



Figura 4 – Rio Kariús: ponte de ferro arrastada



Figura 5 – Estrada Crato/Nova Olinda (CE 292)



Figura 6 – Atravessando mantimentos



Figura 7 – Estragos da chuva na Casa Grande: esgotamentos entupidos



Figura 8 – Série *Interiores Singelos* (1)

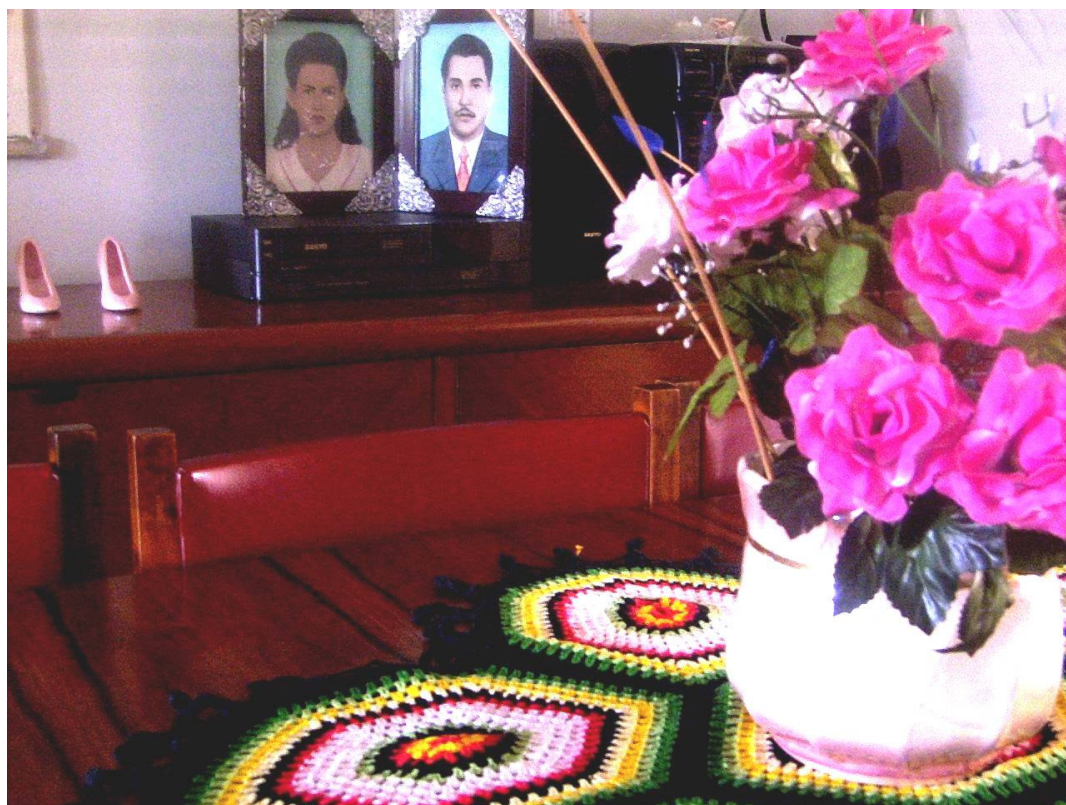


Figura 9 – Série *Interiores Singelos* (2)

3 MARCO ZERO: AMPLIAÇÃO DO “OBJETO DE PESQUISA”

Cada vez mais *adiante*, cada vez mais *intenso*, cada vez *maior*, cada vez mais *rápido*, e sempre mais *novos*, essas são as exigências, que correspondem necessariamente a certo endurecimento da sensibilidade. [...] Todo o papel que era desempenhado, na arte de outrora, pelas considerações de *duração* foi praticamente abolido. Creio que ninguém faz nada hoje para ser apreciado daqui a duzentos anos. O céu, o inferno e a posteridade perderam muito na opinião pública. Aliás, não temos mais tempo de prever e aprender... (VALÉRY, 2003, p. 147).

Como se pôde notar, todo o argumento do projeto de Mestrado mostrava uma empolgação, sobretudo, com as “linhas de fuga” e os efeitos disruptivos da rádio Casa Grande FM, isto é, com as dissonâncias sócio-culturais na constituição de novos territórios existenciais que podiam ser desenhados com essa experiência “singular”. Entretanto, a constatação, tida como óbvio ululante entre uma série de autores da moda, de que vivemos num tempo de mudanças velozes jamais vistas, como se o “movimento” fosse praticamente um efeito de fim de século, e sobre o qual precisamos contra-efetuar resignados “surfando” na crista da onda, cada vez menos satisfazia. Olhando em volta nos projetos que estava envolvido sentia que o desejo de acompanhar as mudanças, de ser mutante com elas, e de pregar agilidade, novidade, **diferença**, no mais das vezes significava ações sem continuidade, sem organicidade, efêmeras, “líquidas”, que não provocam transformação substancial. É certo que muitas instituições estão aparentemente endurecidas numa espécie de compulsão à repetição. Entretanto, me perguntava se em “tempos de mudanças” não seria justamente alguma permanência, construir alguma durabilidade das ações na forma de um legado para as próximas gerações, que seria efetivamente algo “revolucionário”. Será que justamente o que parecia fora dos tempos atuais, isto é, aqueles modos de vida em certos aspectos pouco eficientes em acompanhar os valores de uma forjada “nova ordem mundial”, não seriam eles os revolucionários da contemporaneidade? “Não será que o elogio ao nômade assistemático –

tão freqüente entre os contemporâneos – esquece que o nômade foi historicamente um conquistador e, portanto, um sedentarizado em potência?” (DEBRAY, 2000, p. 29).

Durante o Mestrado foi se instalando em mim certa desconfiança quanto à defesa “natural”, dogmática e muitas vezes unilateral, dos processos micro(revolucionários)políticos. Estes se constituem como o lado criativo da cultura, aquilo que insiste nas formas prontas e as revitaliza em nome da criação, da invenção, e de tudo que é novidade. Se a cultura, por outro lado, se define também como aquilo que nos antecede e, portanto, o que nos faz padecer, no sentido de interditar nossa potência criativa; por sua vez, é também através dela que qualquer criação é possível e realizável, isto é, somente nela e através dela as “linhas de fuga” podem atualizar sua potência flexível. Enquanto se procura defender a tendência essencialmente revolucionária das linhas de fuga e aumentam as fileiras da crítica ao institucionalizado, à moral como coerção panóptica disciplinar ou controle invisível, tanto mais vemos tal dicotomia operar efeitos desastrosos para quem assume, imprudentemente, apenas um dos lados (se é que isso é possível). Se há hoje mais espaço para a liberdade individual, logo, supostamente, para mais felicidade; ouvimos o clamor advindo do esgarçamento dos vínculos sociais e experimentamos uma triste constatação de que as instituições soçobram sem deixar nada em seu lugar, a não ser um relativismo generalizado, que deixa cada um ao bel prazer de uma escolha contingente, imediata e individualista.

Bauman abre seu livro “O mal-estar da pós-modernidade” considerando justamente as diferenças fundamentais entre os valores da cultura moderna e pós-moderna do ocidente: enquanto a modernidade valorizou a beleza, a limpeza e a ordem, e pelo “excesso de ordem” sufocou as liberdades individuais em nome de um projeto tido como coletivo; por outro lado, a pós-modernidade transformou a liberdade individual no “valor pelo qual todos os outros valores vieram a ser avaliados e a referência pela qual a sabedoria acerca de todas as normas e resoluções supra-individuais devem ser medidas”. (BAUMAN, 1998, p. 9). Tudo se passa em

escolher entre a segurança e a liberdade, entre uma aposta numa reordenação das relações humanas através de mecanismos de regulação/comunicação mais eficazes; ou a transvaloração das relações humanas reinventando valores morais que se sustentem numa auto-regulação através da (auto-) coerção espontânea (disciplina). O problema que insiste sob o pano de fundo dos valores modernos (segurança) e pós-modernos (liberdade) é o dos “procedimentos de satisfação” dos indivíduos nas diversas culturas, isto é, a qualidade da relação que estabelecem com aquilo de onde procedem.

Juntando-se tais questões à nossa “descoberta” de que a rádio Casa Grande FM não tinha as características que nos levaram a querer pesquisá-la, nosso interesse de pesquisa modificou a direção para a “escola de comunicação” e se ampliou para a Fundação Casa Grande – Memorial do Homem Kariri. Pois, sendo a rádio **uma** das estratégias educacionais ali vivenciadas, a Fundação Casa Grande é um **micro-universo** que se compõe de um **conjunto de estratégias de transmissão cultural**. Ali se aprendem valores e crenças responsáveis pela contínua formação das raízes da cultura Kariri, isto é, suas crianças e jovens. Ali as crianças se envolvem porque querem, entorno e através de um “universo de referência” que lhes sustêm. Ali a convivência é o fundamento do aprendizado, logo, o sentimento coletivo sobressai às individualidades. Ali a cultura parece sobreviver à desintegração. De agora em diante, a pergunta que nos move será: **os elementos que compõem a “visão de mundo”** daquele “pequeno país” poderão nos fornecer algumas trilhas para atravessarmos o tal mal-estar pós-moderno, ou mesmo para afirmá-lo de outra perspectiva?

4 PANO DE FUNDO: DUAS “VISÕES DE MUNDO”

Sendo a *weltanschauung*²³ aquilo que produz o *sentido* de nosso envolvimento com a cultura da qual somos membros, escolhemos dois autores significativos para abordarmos o assunto, e que se diferenciam por suas posições. Pois partem de princípios opostos no que concerne à constituição da vida social e, conseqüentemente, apontam limites e possibilidades divergentes para a vida em comum.

O primeiro autor é Sigmund Freud, segundo o antropólogo social francês Ernest Gellner, provavelmente o moralista mais influente do século. Utilizaremos um de seus textos clássicos, “O mal-estar na civilização”, talvez “o mais importante texto isolado para compreensão do clima moral do século XX”. (GELLNER, 1997, p. 99, 103).

4.1 A COERÇÃO COMO FUNDAMENTO DO CONTRATO SOCIAL

“O mal-estar na civilização” é uma espécie de mito fundacional, uma teoria antropogenética “a respeito da origem da atual ordem social e, na verdade, do aparecimento da humanidade”. O “contrato social” que Freud esboça nesse texto, se tornou a maneira mais usual de compreender a ordem social entre os ocidentais – assim como a noção de “cultura”, ou civilização –, pois, diante de uma cultura secularizada, o mito fundacional proposto por Freud não recorre, como nos mitos tradicionais, a algo sobrenatural, ou a poderes e seres excepcionais e acima do normal. Enquanto os mitos tradicionais legitimam sociedades hierarquizadas e religiosamente orientadas, baseadas numa coerção transcendente (o mito), as teorias de contrato social “constroem a ordem social sobre a base de alguma coisa mundana, humana, comum, isto é, o contrato voluntário entre dois ou mais homens”. (GELLNER,

²³ Visão de mundo.

1997, p. 74). A transição de uma sociedade à outra se reflete, justamente, na **mudança do mito para o contrato**.

A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais – e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização –, apresenta, como sabemos, dois aspectos ao observador. Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas; por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível. (FREUD, 1974, p.16).

Concordamos com Gellner de que a versão antropogenética de Freud seria pouco usual, entre outros aspectos, por combinar um “mito de fundação” com um “contrato”.

[...] os mitos, ingenuamente, supõem um mundo que serve de pano de fundo, dentro do qual nosso mundo foi criado; os contratos supõem outro, de obrigação moral, que garante o contrato primordial em si. O elemento de contrato na versão freudiana difere de outros por não ser racional, mas emocional. Postula um padrão de sentimento, não de pensamento ou cálculo. (GELLNER, 1997, p. 74).

O pensamento de Freud, em sua teoria do contrato social, propõe uma **nova versão do transcendente** “formalmente localizada na natureza e na história”. Há quem diga que o inconsciente que Freud descobriu seria “o equivalente funcional e o substituto de velhos reinos religiosos mais respeitáveis”. Nesse sentido, na falta de uma crença supra-terrena para instituir a ordem social, Freud define a cultura **contra** o sujeito, como a forma terrena de coerção e controle dos “instintos”.

A civilização, portanto, tem de ser defendida contra o indivíduo, e seus regulamentos, instituições e ordens dirigem-se a essa tarefa. Visam não apenas a efetuar uma certa distribuição da riqueza, mas também a manter essa distribuição; na verdade, têm de proteger contra os impulsos hostis dos homens tudo o que contribui para a conquista da natureza e a produção de riqueza. As criações humanas são facilmente destruídas, e a ciência e a tecnologia, que as construíram, também podem ser utilizadas para sua aniquilação. (FREUD, 1974, p. 16).

Segundo essa perspectiva, há algo de necessariamente nocivo na base do instinto, logo, no fundamento da cultura. Algo de egoísta (o famigerado “individualismo”), de anti-comunitário, pois a vida comunitária teria de implicar em sacrifício para ser possível. “É

digno de nota que, por pouco que os homens sejam capazes de existir isoladamente, sintam, não obstante, como um pesado fardo os sacrifícios que a civilização deles espera, a fim de tornar possível a vida comunitária”. (FREUD, 1974, p. 16).

Freud não parece naturalizar seu ponto de vista, concluindo que a necessidade de sacrifício, imposto por uma “minoria que compreendeu como obter a posse dos meios de poder e coerção” e se impõe à maioria, seria inerente a qualquer forma de cultura.

Evidentemente, é natural supor que essas dificuldades não são inerentes à natureza da própria civilização, mas determinadas pelas imperfeições das formas culturais que até agora se desenvolveram. E, de fato, não é difícil assinalar esses defeitos. Embora a humanidade tenha efetuado avanços contínuos em seu controle sobre a natureza, podendo esperar efetuar outros ainda maiores, não é possível estabelecer com certeza que um progresso semelhante tenha sido feito no trato dos assuntos humanos; e provavelmente em todos os períodos, tal como hoje novamente, muitas pessoas se perguntaram se vale realmente a pena defender a pouca civilização que foi assim adquirida. (FREUD, 1974, p. 17).

Por outro lado, a forma como argumenta aparenta uma má vontade, ou uma “ambivalência pouco entusiasmada” com o projeto de viver junto.

Pensar-se-ia ser possível um reordenamento das relações humanas, que removeria as fontes de insatisfação para com a civilização pela renúncia à coerção e à repressão dos instintos, de sorte que, imperturbados pela discórdia interna, os homens pudessem dedicar-se à aquisição da riqueza e à sua fruição. Essa seria a idade de ouro, mas é discutível se tal estado de coisas pode ser tornado realidade. Parece, antes, que toda civilização tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia ao instinto; sequer parece certo se, caso cessasse a coerção, a maioria dos seres humanos estaria preparada para empreender o trabalho necessário à aquisição de novas riquezas. (FREUD, 1974, p. 17).

A cultura, definida desde um ponto de vista negativo, pressupõe um homem moralmente decaído, com a tendência suicida de destruir as próprias bases de sua satisfação, a não ser que a própria civilização o coaja, ou, nos dizeres do “pai da psicanálise”, o castre, o interdite, enfim, erija uma *Lei*.

Acho que se tem de levar em conta o fato de estarem presentes em todos os homens tendências destrutivas e, portanto, anti-sociais e anticulturais, e que, num grande número de pessoas, essas tendências são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana. (FREUD, 1974, p. 17).

A definição negativa da cultura nos impele a indagar: teria algum futuro um projeto de

vida em comum? Estaria o homem padecendo de uma espécie de “mania destrutiva” congênita, que inviabilizaria as instituições ocidentais, salvo pela coerção fundada, entre outros artifícios, no medo? Haveria algum Destino que transformaria em fracasso qualquer empreitada cultural, a despeito de qualquer forma de organização da vida em comunidade que não seja, por princípio, coercitiva de uma minoria sobre uma maioria?

É tão impossível passar sem o controle da massa por uma minoria, quanto dispensar a coerção no trabalho da civilização, já que as massas são preguiçosas e pouco inteligentes; não têm amor à renúncia instintual e não podem ser convencidas pelo argumento de sua inevitabilidade; os indivíduos que as compõem apóiam-se uns aos outros em dar rédea livre a sua indisciplina [...] Expressando-o de modo sucinto, existem duas características humanas muito difundidas, responsáveis pelo fato de os regulamentos da civilização só poderem ser mantidos através de certo grau de coerção, a saber, que os homens não são espontaneamente amantes do trabalho e que os argumentos não têm valia alguma contra suas paixões. (FREUD, 1974, p. 18).

Contudo, Freud antecipa as críticas ao seu ponto de vista “negativo”.

Conheço as objeções que serão levantadas contra essas afirmações. Dir-se-á que a característica das massas humanas aqui retratada, a qual se supõe provar que a coerção não pode ser dispensada no trabalho da civilização, constitui, ela própria, apenas o resultado de defeitos nos regulamentos culturais, falhas devido às quais os homens se tornaram amargurados, vingativos e inacessíveis. Gerações novas, que forem educadas com bondade, ensinadas a ter uma opinião elevada da razão, e que experimentarem os benefícios da civilização numa idade precoce, terão atitude diferente para com ela. Senti-la-ão como posse sua e estarão prontas, em seu benefício, a efetuar os sacrifícios referentes ao trabalho e à satisfação instintual que forem necessários para sua preservação. Estarão aptas a fazê-lo sem coerção e pouco diferirão de seus líderes. Se até agora nenhuma cultura produziu massas humanas de tal qualidade, isso se deve ao fato de nenhuma cultura haver ainda imaginado regulamentos que assim influenciem os homens, particularmente a partir da infância. (FREUD, 1974, p. 18, 19).

Afinal, parece-nos esta a proposta, ou melhor, a aposta da modernidade quanto à possibilidade de um melhoramento da cultura. Tem sido essa a motivação do Estado quando propõe a educação como forma de transformação da injustiça e desigualdade sociais em suas políticas públicas. Vemos eclodir uma infinidade de projetos sociais e de políticas de governo que acreditam que “educar” é a única forma de *empoderar* e emancipar as “classes menos favorecidas”. O grande projeto social seria o de educar as novas gerações de modo a se

envolverem nos empreendimentos culturais legados pela geração antepassada e protagonizarem a assunção dos meios locais para fins universais. Remetemo-nos ao cerne mesmo da Escola, e seu projeto de adaptar (criticamente) os sujeitos às “exigências” da sociedade, ao mesmo tempo em que a transformariam em algo mais “evoluído”. O que se difunde no meio educacional como ideologia libertária é a idéia de construir cidadãos ativos, cientes de seus deveres e direitos, que se tornem lideranças atuantes contribuindo na construção de uma sociedade mais justa, mais solidária, mais *humana*. O ideal humanista sonharia com mais segurança (advinda de uma boa liderança) e mais liberdade, apostando todas as fichas, até bem pouco tempo, na “educação formal”. Não é por acaso que vemos e ouvimos a expressão “responsabilidade social” numa variedade de discursos que querem produzir o sentido (educativo) de um evolucionismo cultural baseado num “desenvolvimento sustentável”. Todos os dados rodam nesse jogo: uma geração há de conseguir realizar e *transmitir* os ideais da geração anterior, mas, por quais meios pedagógicos de transmissão?

Só através da influência de indivíduos que possam fornecer um exemplo e a quem reconheçam como líderes, as massas podem ser induzidas a efetuar o trabalho e a suportar as renúncias de que a existência depende. Tudo correrá bem se esses líderes forem pessoas com uma compreensão interna (*insight*) superior das necessidades da vida, e que se tenham erguido à altura de dominar seus próprios desejos instintuais. (FREUD, 1974, p. 18).

Para Freud, existindo tais líderes, o problema passa a ser o de encontrar “regulamentos”, regras com as quais a cultura (na forma da tradição que nos antecede) consiga transmitir-se e ser transmitida, em favor de seus próprios membros.

Se até agora nenhuma cultura produziu massas humanas de tal qualidade, isso se deve ao fato de nenhuma cultura haver ainda imaginado regulamentos que assim influenciem os homens, particularmente a partir da infância. (FREUD, 1974, p. 19).

Nesses termos, a questão fundante da educação como uma pedagogia (sistematização do conjunto de artifícios e artefatos de transmissão) é: a invenção/imaginação de regulamentos que influenciem os homens, tanto na perpetuação dos vestígios de suas formas artificiais de satisfação, isto é, daquilo que lhe é próprio: o legado da transmissão; quanto que

o conteúdo dessa transmissão, isto é, o *legado*, congregue os ideais de beleza, limpeza, ordem e liberdade, sem que se precise apreendê-los por medo e através da coerção. E nesse sentido Freud mais uma vez argumenta de um ponto de vista “negativo”.

Pode-se duvidar de que seja de algum modo possível, pelo menos até agora, no presente estágio de nosso controle sobre a natureza, estabelecer regulamentos culturais desse tipo. Pode-se perguntar de onde virão esses líderes superiores, inabaláveis e desinteressados, que deverão atuar como educadores das gerações futuras, e talvez seja alarmante pensar na imensa quantidade de coerção que inevitavelmente será exigida antes que tais intenções possam ser postas em prática. A grandiosidade do plano e sua importância para o futuro da civilização humana não podem ser discutidas [...] A experiência ainda não foi feita. Provavelmente uma certa percentagem da humanidade (devido a uma disposição patológica ou a um excesso de força instintual) permanecerá sempre associal; se, porém, fosse viável simplesmente reduzir a uma minoria a maioria que hoje é hostil à civilização, já muito teria sido realizado – talvez tudo o que *pode* ser realizado. (FREUD, 1974, p. 19).

Para a manutenção de uma civilização que quer reduzir a uma minoria aqueles que são hostis à civilização - a maioria, que assim seria “devido a uma disposição patológica ou um excesso de força instintual” -, segundo Freud, seria o caso de recorrer à “privação” como o regulamento pelo qual se estabelece a frustração da satisfação de um instinto considerado nocivo à cultura. Entre as privações que afetam a todos, “as mais antigas”, que foram responsáveis por começar a separar o homem de sua condição animal primordial, estão aquelas que impedem que os desejos instintuais do canibalismo, do incesto e da ânsia de matar se satisfaçam. O que não quer dizer que eles não insistam. “Para nossa surpresa, descobrimos que essas privações ainda são operantes e ainda constituem o âmago da hostilidade para com a civilização. Os desejos instintuais que sob elas padecem, nascem de novo com cada criança”. (FREUD, 1991, p. 21).

A tarefa civilizatória de “educar através da cultura”, como enunciam diversos projetos de cunho social, seria, de um ponto de vista *freudiano*, inculcar no sujeito a frustração de sua satisfação instintual nociva à vida coletiva através da interdição, que seria interiorizada paulatinamente durante o processo de “socialização”, sublimando o instinto destrutivo através

do investimento do sujeito nas próprias formas sociais.

Acha-se em consonância com o curso do desenvolvimento humano que a coerção externa se torne gradativamente internalizada, pois um agente mental especial, o superego do homem, a assume e a inclui entre seus mandamentos. Toda criança nos apresenta esse processo de transformação; é só por esse meio que ela se torna um ser moral e social. Esse fortalecimento do superego constitui uma vantagem cultural muito preciosa no campo psicológico. Aqueles em que ele se realizou são transformados de opositores em veículos da civilização. Quanto maior é o seu número numa unidade cultural, mais segura é a sua cultura e mais ela pode passar sem medidas externas de coerção. (FREUD, 1974, p. 22).

Nesse sentido, a tarefa da Educação seria, através da socialização, construir e interiorizar a regra, com o auxílio da frustração, de tal modo que as ações imbuídas pelo **medo** da coerção externa pudessem se transformar numa exigência moral a favor da cultura.

[...] observamos com surpresa e preocupação que a maioria das pessoas obedece às proibições culturais nesses pontos apenas sob pressão da coerção externa, isto é, somente onde essa coerção pode fazer-se efetiva e enquanto deve ser temida. Isso também é verdade quanto ao que é conhecido como sendo as exigências morais da civilização, que, do mesmo modo, se aplicam a todos. (FREUD, 1991, p. 22-23).

4.2 A CONVENÇÃO COMO FUNDAMENTO DA CULTURA

Tomaremos agora o texto do filósofo francês Gilles Deleuze, “Empirismo e Subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume”, para fazermos um contraponto com a visão contratualista da cultura desde uma “teoria da instituição”.

O ponto de vista **instituinte**, que define a cultura de forma “positiva”, começa por reavaliar seus princípios morais (que balizam a transmissão e que são, através dela e de forma pré-reflexiva, transmitidos), colocando-os sobre outras bases, revertendo a visada contratualista acerca do sujeito e de seus artifícios culturais de satisfação, da cultura e de suas possibilidades de organização social.

O ponto de vista da “teoria da instituição” define a cultura *ao lado* do instinto, como sendo a outra forma organizada de satisfação possível. Neste caso, o que funda a cultura é a tendência do indivíduo em satisfazer-se também de modo “artificial”, e não apenas orgânico, instintivo. Tal tendência **força** o sujeito a **instituir** um mundo original, elaborando meios de

satisfação artificiais “que liberam o organismo da natureza submetendo-o a outra coisa, e que transformam a tendência propriamente dita introduzindo-a num meio novo”. (DELEUZE, 1991, p. 134).

Assim como na perspectiva “contratualista” aqui também se pressupõem regulamentos, normas de ação e comportamentos, pois a satisfação não se alcança de qualquer maneira. Entretanto, do ponto de vista *convencionalista*, compreende-se que a vida coletiva, antes de implicar a coercitiva prescrição das ações dos indivíduos e seus instintos (supostamente egoístas e nocivos à vida coletiva), é o próprio *meio* para a constituição de modelos de ação que integrem os sujeitos, propiciando a realização dos meios com os quais possa satisfazer suas tendências.

[...] toda experiência individual supõe, como um *a priori*, a preexistência de um meio no qual é *conduzida* a experiência, meio específico ou meio institucional. O instinto e a instituição são as duas formas organizadas de uma satisfação possível [...] A instituição se apresenta sempre como um sistema organizado de meios. É bem essa, aliás, a diferença entre a instituição e a lei: esta é uma limitação das ações; aquela, um modelo positivo de ação. (DELEUZE, 1991, p. 134).

A *instituição* comporta pelo menos dois sentidos: um primário, como ato instituinte, outro secundário, como ato instituído. O Estado, por exemplo, é uma instituição em sentido secundário, que já supõe comportamentos institucionalizados, um sistema já organizado de meios justificáveis com base numa “utilidade” derivada do social, derivada da relação das expectativas sociais com as tendências ou necessidades singulares. Em seu sentido precedente, porém, como ato instituinte, a instituição é criação imaginativa de “formas organizadas de uma satisfação possível”, invenção de meios indiretos e específicos de relacionar tendências e conduzir a experiência, geração de “modelos de ações”, em suma, um “verdadeiro empreendimento”.

Este sentido primeiro, de instituição como modelo positivo de ação, contraria uma visão negativa da sociedade, a visão contratualista segundo a qual a essência do social seria a lei, a coerção, e não a instituição. Com efeito, uma vez instituída, a instituição não parece

conseguir funcionar sem obediência às regras contratuais, ou seja, a lei tende a aparecer em primeiro lugar, o que seria um equívoco, pois “a lei supõe uma instituição que ela limita”, e não o contrário: “A lei, com efeito, é uma limitação dos empreendimentos e das ações, e retém da sociedade um aspecto tão-somente negativo”. (DELEUZE, 2001, p. 42). Ela serve para garantir direitos naturais preexistentes, e teria sua base na sujeição ao contrato, ou seja, na limitação, na alienação.

Na visão “positiva” do social, como sendo profundamente criador e inventivo, o “contrato” não teria importância maior do que a “convenção”, que, nesta visão de mundo, é a base da instituição. A noção de “convenção”, à diferença do “contrato”, carrega o sentido de uma “consagração pelo uso, pela experiência”, como quando se diz do “valor convencional da moeda”, ou das linguagens que se estabelecem gradualmente, “por convenção”.

Colocar a convenção na base da instituição significa que o sistema de meios representados pela instituição é um sistema indireto, oblíquo, inventado, que é, em uma palavra, cultural. [...] A sociedade é um conjunto de convenções fundadas na utilidade, não um conjunto de obrigações fundadas em um contrato. (DELEUZE, 2001, p. 43).

A visão negativa, contratualista, interroga pelos nexos entre o direito e a lei, já pressupondo a instituição que ela deve limitar, quando se trata de um movimento precedente da relação entre as nossas necessidades (ou instintos) e as instituições. Revertendo a visão contratualista coercitiva, as instituições aparecem relacionadas não com a limitação que é a lei, mas com procedimentos de satisfação, com invenção de sistemas de meios (oblíquos) que satisfazem nossas tendências (coagindo-as ao mesmo tempo). Em outros termos: nossas tendências se satisfazem na instituição, ela é um meio elaborado e artificial de satisfação, através dela nos libertamos da natureza para nos *submeter* a outra coisa, transformando nossas tendências assim que elas têm que ser introduzidas e defletidas num meio novo (“sublimadas”, diria um psicanalista), o meio humano, cultural, em suma, institucional.

Mas a satisfação de nossas tendências ou necessidades nas instituições ou através delas, a “utilidade” que as instituições podem ter para nós, não “explicam” a instituição. Uma

mesma necessidade de satisfação sexual não explicaria tantas formas de casamento, uma mesma necessidade de satisfazer a fome não explicaria tantas maneiras diferentes de preenchê-la. O “fator interno” (o “meu” desejo “de cada um”) não explicaria que, idêntico a si, pudesse desencadear comportamentos tão diferentes, se instituindo de maneira tão variada.

Deleuze se pergunta:

Ritos de uma civilização? Meios de produção? Seja qual for, a utilidade humana é sempre outra coisa que uma simples utilidade. A instituição nos remete a uma atividade social constitutiva de modelos, dos quais não somos conscientes, e que não se explica pela tendência ou pela utilidade, uma vez que esta última, como utilidade humana, pelo contrário, a supõe. (DELEUZE, 1991, p. 135).

O que poderia então explicar a instituição em sua essência? A noção de “convenção”, que já evocamos, nos devolve à resposta *humeana*: “a razão e o costume”. Deleuze interpretou: “O que explica a instituição não é a tendência, mas a reflexão da tendência na imaginação”, ou seja, “associações vagas”, particulares e circunstanciais, em que a imaginação se revela como verdadeira produção de modelos extremamente diversos.

Para Deleuze, as instituições seriam determinadas por “figuras que traçam tendências, segundo os acontecimentos, quando elas se refletem na imaginação, em uma imaginação submetida a princípios de associação, [uma imaginação] que ‘repercute’, que ‘ressoa’. A instituição é o figurado”. E conclui: “Natureza e cultura, tendência e instituição, fazem tão-somente ‘um’, dado que uma se satisfaz na outra, mas fazem ‘dois’, pois a segunda não se explica pela primeira”. (DELEUZE, 2001, p. 46).

Talvez pudéssemos dividir os “dois momentos” da instituição dizendo de um primeiro tempo de “afinação”, de coexistência de velocidades e tonalidades díspares, mas que tendem aqui e ali, através de certas “relações diferenciais” e de “pontos relevantes”, à maneira das associações vagas e singulares, ir acordando as intensidades, evocando figurações, por convenção, por aproximação, por graus de vizinhança. E de um outro momento, da instituição fundada, isto é, regulamentada, com suas linhas de segmentaridade (temporal, espacial)

endurecidas, mas que, de todo modo, só existem à força de permanecerem aí para estarem sendo sempre reavivadas, ou seja, cruzadas por outras linhas em novos e diferentes pontos, deslocando-as.