão clara, embora Bichat esteja apenas se referindo a hipóteses interpretativas sobre o ser humano.

A vida é cindida. O curioso da dupla camada biológica de Bichat é que ela acompanha o curso da vida da pessoa “ficando marcada pela oposição entre a continuidade das funções orgânicas (circulação do sangue, respiração, assimilação, excreção etc.) e a intermitência das funções animais (a mais evidente entre elas é a do sono-vigília), e, por último, a não coincidência entre o seu início e o seu fim” (Agamben, 2008, p. 152). Esta não coincidência diz respeito ao fato de que a vida do feto inicia antes da sua abertura ao exterior – a vida animal – e sobrevive também no envelhecimento e perto da morte. *A morte não é mais um evento único depois de Bichat, ela pode ocorrer aos poucos.* Em Agamben (2008), o problema fundamental é que as duas vidas de Bichat significam que a vida pode sobreviver a si própria. Aqui que o problema da vegetabilidade (e das sementes, quiçá) chama nossa atenção para problemas político-sociais.

Esposito (2012) mostra que a teoria de Bichat transformou o modo de pensar a política. Se os humanos passam a ser pensados como tencionados por estas duas forças, como o paradigma político pode ser fundamento na livre vontade individual? Nas palavras de Esposito, “se os indivíduos estavam imersos na corporalidade cega das suas vidas vegetais, incapazes até de governar a si mesmos, como eles poderiam intencionalmente criar a ordem política?” (Esposito, 2012, p. 6).

Importa que para Bichat há oposição entre as duas formas da vida, e a vida orgânica (vegetativa) *prevalece* em relação à animal. O prosseguimento e o desdobramento destas aventuras em reflexão sobre a fisiologia no campo das ciências levou à antropologia associada à zoologia a pensar a duplicidade biológica/cultural para a espécie humana e para as diferentes ‘raças’ do ser humano.

Ainda segundo Agamben, para Bichat tal problema da desconexão das duas vidas era um enigma e o cientista francês e, como há pouco afirmei, sequer se poderia compreender o que ocorreria com o aumento do tempo da vida, e a biopolítica, em que paulatinamente testemunhamos vidas vegetativas.

O conjunto de tecnologias de produção e manutenção da vida não mais se assemelha ao que Michel Foucault colocaria no núcleo da biopolítica – fazer viver. O fazer viver ainda se faz presente, mas com ligeira transmutação. Antes, observemos que para Agamben importa pensar como a vida e sua concepção se modificaram no Ocidente.

Na época moderna, a política ocidental foi, por conseguinte, pensada como assunção coletiva de uma missão histórica (de uma “obra”) por parte de um povo ou uma nação. Essa missão política coincidia com uma missão metafísica, isto é, com a realização do homem como vivente racional. O

caráter problemático inerente à determinação dessa missão “política” em relação às figuras concretas do trabalho, da ação e, em última análise, da vida humana foi progressivamente aumentando. [...] Quando, a partir do final da Primeira Guerra Mundial, o paradigma da obra entra em crise e para os Estados-nação europeus começa a se tornar evidente que já não há missões históricas a cumprir, uma reformulação do legado biopolítico da filosofia política clássica se torna o resultado extremo da política ocidental. Na impossibilidade de definir uma nova “obra do homem”, trata-se de assumir agora a própria vida biológica com última e decisiva missão histórica (Agamben, 2015, p. 324-325).

Não mais somente viver, mas, para o filósofo italiano em outra referência, o que está em jogo é fazer sobreviver. “*Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo*” (Agamben, 2008, p. 155 – itálico adicionado). O ponto vem a ser em que medida a sobrevivência modulável da vida se converte em uma necropolítica, tal qual Mbembe (2003) elabora. Vidas em abandono, semi-abandono, condições que se aproximam de morrer aos poucos, *living dead*?¹

Eu demonstrei que a noção de biopoder é insuficiente para dar conta das formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder de morte. Além disso, utilizei a noção de necropolítica e necropoder para dar sentido aos vários modos pelos quais em nosso mundo atual as armas são usadas para a máxima destruição de pessoas e para a criação de mundos de morte, novas e singulares formas de existência social nas quais populações são submetidas a condições de vida que confere a elas o status de mortos vivos (Mbembe, 2003, p. 39-40 – tradução livre).

Se uma missão coletiva e histórica enquanto obra do ser vivente agora se esvazia, cada vez mais nos aproximamos da uma bio/necropolítica (Mbembe, 2003), pois vidas humanas se tornam seletivamente desimportantes e a política da vida e da morte se confundem. A questão parece ser o quanto o mundo ocidental se apoia em determinada concepção de vida e da articulação vegetal/animal para responder e justificar questões e decisões políticas.

Tanto o problema proposto por Bichat quanto o que recuperou Lévi-Strauss muito tempo depois podem ser observados sob a ótica de alterações fundamentais a respeito da “natureza da natureza” humana. Esta potencialidade da vida ser uma articulação de reinos parece encontrar em Bichat um ponto de partida que somente com a mais recente compreensão genética faz sentido completo: o *gene* enquanto motor e constituinte da vida se torna o epicentro – e com ele se fazem transformações, combinações, recombinação gênica, e

¹ Esposito (2010) possui uma expressão muito similar, tanatopolítica (política de morte), recorrendo ao radical grego ao invés do latino usado por Mbembe.

assim no caso humano se modificam as noções de individualidade, completude do ser e domínio sobre a consciência e a vontade.

Ainda assim, parece, para nossa surpresa, haver uma incondicional confiança da ciência contemporânea em reconstituir a vida e recombina partes, independente de que reino – vegetal ou animal – esteja em jogo e o que se pode alterar nele. As atuais pesquisas de uma grande corporação farmacêutica para incluir no arroz as proteínas do leite materno indicam que esta é apenas uma “ponta do iceberg”. Dessubjetivação da pessoa e descaracterização dos processos meramente biológicos da dinâmica da natureza andam juntas.

Deste modo, não está em jogo somente capacidade de apropriação e patenteamento de variedades da agricultura (e até da pecuária); a vida pode ser dividida, dissecada e recombinada. Agamben sugestivamente afirma: “Tudo acontece como se, em nossa cultura, a vida fosse *algo que não pode ser definido, mas que exatamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido*” (Agamben, 2013, p. 29, *italico original*). Em outro escrito, inteligentemente menciona Aristóteles para mostrar como o filósofo da antiguidade, ao invés de definir a vida, a distingue do inanimado e a relacione com nutrição, sensação, pensamento, movimento, crescimento, etc. O autor italiano então afirma: “Aristóteles não define de modo algum o que é a vida: ele se limita a decompô-la, isolando a função nutritiva, para depois rearticulá-la em uma série de faculdades distintas e correlatas” (Agamben, 2015, p. 346).

O mesmo problema aparecerá em Bichat, isto é, semelhante plano que Aristóteles havia formulado, porém num quadro mais hierárquico de compreensão da vida, pois “ainda é a vida nutritiva de Aristóteles que traça o fundo obscuro sobre o qual *sobressai a vida dos animais superiores...*” (Agamben, 2015, p.347 – *italico adicionado*).

Para nós, que “somos sementes”; ou, inversamente, como “tudo é humano”

We are all seeds (nós todos somos sementes) é o mote central de uma mensagem de Vandana Shiva postada em vídeo na internet. Conhecida ativista e cientista indiana, Shiva tem se engajado nos assuntos relativos à alimentação, ao controle público das sementes e das mulheres do campo. Embora Shiva afirme que a expressão “nós todos somos sementes” percorreu o mundo e que a autoria é difusa, não resta dúvida que seu prestígio pessoal adiciona ingredientes importantes à ideia.

No âmbito desta problemática, Shiva também foi protagonista na fundação da Navdanya², uma rede fundada em 1987 na Índia cuja finalidade está em promover e apoiar a manutenção, a circulação e a distribuição de sementes com atuação em 17 estados do país. Seu nome significa “nove sementes” e também “nova dádiva” articulando tanto a diversidade biológica como a luta para que sementes permaneçam enquanto *commons* compartilhadas livremente pelas pessoas. Navdanya surgiu como um programa do Research Foundation for Science, Technology and Ecology, iniciativa de pesquisa participativa. Além destes focos de ação, Navdanya iniciou também um centro de aprendizagem, o Bija Vidyapeeth.

No livro *Seeds of suicide* do ano 2006 lançado por Shiva e Jalees reportam-se casos de agricultores que se suicidaram em razão de problemas advindos da mercantilização das sementes, geralmente transgênicas, especialmente o endividamento dos produtores. Para resistir e criar novas formas de disseminação de sementes, Navdanya tem seu próprio banco de cultivares no norte da Índia com cerca de 5 mil variedades vegetais, das quais 3 mil são de arroz. Este mesmo espaço também possui áreas de produção agrícola orgânica. Além deste banco, a entidade auxiliou a criar 111 bancos de sementes em 17 estados do país.

Este conjunto de ações da rede na Índia é impressionante, e orienta-se a colocar as sementes no centro das preocupações humanas – quem sabe até deslocar nosso foco do humano (antropocêntrico) para as sementes. De modo que tão integral e global é o problema, é possível observar um rol enorme de experiências semelhantes ao redor do mundo (ver a título de exemplo alguns estudos, tais como Kloppenburg, 2010; Jovchevich et al., 2014; Soleri e Smith, 1999). A coalizão *No patent on seeds*, rede transnacional de ativismo e resistência social contra o patenteamento das sementes (da qual Navdanya faz parte), é provavelmente a de maior envergadura política, já que entidades de várias partes do globo participam a iniciativa. A questão de nós humanos sermos sementes, nas palavras da ativista, mostra uma candente orientação política; uma preocupação com o que somos, com os que produzem alimentos e com o que comemos (do que nos alimentaremos no futuro). Para além do suposto de sermos animais superiores, não evitamos entendermo-nos enquanto sementes.

Relacionando propriedade intelectual e alimentação, nos documentos diversos da coalizão *No patent on seeds*³ há uma significativa luta em torno da abertura dos códigos genéticos, contra os “cartéis da genética”, na expressão de Palombi (2009), mas soma-se a isto a luta pela diversidade da vida. Tal como a importância do banco de variedades de sementes de Navdanya – acompanhado por milhares espalhados pelo mundo que resistem a se

² Para a mensagem e demais informações da Navdanya, ver: <http://www.navdanya.org/>

³ Disponíveis em: <https://no-patents-on-seeds.org/>.

transformar em bancos de germoplasmas inacessíveis às populações que precisam – a diversidade das sementes e a variedade da vida encontra expressão surpreendente na *unicidade da experiência humana* “todos somos sementes”, evocada por Shiva. Aqui a conexão “vegetal-vida humana” tem uma conotação positiva.

Esta temática de problematizar pessoas e sementes, tal como o manifesto de Shiva, encontra inversões e reformulações em sociedades não-ocidentais. Marilyn Strathern, uma das antropólogas mais lidas da atualidade, joga luzes sobre o fenômeno e também o complexifica, pois em uma ocasião, lendo o trabalho de outro etnólogo, afirmou sobre os Duboanos do Pacífico Sul e sua relação com a agricultura: “Como Stephen Gudeman comentou [...] isso faz com que a atividade agrícola seja uma atividade realizada não em relação à “natureza”, mas em relação a outros seres que lembram os humanos” (Strathern, 2014, p. 276).

Antes de tecer comentários, uma referência de Descola poderá auxiliar a mesma reflexão. Em seu conhecido livro *As Lanças do Crepúsculo*, após uma incursão descritiva sobre o mito de Nunkui, criadora e dona das plantas entre os Achuar (Equador), Descola faz eco ao que sugeriram Strathern e Gudeman. Afirma ele que esse “espírito complacente [Nunkui] reside no subsolo das roças, de onde vela pelo bem-estar de seus filhos vegetais [...]”. No mito, Nunkui deu vida às plantas por meio de sua filha, por isto os índios puderam ter agricultura, antes viviam sem roça e com fome. “Muito logicamente”, conclui o antropólogo, “as plantas são tratadas como filhos pelas mulheres que cuidam delas [...]” (Descola, 2006, p. 122).

Vejamos apenas um mais. Maizza (2014), em outra região da Amazônia, tem semelhantes achados. Assegurando que este é assunto recorrente na antropologia amazônica, *as plantas são verdadeiros filhos* dos Jarawara. Aqui não estamos no terreno do simbólico ou alegórico e sim no do ponto de vista; as práticas de cuidado com as plantas têm efeitos tais que extrapolam a metáfora. A autora nos apresenta diversos estudos realizados na Amazônia que mostrariam que é comum que vegetais sejam parentes humanos, porém seu exame é acurado para demonstrar a particularidade aqui. Fundamentando-se em longa pesquisa, Maizza também utiliza outras etnografias e uma pista importante é dada pelo trabalho de Coelho de Souza sobre os Timbira e a importância no sistema de parentesco deste coletivo do sucesso em produzir corpos assemelhados. O ponto para a argumentação está em que os “xamãs dizem que a alma da planta tem a aparência de um bebê humana e é filha da planta da qual ela saiu” e “crianças que choram ao sair do corpo-planta seriam, além de filhos das plantas, filhos da pessoa que semeia” (Maizza, 2014, p. 504-505).

O que me parece cabível destacar é que se há uma recorrência da relação humano-mente-planta em diferentes lugares e tempos ela permite leituras com sinais invertidos ao manifesto de Vandana Shiva, ao contrário de uma generalização. Isto se mostra, por exemplo, na conclusão do argumento de Strathern (2014) em que “as personificações, poderíamos dizer, têm um efeito holográfico, ou seja, é possível encontrar “pessoas” em todas as formas de vida” (2014, p. 277).

Entes e seres politizados, códigos de linguagem, mundos diversos: considerações finais

Ruivencamp (2008) procura demonstrar que os entes pivôs de batalhas genéticas e em torno de compartilhamento *versus* proteção de propriedade são o que ele denomina de produtos politizados. Seres antes pouco visibilizados, sementes, enzimas, biocatalizadores se tornaram atores políticos chave, devido ao poder que têm para a agricultura, a saúde e a alimentação.

O fantasmático das sementes transgênicas se apresenta no choque que o fenômeno dá ao inverter os termos da mutação natural. Se na genética convencional a natureza que se modifica incessantemente, aqui estamos em face de uma “transgressão”: as sementes se modificam, e muito, porém na velocidade com que cientistas e corporações administram. Já para as populações que vivem da terra a semente que não se modifica naturalmente é entendida como um risco, cujo resultado é a interrupção da dinâmica intrínseca e o controle das mutações conforme interesses e investimentos de ‘investigação & desenvolvimento’.

E tal como a indecidibilidade entre natureza viva e morta parece ser parte do espetáculo da transgenia, testemunhamos o gene terminator⁴ na agricultura e a personagem Terminator (Exterminador) no cinema com uma clara relação, já que a personagem não vive nem morre exatamente – suas partes podem ser despedaçadas e reordenadas, tão somente. Não só um evento impressionante em biociência, mas para as Humanidades representa um desafio de compreensão; algo que se coloca no limite da linguagem. A velocidade das transformações científicas na genética, que é correlata a das mudanças nos regimes jurídicos de propriedade intelectual que a regulam, é tamanha e vemos tudo, como numa carta de Adorno, que “o passado recente sempre se apresenta como se fosse algo destruído por catástrofes” (Adorno; Benjamin, 2012, p. 163).

⁴ Sequência genética modificada pelas biotecnologias para produzir um efeito químico em que a própria sequência torna a semente estéril.

O que isto tudo pode significar para a história futura? *Los rios profundos*, de José Maria Arguedas, mostra nas primeiras páginas um diálogo entre Ernesto, uma criança, e seu pai quando visitam a cidade de Cuzco. A conversa já foi muitas vezes repetida, mas a beleza da cena é evocativa e merece nossa atenção. Na descrição dos muros incas, o autor escreve: “La construcción colonial, suspendida sobre la muralla, tenía la apariencia de un segundo piso”. E segue:

- Papá – le dije – cada piedra habla. Esperemos por un instante.
- No oyremos nada. No es que hablan. Estás confundido. Se trasladan a tu mente y desde allí te inquietan.
- Cada piedra es diferente. No están cortadas. Se están moviendo (Arguedas, 1958, p. 7).

Seu pai segue dizendo-lhe para abandonar esta ideia. Ernesto, criado mais entre os índios que com sua família mesmo, mantém seu ponto de vista. As conhecidas passagens nos alertam para a existência de outros mundos. Por que todas as pedras são diferentes, se movem e falam? Além da vida vegetal, é um animismo que aparece em Ernesto? Para os ocidentais, ao contrário, nenhuma entidade fala que não os humanos. Agamben (2013) nos recorda um sugestivo momento de um curso ministrado por Heidegger, sobre Parmênides, em que o filósofo alemão nos adverte: “nenhum animal e nenhuma planta tem a palavra”.

Se Calvino pudesse falar com o pai de Ernesto – e com todos nós, é verdade – é possível que lhe dissesse “Os símbolos formam uma língua, mas não aquela que você imagina conhecer” (Calvino, 1990, p. 48). Tal como o jovem Ernesto, Marco Polo de Italo Calvino entende que só pensando um pensamento-outro poderá aceder a um registro diferente: “Compreendi que devia me liberar das imagens que até ali haviam anunciado as coisas que procurava [...]” (Calvino, 1990, p. 48). Um mundo não é comensurável com outro.

Na tessitura entre os problemas colocados a respeito do biológico e do cultural, com os reinos da vida separados e organizados, encontramos percursos invertidos. A análise de Lévi-Strauss sobre a doença da vaca-louca e os argumentos de Esposito e Agamben sobre a dupla camada biológica de Bichat sugerem um reordenamento constante da vida e com alto grau de interferência humana sobre os limites entre vegetal e animal, implicando dilemas éticos e sanitários para os humanos, mas se convertendo em dilemas para o que é a (e o que será o futuro da) vida humana. Para Vandana Shiva, ‘somos todos sementes’ significa apelar a uma unicidade da natureza humana, a beleza da vida das sementes, porém o que os avanços da

ciência mostram é que esta unicidade não se sustenta se o foco do olhar está sobre os componentes fragmentados da vida; esta está sendo recombinação e reinventada por suas partes e seus compósitos: genes, enzimas, plasmídeos, etc.

No percurso inverso, tudo é humano, ou seja, sociedades em contextos não ocidentalizados colocam em perspectiva tal separação e recombinação para apontar para uma unicidade diferente.

Na duplicação da inversão, portanto, são os ocidentais – emaranhados nos problemas de uma política da vida se transformar em política de morte – que buscam encontrar natureza, vegetabilidade e animalidade no humano, curiosamente em um movimento contraditório em relação à especificidade humana, apregoada pelos mesmos cânones ocidentais, como aquela única capaz de produzir cultura. Coletivos não ocidentalizados veem humanidade em todos os seres. Retomando as palavras de Strathern, “é possível encontrar “pessoas” em todas as formas de vida”, (2014, p. 277). As pedras do muro incaico formam uma linguagem, mas não aquela que conhecemos; cada pedra fala, cada uma é diferente, todas se movem.

Referências

- ADORNO, T.W.; BENJAMIN. W. *Correspondência, 1928-1940*. 2a ed. rev. São Paulo: Unesp, 2012.
- AGAMBEN, G. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- _____. *O que resta de Auschwitz. O arquivo e a testemunha (Homo Sacer, III)*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- ARGUEDAS, J. M. *Los rios profundos y cuentos selectos*. Losada: Buenos Aires, 1958.
- BENNET, A.; BOETTIGER, S. “Case 5. The public intellectual property resource for agriculture (PIPRA): a standard license public sector clearinghouse for agricultural IP”. In: G. Overwalle. (Ed.), *Gene patents and collaborative licensing models: patent pools, clearinghouses, open source models and liability regimes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. pp. 135-142.
- CALVINO, I. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- CORTAZAR, J. *A autoestrada do sul e outras histórias*. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- DESCOLA, Ph. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- ESPOSITO, R. *Third person: politics of life and philosophy of the impersonal*. Cambridge; Malden: Polity Press, 2012.
- _____. *Bios: biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.

JOVCHELEVICH, P.; MOREIRA, V.; LONDRES, F. “Rede de sementes biodinâmicas: reconstruindo a autonomia perdida na produção de hortaliças”. *Agriculturas*, 11 (1), p. 39-44, 2014.

KLOPPENBURG, J. R. “Impeding dispossession, enabling repossession: biological open source and the recovery of seed sovereignty”. *Journal of Agrarian Change*, 10 (3), p. 367-388, 2010.

LÉVI-STRAUSS, C. “A lição de sabedoria das vacas loucas”. *Novos Estudos CEBRAP*, 70, p. 1-5, 2004.

MAIZZA, F. “Sobre as crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco Jarawara”. *Mana*, 20 (3), p. 491-518, 2014.

MBEMBE, A. “Necropolitics”. *Public Culture*, 15 (1), p. 11-40, 2003.

PALOMBI, L. *Gene cartels: biotech patents in the age of free trade*. Elgar: Chetelham, 2009.

QUIJANO, A. “Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina”. *Estudos Avançados*, 19 (55), 2005.

RUIVENKAMP, G. *Biotechnology in development: experiences from the South*. Wageningen: Wageningen Academic Publishers, 2008.

SHIVA, V. “From seeds of suicide to seeds of hope”. *The World Post*, 2009.

SHIVA, V.; JALEES, K. *Seeds of suicide: the ecological and human costs of seed monopolies and globalisation of agriculture*. New Delhi: Navdanya, 2006.

SOLERI, D.; SMITH, S. “Conserving folk crop varieties”. In: V. Nazarea (Ed.), *Ethnoecology: situated knowledge/located lives*. Tucson: University of Arizona Press. 1999. pp. 133-154

STRATHERN, M. “A relação: acerca da complexidade e da escala”. In: _____. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.