

# Codificação, memória, coesão: um paralelo entre Nietzsche e Clastres

Alex Leite\*

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é demonstrar que a articulação entre os conceitos de *codificação*, *memória*, *coesão* em Nietzsche e Clastres nos permite formular um entendimento sobre o sentido das relações de interdependências no mundo primitivo. A ótica desses dois pensadores da cultura focalizou a idéia de *codificação da memória* como atividade que fez do *socius* primitivo um verdadeiro espaço de inscrições de *marcas* no espírito. O conceito de *codificação* significa uma forma de adestrar a disposição mental e orgânica, para que o agir expresse normas fixadas numa memória coletiva, tendo em vista o processo de coesão social.

**Palavras-chaves:** codificação – memória – coesão – antropologia filosófica.

Ainda não se avaliou o suficiente a idéia de *codificação* no entendimento de alguns aspectos da vida em sociedade. Há, portanto, uma lacuna no pensamento filosófico contemporâneo no que se refere à reflexão sobre um determinado modo de ser das relações intersubjetivas. Talvez tenhamos ficado presos demais às análises foucaultianas<sup>1</sup> sobre os mecanismos de individualização nas sociedades

\* Professor de Filosofia na UESB, graduado em Filosofia pela UFBA e mestre em Memória Social e Documento pela Unirio.

modernas, a ponto de termos deixado apenas para os antropólogos a função de apresentar mentalidades em contextos em que o homem não tivesse se tornando um objeto de hospital ou de prisão.

Mas se o cenário intelectual brasileiro deseja uma multiplicidade de sentidos sobre a vida social, então que sejam pensadas novas perspectivas, e, com isso, avaliado o maior número possível de conceitos. Sendo assim, devemos apresentar, a princípio, a idéia de *codificação* como um processo localizado no mundo primitivo, que se caracterizava pelo esforço de adestrar num indivíduo suas forças físicas e psíquicas – isso com o intuito de evitar qualquer eventualidade capaz de desagregar o corpo social. *Codificar* era, então, a atividade de formar num elemento isolado do grupo a disposição para fazer tarefas desejadas pessoalmente e legitimadas pela consciência coletiva.

O *socius* primitivo era esse espaço de *codificação*, que não apenas reproduzia representações em comum, mas transformava as figurações sobre o mundo em força codificadora do desejo. Aliás, o conceito de *representações sociais*, cunhado pela sociologia, só ganha sentido forte quando pensado em seu aspecto codificador, isso porque, se contiver apenas o lado intelectual, ou seja, se apenas expressar o seu aspecto figurativo das coisas no mundo, então perderá o ponto fundamental, que é o de interferir nas aspirações de quem é afetado por alguma imagem construída socialmente. É de acordo com tal raciocínio que Émile Durkheim afirmava: “qualquer representação, no momento que se produz, afeta, além dos nossos órgãos, o próprio espírito... O quadro que vejo neste momento age de determinada maneira sobre tal ou qual de minhas aspirações, tal ou qual dos meus desejos” (Durkheim 6, p. 31).

É sem dúvida a presença do poder de afetar as disposições orgânicas e mentais que torna a idéia de *codificação* relevante para sabermos o modo de ser de uma mentalidade. É só esse poder de agir sobre o espírito que pode gerar uma memória coletiva. Na verdade,

a *codificação* se apresenta na memória no momento em que os valores do grupo se inscrevem em cada membro particular, adestrando-o por inteiro. Para nós contemporâneos isso parece estranho; contudo, a estranheza decorre de não percebermos a função inclusiva da *codificação*. Codificar era produzir um acordo de inclusão no interior do *socius* primitivo – e não os complexos acordos de exclusão que o campo social moderno gerou. Codificava-se justamente para garantir a transmissão de um valor social imprescindível: o valor da coesão grupal.

Claro, se hoje estabelecermos o valor da coesão social como o mais importante para nossa vida em sociedade, experimentaremos uma estranheza, porque já somos filhos da fragmentação e da multiplicidade urbanas. E a estranheza advirá não por termos conquistado uma singularidade plena de sentido; pelo contrário, surgirá pelo fato de estarmos conectados a muitas pessoas, e, ao mesmo tempo, com pouca ou nenhuma sensação de pertencimento territorializado. Perdemos a atmosfera da rua, e, empurrados para o lar, forjamos simulacros de relações com os outros e o mundo externo.

Se o *socius* primitivo nos apresenta um quadro de relações pintado pelos traços da coesão entre os membros do grupo e o território, isso de fato é surpreendente, por mais que o olhar moderno veja como simples obviedade. Na verdade, a força da coesão com o território marca na origem da vida em grupo um sentido primário de localização, pois, como observou Leroi-Gourhan, “a trama das relações sociais está, por consequência, na origem, intimamente controlada pela relação território-alimentação” (Leroi-Gourhan 8, p. 153). Esse senso de localização formado pela necessidade alimentar dava a percepção dos ritmos, dos movimentos e dos ciclos temporais, permitindo assim a emergência de uma grafia que era “transposição simbólica e não decalque da realidade” (*idem*, p. 190). Nesse sentido, na *origem*, a linguagem era expressão de ritmos e não um modo servil de representações de formas.

Encontrar-se coeso ao território era compartilhar simultaneamente uma técnica de caça ou de colheita e dos símbolos que expressavam os ciclos temporais, porque o esforço no *socius* primitivo era garantir um acordo entre o espaço e o tempo como uma das normas a serem inscritas em todas as memórias individuais. Esse esforço evitava a fragmentação entre os membros do grupo, fragmentação essa que seria, sem dúvida, a própria morte da vida social.

Havia uma função codificadora da linguagem, na medida em que a grafia era expressão de uma *sintaxe operatória* capaz de transmitir cadeias de ações a serem conservadas na memória coletiva. No *socius* primitivo, palavras e gestos deveriam encontrar um mecanismo adequado para intervir no meio material encontrado. O embate com a natureza forçava o homem primitivo<sup>2</sup> a criar e a inscrever numa memória alguns programas de comportamentos que o inseria numa área delimitada, sempre com a finalidade de garantir as condições de sobrevivência material e simbólica do grupo.

O desenvolvimento de uma ação no mundo primitivo obedecia à lógica de coesão interna. Deveria ser avaliado, portanto, seu efeito e selecionado um valor que fosse princípio de agregação. Sobre essa característica do agir Nietzsche soube identificar duas maneiras de ser da ação: uma pela *utilidade* e a outra por si mesma. No mundo primitivo imperou a primeira, como ele mesmo observou: “durante a era mais longa da história – a chamada era pré-histórica – o valor ou não de uma ação era deduzido de suas conseqüências; não se considerava a ação em si nem sua origem” (JGB/BM § 32).

Havia um tipo de interesse claro embutido no agir: a garantia da coesão grupal. Talvez possa parecer que a necessidade orgânica imperasse mais forte, mas essa conclusão precisa ser mais bem pontuada, porque no *socius* primitivo não há separação entre os utensílios e o simbólico. O reino da necessidade abrangia a fabricação de uns e de outro simultaneamente. Os dois resultavam do mesmo processo de fixação e exploração de uma área. Desse modo, tanto a

construção de um instrumento de caça ou colheita quanto a medição de uma marcha diária obedeciam a lógica de manutenção material e espiritual do grupo.

Para Nietzsche, o problema da construção de utensílios e símbolos não chega a ser colocado. Na verdade, ele se detém no processo de *codificação* dos costumes presente desde a pré-história, e que se prolonga através da racionalidade dos hábitos. O problema tomará, dessa forma, uma configuração teórica sofisticada, algo que também Clastres colocou, com um material etnográfico superior. Só que o importante não é simplesmente a superioridade de provas documentais de um sobre o outro, mas o conjunto de problemas que eles suscitam juntos. Como bem afirmaram Deleuze e Guattari: “o material que Nietzsche tinha era reduzido, o antigo direito germânico, um pouco de direito hindu. Mas não hesita, como Mauss, entre a troca e a dívida (como Bataille que também não hesitará, levado pela inspiração nietzschiana). O problema fundamental do *socius* primitivo – que é o da inscrição, do código, da marca – nunca foi colocado dum modo tão pertinente” (Deleuze & Guattari 5, p. 197).

Na verdade, Nietzsche abriu uma perspectiva para pensar o modo pelo qual o homem se constituiu no interior do *socius* primitivo. Esse pensamento em termos de *marcas*, *inscrições*, ou melhor, de codificação da vontade, nos parece relevante para compreender que a definição da natureza humana não passa pela identificação de uma substância espiritual que se expressa por um *eu* inato e desencarnado. É, pois, um conjunto de experiências que podem configurar um modo de ser do homem, e não uma forma substancial. Portanto, avaliar o homem em termos de inscrições de códigos é começar a entender no seu agir uma seleção de gestos e palavras codificadas através de um processo no qual há investimento tanto de vontade pessoal quanto social.

O dentro e o fora como dois fios de contatos em que um não pode funcionar sem o outro, porque o inato não é a cadeia de com-

portamentos técnicos ou religiosos, mas o poder de assimilar tais cadeias ou diferenciar quando a vontade se desagrega dos demais, e assim inventa novos modos de ser e proceder. No que se refere ao *socius* primitivo, a ação diferenciada deveria seguir ainda o princípio maior, isto é, o valor necessário da coesão grupal.

Sobre o sentido dessa coesão Nietzsche avalia o caráter inicialmente necessário, pois percebe que as afinidades comuns organizam uma linguagem e um entendimento coletivo: “quando as pessoas viveram por muito tempo, em condições semelhantes (clima, solo, perigos, necessidade, trabalho), nasce algo que ‘se entende’, um povo” (JGB/BM § 268). Porém, esta citação não pode nos enganar; na verdade, Nietzsche quer revelar com ela toda origem do espírito gregário – e tal gregariedade expressa um tipo de homem constituído nas relações de interdependência, sendo esse tipo, *o mediano*, ou na própria compreensão dele, *o vulgar*: “entre todas as forças que até agora dispuseram do ser humano, a mais poderosa deve ter sido a fácil comunicabilidade da necessidade, que é, em última instância, o experimentar vivências apenas medianas e vulgares” (*idem*).

O modo como Nietzsche aborda o processo gregário é inverso ao entendimento daquilo que representou o princípio da coesão grupal no *socius* primitivo para Clastres. Os dois pensadores criarão um quadro de diferenças que visto em paralelo enriquece a problemática tratada neste trabalho. Por ora, ainda devemos considerar as observações nietzschianas a respeito do tema, porque segundo Nietzsche o que interessa é entender a formação de tipos humanos através dos modos como homens se organizaram entre eles, o tempo e o espaço. Esse entendimento visa descobrir o que é *o tornar-se um homem*.

Para Nietzsche, o espírito gregário que ele identifica desde a pré-história revela um poder de adaptação às circunstâncias para garantir a sobrevivência. Contudo, o prolongamento apenas desse poder ao longo da história gerou um tipo *manso* e demasiadamente

adaptável. É por isso que um tom de ironia aparece quando ele nos escreve que, “como se mostra afável, como se mostra afetuoso, tão logo fazemos como todo mundo e nos ‘deixamos levar’ como todo mundo!...” (GM/GM, II, § 24).

A força de adaptação move o ser humano a se associar uns com os outros, e através dessa atividade gregária surgem os tipos que simplesmente entram em acordo; há também o inverso, ou seja, aqueles que querem dissociar-se ou associar-se quando tem em vista uma ação revolucionária. “Pois atente-se para isso”, afirmava ele, “os fortes buscam necessariamente dissociar-se, tanto quanto os fracos buscam associar-se, quando os primeiros se unem, isso apenas acontece em vista de uma agressão coletiva” (GM/GM, III, § 18).

Em Nietzsche, o tema da coesão aparece com o objetivo de diagnosticar a predominância de um tipo humano domesticável, pois ele não leva muito em consideração o modo específico da organização no *socius* primitivo. Fica claro, portanto, que a questão central dele é acompanhar o desenvolvimento de valores que determinaram uma maneira de ser européia. Ele busca entender por quais meios a mentalidade européia foi se formando, até alcançar o *status* de homem racional, adulto e civilizado.

Quanto a Clastres, esse mesmo tema assumirá um tom diferente, na medida em que sua perspectiva estava centrada na constituição do *ethos* selvagem. Ele observou que o ato de associar-se era o melhor mecanismo para vencer as adversidades da natureza. Havia nas estratégias de coesão uma verdadeira provação de força. Em tal caso, o associar-se era um esforço não de simples adaptação de uns com os outros, mas um modo eficiente de evitar a divisão interna do grupo – divisão essa que seria a morte do todo. Para Clastres, no espaço da floresta, os selvagens entenderam que repetir os gestos dos antepassados representava a vivência de um poder imanente ao grupo, que organizava a existência coletiva a partir de uma memória da lei presente nela, e não a partir de um poder que a transcendesse.

Quanto a isso, a citação dele é de uma riqueza impressionante: “Os primeiros cronistas diziam, no século XV, que os índios brasileiros eram pessoas sem fé, sem rei, sem lei. É certo que essas tribos ignoravam a dura lei separada, aquela que, numa sociedade dividida, impõe o poder de alguns sobre os demais. Tal lei, lei de rei, lei de Estado, os *mandan*, os *guaiaquis* e os *abipones* a ignoraram. A lei que eles aprendem a conhecer na dor é a lei da sociedade primitiva, que diz a cada um: Tu não és menos importante nem mais importante do que ninguém. A lei, inscrita sobre o corpo, afirma a recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, de um poder que lhe escaparia” (Clastres 1, p. 130).

E para evitar a divisão foi necessário construir uma memória de valores através da *codificação*. Codificar as disposições físicas e mentais foi a atividade mais duradoura da vida em sociedade. Devemos pensar, então, que o esforço essencial do *socius* selvagem sempre foi talhar no desejo dos seus membros algumas normas que garantissem a permanência coesa do grupo.

Na análise de Clastres, a *codificação* assumiu o sentido de mecanismo político, com a finalidade de combater uma lei transcendente, lei que por ventura pudesse desfazer o *élan vital* presente nas práticas costumeiras da comunidade. Pois, antes de ser uma postura só de conservação, era simultaneamente uma estratégia de combate à intervenção de elementos externos ao *socius*, que pudessem desagregar as relações internas. Combatia-se a exterioridade de um poder capaz de ultrapassar os limites materiais e simbólicos do grupo. Se, portanto, alguns códigos coletivos eram fixados no corpo é porque a dimensão corporal carregava em si o poder político capaz de formar uma aliança de forças, que fosse ao mesmo tempo acordo e combate. Um acordo interno que era esforço para se constituir através do *ethos* tribal.

Os códigos de ação que formavam o *ethos* selvagem se cristalizavam através das lembranças dos antepassados, mas a simples recordação de imagens passadas não eram suficientes para codificar a memória. A consciência de que os mais antigos criaram as trilhas que serviam de condução no âmbito da selva deveria ser fixada não como uma escrita no papel, e sim como inscrição de códigos no corpo. *Inscrever, marcar* num espaço inseparável do território. É nesse sentido que Deleuze e Guattari afirmavam com tanta ênfase: “a sociedade (primitiva) não se baseia na troca, o *socius* é uma instância de inscrição: o que interessa não é trocar mas marcar os corpos, que são da terra. (...) A aliança-dívida responde ao que Nietzsche descrevia como o trabalho pré-histórico da humanidade: servir-se da mnemotécnica mais cruel, na própria carne, para impor uma memória de palavra” (Deleuze & Guattari 5, p. 191).

A idéia de *codificação* surge na linha de um pensamento da imanência. É por isso que tanto Nietzsche quanto Clastres apontaram um processo codificador da memória a partir de regras e leis que não se sustentavam de acordo com uma referência transcendente, mas sim na *inscrição* de valores necessários à organização do espaço social. Sendo tais valores referendados pelos antepassados (o pagamento da dívida para com eles), contudo, só revivido na medida em que poderia aparecer algum risco de desintegração interna nas relações entre os membros do grupo. Os antepassados eram referências que expressavam a seguinte máxima: seja um fio coeso a si mesmo, aos outros e à terra, porque é da força de si numa relação com os outros e a terra que o *socius* primitivo tornou-se real.

Esse processo de coesão passou pelo trabalho de tornar um homem confiável ao outro; nele presenciamos além da origem da *responsabilidade*, também o do *débito-promessa*. Sem esses dois princípios não poderia ser inventado um campo social, conseqüentemente o sentido de homem confiável não poderia emergir. A afirmação

de Nietzsche é bem pontuada quanto a isso: “a tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável. O imenso trabalho daquilo que denominei “moralidade dos costumes” (cf. Aurora, §9, §14, §16) – o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência, todo esse trabalho pré-histórico encontra nisto seu sentido, sua justificativa, não obstante o que nele também haja de tirania, dureza, estupidez, idiotismo: com ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força social, o homem foi realmente tornado confiável” (GM/GM, II, § 2).

O sentido da confiança mútua apareceu no processo de constituição da vida social não pela simples boa vontade. Incutir no desejo a disposição para ver no outro um aliado foi o trabalho mais árduo da história das relações de interdependências. Ainda não possuímos ao certo a compreensão de como o outro se tornou aquele que compõe com os demais uma proximidade marcada pelo elo da confiabilidade. O fato de ter solo, língua e anseios em comum permite perceber parte da formação desse elo, só que ainda não nos oferece o quadro presente de elementos subjetivos.

Podemos dizer que tal quadro possui nuances carregadas de *crudade*. Para Clastres a função cruel da *codificação* dos costumes não passava por uma intenção punitiva. Nesse aspecto, ele difere de parte do entendimento nietzschiano a respeito do processo de inscrição de marcas na memória. Em Nietzsche há uma evidência punitiva no processo, quanto para Clastres há a função preventiva: “Os *Aché*, para impedir o retorno do caos no céu, fendem a terra com seus machados; e também, para prevenir semelhante caos entre si fendem as costas do *betagi*. Pele trabalhada, terra escarificada: uma única e mesma marca” (Clastres 2, p. 122).

A evidência do procedimento punitivo abordado por Nietzsche se deve em parte à fonte de pesquisa extraída do próprio direito germânico dos séculos XIV e XV, onde estabelecia algumas punições públicas com caráter corretivo. Numa descrição surpreendente ele afirma: “Esses alemães souberam adquirir uma memória com os meios mais terríveis (...): o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos (´o esquartejamento`), a fervura do criminoso em óleo ou vinho (ainda nos séculos XIV e XV), o popular esfolamento (´corte de tiras`), a excisão da carne do peito (...). Com a ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis ´não quero` (...)” (GM/GM, II, § 3).

Há em Nietzsche e Clastres o estudo de uma pedagogia da crueldade com fins éticos e políticos. Eles perceberam que a construção de um modo de ser do homem dependeu da encarnação de valores através do processo de codificação da memória. O modo dessa codificação possui o mesmo aspecto doloroso no estudo dos dois; a diferença reside no fato de Clastres não encontrar nos seus estudos traços de uma mentalidade que aplica a dor a quem transgride normas, e sim àquele que é capaz de provar resistência e capacidade de proteger a vida tribal. Nesse caso, a crueldade pedagógica é anterior a qualquer desvio, porque tenta evitar a quebra de um fio humano à teia de todo grupo.

Para Nietzsche, a aplicação da dor ocorria após a realização de um comportamento considerado fora das normas já codificadas em formas de leis. A punição após o ato desviante revela a fragmentação de um campo de relações mais complexas, onde a possibilidade de emergir o indivíduo separado do todo apareceu. Em tal situação, poderemos afirmar que, ao invés de uma pedagogia da crueldade, Nietzsche descobriu, na história dos costumes, uma tendência punitiva com o objetivo de moldar um tipo de homem razoável. Sendo assim, o triunfo da razoabilidade é o mesmo da aceitação da mentalidade punitiva.

Os índios de Clastres não estavam na linhagem dos homens razoáveis, pois mesmo quando em grupo eles se alinhavam para caçar à noite; havia nesse momento uma tensão grupal em relação à caça, e entre eles uma relação de parentesco, não apenas de sangue, mas, sobretudo, de coragem e resistência.

**Abstract:** This paper aims to demonstrate that the interaction between the concepts of *codification*, *memory*, and *cohesion* in Nietzsche and Clastres allow us to formulate an understanding about the meaning of interdependent relationships in the primitive world. Both authors focus upon the idea of the *codification of memory* as an activity that converts the primitive *socius* into a genuine space in which *marks* are inscribed upon the mind. The concept of *codification* refers to a way of training the mental and organic faculties, so that action expresses norms fixed in a collective memory, with the aim of producing social cohesion.

**Key-words:** codification – memory – cohesion – philosophical anthropology.

## notas

<sup>1</sup> “Foucault nunca se interessou diretamente pelas sociedades primitivas. Elas não deixam de ser um exemplo privilegiado, quase em excesso”. (Deleuze 4, p. 45).

<sup>2</sup> “A palavra primitivo designa aqui o estado tecnoeconômico dos primeiros grupos humanos, isto é, a exploração do meio natural selvagem. Cobre por conseguinte todas as sociedades pré-históricas anteriores à agricultura e à criação de gado e, por extensão, àquelas que, muito numerosas, prolongam o estado primitivo na História até aos nossos dias”. (Leroi-Gourhan 8, p. 221, n. 11).

## **referências bibliográficas**

1. CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978
2. \_\_\_\_\_. *Crônicas dos índios guayaki. O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995
3. \_\_\_\_\_. “Infortúnio do guerreiro selvagem”, in: *Guerra, religião, poder*. Lisboa: Edições 70, 1977.
4. DELEUZE, Gilles. *Foucault*, São Paulo: Brasiliense, 1988.
5. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1966
6. DURKHEIM, Émile. *Sociologia e filosofia*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1970
7. ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. A história dos costumes* (Vol. 2). Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
8. LEROI-GOURHAN, André. *O gesto e a palavra: memória e ritmos* (Vol.: 2). Lisboa: Edições 70, 1990.
9. NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
10. \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

