

# O PAI E AS ORGANIZAÇÕES: PRÁTICAS DE PODER NO BRASIL

Ricardo Bresler\*

## RESUMO

O objetivo desse artigo é o de analisar a imagem do *pai* (o paternalismo, as práticas de apadrinhamento, etc.) na realidade Brasileira, argumentando que essa é uma das formas pela qual a dominação é exercida nas organizações que atuam aqui. Começa resgatando o sentido da colonização brasileira, destacando e analisando o significado do confronto entre os portugueses e os povos indígenas (a resistência desses ao processo de acumulação que procurava ser imposto). A partir daí analisa as práticas do Senhor da Casa Grande – o poder que ele representa e a quem está submetido – e forma pela qual essa figura é transposta para o universo urbano. Relaciona isso ao significado e ao papel da função e da imagem paterna, identificando o efeito cascata de dominação na relação dos pais dos pais. No final, é proposta uma analogia entre as figuras do gestor e do colonizador, no caso da administração no Brasil, por meio da imagem paterna.

## ABSTRACT

This article's main objective is to make an analysis of the paternal image (paternalism, practices of godfathers, etc.) in Brazil, arguing that this is one of the forms that domination occurs in organizations working here. It analysis the meaning of brazilian colonization process detaching the indigenous resistance to the imported system of accumulation. It analysis the meaning and the role of paternal image and paternal function, identifying 'domino effect' in the relation of the fathers of the fathers. From this base, it proposes an analogy among the figures represented by the manager and the settler in organizations working in Brazil, through the paternal image.

\* *Doutor em Administração pela EAESP/FGVSP e professor na EAESP/FGVSP*

Procuramos analisar, neste artigo<sup>1</sup>, como a imagem paterna (construída socialmente) reveste as práticas de poder nas organizações que atuam no Brasil. Para isso, procuramos de forma resumida recuperar o momento inicial de nossa formação para destacar alguns aspectos da cultura brasileira e do sistema que procura regê-la, principalmente, com base na resistência indígena e no seu significado. Não pretendemos (nem caberia aqui) reconstituir a formação histórica do Brasil. Os textos aos quais nos remetemos<sup>2</sup> já fazem isso muito bem e seríamos incapazes de acrescentar contribuições significativas, uma vez que não fizemos uma pesquisa a dados primários. Estes aspectos estão presentes na nossa sociedade e formam o pano de fundo para a atuação das organizações de forma geral.

A partir da análise do sentido da colonização brasileira, exploramos a formação e o papel do clã patriarcal (ponto 2) para destacarmos os problemas de uma troca social que nunca se realiza. Como no início de nossa colonização, continuamos a adotar uma estratégia de inserção submissa aos interesses estrangeiros. Nesse sentido, procuramos apontar o papel que esse 'outro' desempenha na nossa realidade. Na terceira parte, exploramos o papel da função e da figura paterna, destacando o efeito cascata de dominação por meio da imagem dos pais dos pais, a fim de identificarmos o que se busca na procura do apadrinhamento nas organizações. No ponto 4, mais do que apresentar considerações finais fechadas, propomos uma analogia entre as figuras do gestor e do colonizador por meio da imagem paterna, explorando o conteúdo dessa prática de poder no Brasil.

## O SENTIDO DA COLONIZAÇÃO BRASILEIRA E A RESISTÊNCIA INDÍGENA

De onde viemos e para que viemos? Prado Jr. explica que "se vamos à essência da nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde ouro e diamantes; depois algodão e em seguida café para o comércio europeu. Nada mais que isso. É com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção a considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organizarão a sociedade e a economia" (Prado Jr., 1994, p. 31-32). Preferimos substituir sociedade por sistema.

Diferente de outras colonizações, como a do norte da América, nos constituímos desde o início como fornecedores de matérias primas e como *locus* para a exploração da mão de obra escrava (ou barata), como apêndice de uma sociedade e não para nos constituirmos como sociedade (daí ressaltarmos que o sistema se forma voltado para fora, e não a sociedade). Freyre (1989) faz a ressalva que a colonização brasileira foi feita em cima da experiência acumulada de Portugal em outras colônias, havia *know how*. Portugal é um país pequeno para a quantidade de colônias que possuía, as pessoas-chave deste processo eram deslocadas como peças de xadrez pelo tabuleiro da expansão marítima.

Quando os portugueses chegaram por aqui, encontram uma sociedade já estabelecida, descobriram, através do olhar do europeu, uma terra fértil em matérias-primas (para os interesses europeus) e com um desenvolvimento rudimentar da indústria bélica (comparado, de novo, com o referencial europeu). Os portugueses encontraram aqui uma sociedade em que não existia a hegemonia do princípio da propriedade privada e da acumulação de riquezas, e lutaram para destruir isso.

<sup>1</sup> Este texto sintetiza algumas partes da Tese de Doutorado que desenvolvemos (Bresler, 2000). A Tese, por sua vez, originou-se de uma pesquisa etnográfica realizada na oficina de marcenaria da Chácara Cogumelo (Bresler, 1997), experiência que nos colocou em contato, direta e sistematicamente, com a figura do 'pai', forma pela qual os donos da oficina eram tratados pelos funcionários.

<sup>2</sup> Seguindo a sugestão de Antônio Cândido (1967), recomendamos (e utilizamos) as 3 obras clássicas da formação brasileira (Freyre, Holanda e Prado Jr.). A esse tripé clássico acrescentamos também alguns dados e análises de Ribeiro e de Hemming.

O que choca o olhar europeu nesses primeiros anos, através do relato dos primeiros viajantes, é a ilusão da inexistência da Monarquia e da Igreja (Hemming, 1978, p.15), ou em outros termos de sistemas que governassem a ação (política e religiosa) da população. Isso não passa de uma ilusão, fruto do olhar distante do estrangeiro que não entrou em contato com os processos culturais existentes aqui. Retirando toda a estereotipação desse olhar sobre a cultura original, o que diferencia de fato a cultura indígena é a inexistência do princípio da acumulação de riquezas, princípio que já orientava a dita civilização européia e que choca o europeu (Hemming, 1978, p.19).

O que parece ter sido fundamental para que o Brasil fosse ocupado se deve a combinação tanto de uma prática social, o Temericó, e de um tipo de português que veio para cá logo de início, em um primeiro momento; quanto da abafada chacina indígena realizada no momento subsequente. O Temericó era uma estrutura de parentesco que possibilitava tornar alguém de outro grupo parente dos membros da comunidade, ou como o próprio Ribeiro passou a traduzi-lo, pela prática do 'cunhadismo'. O Temericó era um costume indígena de incorporar estranhos à comunidade, normalmente isso ocorria quando se oferecia uma jovem como esposa para alguém de fora da tribo. Com isso, esse 'estrangeiro' automaticamente estabelecia milhares de laços através do sistema de parentesco vigente: ganhava-se uma série de pais e sogros (os da geração mais velha), irmãos e cunhados (os da mesma geração), filhos e genros (os mais novos). Isso aconteceu nos grupos indígenas que não apresentaram resistência inicial ao europeu (Ribeiro, 1995a, p. 81-105).

Se aliarmos a essa estrutura de parentesco o perfil do português, híbrido, que aqui chegou, temos as pré-condições, mas não tudo ainda, para a miscigenação. De acordo com Freyre (1989), ao momento da colonização brasileira, os portugueses já haviam se misturado com árabes e judeus, não se constituíam em um povo com fortes barreiras para a mistura étnica. Em outros termos, Holanda (1999, p.35) expressa o mesmo ao retratar a aristocracia portuguesa como um grupo que não se fecha em si. O português que veio para cá era "*um contemporizador*", não tinha "*nem ideais absolutos, nem preconceitos inflexíveis*" (Freyre, 1989, p.189).

"Os europeus chegaram aqui logo depois da terra (essa parte do litoral) ter sido conquistada por uma tribo excepcionalmente agressiva (...). Os Tupi eram um povo que migrava para o norte da costa brasileira, provavelmente vindo do Paraguai, dividido em si em uma multiplicidade de tribos. Essas tribos eram guerreiras, talvez uma das mais inclinadas a guerra que se tenha notícia" (Hemming, 1978, p.24)

e guerreavam entre si, na maior parte das vezes por vingança e/ou antigas "*vendettas*", fruto de problemas familiares antigos e perdidos no tempo. Além da possível identificação dos europeus como seres sagrados (como o homem branco passa a ser denominado, caraíbas, que também significa herói)<sup>3</sup>, podemos entender uma possível receptividade dos índios aos europeus, por meio de um ímpeto inicial dos Tupiniquins em estabelecer alianças que poderiam ajudá-los a vencer os seus próprios conflitos domésticos com os Tupinambás (Hemming, 1978, p.87).

Com estas pré-condições definidas (o temericó, o tipo de português e os conflitos indígenas), há de se retomar os interesses da coroa portuguesa: ocupar o território a fim de garantir o controle da exploração e comercialização das matérias primas; e os limitantes demográficos do povo português, incapaz por si só de ocupar o território. Assim, o campo fértil para a miscigenação estava pronto, para o que Prado mais tarde chamaria de "uma das maiores misturas raciais que se conhece".

Diante da pequena população portuguesa, o temericó era uma dádiva por ser uma excelente forma de se aliciar mão de obra (alguns portugueses chegaram a ter até 80 esposas índias para fornecer-lhes mão de obra). Contudo, "os índios não se incorporavam a uma economia mercantil. O que ocorria era uma inconstância do mundo micro-étnico, da reciprocidade solidária, fundada nas obrigações do parentesco, no sistema europeu de mercado. Ali se intercruzavam duas esferas contemporâneas mas não coetâneas, entre as quais o intercâmbio econômico era sempre o mais desigual em prejuízo dos índios" (Ribeiro, 1995b, p. 99).

<sup>3</sup> O que deve ter ocorrido nos grupos que eram dominados por shamãs (Hemming, 1978, p.92).

Com uma mão se faz um agrado, acaricia-se a face que com a outra se açoita. Mantém-se relações sexuais para o gozo físico e para a escravização da mão de obra. Diferente do que ocorreu após os primeiros 30 anos da chegada dos europeus, a época dos bandeirantes<sup>4</sup> por exemplo, quando a força da pólvora e das doenças importadas garantiu a 'ordem das coisas', nesse primeiro momento a aproximação foi personalizada (mais que isso, aparentada) e violentadora. Ao que tudo indica, o personalismo brasileiro mantém essas características até nossos dias.

O Temicó, além de garantir o gozo e a mão de obra (fazendo surgir a nossa mestiçagem), permitiu a formação das primeiras "famílias brasileiras". Ribeiro afirma que a "mãe brasileira"<sup>5</sup> é a índia, é ela quem primeiro vai cuidar, educar e formar os novos brasileiros. Constituindo esta família, o português evitou a erupção passageira que ocorreu em outras colônias americanas.

De forma geral, o processo de aproximação entre índios e brancos ocorreu seguindo uma espécie de roteiro. Essa é uma generalização diante da ausência de relatos precisos a partir do olhar dos índios, pois "*cada tribo tinha que decidir como lidar com esses estrangeiros de identidade e intenções desconhecidas*". A maior parte passou pelo mesmo ciclo de reações: inicialmente receptivos às novas ferramentas que revolucionaram o trabalho; desilusões crescentes a partir do momento em que os estrangeiros se tornavam mais violentos e os insultavam, violando todos os códigos de conduta aceitos (pelos índios) e a partir da constatação que o trabalho que eles (portugueses) demandavam era muito mais pesado do que os bens que eles ofereciam em troca; crescente desconfiança de que os estrangeiros eram muito mais invasores, que pretendiam conquistar suas terras e escravizar seu povo; a partir daí, recorrendo às armas para jogar os invasores de volta ao oceano (Hemming, 1978, p.92).

A aproximação dos brancos com os índios começa permeada por relações afetivas e aceitações de práticas sociais de ambos os lados, e enquanto se caracteriza por isso, existe troca e 'funciona'. A partir do momento em que as relações deixam de ser permeadas pela afetividade e, principalmente, pela ausência de troca, nas quais a força deve imperar isoladamente, a coisa 'não funciona' mais. Os índios começavam a nos ensinar que na "marra nada pega" por aqui.

Segundo Holanda, uma das principais heranças que temos da cultura ibérica é a personalidade, o alto valor da pessoa humana. Isso, indiretamente, é a outra cara metade da lição Tupi mencionada acima, pois por um lado implica em dizer que isso é raiz da fraqueza das organizações e associações<sup>6</sup>, indicando diretamente que a hierarquia, de fato, é fraca, havendo frouxidão da estrutura social e falta de coesão na vida social; por outro lado implica em dizer que a solidariedade só existe com amigos. Na marra nada pega, mas com jeitinho e afeição tudo é possível.

Nóbrega deixou expresso o que era totalmente proibido nos acampamentos e vilas dos jesuítas, os hábitos que os índios deveriam abolir para serem aceitos, oficialmente, como brasileiros. De forma resumida podemos listá-las como: A) Interdição das práticas antropofágicas e das guerras tribais (a não ser nos casos permitidos pelo Governador); B) Instituição da monogamia; C) Uso obrigatório de vestimentas; D) Regularizar as relações de trocas com os índios (diminuir a possibilidade de acesso a armas); E) Manter a justiça entre eles e entre eles e os cristãos; F) Acabar com o espírito nômade (só permitindo migrações se acompanhados de cristãos) (apud Hemming, 1978, p.113).

Se olharmos com atenção, perceberemos que 4 destas pré-condições (A, B, C e F) representavam, claramente, o etnocídio indígena. Isso era essencial para os interesses de cristianização. Mas esses preceitos, e preconceitos, não tocam no *ponto crucial* do que de fato precisava ser modificado para que os índios pudessem ser absorvidos (não somente pelo mundo cristão mas) pela lógica de produção e acumulação, voltada para fora (Prado Jr, 1994), que se impunha.

<sup>4</sup> Vide novamente o trabalho de Hemming (1978), principalmente os capítulos 12 e 13.

<sup>5</sup> A mulher européia não exerce papel na formação inicial da família brasileira. Para dados da quantidade de mulheres européias que vieram para cá no começo da colonização, vide Ribeiro (1995a, p.90)

<sup>6</sup> "Em terras onde todos são barões não é possível acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida" (Holanda, 1999, p.4).

Do Temericó<sup>7</sup>, fase em que a troca (entre os portugueses e os Tupis) imperava e governava as relações, até a imagem do índio canibal que orienta toda a 1ª guerra brasileira, muito mudou nesse contato entre esses dois mundos, o que inviabilizou a troca (essencial na aproximação de duas culturas tão distintas, sem a qual o uso da força se impõe). A partir do momento em que os índios receberam ferramentas em quantidade suficiente para limpar suas roças e caçar, eles não viam nenhuma razão para acumular mais bens, importados, para o seu próprio uso.

Os índios não viviam no regime da mercadoria. Nem os portugueses de fato, mas os princípios da lógica da mercadoria já orientavam a cultura européia. Os índios não conseguiam entender o que motivava os portugueses a acumular tanta madeira, ou outros produtos como a cana<sup>7</sup>, acumulação de tal envergadura que era desnecessária e sem sentido. "A *idéia de trabalhar para outro era repugnante [para os índios]. A planta [cana] que eles tinham que cultivar era desconhecida - importada das ilhas do Caribe - e de valor limitado*", pois para esse fim eles já tinham o mel. Longas jornadas, sem tempo para relaxar e aproveitar os "prazeres da caça e da vida comunitária eram intoleráveis para os hábitos indígenas" (Hemming, 1978, p.38).

Esse é o ponto crucial que os portugueses (quer via ação dos colonizadores, quer via ação dos jesuítas) tentaram mas não conseguiram modificar. O princípio que orientava a troca se esfacelou (na verdade não chegou a 30 anos em cada local de contato), daí a única saída que os portugueses encontraram foi a tentativa (sempre frustrada) de escravizá-los, o que atendia aos interesses não só de explorar a mão de obra, bem como era uma forma de lidar com o medo que o outro sempre representa para as pessoas (Enriquez, 1997, p.24). Medo que aqui é inflacionado porque os índios resistiam a algo que se pretendia *natural*, algo que se tornava cada vez mais sinônimo de civilização (o trabalho regular e a força de trabalho enquanto mercadoria). "O estado se atribui um aparelho mais importante apenas quando os sagrados estão em vias de desuso ou de contestação e quando as reivindicações parciais (de cada categoria social) ameaçam a existência da nação, do corpo social unificado em sua diversidade" (Enriquez, 1983, p.266).

A ciência desempenha papel fundamental na organização do trabalho, de forma geral; e no modo de acumulação capitalista, em particular, por distanciar os operários do conhecimento do processo produtivo. Uma vez que é pelo apego ao trabalho regular que passa a se definir o que é civilização (o civilizado), a "ciência racional surge então como uma arma de guerra contra os antigos modos de pensar, de querer e de viver de nossas sociedades e, também, contra os modos de ser e de refletir das sociedades não ocidentais" (Enriquez, 1983, 95). Arma que no nosso caso une o ímpeto de evangelização ao de submissão à lógica do processo produtivo.

Com as transformações nas condições locais e o crescente processo de aprendizagem de como sobreviver nos trópicos, o português pode usar a mão-de-obra escrava do africano, descartando os indígenas. Era melhor que fossem ignorados diante dos interesses do sistema que foi transplantado para cá, pois representavam uma ameaça real ao estilo de vida burguês que tinha que vingar para que os princípios da acumulação pudessem reinar.

## O CLÁ PATRIARCAL, AS TROCAS SOCIAIS E O PAPEL DO 'OUTRO'

Freyre analisou o português como sendo um "escravocrata terrível". Mesmo assim ele acredita que "foi por outro lado o colonizador que melhor se confraternizou com as raças chamadas inferiores. O menos cruel nas relações com os escravos" (p. 189). Freyre (1989) retrata os brancos como sendo muito liberais em relação a educação das crianças, nada lhes era proibido. Os filhos de senhores de engenho já tinham seus próprios escravos, que muitas vezes serviam de brinquedo para diverti-las através da simulação de uma montaria, sendo o negro o cavalo (com se vê, uma socialização amigável, personalizada e violenta).

<sup>7</sup> Com o agravante do cultivo ser um trabalho tipicamente feminino na divisão social dos Tupis.

O "clã patriarcal" era o ponto mais importante da vida social, que girava em torno do proprietário (a igreja se submetia à vontade do senhor rural). Diferente da simples propriedade escravista (típica da antiguidade), as nossas produziram: "Relações mais amenas, mais humanas, que envolvem toda sorte de sentimentos afetivos. E se de um lado estas novas relações abrandam e atenuam o poder absoluto e o rigor da autoridade do proprietário, doutro elas a reforçam, porque a tornam mais consentida e aceita por todos. Ele já será ouvido como um protetor, quase um pai. Há mesmo um rito católico que se aproveitará para sancionar a situação e as novas relações: o testemunho nas cerimônias religiosas do batismo e do casamento, que criarão títulos oficiais para elas: padrinho, afilhado, compadres<sup>8</sup>" (Prado Jr., 1994, p. 289)

Nessa relação entre afeto e escravidão "se canalizou para a vida brasileira a maior parte dos malefícios da escravidão" (Prado, 1994, p.278). Os conceitos de "raças inferiores" ou de "cultura ínfima" devem ser interpretados a partir do referencial da cultura europeia, que se impôs como saber oficial, descartando outras formas de vida social e outros olhares sobre a realidade. A monopolização da orientação do olhar retrata o que foi explorado pela violência com afeto e não reagiu, ou não foi retratado (pela historiografia oficial) como tendo forças para reagir.

Fomos "descobertos" através do olhar do estrangeiro, tivemos valor enquanto fornecedor de produtos para o exterior, e dois dos três grupos que compõem a nossa formação básica são tidos como raças inferiores pelo terceiro grupo étnico. É com base nesse olhar que o Brasil se estrutura, se forma e é administrado; olhar oficial que os grupos das classe médias altas de alguma forma incorporam e reproduzem.

O europeu, no momento em que os portugueses chegaram aqui, podia ser dividido em dois tipos: o *aventureiro* e o *trabalhador*. O aventureiro foi o que de fato veio para cá, é aquele que "colhe os frutos sem plantar a árvore" (Holanda, 1999, p.44), a pessoa que sempre busca a recompensa imediata e só tem olhos para os seus objetivos. O trabalhador é aquele que analisa os caminhos alternativos disponíveis e as conseqüências de seus atos, atribuindo um sentido moral à sua ação (Holanda, 1999).

Freyre, Holanda e Prado JR têm análises semelhantes em relação a aversão e desprezo do português ao trabalho manual. Holanda diz que o trabalho intelectual sempre foi mais valorizado que qualquer outro tipo de trabalho. Para muitos brasileiros o trabalho manual é muitas vezes indigno e coisa da qual gente sem qualificação deveria se ocupar, é o "trabalho que suja as mãos". Holanda chama essa aversão ao trabalho manual de improvisação da burguesia brasileira, pois o Brasil não tinha estrutura comercial para desenvolver essa rejeição. Isso está ligado diretamente ao aventureiro e à possibilidade de escravizar alguém.

Prado, trabalhando com o conceito do aventureiro (de Holanda, mesmo sem citá-lo), fala que a figura do aventureiro é também a do explorador, a do empresário de um grande negócio, os grandes senhores do trabalho escravo. Com Prado (1994) e Holanda (1999) temos as condições materiais e simbólicas para que o aventureiro se concretize em senhor da casa grande, um senhor peculiar e ambíguo. Cada um dos três autores do tripé clássico da formação do Brasil, a seu jeito, concorda com a afirmação de que nos desenvolvemos no eixo trabalho (escravo) - família patriarcal ligada à estrutura latifundiária.

Mesmo com o desenvolvimento urbano, a origem rural, seus valores, práticas e a figura do senhor da casa grande não desaparecem nem se enfraquecem. De acordo com Holanda (1999), com o desenvolvimento do país, há uma espécie de desapego à origem rural (pelo menos no discurso). Com o fim do tráfico, há uma sobra de recursos financeiros que facilitou o crédito e serviu de base material para o desenvolvimento das atividades tipicamente urbanas. Nesse momento se explicita o potencial conflito entre a lógica patriarcal rural e o desenvolvimento social urbano industrial. Contudo, as novas facções políticas que surgem reproduzem a lógica do senhor de engenho (Pereira, 1967, p.16).

<sup>8</sup> *italico no original*

O ponto principal que queremos ressaltar é que desde o início o Brasil se forma a partir da divisão social, princípio estruturante de nossa formação e da nossa nação, divisão que implica, e aqui pressupõe, a exclusão social de grupos de indivíduos. Exclusão no sentido amplo, desde a exclusão do espaço físico geográfico ocupado e da apropriação do excedente da produção econômica; até as formas mais sutis de exclusão, em que sua voz é abafada e pasteurizada, excluídos da possibilidade de se identificarem com as imagens que se propagam a seu respeito, o que *inibe*, como analisa Enriquez (1983), a emergência de novas idéias (ameaçadoras) e formas de se perceber a realidade.

Esse é o processo que viabiliza a formação do Brasil (sistema) voltado para o exterior (não obstante o brasileiro não se reduza a essa caricatura), pois é nesse processo que se legitima a extração do 'ouro vermelho', desde a sua versão inicial, através da mão-de-obra escrava, até a sua versão contemporânea, através da exploração da mão-de-obra barata. A exclusão ocorre com diversos grupos e de diversas formas, tendo como origem a exclusão tanto do povo indígena quanto do povo negro. Privilegiamos, e nos concentramos na análise do indígena por ser ele o primeiro a ser sistematicamente excluído do processo de formação do Brasil, constituindo assim a base que permite aos dirigentes construir a imagem (e propagarem) de um povinho que não presta a fim de legitimar a constituição de uma nação voltada para o seu exterior.

A resistência das classes destituídas do excedente da produção oriundo dos avanços tecnológicos e/ou excluídas da ordem econômica (Bresler, 2000, cap.5) pode ser visualizada na sua manifestação mais banal, pela violência dos 'guardadores de carro' que ameaçam as classes médias altas em seus sofisticados automóveis pelas ruas das grandes cidades. Como na resistência indígena, quando a troca deixa de existir, o que passa a valer é o poder da força física. Estamos tratando de um pacto social que não se cumpre (a troca que não se constitui).

Partindo da necessidade da existência da função paterna para que todo grupo possa existir e funcionar, Matheus (1997) desenvolve uma interessante e importante análise relacionando o pacto social ao pacto edípico (pressuposto para a existência do primeiro). O 'ultrapassar' o conflito edípico pressupõe que a criança reprima alguns impulsos (amor/ódio em sua potência máxima) para que possa estabelecer uma troca (abrindo-se para o mundo social) a fim de garantir: a manutenção e integridade física do eu, o amor dos pais e a formação de um eu ideal. Para que qualquer pacto social seja possível, portanto, é necessário que haja a interdição paterna o que possibilitaria a construção de um ideal de ego a ser perseguido. Isso permite o sujeito construir projetos a partir dos seus desejos, levando em conta o princípio da realidade, pois pode-se assim, suportar certas frustrações em função da perspectiva de futuro que se abre (Matheus, 1997).

Matheus afirma que o pacto edípico pode se reafirmar na existência do pacto social. Se, como é o caso no Brasil, as classes dominantes não cumprem o seu papel (desmoralizam e desvalorizam os trabalhadores, não efetuando a troca pela mão-de-obra que eles representam em potencial) quebrando o pacto social, o pacto edípico é ameaçado. Diante disso, as pessoas passariam a buscar a "satisfação imediata de seus anseios", e daí as atitudes anti-sociais (a violência das ruas) seriam expressões de impulsos primitivos, pré-edípicos (Matheus, 1997). Diante do rompimento do pacto social, os indivíduos que poderiam buscar o prazer no futuro, passariam a lutar para evitar o desprazer buscando o gozo imediato. O princípio de realidade se desfalaria e o ego passaria a funcionar como ego ideal de forma absoluta e plena. Como na fantasia edípica, Matheus (1997) salienta, qualquer falta ameaçaria a integridade do indivíduo. Com isso os indivíduos perderiam a sua responsabilidade social (pois perderam a capacidade de postergar o seu desejo) e a capacidade de interagir com a realidade. Nesse contexto, todos passariam a reproduzir o *status quo*, reagindo a qualquer projeto de mudança. Com a perda do princípio da realidade, o princípio do prazer (imediatamente) prevaleceria dificultando o investimento em projetos coletivos e futuros. Dessa forma, todos estariam buscando a figura paterna como aponta Matheus, que em última instância seria quem é capaz de estabelecer os limites (que a criança não é capaz de fazer por si só).

Como já vimos, o Brasil se forma *enquanto sistema* a partir da ação do aventureiro, orientado pela razão instrumental de explorar o máximo proveito de tudo, através da lei do mínimo esforço. Isso não é exclusividade nacional, uma vez que a lógica da acumulação capitalista pressupõe e cria condições dos indivíduos serem socializados dentro dessa lógica (Bresler, 2000, cap. 3). O que torna peculiar nosso caso, é que enquanto outras nações desenvolveram a hegemonia desse tipo de razão ao longo do tempo, aqui isso é princípio fundador que é intrumentalizado através do trabalho escravo, ou a exclusão para os que não se submetem a isso. Princípio que visa a atender os interesses externos, de um 'outro', estranho e estrangeiro, cultuado pela elite de forma geral e que perpetua um estado de dependência geral (Prestes Motta et al., 2000).

E qual o espaço que o "outro" nos reserva? Os interesses da coroa portuguesa, no início da colonização, antecedem ao papel que nos seria reservado com os rumos da revolução no mundo do trabalho inglês: "*arruinando com seus produtos o artesanato de países estrangeiros, a produção mecanizada transforma necessariamente esses países em campos de produção de matérias-primas*" (Marx, 1984, p.517).

Não deveríamos ser somente fornecedores de matérias-primas como açúcar, tabaco, ouro, diamantes, algodão e café para o comércio europeu (Prado, 1994), mas, principalmente, de um tipo de matéria-prima cada vez mais valorizada se abundante e barata, um minério que não encontra correlato na capacidade de produzir maior acumulação, o "ouro vermelho" (que circula nas veias das pessoas) de Vieira.

Isso vira um ciclo vicioso sem fim: para se inserir no mundo, se envergonhando do que se é, deve-se ser aprovado pelo outro - tal qual o filho em relação ao pai (Enriquez, 1983) - devemos produzir o que eles querem em grandes quantidades de forma submissa, e com isso se produz mais desigualdades e miséria, solo em que o "ouro vermelho" pode ser colhido em abundância, nos distanciando da imagem idealizada do desenvolvimento (buscado nessa identificação), o que só aumenta a vergonha da elite e a sua conseqüente submissão.

De acordo com Guerreiro Ramos (1983), a busca de identificação da elite nacional com o mundo exterior para reproduzir o *sistema* alheio aqui, pela incompatibilidade das estruturas sociais, está fadada ao fracasso. Ele define essa busca como sendo o "*sentido estratégico de articulação das sociedades periféricas com o mundo exterior*" um dos sentidos estratégicos do formalismo (Guerreiro Ramos, 1983, p.272). A partir do conceito elaborado por Riggs<sup>9</sup> e do sentido estratégico dessa articulação, Guerreiro Ramos afirma que nesse caso "*a imitação do estrangeiro é um fenômeno derivado. O fator primordial do formalismo no caso, é exógeno, reside na natureza essencial da relação metrópole/colônia, de um pacto no qual uma das partes, a colônia, se conduz de modo compulsoriamente receptivo*" (1983, p.298).

Analisando os fluxos migratórios internos da passagem dos séculos XVIII/XIX, Prado indica que essa mobilidade atendia aos interesses da coroa (dependendo do produto que era do interesse externo), nunca se orientando para satisfazer as necessidades materiais da população local (Prado Jr., 1994, p. 71). Diante do processo de entrada das transnacionais no setor farmacêutico na primeira metade do século XX, Pereira (1967, p.37) afirma que as mesmas não vieram "*preencher nenhuma lacuna. Simplesmente as grandes empresas estrangeiras, aproveitando-se do fato de possuírem as fórmulas e as técnicas de fabricação, acabaram forçando muitos empreendimentos nacionais a lhes venderem suas instalações ou a se lhes associarem*", demonstrando como ocorreu a 'sangria' de transferência do excedente econômico para fora (Pereira, 1967, p.41). Nesses dois casos, indiretamente, temos a confirmação do sentido estratégico da articulação de Guerreiro Ramos.

<sup>9</sup> *No qual formalismo* "corresponde ao grau de discrepância entre o prescritivo e o descritivo, entre o poder formal e o poder efetivo, entre a impressão que nos é dada pela constituição, pelas leis e regulamentos, organogramas e estatísticas, e os fatos, práticas reais do governo e da sociedade" (Guerreiro Ramos, 1983, p.252), *entre o sistema que se prega existir e a vida social que existe apesar desse sistema.*



Esse não é um fenômeno exclusivamente brasileiro. Isso ocorre em todo local em que o capital encontra solo fértil para a extração do "ouro vermelho" e não encontra barreiras reais para a consecução de seus propósitos. Podemos ver isso tanto nas descrições de Satoshi a respeito das regiões mais desabastadas do Japão no início do "milagre econômico"; quanto na devastação gerada pela ação da 'Chiquita Bacana' (ex United Fruit) em Belize, Honduras, Salvador e Guatemala (Moberg, 1997).

Retomando o primeiro ponto que levantamos, em que o sentido de nossa colonização se resume a objetivos "voltados para fora do país" que Prado apontou, o mesmo continua orientando a nossa vida sócio - econômica - política, com a ressalva que, essa identificação com o interesse estrangeiro, e a conseqüente submissão aos interesses de fora - como vimos no sentido estratégico da articulação com o mundo exterior de Guerreiro Ramos, deve ser entendida como sendo uma identificação realizada, desde o princípio, pelas pessoas responsáveis pela organização do sistema, os detentores do poder, com a finalidade de controlar (Prestes Motta et al., 2000), ou não deixar eclodir em toda a sua força, a capacidade de resistência que ameaça a ilusão de harmonia social (como vimos com Enriquez) que vigora no Brasil.

Como o domínio da Família se sobrepõe ao domínio do Estado, as relações de parentesco prevalecem e o apadrinhamento se torna generalizado em todos os tipos de organização que atuam no Brasil, relações permeadas pela afetividade que encobrem o componente político que está na base dessas relações<sup>10</sup>. No ambiente de trabalho, o brasileiro estaria sempre buscando a figura do 'chefe legal' (DaMatta, 1990, p.197), aquele que é uma espécie de pai de seus subordinados.

## A IMAGEM PATERNA E AS PRÁTICAS DE PODER

"Vote X, ele poderia ser o seu pai" (Calligaris, 1997, p.64). Desde o início de nossa história a figura do pai aparece mediando as relações políticas. Tanto no caso da imagem do 'pai dos trabalhadores', quanto no próprio rito de independência, a população é colocada e retratada em posição de dependência (Bresler, 2000, cap. 5). Esse fenômeno não é exclusividade brasileira.

Em diversos locais e nos mais diversos tipos de organização, as práticas de apadrinhamento aparecem. Desde a máfia siciliana até algumas práticas do IRA, como bem analisa Burrell (1997, p. 63), seja em algumas empresas italianas (Benenati, 1998), seja nas empresas familiares francesas (Bauer, 1991), ou nas empresas de aço indianas (Kling, 1998), ou ainda, na influência de imigrantes nas pequenas e médias empresas norte americanas (Peck, 1998), até as práticas políticas em que o parentesco é a moeda mais forte apontada por Abèlès (1991), a figura paterna está sempre presente.

Na oficina de marcenaria da Chácara Cogumelo (Bresler, 1997), "pai" era a pessoa mais experiente, com poder oficial e que nos 'protegia', uma espécie de "padrinho". A figura do "pai" nesta oficina era exclusividade dos sócios (donos do negócio), para outras pessoas mais velhas ou experientes o termo utilizado era "tio" e "tiuzinho". Todos (fora os "tios") tinham que ter um pai na oficina, enquanto o "tio" era de todos (os sócios também usavam esse termo).

Na oficina, sendo uma espécie de segundo lar, as relações eram informais, *abertas*, na medida em que não existiam meias palavras, e *camufladas*, na medida em que as ordens e pressões não eram ditas: deviam ser subentendidas. Pareciam mais "naturais" (e sabemos que são frutos de um processo social) se comparadas com a aparente "artificialidade" das relações dentro das grandes organizações. Assemelhavam-se mais às relações que temos dentro de casa, onde reconhecemos com quem estamos lidando e podemos evitar maiores constrangimentos. Eram mais "naturais" pois estavam em concordância direta com nossa experi-

<sup>10</sup> Uma vez que todo "vínculo social é antes de tudo um vínculo de poder" (Enriquez, 1983, p.23).

ência familiar. Nas grandes organizações, podemos conseguir desenvolver uma ou outra relação que nos torne "pessoa"<sup>11</sup>, o que, inclusive, é muito útil para a ascensão hierárquica, mas isto não significa que a grande empresa vire um segundo lar como um todo; sabemos que continuamos a ser "mais um" indivíduo, e tememos que alguém nos "passe a perna". O "pai" na oficina, no mínimo, nos protegia disto ao mesmo tempo que nos ameaçava (Bresler, 1997).

**A função paterna e a imagem paterna.** Freud dedicou grande parte de sua obra a desvendar os mecanismos e os sentimentos da situação pai/filho encobertos pela visão romântica que predomina no senso comum a cerca das relações familiares (permeadas pela exclusividade do amor, o que não encontra respaldo na psicanálise - em que os sentimentos são sempre conflituosos).

Através das análises da figura de Moisés que Freud desenvolveu, Enriquez afirma que "o pai é simbolicamente necessário para o crescimento do ser humano e, ao mesmo tempo, torna-se agente de castração (independente daquilo que faça), agente dessa violência" (1983, p. 123). Ato de violência que visa perpetuar a dependência. Todo filho deve rebelar-se desejando a morte do pai para obter certa autonomia, pois ambos são potencialmente tirano e assassino (1983, p. 124).

Essa 'violência' remete ao início da relação incestuosa, momento em que: "a luta entre o pai e o filho pela mãe começa, o desejo de castração se desperta no pai<sup>12</sup>, e o de assassinato se desperta no filho" (Enriquez, 1983, p. 209). Em "Totem e Tabu", Freud 'recria' o momento original, em que os filhos se unem para devorar o pai e assim darem início ao processo civilizatório. "Quando Freud evoca o assassinato do chefe da horda, é porque imaginou um tempo em que o chefe manteria seus filhos em estado de infantilização permanente, proibindo-lhes o acesso às mulheres, ou seja, ao que permite a um menino tornar-se homem" (Enriquez, 1983, p. 208).

O que é vivenciado na relação pai/filho é marcado por fortes antagonismos "ambivalência e, às vezes, crueldade". Se por um lado, temos que sem a *figura* e a *função* paterna não existiriam filhos (enquanto conceito psicossocial), a dependência aparece também no reverso desse fluxo, sem indivíduos capazes de se identificarem aos ideais que ele transmite, também não pode existir pai (Enriquez, 1983, 208).

Devemos ter consciência que 'figura' e 'função' paterna podem (ou não) se complementar num mesmo agente, mas são em si representações e processos distintos. A *função* paterna (ou a função do pai) é a função do interditor, a interdição em si que é um ato relacionado diretamente ao processo edípico e o que permite o sujeito o ato de afiliação (Calligaris, 1997) e da construção (sempre em processo) de sua identidade social.

A *figura* do pai (ou a imagem do pai) pode se revestir das mais variadas formas, pois depende também da idealização do sujeito, residindo na ordem do imaginário e das representações sociais (Enriquez, 1983). A figura do pai pode, ou não, exercer a função paterna: as imagens parentais vão se diferenciando conforme elas se posicionam no exercício da função paterna<sup>13</sup>.

**Os pais dos pais.** A situação pai/filho vivenciada no interior da oficina, entre os donos do negócio e seus funcionários, era similar a relação que os donos da oficina desenvolviam com dois importantes personagens 'de fora' da Chácara Cogumelo (o proprietário do galpão e das máquinas - Vicente; e o principal cliente - Pedro). Nessa relação, aqueles que eram os 'pais dentro da oficina' assumiam o papel de filhos que desejavam se tornar independentes (mais "profissionais") da "mesada" do pai-Pedro, sonhando em sair da "casa" do pai-Vicente, querendo no fundo emancipar-se da dependência das figuras paternas.

<sup>11</sup> No sentido atribuído por Da Matta (1990). Seguimos, aqui, essa conceituação no uso de indivíduo.

<sup>12</sup> No original aparece nota de rodapé, n.2, p. 385: "mesmo se o pai está presente como representante da castração simbólica, já que ele enuncia a lei da proibição do incesto, ele continua sendo perseguido por um desejo de castração real. Nele, a selvageria do chefe da horda continua em ação"

<sup>13</sup> Agradeço as valiosas contribuições de Tiago Matheus pelas nossas produtivas e prazerosas discussões, que aqui se mostraram fundamentais.

"Estas relações estavam diretamente ligadas às relações desenvolvidas no interior da oficina. Os funcionários sabiam que tinham pais dentro da oficina, talvez não soubessem as implicações destes vínculos, mas todos sabiam da necessidade de ter um pai, expressando verbalmente esse desejo. Eles não sabiam (pelo menos conscientemente), contudo, as ambigüidades que a situação pai/filho engendra, e não sabiam também que aqueles a quem chamavam de pai, estabeleciam o mesmo vínculo com outros (dificilmente o filho, enquanto filho infantilizado, olha para o pai como filho de outra pessoa)" (Bresler, 1997).

Calligaris (1997), tratando das figuras do colonizador e do colono no imaginário brasileiro, pode contribuir na análise do sentido dos pais dos pais. Ele descreve a tragédia e decepção do colono, que teria vindo para cá atrás de alguém, ou de algo, que representasse a função paterna. O colono descobre que não encontrará esse reconhecimento (o ato da interdição é o mesmo ato que permite a afiliação, o reconhecimento) e Calligaris apresenta esse processo em forma de tragédia em 3 atos. No primeiro, o pai fundador parece ter esquecido do filho, é o momento em que o filho que chega no Brasil descobre-se sem nome; no segundo, um intermediário propõe ao colono outro pai, o que o filho sem pai aceita; e no terceiro e último ato: "o outro pai prometido desmente a sua própria palavra, deixa cair a máscara e se revela: ele não é autoridade nenhuma, não quer e nem pode reconhecer o pedido de um nome que lhe é endereçado, pois não tem dignidade simbólica, mas é somente o braço armado do colonizador que pede um corpo escravo" (Calligaris, 1997, p.29).

Nesse sentido, a busca da figura paterna, no Brasil, encobriria o fato de que aqueles que procuramos como pai, são na outra ponta, filhos que também buscam um pai mas sempre encontram o colonizador. O pai, que é escravizado pelo seu próprio pai, reproduziria a relação de dominação para com o que ocupará o papel de seu filho, configurando o efeito cascata da dominação.

Contudo, isso não é exclusividade brasileira pois "tornando-se pai, o adulto se vê confinado a um papel de iniciador e de educador, torna-se o depositário da lei do grupo e transforma-se também em dominador potencial" (Enriquez, 1983, p. 209). Temos aqui uma ponte para entender um pouco melhor o papel desempenhado pelo processo educacional em nossa sociedade, o que está diretamente ligado a figura paterna. "Evidentemente toda educação - como Freud já apontou - é reacionária, pois cada um educa como foi educado, cada um pretende educar como os seus pais imaginavam que os pais deles teriam pretendido educar. E, o mesmo valendo para os avós, se entende que a educação seja sempre restaurativa de uma ordem passada, que por sinal nunca existiu" (Calligaris, 1997, p.42).

Os pais têm pais, e reproduzem, na relação que estabelecem com seus filhos, a interdição: a violência e a possibilidade de identificação a que foram submetidos pelos seus próprios pais. A interdição do pai é o que permite o sentimento de afiliação o que, em última instância, permite a criança encontrar um lugar na sociedade: "o que me é proibido, os limites que me são impostos como criança é justamente o que me outorga e me permite reconhecer o meu lugar, o lugar de filho" (Calligaris, 1997, p.43). Esse "efeito cascata" é feito através do que imaginamos ter ocorrido em um tempo distante, e os filhos, enquanto filhos infantilizados, só tomarão consciência disso (alguns talvez nunca cheguem a isso) a partir do momento em que envolverem-se em situações em que eles próprios sejam o primeiro sujeito da situação pai/filho. Isso ocorre na relação familiar *strictu sensu*, e é também transportado para outros domínios.

No caso da Chácara Cogumelo, analogamente, a relação pai/filho aparecia com todo o conteúdo de proteção, da possibilidade de identificação, de admiração e da ameaça de violência constante. A figura do pai, dentro e fora da oficina, criava e reproduzia o vínculo de dependência da situação original pai/filho. A ligação entre os pais/filhos, dentro e fora da oficina, parece ser a base das relações sociais que sustentavam a Chácara Cogumelo, mesmo que as pessoas envolvidas neste processo caminhassem nesta direção inconscientemente (Bresler, 1997).

Relendo a situação pai/filho e o amor/ódio envolto nessa relação, presentes em "Totem e Tabu", Enriquez afirma que Freud dá aí um golpe de mestre: "se é o ódio que transforma os seres submissos em irmãos, é seu assassinato que transforma o chefe da horda em pai." Não existe pai se ele não for o objeto de um desejo de morte, "o pai não existe a não ser como ser mítico. Do momento em que ele é real e encarnado, se provoca o temor e a angústia, ele se transforma em chefe, aquele que transcende os outros; se ele suscita o amor, assume o aspecto de grande irmão, de amigo, de confidente, como o pai amigável dos trobriandenses, retratado por Malinowski. Mas o pai, em sua função mítica, é aquele que provoca reverência, terror e amor ao mesmo tempo, o pai é aquele que sufoca, castra e que deve ser morto ou, no mínimo, vencido; ele é, além disso, o portador e depositário das proibições. Seu assassinato é acompanhado de culpa e veneração" (Enriquez, 1983, p.31).

Estamos tratando aqui da representação simbólica do pai, da figura do pai, do aspecto que essa construção social ocupa nas relações e interações sociais e, principalmente, na necessidade da existência da função paterna para que seja possível a existência dos filhos, ao mesmo tempo em que sua própria existência condena os filhos ao papel da dependência, e mostra como o efeito cascata de dominação se sustenta na dinâmica dos pais dos pais.

**O que se busca na imagem paterna.** Já apontamos que, no Brasil, prevalece o poder do Clã Patriarcal, e o mesmo se dá através do predomínio da relações pessoais que se fundam na relação de dependência, ao mesmo tempo que a perpetuam. É esse o papel, como vimos, que o "colonizador" do clã patriarcal desempenha na nossa formação e desempenha na nossa realidade: agente de dependência, modelo de ação para todos (os que detém o poder ou estão próximos dele e os que estão distantes do poder), quanto modelo que prescinde (e necessita de) a submissão de todos. Estamos indicando aqui, também, que esse predomínio está intimamente ligado à figura e às representações da função paterna (original).

Dissemos que é comum escutarmos que as pessoas no trabalho procuram o 'chefe legal', o chefe que represente a figura do pai dentro do ambiente de trabalho. Essa busca não se restringe ao ambiente de trabalho, mas pode ser observada nas mais diversas instâncias, como na relação professor/alunos, orientador/orientando, dentre tantas outras. Mas, o que se busca na procura de uma figura que represente a função paterna em uma situação que hipoteticamente deveria ser permeada pela distância e profissionalismo (o que não se realiza dessa forma)?

Tratando dos ritos de iniciação nas sociedades tradicionais, Enriquez afirma que a ambigüidade da situação pai/filho é "insolúvel. O pai é sempre um ser que proíbe e um objeto de identificação, o filho é sempre o criador e o destruidor de seu pai. As sociedades nada podem fazer, a não ser cada uma à sua maneira, tentar lidar com esse antagonismo (e, ao mesmo tempo, esse amor) intransponível, estruturante da experiência humana" (Enriquez, 1983, p.212).

Vamos olhar como esse dilema é vivenciado na sociedade brasileira, retomando o modelo proposto por Calligaris, autor que procurou analisar a situação pai/filho na realidade brasileira. Calligaris constrói sua análise a partir da figura do colonizador e do colono<sup>14</sup>. O colonizador "é aquele que veio impor sua língua a uma nova terra, ou seja, ao mesmo tempo demonstrar a potência paterna (a língua do pai saberá fazer gozar um outro corpo do que o corpo materno) e exercê-la longe do pai (...) ele é o verdadeiro explorador, no fantástico equívoco que só a língua portuguesa - que eu saiba - propõe, onde explorar uma terra é ser o primeiro a conhecê-la e também arrancar os seus recursos" (Calligaris, 1997, p.16-17).

Por outro lado, "o colono é quem, vindo para o Brasil, viajou para outra língua, abandonando a sua língua materna"<sup>15</sup> (Calligaris, 1997, p. 19), "o que o diferencia do colonizador parece ser a procura de um nome. Ele não vem fazer gozar a América, mas na América, se fazer um nome. Procura aqui, numa outra língua, um novo pai que interdição, certo, e de repente o reconheça" (Calligaris, 1997, p. 20), ou simplesmente: o colonizador busca o gozo enquanto o colono busca o pai que imponha limites ao gozo, que faça dele um sujeito, em termos psicanalíticos, que lhe coloque a interdição.

<sup>14</sup> "O certo seria dizer que, no discurso de qualquer brasileiro, seja qual for a sua história ou a sua posição social, parecem falar o colonizador e o colono" (Calligaris, 1997, p.16)

<sup>15</sup> Calligaris faz a ressalva que isso vale para os portugueses também.

Isso é mais complexo do que parece, pois ao mesmo tempo que *"desde o início desse século, um maior conhecimento da criança teve como efeito essencial o pânico dos pais (...) os pais, não sabendo mais o que devem fazer, renunciaram, em muitos casos, a ocupar seus lugares na escala de gerações"* (Enriquez, 1983, p. 213). A recusa do pai em executar a função necessária na formação da criança, a do interditor, não estaria restrito ao caso brasileiro, pois trata-se de um fenômeno mais abrangente. A 'renúncia' de exercer essa função poderia ser aceita como verdadeira, desde que em algum tempo/espço os pais soubessem exercer a interdição. Enriquez desmistifica isso, colocando que os pais nunca souberam desempenhar a função da interdição.

Em todas as sociedades, os jovens representam a força da invenção, da contestação, etc. Essa força nada tem de bom em si pois o jovem vive sob o fantasma da onipotência, afirma Enriquez, acrescentando que nenhuma sociedade conseguiu tratar disso serenamente, concluindo que *"a criança sempre teve que passar por uma submissão mais ou menos total (...) Raros são os exemplos de pais e filhos que se vivenciam uns aos outros como complementares e não como antagonistas"* (1983, p.215), submissão que é colocada pelos pais na forma (em qualquer forma) que conseguem executar, dada todas as dificuldades colocadas para que a 'troca' se realize na situação pai/filho. Deste modo, o maior ou menor conhecimento sobre o funcionamento psíquico da criança não altera a nossa dependência dessas relações.

Continuemos a análise do *que se busca* através da procura da figura paterna na realidade brasileira e no que há de peculiar aqui. Já sugerimos que existe um paralelo nas relações de dependência entre os pares pai/filho e chefe/subordinado. Calligaris acrescenta que no nosso caso, existe algo no vínculo empregatício que *"ainda participe ou possa participar da escravatura"* (Calligaris, 1997, p.30), indo ao encontro do que já colocamos em relação a função do trabalho escravo no Brasil, através das análises de Prado, Holanda e Freyre.

Além disso, continuando com Calligaris, o colono passa a imaginar, idealizar e desejar um pai a imagem a semelhança do colonizador, o que está de acordo com a ambivalência da situação pai/filho que já apresentamos, pois o *"apelar para um pai sempre comporta o risco da própria escravatura: ele vai querer nos comer e precisa portanto ser comido"* (Calligaris, 1997, p.76).

A análise desenvolvida por Calligaris é muito interessante, apresenta aspectos extremamente pertinentes mas merece alguns cuidados. Infelizmente, ele exclui a figura e o papel do indígena na nossa formação, provavelmente porque eles foram intencionalmente apagados de nossa historiografia e memória oficial. Mesmo que ele acrescente a figura do escravo à dicotomia colonizador/colono, e aí poderíamos inserir a figura do indígena, só poderíamos fazer isso de forma limitada, uma vez que o escravo passa a se confundir com o colono e a categoria em si se tornaria abrangente demais para comportar tantos subgrupos.

Essa ressalva é válida, também, quando olhamos a visão da criança que Calligaris tem. Ele acaba por se concentrar em demasia nas crianças das classes médias altas, nas quais estamos de acordo com sua afirmação de que *"o Brasil me parece como o paraíso das crianças"* (Calligaris, 1997, p. 41), desde que nos lembremos que para todas as demais crianças (a maioria) o Brasil se assemelha mais à imagem do inferno, dado o descaso com que as crianças são tratadas, já nascendo excluídas e tendo somente elas mesmas para contar. A orfandade simbólica (o sentimento de) que pode ser percebido nas crianças da elite brasileira, para a maior parte é orfandade concreta mesmo, ou pelo menos de indiferença plena, semelhante a do Sr da Casa Grande em relação aos escravos.

O que parece 'saltar aos olhos' de Calligaris é que *"a hierarquia de idade na educação burguesa européia antecede absolutamente a hierarquia social"* (Calligaris, 1997, p.37). Desde a forma com que as crianças burguesas brasileiras tratam os empregados domésticos, até os antecedentes históricos de nossa formação, na relação das crianças com os escravos na casa grande (lembrando que eles serviam de cavalos para os primeiros), isso é verdade: a posição de classe é muito mais importante do que a posição etária. Calligaris argumenta que faltaria o ato da interdição às crianças brasileiras, mas como vimos com Enriquez, a sabedoria de interditar nunca existiu em nenhum tempo/espço, cada povo "se virou" como pode nesse intuito.

Calligaris está tentando ressaltar aqui que talvez o paraíso das crianças testemunhe um cuidado e uma super proteção do colonizador (que estando decepcionado porque nunca encontrou o gozo que veio procurar), sonhando com o gozo que seus filhos possam ter. *"Na transmissão desta esperança de gozo, o colonizador desiste como pai (...) é curioso notar que, para a criança do colonizador, ser brasileiro significaria ter que realizar o sonho paterno ou ancestral de um gozo sem limites"* (Calligaris, 1997, p.48-49), acrescentando que isso é um desrespeito a qualquer significante paterno. Mesmo que aceitemos o abandono do papel da interdição idealizada, concluir que falta função paterna no Brasil seria ingenuidade, mesmo porque (vimos com Enriquez) essa função é sempre executada. O que fica, então, dessa análise de Calligaris, é que no Brasil sempre busca-se a *figura paterna* (o que não implica em dizer que a *função* não exista).

O que parece ser peculiar aqui, é o modelo em que busca-se a representação da figura paterna, o modelo idealizado e o que o mesmo representa. Voltemos a Calligaris: *"nada estranho também que de repente o colono, na sua busca contínua de uma função paterna que lhe outorgue a filiação procurada, acabe medindo qualquer função paterna possível pelo gozo ao qual ela poderia dar acesso"* (Calligaris, 1997, p. 61). Essa afirmação se encontra no ponto em que ele está tratando da aversão, dos profissionais brasileiros que trabalham na academia, aos rótulos e afiliações a linhas de pensamento muito rígidas, concluindo que qualquer restrição ao gozo desenfreado poderia impossibilitar a identificação da figura paterna, *"como se reconhecer um fiozinho de filiação pudesse privar-nos de algum gozo"* (Calligaris, 1997, p.74). Complexo, pois ao mesmo tempo em que ele afirma que se busca constantemente a filiação, a mesma é sempre temida e evitada.

Complexo como a situação pai/filho em si é complexa. Aqui Calligaris está ressaltando que o problema tem início com a renúncia do pai que tanto colonizador quanto colono efetuaram ao migrarem para cá. *"O pai da linhagem é um nome ao qual nos liga uma dívida simbólica; deixá-lo e sair à procura de outro significa pedir filiação a alguém que - justamente por não ser ainda o nosso pai - encontraremos no real e com o qual talvez precise lidar no real para que nos acorde enfim reconhecimento simbólico. Resta então (...) a tentativa de agradar o novo pai, e o risco que esse novo pai peça no Real um tributo para aceitar o novo filho"* (Calligaris, 1997, p.153).

Através das análises de Enriquez (sobre a situação pai/filho de forma geral) e da análise de Calligaris da busca do pai (da filiação), e da resistência à interdição (expresso através do exemplo do que ocorreria na academia brasileira), podemos, agora, entender melhor o *que se busca* na procura da imagem paterna: nesse processo *de busca*, os brasileiros procurariam a *figura paterna* (figura construída socialmente que se reveste na expectativa do 'paizão' que tudo permite), mas essa busca encobriria a negação da *função paterna* em seu ato primordial, a interdição.

Isso parece encontrar respaldo, também, em uma afirmação de Calligaris. *"Uma vez o pai simbólico reprimido no começo da viagem, qualquer pai que se apresente, mesmo sob pedido, com efeito aparecerá como querendo algo de nosso corpo. (...) em suma, todo mundo quer um pai simbólico que forçosamente deixou e reprimiu, e o pedido pode ser escutado só por um novo pai que, por ser novo, ainda é real e necessariamente se supõe que peça um tributo real para valer (e assim reconhecemo-nos simbolicamente"* (Calligaris, 1997, p.154).

Calligaris caminha para sua conclusão, dizendo em outras palavras, que o problema aqui é que *"o colonizador, embora detestado por ter proposto ao colono a escravatura e não uma nação, se constitui como modelo de paternidade. Uma vez renunciado o vínculo simbólico originário, só parece possível reconhecer um pai ao qual apelar para que nos reconheça, nos traços de uma violência real que precisa pelo menos lhe supor"* (Calligaris, 1997, p.167). A violência (e o amor) inerentes à relação pai/filho, no Brasil, dessa forma, estaria impregnado da violência da situação colonizador/colono, ou em outros termos, na relação entre escravocrata/escravizado.

## O COLONIZADOR, O GESTOR E A IMAGEM PATERNA

Retomando o eixo no qual se constitui a sociedade brasileira, proposto por Prado, o trabalho (escravo) e a família (patriarcal), temos que essa relação funda a relação entre quem detém os meios de produção e os que são empregados para concretizar a produção. A relação de trabalho submetida ao domínio da família (Holanda) nos ajudaria a compreender, assim, a busca do "chefe bacana", o chefe que desempenha o papel do pai. Isso explicaria, também, a reprodução da relação de dependência (o efeito cascata da dominação) que aqueles que temos como pais, desenvolvem com os outros e repassam para os colocados em posição hierárquica inferior.

A relação de dependência, que na nossa análise da formação brasileira é fundada no fato de termos sido colonizados com interesses para fora (Prado), se configura através da grande unidade de produção, desde o início viabilizada por meio do trabalho escravo, e encontra sua expressão, em termos psicanalíticos, na situação pai/filho. Dependência que se reproduz, mesmo porque o "*o complexo de Édipo sofre um declínio, mas nunca desaparece (...) o indivíduo continua sendo, em certos aspectos, o menininho vulnerável e medroso*" (Enriquez, 1983, p.92). É possível o processo de amadurecimento e de independência, mas nesse aspecto isso é sempre relativo, e o que acontece na maior parte das vezes, é que esse menininho pode reproduzir a situação de dependência na forma em que ele a vivenciou.

*"O filho sendo, ao mesmo tempo, criador e rival potencial do pai, constitui para este uma ameaça permanente. Só sua submissão, cega e total, pode tornar essa ameaça menos inquietante e menos operante e fazer dele, um dia, um portador da lei, ao invés de portador da discórdia, um representante da comunidade ao invés de um representante do pulsional"* (Enriquez, 1983, p.213).

Como vimos, o colonizador é o sujeito que migra e imprime a sua lei, submetendo todos os que encontra (inicialmente os indígenas) à sua vontade e à sua razão. Essa violência será expressa na mesma proporção do seu temor em relação ao que o outro representa, ao mesmo tempo que seu amor se expressará na proteção e nos privilégios que ele pode oferecer aos dominados dóceis, papel que foi personificado pelos jesuítas na relação com os indígenas, mas não só, pois como vimos com Freyre, o Senhor da Casa Grande também 'adotava' os bons escravos (leia-se: os que não o ameaçavam, ou ainda, os que não lutaram - ou encontraram condições de lutar). Essa mesma ambigüidade que oculta o caráter violento e opressor de nossa formação, foi transplantada para a realidade urbana (Prado, Holanda, Freyre) e vai se instaurar na relação gestores/subordinados, seja na manufatura, seja na indústria que se consolida ou nas brechas para se procurar o "chefe legal" nas grandes organizações. Todas essas figuras encontram respaldo na situação pai/filho que analisamos segundo Enriquez, de forma geral; e segundo (em alguns pontos) Calligaris, no nosso caso em específico. Assim, colonizador, escrivocrata, gestor e pai parecem resumir a mesma figura que representa, no nosso caso, a imagem paterna revestida do explorador.

De acordo com Calligaris, uma instância simbólica verdadeira seria aquela que permitisse a cada um *ser* e não *estar* brasileiro, o que "daria a 'brasileiro' uma significação definitivamente outra do que a proposta pelo colonizador" (Calligaris, 1997, p.67). Com a analogia que estamos propondo entre as figuras do gestor, do colonizador e do pai, isso implica um repensar do modelo organizacional que temos desenvolvido, voltado para fora e como vimos com Guerreiro Ramos, submisso aos interesses externos desde o princípio, como apontado por Prado. Submissão que no seu efeito cascata é personificada pelos pais dos pais, que no mundo organizacional é efetivada pelo poder e, ao mesmo tempo, pela submissão dos gestores.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABÉLÈS, Marc. "Avoir du pouvoir politique" em SEGALEN, Martine (coord) *Jeux de Familles*. Paris: Presses du CNRS, 1991.
- BAUER, Michael. "De l'homo economicus au pater familias. Le patron d'entreprise entre le travail, la famille et le marché"; em SEGALEN, Martine (coord) *Jeux de Familles*, Paris: Presses du CNRS, 1991.
- BENENATI, Elisabetta. "Americanism and paternalism: managers and workers in the twentieth-century Italy, em *International Labor and Working-Class history*, n. 53, Spring, 1998 (n. especial: patronage, paternalism, and company welfare)
- BRESLER, Ricardo. "A roupa surrada e o pai: etnografia numa marcenaria", em PRESTES MOTTA, F. & CALDAS, M. (orgs.) *Cultura Brasileira e Cultura Organizacional*, São Paulo: Atlas, 1997.
- BRESLER, Ricardo. *A administração e o Brasil: as figuras do gestor, do colonizador e a imagem paterna*, Tese apresentada para a obtenção do título de Doutor em Administração na EAESP/FGV, São Paulo, 2000.
- BURRELL, Gibson. *Pandemonium: towards a retro-organization theory*, London: Sage, 1997.
- CALLIGARIS, Contardo *Hello Brazil*, São Paulo: Escuta, 1997.
- CÂNDIDO, Antônio. "O significado de Raízes do Brasil" e "Pos Scriptum", HOLLANDA, Sérgio B. *Raízes do Brasil*, São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- COLBARI, Antônia. *Ética do Trabalho*, São Paulo: Letras e Letras, 1995.
- COLBARI, Antônia. "Imagens Familiares na cultura das organizações", em Davel e Vasconcelos (orgs.) *Recursos Humanos e subjetividade*, Petrópolis: Vozes, 1996.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis*, Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.
- ENRIQUEZ, Eugène. *Da Horda ao Estado*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.
- ENRIQUEZ, Eugène. *Les Jeux du pouvoir et du désir dans l'entreprise*, Paris: Desclée de Browner, 1997.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder, vol.1*, Porto Alegre: Ed. Globo, 1976.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*, Rio de Janeiro: Record, 1989.
- GUERREIRO RAMOS, Alberto. *Administração e Contexto Brasileiro*, Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1983.
- HEMMING, John. *Red Gold. The conquest of the brazilian indians.*, London: MacMillan, 1978.
- HOLLANDA, Sérgio B. *Raízes do Brasil*, São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- KLING, Blair B. "Paternalism in indian labor: the tata iron and steel company of jamshedpur", em ILWCH (*International Labor and Working-Class history*), n. 53. Spring, 1998.
- MARX, Karl. *O Capital. Critica da economia política* (livro 1, o processo de produção do capital. Volume 1). São Paulo: Difel, 1984.
- MATHEUS, Tiago C. "Inverno Social: uma discussão sobre o imaginário da lei no Brasil", em PRESTES MOTTA, F. & CALDAS, M. (orgs.) *Cultura Brasileira e Cultura Organizacional*, São Paulo: Atlas, 1997.
- MELLO, Alex F. *Marx e a globalização*, São Paulo: Boitempo, 1999.
- MOBERG, Mark. *Myths of ethnicity and nation: immigration, work and identity in the belize banana industry*, Knoxville: University Of Tennessee Press, 1997.
- PAGÈS, Max et al. *O poder das Organizações*, São Paulo: Atlas, 1987.
- PECK, Gunther. "Divided loyalties: immigrant padrones and the evolution of industrial paternalism in north america", in ILWCH (*International Labor and Working-Class history*), n. 53. Spring, p.49-68, 1998.
- PEREIRA, José Carlos. *Estrutura e expansão da Indústria de São Paulo*, São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1967.
- PRADO JR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*, São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PRESTES MOTTA, Fernando, C. *Organização e Poder*, São Paulo: Atlas, 1986.
- PRESTES MOTTA, Fernando, C., ALCADIPANI, Rafael e BRESLER, Ricardo. "O Estrangeiro e o mundo organizacional", em Anais do 1º ENEO, Curitiba: ENEO-ANPAD, junho, 2000.
- RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro. A formação do sentido do Brasil*, São Paulo: Cia das Letras, 1995a.
- RIBEIRO, Darcy. *O Brasil como problema*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995b.
- SALAMA, Pierre. *Pobreza e exploração do trabalho na américa latina*, São Paulo: Boi Tempo Ed., 1999.