

FUNDAMENTOS

A dinâmica inflamada da violência quotidiana — O contexto indiano¹

Jhuma Basak²

1

Este trabalho foi apresentado como uma das conferências principais do 53.º Congresso da Associação Psicanalítica Internacional, intitulado «A mente na linha de fogo», decorrido em Cartagena das Índias, Colômbia, entre 26 e 29 de julho de 2023.

2

Psicanalista Didata da Indian Psychoanalytical Society e membro da Associação Psicanalítica Internacional. É doutorada em Psicologia pela Kyushu University, em Fukuoka (Japão). É consultora do COWAP (Comité Mulheres e Psicanálise) para a região da Ásia-Pacífico. E-mail: basak.jhuma@gmail.com

UM CLIMA FERÓZ

No dia 13 de maio de 2021, todos os jornais e meios de comunicação social indianos difundiram a medonha e singular história de centenas de cadáveres a flutuar no «sagrado» Rio Ganges e nos rios de Bihar e Uttar Pradesh. Os governos e os Estados foram informados dos números e da causa destes cadáveres — Covid-19 —, revelando ainda mais a incapacidade esmagadora da nação para chorar a perda inexplicável de vidas humanas. Foi um fim assassino, que deixou para trás inúmeros corações partidos e existências atormentadas de filhos, pais, amigos e amantes que perderam os seus entes queridos. Uma negação total da dignidade dos corpos na morte e, ao mesmo tempo, um rude desrespeito pelas necessidades das famílias e amigos sobreviventes de procura de paz e de um luto para a sua perda. Um evento absolutamente deplorável vindo de um sistema que subjuga os seres humanos, quer na vida, quer na morte.

Os ritos tradicionais de cremação hindus incluem a queima do corpo, mas na época todos os crematórios elétricos estavam inundados de cadáveres, que aguardavam em longas filas de espera durante mais de 24 horas, enquanto a lenha era vendida no mercado negro e usada para a cremação manual. Os «queimadores de cadáveres» designados pela comunidade, normalmente apelidados *doms* — uma humilhação injusta e inaceitável confinada à casta mais baixa da comunidade —, procuravam desesperadamente formas de sobrevivência perante séculos de miséria, utilizando este momento catastrófico para ganhar uma vantagem momentânea e trivial. Muitas vezes, a pobreza passada de geração em geração pode alimentar esta violenta angústia de sobrevivência, reforçando a ideia errada de que um pouco de poder ou de dinheiro poderá comprar a onipotência e a invulnerabilidade contra uma opressão estrutural sociopolítica e económica, que dura há séculos.

Estas ações brutais de sobrevivência podem muitas vezes estimular a confusão interna a nível individual, conduzindo a processos dissociativos inconscientes que permitem ignorar a adversidade e o sofrimento dos outros. Subjacente a estes mecanismos de sobrevivência, está uma angústia inerente a uma entidade em constante e frágil ebulição, que luta contra um sistema não empático, temendo e tentando evitar uma erradicação total do seu ser — um medo constante de um colapso da sua frágil estrutura egoica. Como pode um indivíduo isolado evitar ficar confuso perante o que é ou não ético quando confrontado com uma realidade esmagadora e impiedosa? Quando o equilíbrio comunitário, paralisante desde o seu começo, implica uma encarnação violenta da pobreza sistémica e da política desregrada, tende muitas vezes a menosprezar todas as outras trocas humanas intersubjetivas, fazendo do corpo e da agência humanos o local de todas as batalhas pela sobrevivência. Desse modo, cada ato de luta, por mais violento que seja, se transforma numa necessidade justificada. A raiva expressa através de tais ações horríveis torna-se parte da vida regular dos «queixosos coletivos».

«Quando uma *perda* [itálico da autora] está associada a experiências de desamparo, passividade, vergonha e humilhação, o luto é acompanhado por outras tarefas psicológicas, tais como transformar o desamparo e a passividade em afirmação e atividade e reverter a vergonha e a humilhação» (Volkan, 2007, p. 46). Aqui, a *perda* começa com a aniquilação do sujeito, bem como do corpo, especificamente no caso da mulher — e a pobreza é a ferramenta vital para a estruturação de um sistema que assenta num processo sistemático de aniquilação.

A outro nível, a indústria da saúde explorou a pandemia, transformando a morte num negócio lucrativo — as garrafas de oxigénio foram armazenadas para fabricar a escassez no

mercado durante a Covid e depois vendidas a preços exorbitantes no mercado negro. Poderão os elaborados rituais hindus de morte na Índia (conduzidos pelos brâmanes/sacerdotes de casta elevada, onde se inclui a limpeza e o revestimento do corpo, untando-o com *ghee* para a cremação, seguindo-se semanas de luto em que se veste e come pouco, antes de quebrar o jejum com uma refeição comunitária) ter os laivos de uma tentativa de purgação sociocultural e estrutural de uma ordem nacional globalmente corrupta? Uma ordem social que, sub-repticiamente, dita uma vida fundada na abnegação e na renúncia, numa possível tentativa de reparação da sua própria culpa? E é assim que a política e a cultura se tornam dispositivos complementares de um sistema de crenças das massas, que as oprime, mas que simultaneamente funciona como um ilusório escudo de proteção, redenção e esperança. Talvez esta culpa social comunitária advinda de uma ordem impiedosa se transforme em culpa transgeracional personalizada, a qual durante tanto tempo manteve as famílias unidas no *statu quo*. Mas subitamente, este *statu quo* rompeu-se, emergindo uma sociedade de consumo violentamente inquieta e implacável, em que a autogratificação instantânea do indivíduo está tão facilmente disponível.

O anterior investimento cultural em compromissos dramáticos e inflamados, velados pela gravidade dos mitos, dos rituais e da política, foi-se transformando gradualmente num voraz consumismo, na procura de satisfação de prazeres instantâneos, mas ironicamente triviais; e, por isso, a sua urgência repetitiva exerce uma atração magnética nos tempos de hoje. Isto cria ainda o terreno para uma situação de *isto e aquilo* no contexto indiano, tornando as práticas culturais na vida quotidiana num *princípio em fluxo*, que se transforma e exige uma releitura da sua ordem simbólica em diferentes conjunturas do tempo e nos seus contextos em mudança, socioculturais, políticos e históricos.

A «IMPIEDADE NECESSÁRIA» (MARK BORG) E AS «VINCULAÇÕES PASSIONAIS»

A Índia é dilacerada pelas suas velhas e violentas antíteses de classe e casta, em que o dinheiro funciona normalmente como símbolo que ilusoriamente parece permitir adquirir uma posição de invulnerabilidade. Muitas vezes, o dinheiro atua como um disfarce único para obter dignidade social, agindo como agente protetor tanto como persecutório. Assente na base fiável da política da pobreza, o mercantilismo gera uma certa convicção da possibilidade de acesso a prazeres extravagantes, que só o dinheiro parece poder comprar. Deste modo, estimula uma frenética onda de fabrico de bens, vinda de uma cultura que na realidade externa investe sobretudo no entretenimento

excitado, para distração da comunidade e consumo de massas. Subsequentemente, encoraja «a prática de ignorar (através da dissociação) o sofrimento dos outros, decretando a impiedade como um *statu quo* da abordagem à vida, fazendo-a parecer (e muitas vezes sendo de facto) *necessária*» (Mark Borg, 2007, p. 181). As ideologias políticas dogmáticas prosperam com base num reforço sistémico e estrutural de tais divisões, promovendo a visão das pessoas que exibem os estados dissociados que se consideram mais inaceitáveis como «os outros» diferentes de nós. Subsequentemente, propagam estruturalmente este rótulo assassino «dos outros» através das divisões de casta e de classe, da discriminação de género e dos preconceitos raciais. Quanto mais exaltada for a reprodução desta realidade violenta — mas mágica, vendida como «maior do que a vida» —, mais acentuada é a fragilidade da subjetividade individual. Deste modo, o indivíduo é indiretamente forçado a submeter-se a uma ordem sistémica avassaladora que se estabelece contra um terreno afetivo humano singular e conflituoso.

Na atual era tecnológica da vigilância, os seres humanos estão cada vez mais afastados da ligação e da continuidade humanas. Um elemento de reducionismo transforma a subjetividade humana num objeto facilmente descartável sob o domínio tecnológico. Uma extraordinária cultura de dessensibilização e banalização impera na era atual, dando origem a uma réplica «maniqueísta» (Bohleber, 2003, p. 126) do mundo, reforçando ainda mais a linha divisória entre o bem e o mal, o amigo e o inimigo, em última instância segregando o «outro» do «nós». A divisão torna-se mais nítida e concreta quando uma «defesa maníaca milita contra um sentido de responsabilidade social, uma vez que se defende precisamente contra a culpa depressiva que, no modelo kleiniano, leva à preocupação reparadora pelos outros. Esta defesa é caracterizada pelo não abrir mão de um sentimento de onipotência, negação da realidade psíquica, uma fuga associada à ação, em oposição ao pensamento, e uma identificação projetiva maciça» (Altman, 2005, p. 330). Será que a perda inexplicável de vidas nos últimos dois anos na Índia leva a uma tal negação nacional da sua devida responsabilidade social, gozando da sua onipotência estatutária de uma política nacionalista cruel, criando mais divisões no seio do seu povo entre ricos e pobres, castas altas e baixas, rurais e urbanas?

A utilidade e a produtividade do corpo humano são os únicos critérios que o tornam relevante nesta era mecanizada e consumista. Herbert Marcuse argumentou que o ideal contemporâneo do ego coletivo compreende o crescimento de um *extremismo popular*, que é impulsionado pela força conjunta da tecnologia e de um ideólogo autoritário. Segundo o autor, «com a desvalorização do corpo,

a vida do corpo não é mais a vida real, e a negação dessa vida é o começo e não o fim» (1959/2011, p. 125). Está implicado, assim, um início de repúdio e antítese da existência das pessoas comuns, que se encontra imersa numa violência dissimulada e aparentemente sedutora, perpetrada por um sistema conflitual, cativante e devasso. É por isso que é tão importante construir uma realidade «maior do que a vida», porque a própria vida de uma entidade corporal já não é «real».

A Índia, com a sua história colonial e inúmeras outras invasões estrangeiras, tem sido um campo de batalha de cadáveres e de terrenos minados, que exigiram repetidas redefinições políticas das fronteiras dos Estados, das cidades e das aldeias. Sendo a Índia um país essencialmente agrícola, o seu povo tem um profundo apego à terra. A terra torna-se numa extensão simbólica da sua identidade, representando o produto concreto da sua existência física (que, de resto, está politicamente sujeita a um processo sistémico de negação e aniquilação). As deslocações contínuas e o desenraizamento da comunidade criam frequentemente uma falta profunda de confiança coletiva e uma ansiedade primordial, que se materializam através de crenças supersticiosas presentes na vida quotidiana. Em 1976, Leo Rangell escreveu sobre a rutura do «chão» e a ligação à terra como pré-requisitos psíquicos para a manutenção do equilíbrio ambiental e social, que se reflete na entidade social do ser.

Sendo a Índia uma terra essencialmente agrícola, o solo tem ainda mais significado para as pessoas comuns que dedicam os seus corpos/seres a nutri-lo para obter alimento e sustento. Quando esse solo básico se desintegra, o eu pode recavar-se aniquilado juntamente com ele, o que o povo da Índia tem enfrentado repetidamente na sua divisão política da terra, nas regras coloniais e nas invasões estrangeiras ao longo dos séculos. É nessa altura que certas comunidades, que resistiram a traumas repetidos provocados por guerras, invasões, política, divisão de terras, pobreza, podem manifestar uma maior propensão à desconfiança e à cisão, criando uma provável paranoia social generalizada e uma desilusão interna em relação à comunidade. A partilha comunitária desta ansiedade primordial pode, por sua vez, produzir uma «regressão social» (Volkan, 2002), aumentando a crença no poder mágico, que contém igualmente investimentos emocionais tão intensos. Deste modo, surge a necessidade de exteriorizar a prática de uma enorme mistura de (i) *deísmo mitológico cultural* com (ii) *coerção política* e (iii) *espetáculo tecnológico* — uma tríade moderna de garantia ilusória de invulnerabilidade para os civis, criada por eles mesmos na sua onipotência mágica abrangente (talvez substituindo a lenda da *trindade* na mitologia hindu, *Brahma-*

-Vishnu-Maheshwara, que representa a criação, a preservação e a destruição?).

A cultura entusiasmada de adoração de divindades, que está mais próxima do sentido que se atribui ao conceito de Deus, liga-os apaixonadamente aos seus deuses, que ainda por cima são mais politizados e popularizados por doutrinas ortodoxas canonizadas de uma política violenta de direita. Qualquer pessoa ou coisa que não se enquadre nesta doutrina canonizada é tratada como um «corpo estranho não assimilado» que precisa de ser sistematicamente erradicado. Deste modo, alimenta-se um clima explosivo e polarizado entre o certo e o errado, o bom e o mau, «nós» e os «outros». A instilação do medo paralisa o sujeito, para que permaneça cativo na posição esquizoparanoide e resista a qualquer transformação que possa permitir o acesso ao estado depressivo.

«SUJEITOS SEXUADOS» (TODD MCGOWAN) E «EXISTÊNCIA BINÁRIA»

Todd McGowan refere-se ao conceito de «biopoder» de Foucault no seu artigo «The sex in their violence», no qual explica o biopoder como aquilo que «transforma o terreno da política de um domínio público de disputa e contestação num domínio biológico que se preocupa com a vida e o corpo» (2019, p. 48).

Como Foucault explica, a violência do biopoder reside na produção de uma «vida simples» que é contrariada pelo seu produto vital, que é a tecnologia. Esta tecnologia produz uma vida ilusória, ao criar um sentido mágico do seu poder que se tenta desesperadamente imitar e capturar. McGowan explica que o controlo exercido pelo biopoder sobre a «vida humana simples» consiste em introduzir a morte (e o medo quotidiano da mesma) — ou, por outras palavras, aquilo que o autor chama de «sexuação» — na vida normal. «O biopoder mascara a natureza sexualizada da sua violência. Dirige-se não aos seres vivos, mas aos sujeitos sexuados e aos seus modos de gozo» (2019, p. 49). Desta forma, o esforço humano vai sobretudo no sentido de construir uma entidade inacessível como «sujeitos sexuados», dedicados mais à autogratisação do que propriamente a viver. E, nesta lexicologia, talvez a leitura contemporânea do narcisismo exija uma recontextualização conceptual para compreender o seu enlouquecedor domínio sobre a compulsão humana atual pelo eu. Um eu cativado que, simultaneamente, furtiva e, inconscientemente, participa nesta agitação com uma intenção macabra.

A vida parece ser envolvida por uma violência clandestina, irresistível, fascinante e sedutora, presente nas práticas da vida quotidiana. Nesta era pós-moderna, a Índia vive uma existência binária entre as suas magnânimas celebrações mitológicas,

religiosas e ritualistas, e as suas implacáveis e milagrosas inovações tecnológicas, que são propagadas por missões políticas agressivas — tudo isto conduzindo a uma forma de vida atraente, mas macabra. Ao propor uma armadura perante a dança brutal e mórbida de centenas de cadáveres que se atiram aos rios, estará o superego nacional indiano, a sua prática política e a sua administração, a mascarar a vida quotidiana com uma necrocultura saliente, fazendo da morte e da morbidez um elemento banal e mundano da existência básica, envolto em lazeres e divertimentos diários, através de uma cativação populista do consumidor? Regido pelo princípio do prazer, e fazendo do entretenimento uma encarnação dominante da existência, o ego é encorajado a ter precedência sobre o princípio da realidade de uma forma sistémica e estrutural, que estabelece furtivamente uma existência «sexuada» para a sua humanidade. Por sua vez, transforma os próprios prazeres e celebrações da vida em nuances «sexuadas» de vida para a pessoa comum. Presa no ventre sexuado do encantamento, a pessoa comum sucumbe a isto na esperança de encontrar a realização através da gratificação (uma sensação momentânea e ilusória de *nirvana* pós-moderno?). Inculca um entretenimento desprovido de qualquer sublimação catártica, nem de enriquecimento afetivo, nem de evolução cognitiva do eu.

O PATRIOTISMO SEXUADO E A NEGAÇÃO DA MULHER

A Índia sempre sancionou a prevalência na filosofia oriental da alma sobre o corpo e sobre a existência material. É caso para perguntar se essas predileções metafísicas não serão também uma construção cultural de defesas sublimadas contra a antiga privação económica estrutural, criada sociopoliticamente. Esta conjectura vem confirmar que a leitura filosófica oriental «ingénua» e «virtuosa» da alma tem uma construção estrutural complexa, que exige uma investigação crítica. Ao longo do tempo, a Índia tem assistido a uma subjugação sistemática da subjetividade das mulheres, paralelamente àquela que está implícita no seu sistema de castas. Os tabus sobre a menstruação, que obrigam a uma limpeza periódica dos corpos «sujos» das mulheres, reafirmaram o mito da abjeção das mulheres, instalando nelas o «medo da impureza» (Kitayama, 2021). «A sujidade, portanto, nunca é um acontecimento único e isolado. Onde há sujidade, há sistema. A sujidade é o subproduto de uma ordenação e classificação sistemáticas da matéria, uma vez que a ordenação implica a rejeição de elementos inadequados» (Douglas, 1966/1984, p. 35). Deste modo, é compreendida como construção metódica de uma ordem patriarcal brutal, que estabelece as mulheres como o «outro excluído»

que deve ser eliminado, cuja entidade física tem valor apenas como «máquina reprodutiva» ou como «objeto de entretenimento», camuflando a maternidade, a feminilidade e a sexualidade feminina com enunciados perversos e abertamente violentos.

Será que o corpo/entidade da mulher se torna no «objeto transicional» entre duas famílias, anexando casas para outros residirem, para prosperarem, abdicando do seu próprio sentido de pertença? Será que o corpo da mulher se torna no local simbólico vacilante dessa construção da casa dos outros, um poço de onde os outros se alimentam? (Basak, 2021) Nesse contexto, será que o seu corpo se destina apenas à alimentação dos outros, à sua existência à custa do seu corpo-entidade? Do mesmo modo, depreende-se, será então através de um sentido sexuado de patriotismo que a terra na qual se ergue a nação e o corpo da mulher se tornam numa coisa só, numa «linhagem sangrenta de vinculação e colisão» que alimenta os outros e é devidamente propagada pela imaginação político-cultural nacional indiana? Talvez isto funcione como uma provável ponte para a transformação cultural indiana da sexualidade corporal da mulher de carne e osso numa deificação da maternidade, ligando-a a sacrifícios familiares individuais, bem como à sua reparação nacional coletiva? E para a «mulher repudiada», será a maternidade o único esquema culturalmente glorificado e familiar que lhe resta para procurar a reivindicação da sua sexualidade? É aí que o desejo, tanto do seu *erotismo* como de *eros*, encontra, em certa medida, consolo? Não é de admirar que a violência pública contra as mulheres se tenha intensificado tanto nos últimos anos, coagindo a mulher a regressar à sua domesticidade segura e confinada à família.

VINHETA CLÍNICA

Bijaya cresceu numa aldeia do Bangladesh, no seio de uma família recomposta. Comparativamente com as outras, a sua casa era mais pequena, com duas divisões utilizadas para todos os fins (comer, receber convidados, dormir), uma cozinha e um longo corredor que dava para uma varanda, onde ela e os irmãos estudavam ao fim da tarde e dormiam à noite. A casa não tinha espaço suficiente para ter uma casa de banho. Por isso, as mulheres da casa acordavam de madrugada para defecar a céu aberto e tomar banho no lago próximo. Bijaya fazia o mesmo para se preparar para a escola, o que a fazia sentir-se muito envergonhada, especialmente perante os seus amigos da escola. Nunca convidava nenhum dos seus amigos ou professores para ir a sua casa por não ter casa de banho. O seu sentimento de aversão em relação a si própria aumentou ainda mais quando começou a menstruar. Limpar o corpo durante esse período

tornou-se numa tarefa penosa. Esta situação manteve-se até Bijaya estar no liceu, quando finalmente a família conseguiu construir uma casa de banho básica fechada no pátio da casa, altura em que ela estava quase a deixar a sua aldeia para ir para a Índia fazer a sua licenciatura.

Bijaya terminou os seus estudos de pós-graduação na Índia e conseguiu um emprego de professora numa escola em Bengala. Estava habituada à sua vida urbana no novo país. Vivía numa pensão para mulheres trabalhadoras, com um quarto e uma casa de banho anexa. Sentia-se muito feliz por poder finalmente ter uma casa de banho fechada e só para ela. Até aceitou de bom grado pagar um suplemento para ter a sua própria casa de banho. Isto foi uma grande conquista para ela; decorou a sua casa de banho e limpava-a com muito cuidado — talvez uma forma simbólica de cuidar e adornar as suas «partes íntimas», que lhe haviam criado tantos problemas e embaraços desde a infância. Apreciava o seu tempo privado na sua própria casa de banho. Embora os seus sucessos e conquistas até à data tivessem sido bastante admiráveis, o seu sentimento de inferioridade era enorme. A cor da sua pele era muito escura, o seu inglês não era suficientemente bom, os seus modos não eram suficientemente polidos, era financeiramente pobre — tudo isto a afetou ainda mais depois de chegar à Índia, a sua nova e segunda casa, construída com base nas suas próprias capacidades.

Um sonho recorrente dela quando vivia na Índia:

O meu professor favorito de uma universidade na Índia vai visitar a minha casa na minha aldeia. Estou muito entusiasmado com o facto de um professor tão famoso visitar a minha casa na minha pequena aldeia. É uma grande honra para mim e para a minha família. Convidei os meus vizinhos respeitáveis para irem lá a casa ter com ele. Preparei um chá para ele com todo o cuidado. Mas comecei a tremer descontroladamente quando lhe estendi a mão com a chávena de chá. Sentia-me tão envergonhada com a minha mão escura, pensando que ele iria ver como estava suja. Além disso, sei que, a partir do momento em que ele tomar o chá, terá de ir à casa de banho. E então, ele ficará a saber como sou pobre, nem sequer temos uma casa de banho em casa. Só queria abrir um buraco no chão.

E nesse preciso momento, acordava do seu sonho com uma ansiedade intensa, como se o tremor da sua mão se tivesse apoderado de todo o seu corpo.

A sua excitação por ter o seu professor favorito em casa e a sua vergonha aguda em relação ao seu corpo, fazendo-a até querer enterrar-se, criavam um conflito interno dilacerante, que poderia ter provocado o tremor do seu corpo. Poderia ser um movimento corporal rítmico inconsciente de excitação sexual, e, ao mesmo tempo, a vergonha

enterrada e a angústia de anos, que sacudiram o seu chão e encontraram uma saída somática frenética. Acordar do seu sono depois de querer «enterrar-se» no sonho foi talvez a sua pulsão de vida a acordar e reivindicar-se, um ponto de autoagência, embora conflituoso. Outras associações das suas mãos «escuras e sujas» incluíam a agonia da sua infância de usar a mão para se limpar com folhas e água depois de defecar ao ar livre na sua aldeia. Isto refletia a sua ambivalência, o seu sentimento de sujidade e a sua terrível vergonha a nível individual, enquanto a nível coletivo é importante notarmos o pesado fardo de vergonha, pobreza e angústia que ela carregava pela sua comunidade e família. Todas as alegres transgressões e progressões da sua vida implicaram uma enorme força e resistência. O seu desejo inconsciente de estender a mão ao seu professor preferido, onde a chávena de chá atuava como objeto transicional que a ligava a ele, pode ter inflamado o seu profundo «medo de contaminação», juntamente com a sua excitação, provocando uma ambivalência e ansiedade tão fortes no seu sonho. Talvez a chávena de chá estivesse também a atuar como uma ponte fluida entre as sua vida rural e a urbana nos dois países diferentes, tentando resolver o seu conflito interno através do seu sonho recorrente. Neste processo, Bijaya estava a tentar realizar o simples desejo de uma mulher em crescimento, transgredindo as dominações socioculturais para reivindicar os seus desejos romântico-eróticos.

A negação do núcleo fundamental de um ser, que é o seu eu (*incluindo o «corpo» e a sua sexualidade*), provoca naturalmente danos emocionais significativos que podem deixar a sua cicatriz na psique da mulher (Basak, 2014). Cria-se assim uma profunda ferida narcísica, que provoca possíveis dissociações entre o eu e o corpo, tornando a autoagência numa reivindicação imensamente difícil. Esta posição culturalmente coerciva e depressiva oferecida às mulheres na Índia, como uma consequência «natural» desta negação fundamental, o abandono do seu eu primário pelo seu próprio superego (pais e sociedade), deixa-a com um vazio sem fundo, uma ferida narcísica insondável para toda a vida. «O negro sinistro da depressão, que podemos legitimamente relacionar com o ódio que observamos na psicanálise de sujeitos deprimidos, é apenas um produto secundário, uma consequência e não uma causa, de uma ansiedade “em branco” que expressa uma perda que foi vivida a um nível narcísico» (Green, 1986/2005, p. 146).

Esta posição depressiva, culturalmente sugerida e socialmente aplaudida, para as mulheres na Índia é frequentemente elucidativa de uma depressão clínica profunda, ao contrário da posição depressiva kleiniana. Pode, subsequentemente, conduzir a

um desinvestimento maciço do objeto materno primário, ou seja, aquele que permanece vivo fisicamente, mas que está psiquicamente morto para a criança (Green, 1986/2005). A introjeção da violência externa por parte da mãe, em interação com a sua qualidade de desinvestimento, transforma-se em autoagressão internalizada, que poderá ser transmitida na relação íntima à criança, através da sua passividade inabalável. Neste contexto, o amor e os cuidados visíveis exteriormente podem muitas vezes ser disfarce para uma ansiedade aguda, deixando o recetor à beira da apreensão e da dúvida quanto à receção desse aparente amor.

No contexto indiano, a aniquilação da subjetividade da mulher pode, na maior parte das vezes, afetar gravemente a sua capacidade de mentalização, paralisando-a e negando a sua vitalidade ou a experiência do prazer, tornando «o prazer de simplesmente estar viva» num ato proibido e punível. A culpa na mulher atua normalmente como um mecanismo coesivo fundamental para o *self* nas suas relações primárias. Culpa que não conduz necessariamente a tentativas de reparação, mas que suscita hostilidade contra o eu, conduzindo à culpa persecutória. Este complexo contorno psíquico é ainda transmitido passivamente à criança, tornando prováveis as dissociações afetivas, incoerentes na sua configuração intersubjetiva e intrapsíquica. O amor da criança pode ficar cativado na sua promessa apaixonada à mãe emocionalmente indisponível, dificultando a individuação e a autoagência, bem como afetando a capacidade do seu próprio ego de fazer o luto por perdas significativas. Como se este potente estado passional ambivalente, no qual encontramos uma extrema vulnerabilidade, juntamente com a construção de uma posição melancólica desde a infância, permanecesse enredado numa culpa persecutória, como o apego psíquico ao vazio criado pela «mãe morta» simbolicamente.

VINHETA CLÍNICA

Anita procurou terapia aos 32 anos, casada há 7 anos e com uma filha de 5 anos. Quando chegou à terapia, estava grávida de 2 meses do seu segundo filho. Trabalhava há 10 anos numa organização do setor social em prol dos direitos da criança e da emancipação das mulheres. A sua consciência de si mesma era elevada, por isso, quando veio, articulou claramente:

«A minha família tem problemas, o que me está a tornar cada vez mais numa pessoa muito zangada. Acho que tenho problemas de raiva, tal como o meu pai, que odeio. Ele não existe para mim [mais tarde, perguntei-me o que é que isto lhe poderia fazer — tanta identificação e, no entanto, tanta negação]. Mas o que realmente me está a

perturbar é a minha mãe; hoje em dia, irrita-me tanto com ela que, por vezes, não a suporto. No entanto, se me perguntarem, eu gosto muito da minha mãe» — os seus olhos encheram-se de lágrimas ao dizer isto.

O seu sentido de família e o seu lugar de pertença eram claramente a sua família de origem, embora tivesse a sua própria família e filhos. Odiava o pai desde que soube (aos 12/13 anos), por boatos familiares, que o pai tinha molestado sexualmente a prima (filha da tia materna, de quem era muito próxima). A sua dúvida imediata era se ele também a teria molestado a ela, mas não se lembrava de nenhum episódio do género, embora também não pudesse excluir completamente essa hipótese. Deixou-me a pensar na sua associação oculta, como se o pai tivesse dado algo especial à prima, que pode não ser bom como outros dizem, mas que ele deu à prima e não a ela. Ela não sabia bem porquê, mas sempre se sentiu desconfortável com ele desde a infância. E esta ambiguidade perturbava-a profundamente, desordenava os seus processos cognitivo-afetivos. Não era só a raiva do pai que ela achava assustadora, que fazia com que o evitasse, mas também evitava qualquer contacto corporal com ele. Por exemplo, lembra-se de que, quando se sentava na parte de trás da bicicleta dele, como pendura, a caminho da escola, se segurava conscientemente para não ter de se encostar a ele. Não gostava da forma como o pai olhava para as raparigas da escola e para as suas mães. Sentia que ele era um *ganda-log* (homem mau/sujo). Durante toda a sua vida escolar, nunca convidou nenhuma das suas amigas para casa, receando que o pai se atirasse a elas. Olhava para os pais dos seus amigos e desejava que o seu próprio pai fosse como o deles, alguém com quem pudesse estar segura, de quem se orgulhasse. Mas ela tinha vergonha do seu pai. Nunca poderia contar nada disto à sua mãe. Internamente, sentia-se muito zangada com ela, como se a mãe não soubesse de nada disto, fosse uma aliada muda do pai. Talvez este silêncio partilhado em relação a esta questão fosse também o ponto inconsciente interno de uma ligação dilacerante, bem como de um conflito passional que provocava a sua raiva contra a mãe. Como que silenciosamente, ela esperava que a mãe a salvasse desta ambiguidade dolorosa, mas a mãe não moveu um dedo.

Por vezes, Anita temia olhar para o seu próprio marido com uma desconfiança e um ódio semelhantes aos que sentia pelo pai. Como se ele tivesse de pagar o preço que o pai não pagou. Quando via o marido e a filha a brincar juntos, sentia-se perturbada, duvidando dele ou tendo ciúmes da própria filha — talvez uma reação inconsciente a uma desejada troca ideal entre pai e filha. Ou será que no seu inconsciente havia insinuações sexuais inaceitáveis que eram

estimuladas pelo desejo ambivalente de amor e ódio e pela transgressão sedutora do pai, que ela não conseguia enfrentar? Talvez isso tenha aumentado ainda mais o seu ódio contra os pais, a sua própria raiva, que foi introjetada e reproduzida na sua própria dinâmica familiar. Será que estas estimulações sexuais inconscientes aumentaram a sua culpa e a levaram a tornar-se demasiado protetora e expectante em relação à mãe? Mas ela não queria que a sua própria família fosse uma réplica da «perversão» e ambivalência com que cresceu, daí ter procurado terapia.

Anita utilizava formas criativas e humorísticas para dissociar a sua dor e humilhação relativamente à sua família, através de encenações que eram um padrão regular nas suas sessões. Por exemplo, anunciava: «Eis que, minha senhora, lhe apresento o meu pai — de profissão um homem de negócios e por paixão um pedófilo», e depois soltava uma gargalhada hilariante, talvez um esforço maniaco para se defender destes contrastes chocantes. Noutra ocasião, ao falar da crueldade da sua mãe para com ela e da devoção da mulher pelo seu marido, ela irrompe: «Já alguma vez viste uma mãe que é um *pedófilo-pujari* (padre), que venera o seu marido. Talvez ela não queira abdicar do seu prestigiado estatuto de *pujari*!» Anita ironizava o «estatuto de poder» da mãe, na realidade grosseiramente humilhante, pouco se apercebendo da sua própria crueldade para com a mãe.

Anita perguntava-se muitas vezes se era por causa do dinheiro que a mãe não tinha outra opção senão ficar com o pai. Por isso, durante grande parte da sua vida Anita tentou ganhar muito dinheiro (talvez um substituto paterno no seu inconsciente) e poupar o máximo que pudesse para um dia poder «salvar» a mãe. Infelizmente, a rapariga-Anita, que realmente precisava de ser salva, perdeu-se na indiferença e indisponibilidade da mãe e na sua própria fantasia, em que se tornava a salvadora da mãe. Uma fantasia nascida da introjeção da mãe, transformando inconscientemente o seu próprio sofrimento em ataques agressivos ao seu objeto comum, o pai, o objeto fálico omnipresente, em torno do qual ela tinha as suas próprias fantasias reprimidas. Enquanto a imago materna indiferente continuava a residir de forma silenciosa e intrusiva na sua psique, formando aquilo que era a sua via de ligação com a mãe. Como disse Chodorow, «the maternal object-become-subject» é um sujeito que nega a existência do outro. «Este sujeito castrado e negador torna-se, em resultado de processos identificatórios, parte do *self* da rapariga, mesmo quando a mãe-como-objeto permanece interpessoal e intrapsiquicamente um objeto ambivalente de amor e ódio» (Chodorow, 1974, p. 16). A esperança era que Anita quisesse envolver-se profundamente na terapia para compreender a sua dor, o seu

amor e raiva contra a sua mãe, o seu próprio eu; enquanto desvendava o que realmente aconteceu entre ela e o seu pai, tudo o que a incendiava e à sua família durante anos.

A ÍNDIA PÓS-INDEPENDÊNCIA E UMA IMAGINAÇÃO MATERNAL APAIXONADAMENTE VIOLENTA

A era colonizada na Índia pode ter encontrado um sentido coletivo para a vida através do seu apego apaixonado à proteção da realidade tangível da terra-mãe. O local da «terra-mãe», o seu corpo simbólico, tinha um significado psíquico profundamente enraizado para aquela época e geração. A construção de um espírito nacional glorioso, com o seu apego apaixonado à terra-mãe, pode ter funcionado como uma defesa coletiva maníaca, que se adequava devidamente à vocação do tempo, contra uma provável ambivalência individual que abalava o terreno na sua órbita filial e que ecoava o objeto materno morto no domínio privado.

Com a conquista da independência da Índia, a necessidade de permanecer coletiva e catastróficamente comprometida com a terra-mãe perdeu-se para a próxima geração. Na era pós-independência, foi subsequentemente investida numa paixão frenética semelhante, popularizando uma cultura ardente de adoração de ídolos, de deusas e práticas ritualistas que precedem a alma abstrata de tempos anteriores e o seu aproveitamento espiritual na filosofia religiosa. Uma exaltação religiosa crescente, politizada e exteriorizada, substituiu o exército apaixonado da era nacionalista.

Temendo a morte do eu, o sujeito pode frequentemente procurar meios externos para garantir a vitalidade psíquica — seja através de uma devoção ardente, ou da hipersexualidade, ou de ações palpitantes. Ao sistematizar a adoração religiosa, em consonância com a virilidade patriarcal e outras celebrações culturais nacionais, surgiu o juramento coletivo indiano pós-independência à deusa-mãe — uma exteriorização cultural da gloriosa pátria —, provocando uma maior cisão entre o corpo real da mulher e a sua imaginação cultural projetada da deusa-mãe protetora ideal. Talvez tenha funcionado como uma inversão do seu próprio sentido de proteção para com a pátria, que não os recompensou como nação com a sua boa e justa governação, pelo que as suas atuais exigências de assassinio do corpo da mulher de carne e osso podem parecer apenas um direito que lhes assiste. Talvez uma necessidade frenética e compulsiva desta representação materna inflamada e violenta compense o terrível desamparo e desespero de gerações e gerações de um país totalmente desanimadas, deixando-as com um sentimento de traição e engano por parte da pátria

que se revelou vã a todos os grandes sacrifícios de gerações e não honrou as promessas feitas.

Assim, o corpo de carne e osso da mulher real, a nova mulher emergente da Índia, a sua feminilidade, a sua sexualidade, a sua subjetividade, tudo isto se tornou no «outro» a atacar — uma «falácia» política que reconstruiu convenientemente o «inimigo estrangeiro colonial» mais antigo do passado, juntamente com o atual sentimento inconsciente de traição e engano por parte da sua pátria e da sua mãe. Ela precisava de ser erradicada como um corpo estranho, ou «purificada» e «modificada» à semelhança da deusa adorada pelo ideólogo patriarcal popular. A crescente e brutal violência contra as mulheres na Índia, sobretudo as mulheres independentes, lésbicas, trans, tanto nos espaços urbanos como rurais, revela a dicotomia de uma horrível idolatria devoradora da deusa-mãe e um desprezo ardente pela mulher real de carne e osso. E assim, na negação da mulher real, sobre o seu cadáver, rompe-se o novo e violento imaginário nacional, cultural e religioso, materno da Índia, construído e aplaudido pelo seu violento ideólogo fálico da política de direita. Apanhada nesta linha de fogo de um envolvimento dilacerante, inflamado, conflitual e catastrófico com a violência, ainda está dentro do poder da agência humana fazer a sua escolha a partir do carácter básico do fogo — se favorecemos o elemento destrutivo e ardente do fogo, ou se abraçamos o seu potencial caloroso e procriador. Façamos essa escolha. 🐉

REFERÊNCIAS

- Altman, N. (2005). Manic society: Toward the depressive position. *Psychoanalytic Dialogues*, 15(3), 321–346.
- Basak, J. (2014). Cultural altruism & masochism in women in the East. Em L. Pasquali & F. Thomson-Salo (Eds.), *Women & creativity: A psychoanalytic glimpse through art, literature, & social structure* (pp. 255–266). Karnac.
- Basak, J. (2021). *Today's women in India – Journey from 'family romance' to 'separation individuation'*. No prelo.
- Bohleber, W. (2003). Collective phantasms, destructiveness, and terrorism. Em S. Varvin & V. Volkan (Eds.), *Violence or Dialogue?* (pp. 111–130). Routledge.
- Borg, M. (2007). Just some everyday examples of psychic serial killing: Psychoanalysis, necessary ruthlessness, and disenfranchisement. Em B. Willock, L. Bohm, & R. Curtis (Eds.), *On Deaths and Endings* (pp. 42–59). Routledge.
- Chodorow, N. (1974). *Femininities Masculinities Sexualities – Freud & Beyond*. Free Association.
- Douglas, M. (1984). *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. Ark Paperbacks. (Original publicado em 1966.)
- Green, A. (2005). *On private madness*. Karnac. (Original publicado em 1986.)
- Kitayama, O. & Ogimoto, K. (2021). COVID-19 and Japanese tragedies: Looking forward to our happy endings. *Japanese Journal of Psychotherapy*.
- Marcuse, H. (2011). The ideology of death. Em D. Kellner & C. Pierce (Eds.), *Collected papers of Herbert Marcuse, volume V - Philosophy, psychoanalysis and emancipation*. (pp. 122–131). Routledge. (Original publicado em 1959.)
- McGowan, T. (2019). The sex in their violence: eroticizing biopower. Em V. Sinclair & M. Steinkoler (Eds.), *On psychoanalysis and violence* (pp. 47–59). Routledge.
- Rangell, L. (1976). Discussion of the Buffalo Creek disaster: The course of psychic trauma. *American Journal of Psychiatry*, 133, 313–316.
- Volkan, V. (2002). Large-group identity: Border psychology & related processes. *Mind & Human Interaction*, 13, 49–76.
- Volkan, V. (2007). Individuals and societies as “perennial mourners”: Their linking objects and public memorials. Em B. Willock, L. Bohm & R. Curtis (Eds.), *On Deaths and Endings* (pp. 42–59). Routledge.