



**ISPA**  
INSTITUTO UNIVERSITÁRIO  
CIÊNCIAS PSICOLÓGICAS, SOCIAIS E DA VIDA

## **Dissertação de Mestrado**

# **“Psicanálise da Não Violência em Gandhi”**

Mestrando: Ricardo Ribeiro de Almeida  
(nº22469)

Orientador da Dissertação: Professor Doutor Luís Delgado

Professor do Seminário de Dissertação: Professor Doutor Luís Delgado

Tese submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia, Especialidade em Psicologia Clínica.

2017/2018

Dissertação de Mestrado realizada  
sob a orientação  
do Professor Doutor Luís Delgado,  
apresentada no ISPA – Instituto Universitário  
para obtenção de grau de Mestre  
na especialidade de Psicologia Clínica

## Agradecimentos

Uma dissertação de mestrado é como uma viagem externa ao mundo do saber e interna ao nosso mundo interior, complexamente feito de emoções, intelectualidade e desafios. Nessa viagem que agora termino, tive o privilégio de ser guiado pelo Professor Luís Delgado, sempre disponível e receptivo para apoiar a criatividade de novas ideias e o trabalho de dois anos de leituras. Para a sua pessoa a minha mais sincera gratidão e consideração pessoal.

A génese da ideia para este tema surgiu na cadeira de psicologia psicanalítica, lecionada pelo Professor Pedro Aleixo no segundo ano, onde realizei um pequeno trabalho de grupo sobre o assunto. Professor que também apoiou o projeto desde o início, permitindo a “ousadia” de psicanalisar uma personalidade mundial considerada santa no seu país, mas afinal quase tão humano como os demais. Também à sua pessoa, os mais sinceros agradecimentos pelo apoio sempre prestado com entusiasmo e curiosidade científica.

O Professor Carlos Lopes constituiu outra figura inspiradora neste processo, com trocas entusiasmantes de impressões, sugestões de leituras, tendo manifestado desde o primeiro dia interesse e curiosidade em acompanhar esta investigação. Também à sua pessoa, meu primeiro tutor de turma no ISPA, os meus maiores agradecimentos.

Por último mas não menos importante, os meus agradecimentos ao Professor António Pires, meu docente na cadeira de projeto de investigação científica do quarto ano, o qual aceitou este mesmo tema como trabalho individual, ajudando-me a amadurecer conhecimentos que já vinham do 2º ano, da cadeira lecionada pelo professor Pedro Aleixo.

Além dos docentes referidos gostaria de agradecer também aos colegas com quem tive a oportunidade de trocar impressões sobre o tema do Gandhi, particularmente à Márcia, minha colega de segundo ano, como quem realizei o primeiro trabalho em que investigámos a personalidade psicanalítica de Gandhi.

## Resumo

NOME: Ricardo Jorge do Nascimento Ribeiro de Almeida

Nº ESTUDANTE:22469

CURSO: Mestrado Integrado

ÁREA DE ESPECIALIZAÇÃO: Psicologia Clínica

ANO LECTIVO:2017/2018

ORIENTADOR: Pofessor Doutor Luís Delgado

DATA:02 /07/2018

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: Psicanálise da Não Violência em Gandhi

**Resumo-** Esta dissertação analisa psicanaliticamente o método não violento de intervenção política e social, criado por Gandhi, com a designação de satyagraha. A construção subjetiva deste conceito, é contextualizada nas suas componentes políticas, históricas, religiosas, sociais e inconscientes. O método de investigação adotado é o qualitativo e a técnica seguida é a psicanálise aplicada. A psicanálise aplicada é viável neste estudo, dado que Gandhi deixou obras publicadas com um discurso na primeira pessoa, as quais permitem uma análise do seu conteúdo latente e retirar conclusões quanto à explicação psicanalítica do satyagraha. Nesta investigação é acrescentada à análise edipiana de Gandhi, uma interpretação narcísica moral e sadomasoquista da sua ação política, moral e religiosa, em que uma abordagem psicanalítica do hinduísmo permite compreender o que levou os hindus a seguirem Gandhi e este a querer ser seguido. Neste estudo a Psicanálise posiciona-se como instrumento de compreensão diferente e complementar, face ao mesmo objeto de estudo investigado por outras ciências sociais e humanas. Desta forma é realizada uma síntese da obra publicada sobre o funcionamento psíquico de Gandhi, ao mesmo tempo que se procura inovar na análise psicanalítica desta personalidade. O trajeto percorrido parte de um homem considerado santo, para o humanizar e psicanalisar, descobrindo no processo as suas fragilidades e motivações profundas. O mistério da transformação de um advogado mal sucedido, numa figura pública santificada é “resolvido” psicanaliticamente, sendo demonstrado como a regulação externa das massas era algo que movia inconscientemente Gandhi, no seu esforço de fechar uma ferida narcísica profunda e antiga.

Palavras-chave: Não Violência, Sadomasoquismo, Narcisismo

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO EM INGLÊS: Psychoanalysis of Nonviolence in Gandhi

**Abstract-** This investigation analyses the method of political and social intervention, created by Gandhi with the designation of satyagraha. The subjective construction of this concept is integrated in its political, historical, religious, social and psychoanalytical context. The chosen approach of this scientific research is the qualitative and the research technic used is the applied psychoanalysis. The applied psychoanalysis is possible in this investigation because Gandhi produced many articles and autobiography's, that allow an analysis of its inconscient content, regarding the formulation of satyagraha and its application. In this investigation we add to the Oedipus complex analysis in Gandhi, an narcissistic and sadomasochistic interpretation of Gandhi's political, moral and religious actions and views. Simultaneously psychoanalysis is used to explain why Gandhi was followed by the Hindus and why did he needed to be followed by them. In this research psychoanalysis is an instrument of understanding of Gandhi, different but complementary, to other social sciences. A recapitulation of the main author's that studied Gandhi's mental functioning is developed, but at the same time some innovation in the theme is pursued. The itinerary followed begins with a holly man, to discover its psychological fragility's and deep unconscious motivations. The “mystery” of the transformation of a mediocre lawyer in a public figure sanctified, is solved psychoanalytically, being demonstrated how masses external regulation was something that moved Gandhi, in his effort to close an old and deep narcissistic injury.

Key-words: Nonviolence, Sadomasochism, Narcissism.

## Índice

1.Introdução.....	5
2. Problemática e sua relevância científica.....	8
3-Conceitos Operatórios.....	9
3.1 Inconsciente.....	10
3.2 Segunda tópica freudiana.....	11
3.3 Teoria das pulsões.....	12
3.4 Complexo de Édipo.....	15
3.5 Transferência.....	16
3.6. Estrutura da Personalidade.....	16
3.7 Relações de Objeto.....	18
3.8 Violência e Não Violência em Psicanálise.....	22
3.9 Hinduísmo.....	27
3.10 Satyagraha.....	28
4. Método.....	33
5. Uma visão psicanalítica do hinduísmo: a identidade hindu e seu sistema de castas.....	36
6- Contextualização Histórica e Biográfica de Gandhi.....	39
6.1: Infância e estrutura familiar.....	39
6.2 Casamento Precoce.....	41
6.3 Morte do Pai.....	43
6.4 Estadia em Londres e entrada no mundo da advocacia.....	43
6.5 Combate ao Colonialismo britânico na África do Sul e Índia.....	44
7- Complexo de Édipo e sua influência inconsciente na criação do Satyagraha.....	47
8. A “raiz” narcísica e sádico-masquista da não violência em Gandhi.....	49
9- Psicanálise Política do Simbolismo em Gandhi.....	56
9.1 A Roca de Fiar e o Kadhi como símbolos de libertação.....	60
9.2 O caso da campanha da “Marcha do Sal”.....	63
10. Reflexões Finais.....	65
Referências Bibliográficas.....	67

## 1-Introdução

A presente dissertação de mestrado visa analisar psicanaliticamente o método não violento de intervenção política e social, criado por Gandhi, com a designação de *satyagraha*. A construção subjetiva deste conceito, transformado em instrumento de mobilização cívica e política do povo hindu, é contextualizada e articulada tendo em conta as componentes políticas, históricas, religiosas, sociais e inconscientes, marcantes na vida de Gandhi. Ao criar uma visão própria da não violência, Gandhi foi movido por fatores conscientes e inconscientes, característicos da sua realidade objetiva (factual) e subjetiva (psíquica).

A dinâmica inconsciente na construção do conceito de não violência criado por Gandhi, constitui o foco da presente investigação. Esta é marcada pela vivência de Gandhi com os seus objetos psíquicos parentais e a formação de um *superego*, carregado de imperativos de conduta da religião hindu. Estes últimos frequentemente em choque com as normas sociais impostas pelo império britânico.

Para concretizar a investigação do tema referido começaremos por definir conceitos operatórios no ponto 3., os quais são posteriormente aplicados na investigação da autobiografia e escritos produzidos por Gandhi. No leque de conceitos operatórios definidos incluem-se o inconsciente, segunda tópica freudiana, *teoria das pulsões*, *complexo de Édipo*, *transferência*, *estrutura da personalidade*, *relações de objeto*, violência em psicanálise, hinduísmo e *satyagraha*.

A definição de cada conceito operacional será articulada com os pontos da dissertação em que é aplicado. Ao realizarmos este exercício de definição e aplicação de conceitos psicanalíticos, procuraremos seguir a ordem cronológica que regeu a sua entrada no pensamento psicanalítico. A título de exemplo, a metapsicologia de Freud é abordada antes das *relações de objeto* e só depois são aplicados os conceitos psicanalíticos freudianos e pós freudianos, numa definição da não violência em Gandhi, materializada no conceito de *satyagraha*.

A definição do *satyagraha* demonstrará a aplicabilidade do enquadramento teórico constituído pelos conceitos operatórios anteriormente definidos, na análise da personalidade de Gandhi e do seu discurso.

No ponto 4. serão definidos o método e técnicas de investigação utilizados, mais precisamente a abordagem qualitativa e a análise de conteúdo psicanalítico de textos autobiográficos e artigos.

O ponto 5. recorre a uma visão psicanalítica do hinduísmo, para explicar como foi possível que Gandhi pudesse ser um líder seguido pelas massas. A análise tão distante do etnocentrismo quanto possível, das razões da eficácia do discurso de Gandhi no mundo hindu, requer a compreensão da dinâmica inconsciente da sua religião, a qual funcionou como um conjunto de denominadores comuns psicológicos, consensuais e mobilizadores do método da não violência em Gandhi. Por outro lado, o ponto 5. fará um enquadramento coletivo de aspetos psicanalíticos da forma de viver do povo hindu, determinantes do próprio funcionamento psíquico de Gandhi. Nomeadamente a vulnerabilidade narcísica provocada por um segundo nascimento em que a criança passa dum tutela delicada da mãe para o controlo severo do pai (Kakar, 1978). Este fenómeno

do segundo nascimento e conseqüente vulnerabilidade narcísica será, como veremos, decisiva nas escolhas que Gandhi faz na sua atividade cívica e política. Desta forma o ponto 5. da visão psicanalítica do hinduísmo, ajuda a explicar e introduzir as circunstâncias da vida de Gandhi apresentadas no ponto 6., a gestão do seu complexo de Édipo no ponto 7. e opção por um método não violento narcísico e sadomasoquista de combate aos britânicos no ponto 8.

Os conceitos operatórios chave definidos no ponto 3. serão aplicados no ponto 6., sobre o contexto histórico e biográfico de Gandhi. A infância e estrutura familiar de Gandhi serão analisadas neste ponto, num contexto edipiano, para depois ser possível explicar as suas implicações nas opções ideológicas e metodológicas do estilo de liderança de Gandhi. O seu casamento precoce e a morte do pai, são destacados como episódios marcantes, na forma de Gandhi ver o sexo e a sua relação com figuras paternas. Estas últimas potencialmente geradoras de futuras *transferências*, num contexto de relações assimétricas desfavoráveis. Por último será aprofundada a entrada no mundo da advocacia, como contexto desencadeador de uma vida de intervenção política, social e religiosa. O ponto 6.4. explica em particular como Gandhi passa de um advogado medíocre, a uma figura pública, reinventando-se para assumir o papel histórico que teve na luta contra o domínio britânico na Índia

O ponto 7. analisa o complexo de Édipo em Gandhi, mostrando como o mesmo transfere a sua relação com pai para o império britânico e a sua relação com a mãe para uma Índia vista como virtuosa, a qual idealiza e persegue como ideal impraticável.

No ponto 8. será abordada a “raiz” sadomasoquista da não violência em Gandhi, fazendo-se a ponte entre o *carácter erótico anal* da religião hindu (Berkley, Hill, 1921) e o conceito de não violência denominada por Gandhi de *satyagraha*. O mesmo ponto articula o narcisismo moral de Gandhi com o seu sadomasoquismo, explicando como Gandhi se priva dos prazeres sensoriais para elevar o seu estatuto aos olhos dos hindus e de si próprio.

O ponto 9. apresentará o estudo do simbolismo em Gandhi, aplicado aos símbolos da roca de fiar, vaca, roupa tradicional *Kadhi*, jejum, intocáveis no sistema de castas e a um caso concreto de aplicação do *satyagraha*: a campanha da “Marcha do Sal”. A Roca de Fiar será analisada como símbolo manifesto de independência económica face aos britânicos, ao mesmo tempo que comunica um conteúdo latente do desejo de Gandhi de libertação do seu pai, através de um instrumento utilizado sobretudo por mulheres. Esta roca assume assim a função de um *objeto transicional* de autonomização, como veremos. A roupa tradicional *Kadhi* será analisada como símbolo da libertação da escravidão económica dos indianos.

Quanto à “Marcha do Sal”, a mesma consistiu numa marcha de 400 km pelo litoral indiano, em protesto contra um imposto aplicado pelo império britânico na produção de sal para consumo dos populares. Como será analisado, o sal é aqui um exemplo de pureza e conservação.

No ponto de reflexões finais a solução de não violência encontrada por Gandhi será relacionada com a sua necessidade de uma solução de compromisso entre a pulsão de morte, dirigida ao domínio colonial britânico, e as normas do seu *superego* hindu.

Este ponto sintetiza a construção psíquica inconsciente da não violência em Gandhi, fazendo a ligação entre os pontos anteriores.

Nas reflexões finais todos os pontos anteriores serão articulados, de forma a permitir uma síntese da dinâmica inconsciente, o qual levou Gandhi a ser seguido pelos Hindus e a ficar para a História como o criador de um método de intervenção política não violento. Este ponto descortinará através do discurso manifesto de Gandhi, centrado na libertação hindu do jugo britânico, um discurso latente de libertação do próprio face às normas que sempre seguiu em conflito interno com as suas pulsões, abdicando dos prazeres mais primários, como o sexo e as sensações provocadas pelo palato.

## 2. Problemática e sua relevância científica.

O estudo psicanalítico da não violência em Gandhi não é recente, mas pode ser aprofundado na sua inserção na religião e povo hindus, bem como na explicação do funcionamento do aparelho psíquico de Gandhi. Embora autores como Erik Erikson (1969) e Marzal (2011), já tenham realizado uma investigação sobre a não violência em Gandhi, ficaram por aprofundar vários mecanismos psicanalíticos causadores da aceitação do povo hindu dos seus métodos não violentos, o que demonstraremos.

No caso de Marzal este autor abre o tema da não violência da melhor forma, formulando a questão de que dada “a ineficácia política da não violência ser tão flagrante, como se compreende que Gandhi e 300 milhões de indianos tenham durante 30 anos empregue este método” (Marzal, 2011, p. 856). Marzal responde à questão por si formulada defendendo que “face à insuficiência das explicações histórico-sociológicas que levaram Gandhi a escolher a não violência, temos de introduzir a causalidade inconsciente” (Marzal, 2011, p.857). O autor citado afirma que nenhuma das ciências sociais consegue explicar as razões da não violência, sustentando que embora a não violência de Gandhi dificultasse o domínio britânico da Índia, esta não foi capaz de o inviabilizar. Assim sendo Marzal (2011, p.857) explica a não violência de Gandhi como resultado da necessidade inconsciente deste se defender da agressividade dos seus filhos, recorrendo ao mito freudiano da morte do pai pela horda primitiva (Freud, 1921/1969). Curiosamente é precisamente um dos seus “filhos” que assassina Gandhi, mais precisamente um hindu membro da casta *brahama*, o que de alguma forma atesta a validade desta perspectiva de Marzal (2011) e dos receios inconscientes de Gandhi. Embora consideremos válida esta hipótese de explicação da não violência de Gandhi numa lógica complementar a outras, persistem outras questões que importam responder numa perspectiva psicanalítica. Mais precisamente porque Gandhi passa de um advogado medíocre a líder de grande reputação num espaço de poucos anos? o que o leva a apostar em ações geradoras de sofrimento autoimposto como privação de sexo e de ingestão de comida com sabor, realização de jejuns, risco voluntário de espancamento e prisão por parte dos britânicos, sem qualquer esboço de resistência e com o apoio popular? Também aqui entendemos como Marzal (2011) que a resposta às questões formuladas reside em motivações inconscientes, as quais nos propomos investigar.

Analisando simultaneamente a obra de Erik Erikson sobre Gandhi (1969), verificamos que a mesma também deixa questões em aberto, nomeadamente a possibilidade de investigar o estudo da dinâmica psicanalítica de Gandhi, em vertentes

da doutrina psicanalítica desenvolvidas depois do complexo de Édipo concebido por Freud, nomeadamente as *relações de objeto* impulsionadas por Bion (1963), Winnicott (1971) e Melanie Klein (1997). O estudo psicanalítico do hinduísmo, de forma a analisar os fatores que levaram à aceitação hindu do discurso de Gandhi, bem como a análise psicanalítica deste ativista através das *relações de objeto*, constituem pontos em que pretendemos ir além da literatura que encontramos.

Para explorarmos a problemática psicanalítica da não violência em Gandhi recorreremos também a autores como Lowtsky (1952) e Terchek (1975), os quais analisam o discurso político de Gandhi. Simultaneamente analisamos as implicações da religião hindu na dinâmica psicanalítica coletiva dos hindus, através de autores que estudam a especificidade sociocultural e psicanalítica hindu, como Berkeley-Hill (1921), Kakar (1978, 2007) e Vallabhaneni (2015).

O simbolismo psicanalítico será outra das áreas em que pretendemos acrescentar algo ao que encontramos na literatura, aplicando o pensamento de Jones (1948) e Segal (1988) aos símbolos utilizados por Gandhi: roca de fiar, *Khadi*, vaca, *Harijan* (intocáveis) e o sal.

Além dos investigadores anteriormente referidos, recorreremos também à análise da autobiografia de Gandhi (2006) e da coletânea dos seus escritos publicados (2008), à luz da doutrina psicanalítica de Freud e das *relações de objeto*.

A relevância científica deste tema é significativa, dado que Gandhi conseguiu mobilizar milhões de pessoas com sucesso, para um combate não violento que ajudou a Índia na luta pela sua independência do império britânico. O uso da resistência sem violência criou situações em que os Hindus seguiram Gandhi correndo risco de vida, nomeadamente na “Marcha do Sal” em 1930. Nesta campanha cívica liderada por Gandhi, contra o imposto sobre a produção de sal, muitos hindus deixaram-se espancar e prender sem oferecerem resistência, em ações de desobediência civil contra o governo. O mesmo líder conseguia através de greves de fome, parar confrontos físicos entre hindus e muçulmanos, afirmando um estilo de liderança assente em valores religiosos e morais, capazes de sustentar em determinados momentos um ascendente psicológico sobre multidões de um país tão imenso como a Índia.

O estudo do inconsciente de líderes como Gandhi permite a resposta a questões como que tipo de líderes são eficazes para que povos em que épocas históricas? Como se formam as suas estruturas psicanalíticas, as quais lhes permitem conquistar e sustentar a sua liderança? Que dinâmica psicanalítica coletiva é gerada e de que forma, nos povos que seguem estes líderes? O estudo psicanalítico de líderes como Gandhi, poderá responder às questões formuladas anteriormente, no passado e no presente, deixando eventualmente antever padrões para o futuro.

### 3-Conceitos Operatórios

O ponto 3. da presente investigação consiste na definição teórica de conceitos operatórios fundamentais para o estudo psicanalítico da não violência em Gandhi. Os conceitos alvo de definição serão utilizados nos pontos seguintes, como instrumentos conceptuais na base da análise de conteúdo psicanalítico a desenvolver.

### 3.1 Inconsciente

O inconsciente é o conceito na base do nascimento do movimento psicanalítico. É a partir dele que Freud funda a Psicanálise no final do século XIX, criando as bases de uma nova forma de conceber a psicopatologia e as técnicas de intervenção psicológica adequadas ao seu tratamento.

Para Freud o inconsciente “é algo de que não estamos cientes, mas cuja existência estamos prontos a admitir devido a outras provas ou sinais” (Freud, 1912/2001, p. 147). Freud acentua o determinismo psíquico do inconsciente nas ações conscientes, observando que “o aspeto mais espantoso da mente humana é ela ser governada pelas ideias inconscientes” (Freud, 1912/2001, p.148). Segundo o criador da psicanálise “o termo inconsciente, designa não apenas as ideias latentes em geral, mas especialmente as ideias com um certo carácter dinâmico, ideias que se mantêm isoladas da consciência apesar da sua intensidade e atividade” (Freud, 1912/2001, pp.148-149). O mesmo autor acrescenta que “os processos do inconsciente são intemporais e menosprezam a realidade. Estão sujeitos ao princípio do prazer” (Freud, 1915/2001, p. 171).

O conceito de inconsciente constitui a base do aparelho psíquico concebido por Freud. Contudo o mesmo não foi inventado pelo fundador da psicanálise, o que é demonstrado por autores como Braconier (2000) e Ellenberger (1970). O primeiro refere que desde a antiguidade até ao século XVIII existem autores que pensaram sobre o conceito de inconsciente (Braconier, 2000, pp. 20-21), dando como exemplo o médico suíço Paracelso, o qual viveu no século XV e que segundo Braconier defendia a “existência de influências biológicas e espirituais que guiam o homem e das quais este raramente tem consciência” (Braconier,2000, p.20). Já no século XVIII, Braconier (2000, p.20) refere a importância de Von Hartmann, filósofo alemão que publica uma filosofia do inconsciente. Ellenberger comenta esta mesma realidade, afirmando que “a lenda corrente atribui a Freud muito do que pertence a outros autores e não considera o trabalho de anteriores exploradores do inconsciente, sonhos e patologia sexual. Muito do que é creditado a Freud estava difuso e o seu papel foi cristalizar estas ideias a dar-lhes uma nova forma” (Ellenberger,1970, p.548).

Na sua obra a *Interpretação dos Sonhos* publicada pela primeira vez em 1900, Freud começa precisamente a apropriar-se do conceito de inconsciente, lançando o conceito de aparelho psíquico, o qual define como “um instrumento composto e cujos componentes daremos o nome de “instâncias” ou sistemas” (Freud, 2009, p.382). Neste aparelho psíquico Freud inclui as instâncias do inconsciente, pré-consciente e consciente. A primeira já a definimos anteriormente. O pré-consciente faz a transição e filtragem das ideias do inconsciente para o consciente. Ao consciente só chegam as ideias selecionadas por uma censura endopsíquica, as quais estão de acordo com as normas racionais que o sujeito segue e que lhe são transmitidas pela sociedade em que vive. Esta última instância psíquica processa ideias e toma decisões quanto à ação.

Os sonhos surgem no pensamento de Freud, como uma janela de acesso privilegiado ao inconsciente, através do uso da sua interpretação psicanalítica. Estes são impulsionados pelo inconsciente e chegam à consciência disfarçados nos seus reais desejos, para poderem passar pela censura endopsíquica, constituindo verdadeiros

enigmas a serem decifrados pelo psicanalista. Como refere Braconier (2000, p.53) além do inconsciente, Freud define os sintomas, esquecimento de nomes, a brincadeira e os atos falhados como manifestações do inconsciente, as quais quando analisadas continuam vias de acesso ao seu conteúdo.

O aparelho psíquico conceptualizado por Freud é alvo de grandes desenvolvimentos depois de 1900. Braconier (2000, p.55) explica a criação e aperfeiçoamento do aparelho psíquico freudiano, salientando que sua complexidade “poderá ser apreendida a partir dos três pontos de vista que constituem os fundamentos da metapsicologia: tópico, económico e dinâmico”. O primeiro inclui uma representação espacial das instâncias psíquicas, constituindo uma abordagem descritiva do aparelho psíquico. O ponto de vista económico centra-se no dispêndio de energia psíquica, cuja finalidade é procurar a descarga de desejos primários de prazer ou de destruição (pulsões de vida e de morte que analisaremos noutro ponto). O ponto de vista dinâmico incide sobre as forças psíquicas em confronto no seio do aparelho psíquico, denominadas de instâncias. O próximo ponto definirá a segunda tópica de Freud, explicando precisamente o ponto de vista dinâmico da metapsicologia freudiana.

O conceito de inconsciente constitui como demonstrámos um pilar vital da Psicanálise, como área do conhecimento da mente humana e tratamento das suas psicopatologias. Ao analisarmos psicanaliticamente a mente de Gandhi na sua escolha e implementação de métodos não violentos de combate político e social, teremos sempre como pressuposto este conceito, nomeadamente na compreensão da interação entre conteúdos latentes e manifestos, determinante como veremos na sua opção por um método não violento de intervenção política e social.

### 3.2 Segunda tópica freudiana

Na segunda tópica Freud reformula em 1920 o seu conceito de aparelho psíquico, quanto à definição das instâncias que o integram. Assim sendo o inconsciente, pré-consciente e consciente da primeira tópica dão lugar a “uma triologia que faz intervir o *Id*, *Ego* e *Superego* e onde apenas o *Id* apresenta uma correspondência mais ou menos exata com uma das instâncias anteriores (inconsciente)” (Bergeret, 2004, p. 63). Neste aparelho psíquico reformulado, o *Id* gera desejos inconscientes, o *superego* permite a assimilação de normas de conduta sociais exteriores ao aparelho psíquico e o *ego* atua como um moderador, decidindo qual das instâncias psíquicas anteriores é preponderante nas escolhas que o indivíduo faz no seu dia a dia. Como veremos no ponto referente à estrutura de personalidade, esta define-se de acordo com o padrão de interação estabelecido entre as instâncias do aparelho psíquico e a predominância de que tipo de defesas psíquicas no seu funcionamento. Recorrendo novamente ao pensamento de Bergeret podemos afirmar que “da mesma maneira que o *Id* é o polo pulsional do indivíduo, o *Ego* é o seu polo defensivo” (Bergeret, 2004, p.64) ou seja é no seu seio que são ativadas as defesas psíquicas do indivíduo, as quais vão determinar a sua relação com a realidade e os seus desejos. Bateman e Holmes (1998, p.33) explicam o papel mediador do *Ego*, face aos excessos do *Id* e à tirania das normas do *superego*, defendendo que “a tarefa do *ego*, como foi vista por Freud, era de controlar os impulsos mais primitivos do *Id* e adaptá-los à realidade exterior de acordo com o princípio da realidade, bem como de abrandar as exigências do *superego*”.

Na investigação psicanalítica que realizamos nas próximas páginas, fica claro como o superego de Gandhi é robusto, tirânico e assimila proibições hindus de consumo de carne, prática de relações sexuais e uso da força física, as quais tenta a todo o custo fazer cumprir. O conceito de segunda tópica freudiana permite assim analisar como o *ego* de Gandhi procura anular o seu *id*, nos seus instintos mais primários e básicos, em nome de um ideal de espiritualidade que o seu *superego* tenta a todo o custo impor e manter.

### 3.3 Teoria das pulsões

Freud definiu *pulsão* como “um conceito na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que têm a sua origem dentro do organismo e que alcançam a mente, como a medida da exigência de trabalho feito à mente em consequência da sua conexão com o corpo” (Freud, 1915/ 2001, p. 210).

O mesmo autor definiu vários critérios para caracterizar o funcionamento das pulsões. Mais precisamente “a pressão, o objeto, o alvo e a fonte” (Freud 1915/ 2001, p.210). A fonte é a origem da *pulsão* e esta surge gerada por excitações em determinados órgãos corporais, ligados à necessidade de sobrevivência, como os órgãos sexuais que perpetuam a espécie ou o estomago que permite criar o desejo de satisfação da necessidade de nutrição. A pressão de uma *pulsão* manifesta-se na quantidade de energia despendida por esta para que seja satisfeita. O alvo da *pulsão* é a sua satisfação. O objeto da pulsão é o meio que permite a sua satisfação.

Freud começa em 1915 por distinguir dois tipos de *pulsões*: autoconservação e sexuais. Primeiramente no seu artigo “As *Pulsões* e as suas Vicissitudes”, para depois em 1920, na sua obra “Além do Princípio do Prazer”, optar pela distinção entre *pulsões de vida* (onde se incluem as anteriores *pulsões de autoconservação e sexuais*) e *pulsões de morte*. Estas últimas marcadas por desejos de destruição ou de agressão. Mais tarde em 1930, na sua obra o “Mal Estar da Civilização”, Freud analisará a sociedade e o Estado, como construções civilizacionais que visam domar o lado pulsional do aparelho psíquico humano, através de leis, meios coercivos de imposição das mesmas e produções artísticas que expressam de forma sublimada desejos proibidos. Segundo Freud a civilização constrói-se e mantém-se “domando a liberdade individual, de forma a que o poder da comunidade, sob a forma de direito, contrapõe-se ao poder do indivíduo, agora visto como violência cega” (1930/2008, pp.48-49). O Direito o que faz é regular as instituições que controlam a vida dos cidadãos dos Estados, bem como todas as relações interpessoais que estes estabelecem entre si e além fronteiras, recorrendo em última análise ao monopólio de meios coercivos como o exército e a polícia. Quanto a formas de sublimação das *pulsões*, Freud salienta a importância de atividades que denomina de psíquicas superiores, onde inclui as ciências, religião, artes e ideologias (Freud, 1930,2008, p.51).

Bergeret explica o caráter permanente da pressão exercida pelas *pulsões*, defendendo que estas exercem uma “pressão endógena, mais ou menos continua, e não há evidentemente qualquer possibilidade de lhes escapar” (Bergeret, 2004, p.71).

Relacionando o conceito de *pulsão* com o conceito de *segunda tópica* freudiana definido no ponto anterior, podemos constatar que como refere Bergeret o “*id* define-se

como um polo pulsional do aparelho psíquico” (Bergeret, 2004, p. 63). Ou seja, as *pulsões* emergem na parte inconsciente do aparelho psíquico, constituindo um desafio constante para que este tenha que se organizar criando defesas psíquicas para as gerir, numa lógica de funcionamento primário, quando o desejo se impõe às normas, ou de funcionamento secundário, em que o respeito pelas normas impede ou condiciona a satisfação dos desejos.

Cada tipo de funcionamento ativa predominantemente um conjunto de defesas psíquicas. Assim o funcionamento primário apresenta a predominância de defesas primárias como a “*clivagem, projeção e identificação projetiva*” (McWilliams, 2005, pp. 123-143) e o funcionamento secundário ativa defesas secundárias como o “*recalcamento, isolamento, intelectualização e racionalização*” (McWilliams, 2005, pp. 145-172). Como explicámos no ponto referente à segunda tópica freudiana, cabe ao *Ego* decidir que padrão psíquico adotar perante a pressão das pulsões e o respetivo posicionamento face às mesmas, das instâncias *Id* que as impulsionam e *Superego* que as reprimem.

Qualquer indivíduo combina de formas diversas a utilização de defesas primárias e secundárias, ao longo da sua vida. Estas mesmas defesas psíquicas podem ser analisadas, como veremos, na sua importância para a formação do discurso de Gandhi e particularmente na defesa da uma via não violenta. A síntese dos pontos anteriores, a realizar no ponto 10., analisará o tipo de funcionamento psíquico necessário à contenção da violência, característico do *satyagraha* criado por Gandhi.

Para já importa compreender melhor a dinâmica das *pulsões* no aparelho psíquico, a qual se revela decisiva para o desenvolvimento do indivíduo e estruturação da sua personalidade. Freud publica em 1915 um artigo intitulado “as *pulsões* e as suas vicissitudes”, onde explica os diversos movimentos psíquicos que as *pulsões* realizam no aparelho psíquico, de forma a manter a sua pressão constante para serem satisfeitas. Mais precisamente a “inversão no seu contrário, retorno sobre si próprio, recalcamento e sublimação” (Freud, 1915 /2001, p. 214). De acordo com o criador da psicanálise a inversão da pulsão implica “uma mudança na atividade para a passividade e uma inversão do seu conteúdo” (Freud, 1915/ 2004, p.214). O mesmo autor enquadra este processo de inversão das pulsões no par sadismo-masochismo. Neste caso o processo atua sobre o alvo da *pulsão*, em que de acordo com Freud “o alvo ativo (torturar, olhar para) é substituído por um alvo passivo (ser torturado, ser olhado)” (Freud,1915/ 2004, p.214). Para Freud o masochismo é um sadismo voltado para o ego do próprio. Freud explica esta inversão, defendendo que enquanto “o sadismo consiste no exercício da violência ou poder sobre outra pessoa como objeto, no masochismo o objeto é abandonado e substituído pelo próprio sujeito” (Freud 1915/ 2004, p.215).

O sadismo e o masochismo implicam a fusão entre *pulsões*, dado que a libido da pulsão de vida se funda com a agressividade da pulsão de morte, dirigidas ambas ao mesmo objeto. A fusão de *pulsões* pode ser definida como “as relações das pulsões de vida e de morte tais como se traduzem nesta ou naquela manifestação concreta. A fusão das pulsões é verdadeira mistura em que cada um dos dois componentes pode entrar em proporções variáveis” (Laplanche & Pontalis, 1971, p.266). Como salientam Laplanche e Pontalis a fusão das *pulsões* implica não só a sua convergência para um mesmo objeto,

mas também a harmonização dos seus alvos, “isto é, uma espécie de síntese cuja coloração específica cabe à sexualidade” (Laplanche & Pontalis, 1971, p.267). Neste processo as proporções de *pulsões de vida e de morte* são variáveis.

Como veremos no ponto 8., o *satyagraha* revela uma dimensão sadomasoquista, em que a *pulsão* de ferir e destruir o ocupante britânico, é virada para dentro do aparelho psíquico dos executantes de campanhas de *satyagraha*. Estes não são violentos, mas recebem sem reagir a violência do império britânico. Ao mesmo tempo que a *pulsão* é virada para dentro, surge um prazer sadomasoquista em que quanto mais violentas as autoridades britânicas são na sua repressão das campanhas de *satyagraha*, pior fica a sua imagem perante a opinião pública nacional e internacional. Ou seja, a dor física provocada pelo espancamento dos ativistas hindus, provoca-lhes o prazer de desautorizar o império britânico e denegrir a sua imagem, aumentando assim a sua força e estatuto na população hindu.

O caso da “Marcha do Sal” é como veremos no ponto 9., um exemplo desta dinâmica psíquica, característica do pensamento não violento de Gandhi, em que as cadeias ficam “entupidas” de presos hindus espancados em praça pública e presos sem oferecerem a mínima resistência.

Em resumo, os movimentos das *pulsões* definidos por Freud, nomeadamente o *recalcamento* e a *sublimação* também são aplicáveis na análise do *satyagraha*. O primeiro consiste na repressão das *pulsões* e seu redirecionamento para o inconsciente. Contudo o seu conteúdo recalcado reemerge assumindo várias formas, como por exemplo sonhos e atos falhados. A sublimação consiste na transformação da *pulsão* em algo sociavelmente aceitável, como por exemplo a produção artística. Por *sublimação* podemos entender “atividades humanas sem qualquer relação aparente com a sexualidade, mas que encontrariam o seu elemento propulsor na força da *pulsão* sexual. A *pulsão* é sublimada na medida em que é derivada para um novo alvo não sexual ou em que visa objetivos socialmente valorizados” (Laplanche & Pontalis, 1976, p.638). Entre estes objetivos socialmente valorizados surge precisamente a defesa dos direitos políticos e cívicos dos hindus, atividade a que Gandhi se dedica sublimando as suas *pulsões* sexuais, das quais abdica aos 36 anos, fazendo com a sua mulher um voto de abstinência sexual.

O *satyagraha* inverte a violência, assume a abstinência sexual como um pressuposto incontornável e transforma assim o desejo de prazer individual num investimento libidinal na realização num ideal de vida comum, onde a espiritualidade prevalece sobre os instintos mais primários. O *recalcamento* surge também em Gandhi em várias situações, nomeadamente quando procura eliminar o seu desejo sexual e faz um voto de celibato para fortalecer a sua força espiritual no exercício do *satyagraha*. Porém confessa que tem ejaculação noturna e involuntária, retornando assim o seu desejo sexual recalcado à consciência (Kakar, 1990).

Face ao anteriormente exposto importa salientar a utilidade do conceito operacional de *pulsão*, para o estudo da não violência em Gandhi. Todo o discurso e vida pública de Gandhi são marcados por um ataque constante às *pulsões de vida e de morte*, na procura de uma pureza espiritual e mental, numa vida de abstinência da atividade sexual e do consumo de carne, bem como de eliminação do prazer do palato

na alimentação. Simultaneamente a opção por um combate político não violento em Gandhi, visa impedir a satisfação da pulsão de morte dos hindus, a qual tem como alvo o poder colonial britânico na Índia.

O conflito com as *pulsões* nas várias instâncias do aparelho psíquico é como veremos, uma componente fundamental da religião hindu, que Gandhi interioriza e transmite em todos os seus discursos, obra autobiográfica e nos vários artigos que escreve durante toda a sua vida. Gandhi defenderá como veremos no ponto relativo ao Satyagraha, que sem o controlo do prazer dos sentidos e da violência, não é possível libertar a Índia do domínio britânico. A forma como este conflito entre pulsões e normas é gerido por Gandhi, constitui o cerne da análise psicanalítica realizada na presente dissertação.

### 3.4 *Complexo de Édipo*

Por *Complexo de Édipo*, podemos entender “um conjunto organizado de desejos amorosos e hostis que a criança experimenta relativamente aos pais” (La Planche, Pontalis, 1991 p.116). Na sua forma positiva a criança deseja o progenitor do sexo oposto, na forma negativa deseja a figura parental do mesmo sexo. O *Complexo de Édipo* assume um papel fundamental na estruturação da personalidade, dado que a proibição do incesto constitui a primeira grande proibição com a qual o indivíduo se defronta no seu desenvolvimento psicosexual. Ao ser privado de satisfazer o seu desejo sexual com o um dos seus objetos parentais, a criança identifica-se com o outro, de forma a aprender como ser capaz de seduzir uma mulher como fez o pai, ou um homem como fez a mãe. Assim sendo este momento é definidor no encontro de um modelo a seguir para satisfazer desejos sexuais e na tomada de consciência de que existem normas no grupo familiar. Bergeret analisa o papel decisivo do *Complexo de Édipo* na definição da personalidade, defendendo que “Édipo é um ponto nodal à volta do qual se ordenam as relações que estruturam a família humana, no sentido lato da sociedade por inteiro. O Édipo desempenha um papel de primeira importância na constituição do *Superego* e do *Ideal de Ego*” (Bergeret, 1998, p.44). O mesmo autor acrescenta que “no *Édipo* existem dois apegos simultâneos, psicologicamente diferentes: o apego objetual à mãe e à identificação com o pai” (Bergeret, 1998, p.44).

Aplicando o conceito à realidade de Gandhi, o pai com que se identifica é autoritário, disciplinado e não violento. Como veremos no ponto 6. Gandhi cuida do pai quando este precisa de cuidados médicos, até ao dia da sua morte. Por outro lado, a mãe que deseja inconscientemente é apresentada pelo próprio como um exemplo de virtude, de acordo com as normas de conduta hindus. Assim sendo Gandhi interioriza uma referência paternal, fundamental para que mais tarde não adote comportamentos violentos e indisciplinados, na luta contra a hegemonia britânica na Índia. No ponto 7. aprofundaremos como o complexo de Édipo em Gandhi é determinante para a sua escolha da não violência. A não violência representa em Gandhi um ideal do *Ego*, virtuoso e respeitador das normas religiosas. Precisamente o que a *triangulação edipiana* lhe transmitiu na infância. Como refere Bergeret “o Ideal do *Ego*, herdeiro do narcisismo faz isto: sê igual ao teu pai; pensa como ele” (Bergeret, 1998, p.45).

### 3.5 Transferência

De acordo com Laplanche e Pontalis a *transferência* “designa em psicanálise o processo pelo qual os desejos inconscientes se atualizam sobre determinados objetos, no quadro de uma certa relação estabelecida com eles. Trata-se aqui de uma repetição de protótipos infantis vivida com uma sensação de atualidade acentuada” (Laplanche & Pontalis 1976, pp. 668- 669). Desta forma os padrões relacionais aprendidos com os objetos familiares e parentais durante a infância, tendem a replicar-se inconscientemente nas relações atuais em todos os seus contextos, desde o amoroso ao profissional e na relação estabelecida no *setting* terapêutico com o analista. Assim sendo qualquer indivíduo tende a transferir sentimentos produzidos na infância em relação aos seus pais para o seu líder no emprego, para a sua esposa e para o seu psicanalista quando em sessão terapêutica.

Freud chamou a atenção para a importância da transferência, na definição da dinâmica interpessoal do paciente, estabelecida dentro e fora do *setting* analítico, salientando que “o doente revive na sua relação com o médico, aquela parte da sua vida afetiva que já não consegue chamar à memória. A transferência ocorre em todas as relações humanas, bem como entre o médico e o paciente, de forma espontânea” (Freud 2009, pp. 61- 62)

O conceito de transferência é de grande utilidade no estudo psicanalítico da não violência em Gandhi, particularmente na relação que este estabelece com o império britânico e com o objeto psíquico que procura materializar, na criação de um conceito de país para a Índia. Como salientaremos no ponto 3.4 referente ao *complexo de Édipo*, o objeto paternal internalizado como figura de autoridade a respeitar e cuidar em situação de doença e dificuldade, será a fonte de uma transferência para a relação com o império britânico. Também aqui a autoridade é tratada com respeito e alvo de cuidados médicos, quando Gandhi chefia um corpo de ambulâncias para tratar dos feridos na África do Sul, resultantes da guerra do império britânico com os Boers do Transval. O próprio conceito de *satyagraha* defenderá como veremos, que em momento algum os britânicos deverão ser agredidos ou atacados. Ao analisarmos no ponto 5.1, a forma como Gandhi descreve a sua mãe, salientando a virtude e abnegação da mesma em torno dos ideais da religião hindu, ficará também claro que a Índia conceptualizada por Gandhi reproduz o padrão de virtude transmitido pela referência materna, idealizada pelo seu aparelho psíquico. Uma mãe sem defeitos, em sacrificio constante através de jejuns em prol de um ideal de espiritualidade e de conduta. O mesmo ideal que Gandhi defende que a nova Índia deverá materializar.

### 3.6. Estrutura da Personalidade

A Estrutura de personalidade define o funcionamento psíquico do indivíduo e como as pulsões geradas no seu inconsciente são geridas no seu aparelho psíquico. Para definirmos o conceito recorreremos a Bergeret (2000), autor que articula o desenvolvimento psicosexual com o tipo de personalidade que o indivíduo exhibe na sua vida adulta.

Bergeret define o conceito de estrutura como “uma disposição complexa mas estável e precisa das partes que a compõem. É a própria maneira como um todo é

composto e cujas partes se organizaram entre si” (Bergeret, 2000, p.15). Aplicando o conceito à personalidade humana, o mesmo autor define a estrutura da personalidade como “o modo de organização permanente mais profundo do indivíduo” (Bergeret, 2000, p.15). Bergeret define as estruturas de base psicótica, neurótica e outra denominada de estado limite (2000, pp.69-130). Para distinguir cada estrutura recorre a quatro grandes critérios (Bergeret, 2000 p.71): natureza da angústia latente, modo de *relação de objeto*, mecanismos de defesa principais e modo de expressão habitual do sintoma. Por angústia podemos entender “um estado composto por um afeto que tem um carácter de desprazer específico e que é acompanhado por sensações corporais referentes a determinados órgãos (coração, aparelho respiratório, intestino, etc)” (Braconier,2000, p.100). A angústia é gerada quando o *Ego* é confrontado com um conteúdo produzido por um *Id* perigoso face às normas exteriores. Nesse cenário o ego tem de reagir, sobre a forma de defesas psíquicas ou sintomas. Como salienta Braconier (2000, p.101) “o conceito de defesa designa todas as técnicas a que o Ego recorre para se proteger contra as exigências pulsionais, quando apreende uma situação de perigo”. Quando estas defesas beneficiam o respeito pelas normas exteriores, o princípio da realidade num funcionamento secundário impõe-se. Quando privilegiam a satisfação das pulsões, o princípio do prazer num funcionamento primário sai vencedor no seio do aparelho psíquico.

A estrutura neurótica caracteriza-se segundo Bergeret (2000,pp.104-130, p.141) pela predominância da angústia de castração (medo de falhar e da punição respetiva), *relações de objeto* genitais onde a *triangulação edipiana* propicia a intersubjectividade, mecanismos de defesa secundários e em particular o recalçamento e sintomas que assumem características obsessivas (comportamentos compulsivos, pensamento rígido) e histerias (baixa resistência à frustração, conteúdos reprimidos, uso de alguma forma de sedução, somatizações e comportamento desadequado).

A estrutura neurótica surge fruto de perturbações psíquicas sentidas entre os dois e os quatro anos. Bergeret define a estrutura psicótica gerada por perturbações sentidas no período oral (dois primeiros anos de vida), as quais “têm origem, no mais essencial no polo materno, no que respeita as frustrações mais primitivas, bem como às induções pulsionais particularmente tóxicas, sem para-excitação suficiente” (Bergeret, 2000, p.72).

A estrutura psicótica caracteriza-se segundo o mesmo autor (Bergeret, 2000, p.141) pelo predomínio da angústia de fragmentação (medo de divisão do ego em “pedaços” de identidade), uso de defesas primárias (como a recusa da realidade e o desdobramento do ego) e relações de objetos fusionais em que o eu não se distingue do real e de terceiros, num claro conflito entre desejo e realidade. A *estrutura psicótica* é propícia a sintomas de perda de ligação à realidade, como por exemplo delírios. Por ultimo a *estrutura limite* é segundo Bergeret “uma doença do narcisismo com relações de objeto anaclíticas (dependentes do apoio do outro numa lógica autocentrada) e a predominância da angústia de perda (medo de perder o objeto desejado) e da defesa primária clivagem (representação os objetos de forma parcial, clivados no extremo positivo ou negativo” (Bergeret, 2000, pp.137-141). O *estado limite* apresenta como conflito mais aceso, a disputa entre o ideal de Ego a cumprir e a realidade (Bergeret, 2000, p.41). O estado limite é gerado por perturbações na transição da primeira fase anal

por volta dos dois anos para a segunda. Entre os seus sintomas mais frequentes, surge o descontro emocional, como por exemplo o agir impulsivo e as alterações extremadas de humor.

Embora não seja possível definir com precisão a estrutura da personalidade de um indivíduo, num exercício de psicanálise aplicada como aquele realizado na presente dissertação, é notório que a contenção da violência em Gandhi é característica de um funcionamento secundário em que o princípio da realidade e respeito às normas se impõe.

O recalçamento das pulsões, a sublimação espiritual do prazer individual e mesmo a formação reativa de quem assume em artigo que trabalha para o bem comum de forma egoísta para atingir a sua salvação pessoal (Gandhi, 1924 / 2008, p.4), são exemplos de um funcionamento secundário em Gandhi. Outro aspeto marcante do funcionamento secundário em Gandhi é o sadomasoquismo do seu *satyagraha*, o qual oscila entre um funcionamento típico das fases anais da expulsão (componente sádica) e retenção (componente masoquista). Neste cenário coloca-se a hipótese de Gandhi ter um ponto de fixação na fase anal, o qual poderá ter sido determinante não só para a formação da sua estrutura de personalidade como para a conceção de um *satyagraha* sadomasoquista. Hipótese que analisamos no ponto 8.

Porém encontramos também em Gandhi defesas primárias marcantes no seu discurso como a identificação projetiva da mãe na ideia de Índia e do pai na ideia do império britânico, *clivagem* da mãe como símbolo e virtude. Todas as defesas psíquicas descritas têm um papel na narrativa gandhiana e na conceção do seu *Satyagraha*, como veremos nos pontos 5, 7,8,9 e 10.

### 3.7 *Relações de Objeto*

Freud colocou no centro da sua visão do aparelho psíquico a gestão das pulsões, de forma a explicar o funcionamento interno da mente. Como salientam Greenberg e Mitchell “a visão fundamental de Freud sobre a condição humana está incorporada naquilo que denominamos o modelo da *estrutura/pulsão*” (Greenberg & Mitchell, 2003, p.43). A estrutura psicanalítica concebida por Freud integra as *instâncias psíquicas* (Id, Ego e Superego) que se debatem com a pressão das *pulsões* no aparelho psíquico para serem satisfeitas, como já analisámos no ponto sobre a segunda tópica freudiana.

A lógica freudiana de dinâmica psíquica, centra-se no conflito interno entre desejos interiores e normas exteriores. A partir da segunda década do século XX, surge outra forma de conceber o aparelho psíquico, virada para o exterior, em que as relações humanas são a necessidade mais premente do ser humano. Bleichmar e Bleichmar comentam esta transição epistemológica na psicanálise, observando que “se modifica a ideia de conflito mental. Não é uma luta entre a *pulsão* sexual e a defesa, ou com a estrutura que impede a sua descarga, mas entre sentimentos de amor e ódio que se enfrentam no vínculo com os objetos” (Bleichmar & Bleichmar, 1992, pp. 80-81).

Mélanie Klein (1997) assume-se como a grande impulsionadora deste novo paradigma psicanalítico, atribuindo às relações humanas uma importância fundamental na estruturação e equilíbrio do aparelho psíquico. A relação surge como conceito fundamental, diferenciador do pensamento de Klein face a Freud, sendo integrada numa

teoria das *relações de objeto*. Como defende Gomez, nas *relações de objeto* “a relação inconsciente é fundamental. A pessoa é primeiro que tudo alguém que procura não o prazer mas a relação. As necessidades materiais têm de ser satisfeitas para a nossa sobrevivência física, mas a forma como nos relacionamos conosco próprios e com os outros está no centro do que faz de cada um de nós um ser humano” (Gomez, 2017, p.4). Por *relações de objeto* podemos entender “teorias que dizem respeito à exploração da relação entre pessoas reais externas, imagens internas, resíduos das relações com essas pessoas e a significância destes resíduos para o funcionamento psíquico” (Greenberg & Mitchell, 2003, p.32).

Na teoria das *relações de objeto* os *objetos externos* são representados no interior do aparelho psíquico, constituindo o alvo para onde as pulsões são direcionadas e satisfeitas ou não. Greenberg e Mitchell comparam o pensamento de Freud e Klein sobre a temática das *pulsões*, sustentando que “para Freud as *pulsões* têm origem em forças físicas, embora tenham manifestações e consequências psicológicas. Para Klein as pulsões são forças psicológicas que utilizam o corpo como meio de expressão” (Greenberg & Mitchell, 2003, pp.172-173). No pensamento freudiano o *objeto* é o alvo da pulsão que tem uma origem física e se manifesta no interior do aparelho psíquico. Para a *teoria das Relações de Objeto*, os *objetos* são externos (pessoas e ideias do mundo real) e internos (representações internas de pessoas e conceitos).

Outra das grandes mudanças criadas no pensamento psicanalítico de Melanie Klein, é a defesa de uma nova teoria do desenvolvimento. As fases do desenvolvimento psicosexual freudiano são substituídas por uma nova teoria de evolução entre as posições esquizoparanóide e depressiva (Klein, 1997). A visão freudiana do desenvolvimento (Freud, 1905/2000) distinguia as fases oral, anal, fálica e puberdade. Em cada fase existe uma zona erógena do corpo mais investida pela criança, do que as restantes.

A fase oral decorre no primeiro ano e inclui desde o nascimento ao desmame. Neste período dá-se uma primazia da zona bucal como fonte de maior prazer por parte da criança. É o período em que a criança passa grande parte do tempo envolvida na atividade de sucção do polegar. A fase anal decorre no segundo ano e terceiro anos e tem como zona erógena o ânus. Nesta fase a criança aprende a andar, a falar e a controlar o esfíncter. O ato de defecar, podendo optar entre reter e expulsar as fezes torna-se fonte de prazer.

A fase fálica decorre entre os três e os seis anos, à qual se segue o período de latência interrompido por volta dos 12 anos quando se inicia a adolescência. Na fase fálica a zona erógena é o órgão genital, o qual é alvo de descoberta. Como descrevemos no ponto referente à estrutura da personalidade, o ponto de fixação das perturbações psíquicas mais significativas determinará a estrutura de personalidade do indivíduo. Assim o psicótico tem o seu ponto de fixação na fase oral, o neurótico na fase anal e o estado limite, no meio da fase anal, na transição da fase expulsiva para a retensiva.

Melanie Klein apresentará uma nova visão do desenvolvimento psicosexual, denominada de teoria das posições (esquizoparanóide e depressiva), também ela estruturante da personalidade psíquica. Bleichmar & Bleichmar (1992, pp. 92) sintetizam o essencial desta teoria referindo que é uma teoria do desenvolvimento

precoce com a relação da criança com o seio da mãe no centro do desenvolvimento, onde o conceito de posição substitui a ideia de fase de desenvolvimento”. Ao contrário de Freud na visão de Klein o primeiro ano é o período decisivo na estruturação psíquica do indivíduo. Este começa na fase esquizo-paranóide (três primeiros meses de vida) por desenvolver uma angústia persecutória, fruto do receio de ser punido pelos seus desejos inconscientes de devorar o seio e corpo maternos, de forma a não depender do seio para ser alimentada e ficar onipotente. Nesta fase a mãe é vista como um objeto parcial em que o seu seio é clivado entre uma parte idealizada e alimentadora e outra ameaçadora que retira o acesso ao alimento. Para lidar com a angústia persecutória o *ego* da criança desenvolve mecanismos de defesa primitivos como a *dissociação* (divisão dos objetos entre bons e maus, interno e externo) *identificação projetiva* (colocação de partes do eu num objeto externo em confusão de identidade), *introjeção* (interiorização de partes de um objeto externo como constituintes do eu) e *negação* (rejeição da realidade).

A posição depressiva surge depois dos quatro meses e vai integrar a mãe e o seu seio como um todo com características más e boas, em que a criança procura reparar os sentimentos anteriores de destruição do corpo da mãe. Nesta fase o *ego* sente culpa pelos sentimentos hostis que produzia em relação à mãe e temor pelo dano que os mesmos poderiam causar. Como salientam Bleichmar & Bleichmar “os sentimentos que predominam nesta posição são a tolerância à dor psíquica e a culpa pelas fantasias agressivas para com os objetos amados” (Bleichmar & Bleichmar, 1992, p.104). Quando a transição para a fase depressiva se faz na sua plenitude, o amor prevalece sobre o ódio e a saúde mental torna-se mais possível, assente num funcionamento psíquico tendencialmente mais secundário. Surge então o que Klein denominou de reparação, através da qual “os aspetos amados e odiados da mãe já não são sentidos como tão separados e o resultado é um aumento do medo da perda, um sentimento forte de culpa, porque os impulsos agressivos são sentidos como dirigidos contra o objeto amado” (Klein, 1997, p.14). Klein explica estes impulsos agressivos, exemplificando que a criança cria “fantasias sádico-orais de ataque ao peito da mãe, que evoluem para ataques ao corpo materno através de todos os meios sádicos” (Klein, 1997, p.2). Segundo esta autora estas fantasias resultam do desejo infantil de possuir o conteúdo do seio materno, roubando-o da mãe, fruto de uma inveja primária do que a mãe guarda dentro de si e só disponibiliza quando quer, escapando ao controlo da criança (Klein, 1997, pp 2-3). Estamos aqui perante uma manifestação precoce de violência psíquica, situação que será analisada no ponto seguinte sobre uma perspetiva psicanalítica dos conceitos de violência e não violência

Ainda no seio das *relações de objeto*, Bion surge como uma figura incontornável. Para definirmos o seu conceito de continente e conteúdo, recorreremos a Joan e Neville Symington (2014), autores que dedicam uma obra ao seu pensamento clínico. Para Bion “a personalidade não pode constituir-se sem que estejam presentes os elementos duais: continente e conteúdo. Na relação mãe bebé ambos podem crescer através da experiência de conter e ser contido” (Symington, 2014, p.73). A mãe contém as angústias do filho, dando-lhe o seu leite e a capacidade de receber, suste e processa as suas angústias. No processo recebe os seus conteúdos ou elementos beta, os quais devolve transformados em elementos alfa. Ou seja, transforma as suas inseguranças, medos e angústias em amor tranquilizador que o bebé interioriza e acomoda como partes contidas do seu ego. É com estes elementos alfa que o bebé ganhará a capacidade de se

autoconter no respeito pelos limites externos e equilíbrio emocional interno. Assim funciona uma função alfa que contém no bebé “elementos que não podem ser acolhidos na mente e são adequados apenas para a evacuação”. O produto da transformação de elementos beta em alfa passa a ser “utilizável no ato de pensar e sonhar” (Symington, 2014, p.85). Através desta função alfa sua mãe, o bebé que foi amado e contido cria condições para na sua vida adulta poder autoconter-se e amar, contendo objetos beta do objeto do seu amor.

De acordo com Symington, em Bion “o bebé depende da sua mãe para elaborar as suas sensações primitivas insuportáveis (elementos beta). A mãe fá-lo através da sua própria função alfa, mantendo dentro da sua mente a experiência emocional da criança até então intolerável, tolerrando-a, processando-a e devolvendo-a finalmente à criança numa forma transformada e tolerável por esta”.

No caso dos psicóticos e estados limite, esta função alfa não foi desenvolvida e passam ao ato sem grandes limites internos ou externos, não existindo uma barreira de contacto consistente que delimite e diferencie o exterior e interior do seu aparelho psíquico. A barreira de contacto consegue “separar os fenómenos conscientes dos inconscientes ao mesmo tempo que permite que suficiente fantasia inconsciente passe à consciência” (Symington, 2014,p. 87).

Este conceito torna-se relevante em Gandhi e no *satyagraha*, pois sem contenção e processamento da agressividade exterior por um sistema de crenças hindu, aprendido desde a infância com a mãe, a não violência não seria possível. Gandhi procura conter os hindus e muçulmanos na sua agressividade e violência, assumindo-se como um guru contentor, continuador na vida adulta da função alfa da mãe de cada indiano.

Por último e ainda na tradição das relações de Objeto abordaremos Winnicot (2002) e particularmente ao seu conceito de objeto transicional. Conceito que retomaremos no ponto 91, sobre o simbolismo da roca precisamente como objeto transicional.

Winnicott foi um psicanalista especializado em crianças, que desenvolveu toda uma teoria sobre o desenvolvimento infantil dos bebés, explicando como estes se autonomizam das mães, e como estas podem ajudar a serem mental e emocionalmente saudáveis. Os conceitos de holding e handling (Winnicott, 1960) são criados para definir respetivamente como a mãe deve dar sustentação emocional e psicológica ao seu bebé, ao mesmo tempo que lida com ele fisicamente e o “manuseia” delicadamente no decorrer dos cuidados que lhe presta. No processo de relação parental, a boa mãe desenvolve competências que no seu conjunto formam o que Winnicott denomina de “preocupação maternal primária” (Winnicott,1956/2002). Esta implica um estado constante de sensibilidade para antecipar as necessidades da criança, principalmente a partir do período final da gravidez e durante as semanas seguintes ao nascimento. Quando a mãe falha na sua função, o bebé é levado a criar um falso self (Winnicott, 1956/ 2002, p. 305).

Para o estudo em curso importa focarmo-nos num conceito particular de Winnicott, mais precisamente no “objeto transicional” (Winnicott, 1951/2002). Segundo este autor o objeto transicional é a primeira possessão do bebé, surgindo entre

os 8 e os 12 meses, o qual constitui a primeira confrontação deste com o que está fora dele, ou seja com o não eu (Winnicott, 2005, p.2). Esta primeira possessão poderá ser uma boneca, um brinquedo e até um pedaço de lençol. Entre as qualidades do objeto transicional Winnicott inclui a assunção de direitos do bebé sobre a sua posse, afeto dirigido ao mesmo, nunca deve mudar, tem de resistir à agressividade, nem vem de fora nem de dentro, constituindo a ponte entre realidade interna e externa, desgasta-se até que perde significado sem ser alvo de luto (Winnicott, 1951/2002, p.233).

Winnicott relaciona a importância do objeto transicional para o desenvolvimento da capacidade simbólica, afirmando que o objeto transicional “é simbólico de qualquer parte do objeto, como por exemplo o seio materno. O que é importante no objeto transicional não é ser o seio ou a mãe, mas sim o facto do representá-los na sua ausência” (Winnicott, 1951/2002, p.233). Esta representação de um objeto externo, através de um objeto transicional constitui o primeiro trabalho simbólico que o indivíduo produz, criando as bases para o seu simbolismo se complexifique e aperfeiçoe ao longo da vida. Winnicott defende esta perspetiva referindo que “quando o bebé emprega o simbolismo, começa a distinguir fantasia da realidade, objetos internos dos externos e criatividade e percepção” (Winnicott, 1951/2002, p.233). Este conjunto de capacidades ligadas ao simbolismo, permitirão mais tarde segundo Winnicott, desenvolver a capacidade de brincar, criatividade artística, sentimentos religiosos, a capacidade para sonhar, o fetichismo, roubar e matar, origem e perda de sentimentos afetivos, adição em drogas, rituais obsessivos, entre outros (Winnicott, 2005, p.7).

O conceito de *objeto transicional* anteriormente definido será particularmente útil na compreensão do simbolismo em Gandhi, particularmente no uso da roca e da roupa tradicional *Kahdi*, como símbolos de libertação, o que veremos no ponto 9.1.

Perante o quadro descrito fica claro que a *teoria das relações de objeto* é aplicável ao estudo da não violência em Gandhi, na medida em que o seu discurso cria uma narrativa onde vários personagens se movimentam, são representados psicicamente e idealizados. Estas personagens constituem verdadeiros objetos psíquicos exteriores e interiores, representados no seu aparelho psíquico. Ao aplicarmos as relações de objeto ao estudo do Satyagraha, analisaremos em pormenor objetos psíquicos fundamentais para o desenvolvimento psíquico de Gandhi (Mãe, Pai, representação de si próprio), bem como objetos para os quais os primeiros são transferidos e ou projetados. Os objetos psíquicos Índia, e império britânico serão analisados nos pontos 6., 7. e 8. como transferências e identificações projetivas da Mãe, Pai. O objeto psíquico do povo hindu será analisado como uma projeção idealizada do próprio Gandhi.

### 3.8 Violência e Não Violência em Psicanálise.

Para o estudo da não violência em Gandhi torna-se fundamental definirmos o que entendemos por violência e agressividade na gramática psicanalítica, já que a primeira é uma manifestação de um dos tipos da segunda. Só sabendo o que é a violência poderemos analisar a dinâmica psíquica da sua negação em Gandhi. Por agressividade podemos entender “comportamentos hostis, ameaçadores e violentos, dirigidos a outra pessoa ou objetos, frequentemente sem provocação prévia” (Onyike &

Lyketsos, 2005, p. 171). Por sua vez a violência pode ser definida como “agressão abertamente física dirigida a outra pessoa ou objeto” (Onyike & Lyketsos, 2005, p. 171).

Segundo Howells, Daffern e Day (2008, p.352), “a distinção entre agressão e violência baseia-se na extensão de danos físicos provocados. Todos os atos violentos são agressivos, mas nem todos os atos agressivos são violentos” (Howells, Daffern & Day 2008, p.352). De acordo com os mesmos autores (Howells, Daffern e Day, 2008, p. 355) podemos distinguir ainda a agressividade hostil da agressividade instrumental. A primeira requer um primeiro evento frustrante e desencadeador de uma resposta agressiva. A segunda visa obter uma determinada vantagem e pode não implicar qualquer emoção ou provocação.

Face ao anteriormente exposto fica claro que a não violência constitui a negação da confrontação física, deixando em aberto a possibilidade de outras formas de agressão. Como veremos na definição do conceito de Satyagraha, Gandhi defendia a não violência, mas também a não agressividade. Embora as suas campanhas de satyagraha desautorizassem a autoridade do império britânico, promovendo por exemplo a desobediência civil, Gandhi era totalmente contra o uso da violência física e da agressão verbal dirigida aos britânicos.

Kurlansky, (2008, p.13) analisa o conceito de não violência, comentando a sua designação em sânscrito (*ahimsa*). O autor referido enfatiza que esta palavra nega com o seu prefixo *ah* a violência (*himsa*), mas que à semelhança das outras línguas do mundo, não existe uma palavra específica para não violência, assim como a guerra tem na palavra paz o seu contrário. Kurlansky explica este facto, referindo que “todas as sociedades têm visto a não violência como um ponto de vista marginal, uma rejeição de uma das componentes chave da sociedade e uma repudição de algo importante, mas não uma força séria em si mesma” (Kurlansky, 2008, p.13). O mesmo autor defende que a não violência “é uma ideia rejeitada porque é verdadeiramente rara e revolucionária e procura mudar completamente a natureza da sociedade” (Kurlansky, 2008, p.13). Kurlansky distingue não violência de pacifismo, realçando que a não violência é proactiva e muito mais perigosa do que o pacifismo (Kurlansky, 2008, p.14). Para este autor “a crença central da não violência é que formas de persuasão que não usam a força física, não causam sofrimento, são mais eficazes, e que enquanto há um argumento moral para a não violência, o centro da crença é política: a de que a não violência é mais eficaz do que a violência e que a violência não funciona” (Kurlansky, 2008, p.15)

Numa perspetiva mais sistemática do conceito, Weber enquadra (2003, p.250) a não violência em duas correntes fundamentais: fundamentada em princípios e pragmática. A primeira personificada por Gandhi, defende a não violência como uma questão de princípio incondicional, em que os fins não justificam os meios. A segunda liderada por Sharp, entende que a não violência é uma opção de combate político, a qual deve ser utilizada apenas quando é útil e vantajosa, independentemente de quaisquer questões morais ou religiosas. Para weber (2003, p.2) Gandhi é o padrinho da não violência, enquanto Sharp é um seu seguidor, o qual entende a não violência apenas como um conjunto de técnicas de combate político, aplicadas conforme as circunstâncias variam no terreno e não como um fim em si mesmo.

Sharp (2013, p.22) define 198 técnicas de não violência, subdivididas em técnicas de protesto e persuasão, não cooperação e intervenção não violenta. Entre estas surgem ações como greves, boicotes, manifestações, entre muitas outras. Sharp faz uma analogia com a arte marcial japonesa de *jujitsu*, defendendo que assim como aquela tira partido da força e do peso do seu oponente para o derrubar, os “resistentes não violentos podem usar a assimetria de meios não violentos para aplicar aos seus oponentes” (2013, p.131). Este *jujitsu* político opera segundo Sharp (2013, p.131), tirando partido da repressão violenta do oponente contra resistentes não violentos, procurando assim diminuir os seus aliados. A degradação moral do oponente violento joga aqui contra ele, permitindo aos resistentes não violentos conquistarem simpatias e criar oposição interna a quem combatem. Para isso os resistentes não violentos têm que recusar o uso da não violência, onde os seus oponentes são mais fortes.

Depois de definido os conceitos de violência e não violência, importa agora enquadrar a sua definição na doutrina psicanalítica, dado que é esta a abordagem que escolhemos para analisar a não violência em Gandhi. Para o efeito recorreremos a vários autores na área dos estudos psicanalíticos.

Ao fundar o movimento psicanalítico, Freud também tentou explicar a agressividade e violência no seio do aparelho psíquico, como vimos no ponto 3.3, referente à interação entre pulsões de morte e pulsões de vida. Também como vimos no ponto 3.7, Klein enquadra a violência e a agressividade na sua teoria das posições, explicando como na transição da posição *esquizóparanoide* para a posição depressiva, a criança aprende a gerir *pulsões* de morte dirigidas ao seio materno, representando agora o *objeto* maternal como algo total incluindo aspetos positivos e negativos. Esta reparação do *objeto* maternal clivado para um *objeto* maternal total, permite uma melhor gestão da violência, desta feita contraposta com um desejo de reparação pelo mal fantasiado, sentimento de culpa e receio pelo dano infligido na representação psíquica da interação com o objeto maternal.

Mizen e Morris (2007 p. 26) comparam as abordagens Freudiana e Kleiniana da violência, defendendo que na primeira perspetiva a destrutividade é secundária, carecendo de uma explicação de como as *pulsões de morte* se manifestam na criança e como esta explora a representação psíquica da sua capacidade para destruir, ao contrário do modelo kleiniano em que a representação psíquica da violência é uma questão central.

Sobre a reparação psíquica da agressividade dirigida ao *objeto* materno, quando a criança entra na posição depressiva, Mizzen e Morris (2005, p.24) argumentam que esta reflete um funcionamento saudável, correspondente a um estado mental que se desenvolve quando existe um reconhecimento do dano da agressão e destrutividade causados no objeto materno, tanto na forma real como fantasiada. Segundo Mizzen e Morris (2005, p.24) a aceitação e reconhecimento da própria capacidade para destruir e agredir, é vista em Klein como uma tarefa psíquica difícil, mas fundamental no desenvolvimento da criança.

Por outro lado, também segundo Mizzen e Morris, Freud define três fases de desenvolvimento (oral, anal e fálica), em que a libido é investida sucessivamente em três zonas erógenas (boca, ânus e órgão genital respetivamente), mas a violência não é

um conceito muito aprofundado neste contexto. Pese embora a ação do *Complexo de Édipo* (já abordado no ponto 3.4) de *recalcamento* da vontade de usurpar o papel do pai de forma violenta, para que a criança possa possuir a mãe. Desta forma a violência de roubar o pai à mãe é contornada, através da canalização da libido para outra mulher. O pai surge neste contexto como um modelo a seguir para ter uma mulher como a mãe. Mizen e Morris (2007, p. 27) sustentam que ao contrário de Freud, no modelo de Klein as *pulsões eróticas* ou *de vida* entram em conflito com as *pulsões de morte* na representação do *objeto* maternal. No modelo freudiano “a agressão, violência e destrutividade são sempre uma resposta à frustração e trauma de alguma forma” (Mizen & Morris, 2007, p.27).

A violência é de facto estudada por diversos autores, inseridos no movimento psicanalítico, destacando-se investigadores como Glasser (1997, p.3), para quem todos os atos de violência podem ser classificados como um de dois tipos ou a combinação de ambos: de auto preservação e sadomasoquistas. A violência de auto preservação é desencadeada pelo perigo, constituindo uma resposta primitiva ao mesmo. Segundo Glasser (1997, p.5) a violência também pode ser provocada por eventos internos ao indivíduo, como a perda de identidade, confusão interna e sentimentos de desintegração, dominação de um objeto interno aniquilador. Segundo o autor as ameaças internas anteriormente referidas podem motivar um ataque, o qual permanece inexplicável para terceiros. A violência sadomasoquista resulta segundo Glasser (1997, p.7) da libidinização da violência de auto preservação. Ou seja, enquanto que na violência de auto preservação o objeto alvo da violência não significava nada para o sujeito autor da mesma, na violência sadomasoquista, o alvo tem significado para quem exerce a violência, nomeadamente quanto à sua reação ao ataque de que é alvo. Na violência sadomasoquista o agressor tem prazer, na violência de auto preservação o agressor apenas quer proteger-se da ameaça que percebe. De acordo com Glasser (1997, p.9) a violência sadomasoquista implica uma relação entre agressor e agredido. É precisamente esta dinâmica que aprofundaremos em Gandhi, no ponto 8., sobre a vertente sadomasoquista do *satyagraha*.

Já Bergeret (2014) defende a posição de que a violência visa a auto preservação, sem se enquadrar numa relação com o outro. Nesse sentido cria o conceito de violência fundamental, definindo-o “como um instinto animal e não como uma *pulsão* de estatuto económico e relacional mais elaborado” (Bergeret, 2014, p.261). Esta violência fundamental não se insere num investimento libidinal na relação com o outro, mas visa apenas eliminar ameaças à própria sobrevivência. A partir do momento em que há um movimento hostil de ataque a um outro, investido libidinalmente de alguma forma, Bergeret considera que estamos perante uma manifestação de agressividade. Nas palavras do próprio “a agressividade envolve um *objeto* definido com um registo de entidade secundária; trata-se de um *objeto sexual e edipiano*. A violência fundamental pelo contrário centra-se num esforço de edificação de uma identidade primária e narcísica, em que o principal objeto de interesse do sujeito é si mesmo” (Bergeret, 2014, p.254). Para Bergeret a agressividade “visa prejudicar de maneira específica o objeto, eventualmente destruí-lo e sobretudo a fazê-lo sofrer. A violência fundamental interessa-se sobretudo pela conservação do sujeito” (Bergeret, 1984, p.254). De acordo com Bergeret (2014, p.261) a violência fundamental evolui ao serviço da libido, num movimento integrativo de apoio da libido no instinto violento, viabilizando-se assim

uma unificação, ligação e objetualização, bem como uma capacidade de organização de trocas conducentes ao prazer. Temos assim segundo Bergeret (2014, p.262) dois conflitos sucessivos e articulados. Um primeiro conflito violento limitado à luta pela vida e outro conflito libidinal entre o desejo sexual e tudo o que o pode contrariar. O primeiro conflito é para Bergeret puramente violento e o segundo é edipiano.

Giligan (2016, p.4) assume uma posição mais abrangente do que os autores anteriormente citados, defendendo que o conceito de violência assume três formas fundamentais: comportamental, estrutural e ecológica. A violência comportamental inclui suicídio, homicídio, guerra e genocídio. Na violência estrutural surgem as políticas públicas e económicas que criam uma estrutura social e económica que cliva a população entre ricos e pobres. Na violência ecológica Giligan (2016, p.4) enquadra estragos ambientais de origem humana e mudanças climáticas. Giligan (2016, p.8) explica a violência comportamental como motivada pela vergonha e humilhação. Por humilhação Giligan entende “sentimentos de desrespeito, desonra, desgraça, derrota, insulta, rejeição, ridicularização, embaraço, tratamento como inferior e fracassado e ferimentos narcísicos” (2016, p.8).

Por último Yakeley e Meloy (2012, p.237) fazem uma síntese de várias abordagens psicanalíticas ao conceito de violência, definindo o que denominam de entendimento psicanalítico integrado da violência. Os autores referidos defendem que o comportamento violento é um fenómeno heterogéneo que “varia na sua natureza e frequência, conforme determinantes sociais, biológicos e psicológicos” (Yakeley e Meloy, 2012, p.237). Nesse sentido Yakeley e Meloy (2012, p.37) propõem uma abordagem multidimensional à compreensão da violência, sendo esta mediada por um conjunto vasto de fatores intrapsíquicos, os quais interagem com fatores situacionais específicos em diferentes tipos de violência. Yakeley e Meloy enumeram os fatores intrapsíquicos que consideram na génese do comportamento violento, nomeadamente a “perda, trauma, disrupções na vinculação parental, deficiências herdadas na capacidade de vinculação, mundo objetual interno, incluindo a relação com os objetos maternal e paternal, o self, construção do superego, capacidade de representação e simbolização, papel da fantasia consciente e inconsciente, limites das defesas do ego, teste da realidade e características neurobiológicas” (Yakeley e Meloy, 2012, p.37)

Ao analisarem a heterogeneidade da violência, estes autores destacam dois tipos (Yakeley e Meloy, 2012, p.37): afetivo (reativo, impulsivo, emocional e de auto-preservação) e predatório (instrumental, frio, premeditado). Yakeley e Meloy acrescentam que do ponto de vista das *relações de objeto*, os indivíduos mais violentos estão frequentemente organizados “em estruturas de personalidade borderline e psicóticas, com dificuldades no teste da realidade, predominância de representações do self clivadas, defesas pré edipianas (primárias) e problemas na autorregulação dos afectos” (Yakeley e Meloy, 2012, p.37).

Perante o quadro descrito definimos conceitos operatórios de violência e não violência, focando em particular a sua abordagem psicanalítica. No processo não pretendemos realizar um levantamento histórico exaustivo dos conceitos, mas sim defini-los de forma abrangente, para que os mesmos possam ser aplicados com rigor na análise do funcionamento psíquico de Gandhi. Como veremos ao longo da presente

dissertação, Gandhi condena a violência, apresentando capacidade para a conter em si e nos indianos. Porém combina inconscientemente libido e agressividade em tomadas de posição públicas, resultantes do seu sadomasoquismo e narcisismo moral, embora conscientemente também condene ações agressivas dirigidas aos britânicos. Esta componente do funcionamento psíquico de Gandhi será analisada no ponto 8.

### 3.9 Hinduísmo

Robinson (2004, p.4) define como principais características do Hinduísmo a “adoção dos *Vedas* como escritos sagrados mais antigos, doutrina do karma e reencarnação, crença no sistema de castas e etnocentrismo”. A doutrina do karma funciona de acordo com o princípio da ação / reação, em que todas as ações geram efeitos na vida dos indivíduos, de acordo com o seu virtuosismo moral e religioso. Uma má ação trará consequências negativas para o indivíduo e vice-versa. Para os hindus cada morte é seguida de um renascimento do mesmo ser humano no planeta terra, denominado de encarnação. Boas ações trarão uma vida melhor na próxima encarnação e vice-versa. Assim uma criança que nasça com uma grande deficiência física, esse facto resulta de más ações cometidas pela própria numa encarnação anterior. Esta “fatura” de sofrimento determinada antes da nascença e paga durante a vida, é denominada de *Karma*. O karma determina a posição social do individuo quando nasce num sistema de castas. A pertença a cada casta é determinada pelas boas e más ações em reencarnações passadas, através das quais o individuo definiu a sua evolução espiritual e consequentemente a sua posição atual na pirâmide social.

A casta pode ser sumariamente definida como “categoria ocupacional endogâmica determinada pelo nascimento” (Robinson, 2004, p. 89) Na Índia as castas estão agrupadas por 4 *Varnas* numa logica hierárquica e piramidal. Mais precisamente as seguintes, seguindo uma ordem ascendente: Shudras (operários, trabalhadores), Vaishyas (empresários, comerciantes e produtores agrícolas), Kshatriyas (guerreiros e governantes) e Brahmans (padres e professores). Os intocáveis constituem um quinto grupo, abaixo na hierarquia social de todos os outros. Dumont (1970, p.21) salienta três características essenciais do sistema de castas: separação entre castas (não casam entre si e comem separados), divisão do trabalho (cada casta dedica-se a atividades profissionais específicas) e hierarquia (cada casta tem a sua posição relativa no poder social piramidal).

Segundo Vallabhaneni (2015, p.361) três posições têm sido assumidas ao longo dos séculos sobre o sistema de castas: boas ações permitem subir na hierarquia, a pertença a uma casta dura para sempre em todas as encarnações e uma vida virtuosa pode permitir o renascimento numa casta superior. O mesmo autor refere que o sistema de castas “está profunda e persistentemente interligado com processos coletivos e psicológicos, constituindo um desafio à compreensão da psique indiana no seu contexto socio-político e cultural” (Vallabhaneni, 2015, p.361). Vallabhaneni (2015, p.361) acrescenta ainda que como este sistema constitui uma ordem fechada de estratificação determinada apenas pelo nascimento, o mesmo impõe inescapáveis limitações no estatuto social, acesso a privilégios, riqueza e recursos dos indivíduos e famílias. Simultaneamente para se ser hindu tem que se nascer nessa etnia, ou seja esta religião não admite que membros de outras etnias sejam admitidos na comunidade, daí o seu

etnocentrismo. Vallabhaneni (2015, p.362) explica a diferença entre *varna*, *jati* e *casta*. *Varna* significa escolha e cor, incluindo as quatro castas já referidas. A palavra *jati* significa nascimento e representa o patrimônio genético que transcende as divisões entre *Varnas*. A palavra *casta* deriva do português, designando raça ou ramo específico. O sistema de castas segundo este autor é considerado divino na sua origem (Vallabhaneni, 2015, p.364). Gandhi ao longo da sua vida tentará abolir a preconceito entre castas superiores e inferiores, designando a base da pirâmide social (intocáveis) de crianças de Deus (Vallabhaneni, 2015, p.364). Posição que o leva em 1932 a realizar um jejum em protesto contra preconceitos contra o grupo social dos intocáveis.

O psicanalista indiano Kakar (2006, p.27) define o essencial da visão hindu do mundo, distinguindo três aspetos fundamentais: *Karma*, *Darma* e *Moksha*. O *darma* representa o dever, o respeito pelas normas, o qual uma vez posto em prática permite cumprir o karma (já definido). O dever de cada hindu é comportar-se de acordo com as obrigações da casta a que pertence, respeitando as suas normas familiares e profissionais.

O *Moksha* constitui para o hindu, o fim último da sua existência. Mais precisamente a concretização do objetivo de quebrar o ciclo contínuo de nascimento, morte e reencarnação, através de um nível de virtude exemplar e do cumprimento de karmas sucessivos. O *Moksha* permite permanecer num plano espiritual próximo da divindade e nunca mais regressar à vida carnal no planeta Terra.

Robinson (2004 p,10) aprofunda a explicação do que é o hinduísmo, classificando esta religião em três grandes formas coexistentes (politeísmo, monismo e monoteísmo). O politeísmo admite várias divindades, o monoteísmo privilegia a existência de uma divindade mais poderosa e criadora da ordem do universo. O monismo pode ser entendido como a unidade da realidade como um todo, em que existe um princípio unificador. Para os hindus este princípio unificador é o espírito divino, no seio da qual tudo o que existe se integra e assume o seu sentido.

Robinson (2004, p.39) refere também três grandes princípios interdependentes do hinduísmo: caminhos das obras ou *Karma Yoga*, do conhecimento ou *Jnana Yoga* e devoção ou *Bhakti Yoga*. A denominação *Yoga* significa juntar duas coisas ou disciplina. Através dos caminhos descritos, a prática de todas as ações deverá assentar no conhecimento das leis divinas, sempre em devoção aos valores do hinduísmo.

Gandhi procurou viver de acordo com os princípios anteriormente descritos, visando atingir o *Moksha* através da sua vida pública, como veremos. Uma vez que o *satyagraha* se rege pelos princípios do hinduísmo, a sua análise psicanalítica implica o domínio dos conceitos básicos desta religião, o que procurámos fazer.

### 3.10 *Satyagraha*.

O conceito de *Satyagraha* sintetiza o essencial da visão de Gandhi, do combate não violento dos indianos de todas as etnias e religiões, ao domínio colonial britânico da Índia. Uma vez que a presente dissertação se centra no tema da análise psicanalítica da não violência em Gandhi, a definição do conceito de *satyagraha* torna-se uma prioridade fundamental para fechar a presente definição de conceitos operacionais. Todos os conceitos operatórios definidos anteriormente serão aplicados na análise

psicanalítica do *satyagraha*. Nesta construção conceptual da não violência, são determinantes como veremos motivações inconscientes, esgrimidas num aparelho psíquico em que as *pulsões* são reprimidas, mas mantêm constantemente a sua pressão para serem satisfeitas. Simultaneamente o *Complexo de Édipo* constitui uma base de interiorização de limites para a violência, característica do pensamento de Gandhi. As *relações de objeto* também constituem neste contexto um suporte de análise da narrativa do *satyagraha*, dado que esta é carregada de objetos psíquicos internos e externos. Desta forma a definição do conceito de *satyagraha* constitui uma primeira ponte entre a parte conceptual e teórica da presente dissertação e a psicanálise aplicada que se segue, tendo como foco a vida e o discurso de Gandhi.

Gandhi definiu *satyagraha* como a “força da verdade” (Gandhi, 2007, p.309), ou seja, a força de princípios espirituais e morais, considerados corretos e verdadeiros. O líder hindu referido sustentava que o *satyagraha* levado ao seu limite constituía “uma força independente da assistência material ou pecuniária, da força física ou violência” (Gandhi, 2007, p.309). Para Gandhi a violência constituía a negação do *satyagraha*. Nas palavras do próprio (Gandhi, 2007, p.309) o *satyagraha* era uma força espiritual que podia ser utilizada por indivíduos de todos os géneros e comunidades em assuntos políticos e sociais, sendo a sua aplicabilidade universal. Na visão de Gandhi a opção por um método não violento de ação política e social, não constituía uma demonstração de fraqueza face às autoridades britânicas, mas pelo contrário requeria uma grande força mental e espiritual. Nesse sentido, Gandhi questiona retoricamente “quando é necessário ter coragem? quando se desfaz em pedaços outros por detrás de um canhão ou quando nos aproximamos de um canhão com um sorriso, sujeitos a ser feito em pedaços por este? Quem é um verdadeiro guerreiro, quem mantém a morte como um amigo do peito, ou quem controla a morte de terceiros?” (Gandhi, 2007, p. 321).

Gandhi distingue o *satyagraha* da simples resistência passiva, acentuando a especificidade do primeiro em três pontos essenciais: “é uma arma dos fortes, não admite violência em qualquer circunstância e insiste sempre na verdade” (Gandhi, 2007, p.326). A verdade é aqui associada a uma dimensão religiosa. De acordo com Gandhi “um dos axiomas da religião é que não há nenhuma religião que não seja a da verdade e a religião é amor. Logo a força da verdade é a força do amor” (Gandhi, 2007, pp. 324-325). O alinhamento do *satyagraha* com um conceito de verdade religiosa, implicou de forma incontornável, o cumprimento de normas de conduta definidas pela religião hindu e já analisadas anteriormente na definição do conceito de hinduísmo. Gandhi (2007, p.322) considerava assim imprescindível para o *satyagrahi* (executante do *satyagraha*), o cumprimento de imperativos de abstinência sexual (apenas adequada para a reprodução), pobreza, respeito pela verdade e coragem perante o perigo. Nos pontos 7, 8. e 9. será analisado como os imperativos anteriormente referidos se articulam em domínios como a sexualidade, alimentação e política. Gandhi defendia que sem autodomínio dos desejos mais primários de prazer alimentar e sexual (*pulsão de vida* numa linguagem psicanalítica e freudiana) o *satyagrahi* não poderia ser eficaz na sua ação.

O pensamento de Gandhi une e articula religião, sexo e política, mantendo nestes domínios da vida humana, um conflito aberto com todos os prazeres da carne, associando prazer sensorial a culpa e inferioridade espiritual e elevação espiritual a

eficácia política. Nesse sentido faz em 1906 o voto de *brachmacharya*, o qual implica abdicar do ato e prazer sexuais e de consumir alimentos que estimulem o palato. Nas palavras do próprio no “*brachmacharya* encontra-se a proteção do corpo, da mente e da alma” (Gandhi, 2006, p.196). Mais acrescenta que “o controlo do paladar é a primeira observância fundamental deste voto. O *brachmacharya* deve conter alimentos simples, não condimentados e se possível crus” (Gandhi, 2006, p.197). Gandhi defende ainda neste contexto a abstinência sexual e o jejum, sustentado que “a extinção do desejo sexual é regra que não pode ser seguida sem o apoio do jejum, que deve ser considerado indispensável para a observância do *brachmacharya*” (Gandhi, 2006, p.198). Kakar, explica como Gandhi associa o voto do *brachmacharya* à eficácia do *satyagraha*, salientando que nesta personalidade indiana “os imperativos do desejo são um impedimento do mais alto fim do serviço à comunidade” (Kakar, 1990, p.97). O mesmo autor acrescenta que nos escritos de Gandhi é frequente a defesa de que “a sua capacidade para trabalhar na arena política resulta do poder psíquico conquistado através do celibato” (Kakar, 1990, p.97).

O psicanalista indiano referido salienta ainda que a religião hindu, defende uma “teoria da sublimação em que a força psíquica e poder mental têm como fonte uma palavra (*Virya*) que denomina tanto a energia sexual como o sémen” (Kakar,1990, pp.118-119). Kakar (1990) chama a atenção para a transmutação do espírito através da transmutação da carne, emergindo assim a sublimação das necessidades carnis que o hinduísmo defende. Segundo este investigador do hinduísmo “o misticismo indiano é muito prático, visando uma alquimia da libido que a converta numa via para a imortalidade. É o fogo sexual que desencadeia a transformação alquímica, em que o corpo é a panela de um cozinhado, de onde são destilados os fluidos sexuais. A força desta tradição de aspiração em sublimar a sexualidade na espiritualidade, sémen em elixir soma, varia nas diferentes regiões e castas” (Kakar 1990, p.119)

A sublimação dá-se aqui na canalização da energia que alegadamente se perderia com a ejaculação do sémen, para a procura da felicidade da comunidade de forma altruísta e não violenta. Numa lógica gandhiana e hindu, se a energia é canalizada para os órgãos sexuais em vez da mente, o *satyagraha* não é possível, nem o *satyagrahi* tem a energia necessária para o aplicar. Assim sendo a definição do *satyagraha* implica a integração de todas estas dimensões espirituais, sexuais e alimentares no conceito.

Bondurant (1958, p.36) aprofunda a aplicação operacional do conceito de *satyagraha* no terreno, definindo-o com uma técnica de ação que incluía diversas formas de ação não violenta, identificando entre as mais utilizadas a não cooperação e a desobediência civil. Nas ações de não cooperação o mesmo autor inclui greves, manifestações, fecho de estabelecimentos comerciais, demissões de cargos públicos e resignação a títulos e distinções. De acordo com Bondurant (1958, pp.36-37) a não cooperação pressupunha que a deliberação governamental alvo de contestação, violava verdades ou princípios encarados como fundamentais e a desobediência civil incluía a capacidade de contrariar diretamente leis específicas, incluindo o não pagamento de impostos e não resistência perante o cenário de prisão. O jejum era outra das formas de luta não violenta utilizada por Gandhi, sendo considerada como complementar à desobediência civil.

Como referimos anteriormente, a execução de campanhas de *satyagraha* implicava o respeito rigoroso de normas de conduta pré-definidas. Bondurant (1958, pp.38-41) analisa a aplicação das mesmas e classifica-as tendo como critério um conjunto de três categorias: regras fundamentais a respeitar, código de disciplina, fases a cumprir em cada campanha. Nas regras fundamentais Bondurant (1958, pp 38-39) incluiu as seguintes:

- Autoconfiança
- Manter a iniciativa
- Divulgação propagandística dos objetivos, estratégia e tática da campanha
- Redução das reivindicações a um mínimo consistente de verdade
- Avanço progressivo para fases adequadas ao cumprimento dos objetivos
- Manutenção da moral e disciplina em monitorização constante das fraquezas do grupo de Satyagraha
- Procura persistente de possibilidades de cooperação com o adversário em termos honoráveis
- Recusa em ceder em questões essenciais da negociação
- Insistência na obtenção no acordo e questões fundamentais antes de ser aceite um acordo

Nas regras anteriores encontramos uma preocupação quanto à eficácia do *satyagraha*, através da definição de ações e atitudes previamente definidas com rigor, de forma a obter no final um acordo com o oponente e sem violar os princípios da verdade, não violência e cooperação. A importância da propaganda e da consequente conquista da adesão da opinião pública é definida neste contexto como prioridade, bem como a necessidade de manter a coesão interna do grupo que realiza ações de *satyagraha*.

Quanto ao código de disciplina definido por Gandhi para as campanhas de *satyagraha*, Bondurant (1958, pp. 39-40) encontra vários princípios:

- Não se permitir sentir raiva mas aceitar ser alvo da raiva do oponente, sem responder de forma violenta.
- Não se submeter a nenhuma ordem dada sob o sentimento de raiva, mesmo que isso implique castigo severo
- Dominar-se para não produzir insultos ou linguagem incorreta
- Proteger o oponente de insulto ou ataque, mesmo que isso implique risco de vida
- Não resistir à prisão nem à perda da posse de bens materiais, a menos que os mesmos estejam confiados ao próprio para guardar em nome de terceiros.
- Quando feito prisioneiro adotar um comportamento exemplar
- Como membro de uma unidade de *satyagraha*, obedecer as ordens do líder ou abandonar o grupo em caso de sério desacordo com as mesmas.

O código de disciplina anteriormente descrito centra-se não tanto em questões de eficácia, como no caso das regras fundamentais, mas sim no cumprimento de

princípios morais e espirituais, focados no impedimento da violência física e agressões verbais dirigidos aos britânicos. Utilizando uma linguagem psicanalítica, claramente o que se trata na disciplina do *satyagraha* é de controlar *pulsões de morte e de vida*, emergentes no inconsciente dos hindus face ao poder militar e político britânico. Se por um lado não se pode atacar os britânicos (*pulsões de morte*), por outro também não se pode ter sexo nem prazer nos alimentos (*pulsões de vida*), sob pena de não se ter a energia necessária à luta política não violenta. Ou seja, o *satyagraha* além de constituir um método de combate político aos britânicos, do ponto de vista psicanalítico procura sublimar as *pulsões*, como já referimos anteriormente quando recorreremos ao pensamento de Sudir Kakar.

Face ao anteriormente exposto, fica claro que o autodomínio frequentemente sublimador do desejo pulsional de injuriar ou atacar fisicamente soldados e políticos britânicos, após séculos de colonialismo e humilhações, define uma opção psicológica (inconsciente), quanto ao melhor caminho para impor pela via negocial e não violenta, o retrocesso de medidas políticas ou legislativas e no limite garantir a saída dos britânicos da Índia.

Gandhi entende de forma manifesta e racional, que através do *satyagraha* o oponente britânico fica sensível aos argumentos apresentados e ao respeito demonstrado pela sua dignidade, mesmo quando a sua autoridade é posta em causa. Resta saber do ponto de vista latente e inconsciente, o que leva Gandhi a desenvolver este método, por detrás da fundamentação religiosa, política e mesmo estratégica. Dado que o poderio militar britânico é inviabilizador de qualquer tentativa violenta dos hindus de tomarem o poder político na Índia, a opção não violenta surge como a mais exequível. Porém como demonstraremos ao longo da presente dissertação, o desenvolvimento psicosssexual de Gandhi e toda estruturação do seu aparelho psíquico em interação com *objetos parentais* fundadores de um determinado self, foram numa perspetiva psicanalítica decisivos para a criação do *satyagraha*, mais ainda do que a realidade política, económica, social e religiosa vivida por Gandhi. Numa lógica psicanalítica o latente é que determina o manifesto e são as motivações inconscientes que comandam as opções racionais e conscientes. Assim sendo, nesta perspetiva, também as opções políticas e religiosas de Gandhi tão racionalmente fundamentadas, resultam no fundo de um filho que teve determinados pais, viveu uma determinada infância e todo um trajeto como estudante de Direito e advogado em Inglaterra e África do Sul, como veremos no ponto 5. referente à vida e período histórico de Gandhi e no ponto 7., em que o *Complexo de Édipo* é integrado na sua opção da não violência como método de intervenção política e social.

A mesma realidade política, económica e social processada por outro aparelho psíquico poderia ter originado um líder guerrilheiro e bombista, sendo esta opção violenta tão compatível com a assimetria militar desfavorável aos hindus, como foi a metodologia não violenta desenvolvida por Gandhi.

Além de impedir o uso da violência, Gandhi defende a aceitação da violência dirigida aos hindus pelos britânicos, criando-se uma dinâmica sadomasoquista que aprofundaremos no ponto 8. Se por um lado o hindu *satyagrahi* controla-se para não ter o prazer ser violento com o poder britânico (masoquismo), por outro lado assume o

prazer de provocar a degradação moral e perda de autoridade do seu oponente no terreno (sadismo). Nos anos 30 do século XX, em que o *satyagraha* atinge o seu auge, a comunicação social já é uma realidade de massas que influencia o poder político e a opinião pública, particularmente numa democracia como a britânica. Assim sendo à medida que as cargas policiais são alvo de notícias, em campanhas de *satyagraha* como a “Marcha do Sal” (a aprofundar no ponto 9.) a degradação pública e mediática da superioridade moral dos britânicos acentua-se, favorecendo os hindus e gratificando-os num certo sadismo inconsciente.

Apesar da rigidez de procedimentos e regras a cumprir, Gandhi (2007, p.342) defendia uma visão contingencial da aplicação das mesmas, em que do leque de possibilidades de ação disponíveis, o *satyagrahi* deveria escolher as mais adequadas à situação concreta, adaptando-se continuamente. O pragmatismo alia-se aqui a normas de conduta rigorosas, sempre na procura de uma eficácia que se faça sentir em alterações concretas na realidade alvo de intervenção.

Em conjugação com esta adaptabilidade operacional constante do *satyagraha*, é possível encontrar um padrão na forma como as respetivas campanhas evoluíam. Bondurant (1958, pp. 40-41) distingue várias fases das campanhas de *satyagraha*, identificando as etapas de negociação e arbitragem, preparação do grupo para a ação direta, agitação, ultimato, boicote económico e greves, não cooperação, desobediência civil, usurpação das funções de governo e governo paralelo. Temos aqui um planeamento tão *obsessivo* quanto possível de ações não violentas em escalada, gerando um aumento progressivo da perda de poder do governante britânico, face aos acontecimentos desafiadores da sua autoridade que decorrem no terreno.

#### 4-Método

O método de investigação a utilizar na presente dissertação será o qualitativo. Por método qualitativo podemos entender aquele que nas suas características gerais “visa o estudo dos pensamentos das pessoas, suas experiências, sentimentos e da sua linguagem em profundidade, tem como principal vantagem uma descrição rica e fundamenta-se em duas principais tradições filosóficas; fenomenologia e construcionismo” (Barker, Pistrang & Elliot, 2016, p.73).

Barker, Pistrang e Elliot definem os aspetos principais da tradição fenomenológica, nomeadamente a adoção como “objeto prioritário de estudo as experiências das pessoas e o significado que lhes atribuem, a compreensão da realidade estudada, validade de múltiplas perspetivas e perceção da individualidade do sujeito alvo de estudo no seu mundo e vida” (Barker, Pistrang & Elliot, 2016, p.77). Quanto ao construcionismo os mesmos autores sublinham (Barker, Pistrang e Elliot, 2016, p.80) que se insere na pós-modernidade e movimentos pós-estruturalistas, foca-se frequentemente na linguagem, texto, ou discurso, interessa-se na linguagem como forma de ação social e dá ênfase à reflexividade da teoria psicológica (influência do próprio investigador e sua subjetividade na investigação que desenvolve).

Esta perspetiva epistemológica está particularmente interessada no modo como a linguagem é utilizada para ordenar e gerir o mundo. De acordo com Barker, Pistrang e Elliot, (2016.p.73) a matéria prima do método qualitativo pode ser a linguagem

comum, em vez dos números, como acontece no método quantitativo, incluindo auto descrições dos participantes ou material impresso, como artigos de jornais, afirmações sobre políticas oficiais, entre outros. Para os autores citados esta informação pode ser usada para compreender os pensamentos das pessoas, as suas visões do mundo e as formas de comunicarem com terceiros (Barker, Pistrang & Elliot, 2016.p.74).

O método científico anteriormente descrito é precisamente aquele que adotamos na presente dissertação, tendo como objeto de estudo a compreensão do pensamento e discurso de Gandhi e a sua visão do mundo. Para o efeito recorreremos à análise e compreensão psicanalítica da sua autobiografia e artigos publicados como fonte de informação.

Dentro das várias abordagens qualitativas possíveis seguiremos a abordagem narrativa, a qual “utiliza histórias e informação bruta para investigar, procurando analisar as propriedades das histórias no contexto em que ocorrem” (Barker, Pistrang e Elliot (2016, p.88). No caso específico desta investigação, utilizamos a história de vida de Gandhi contada por ele próprio em autobiografia. O estudo de caso será aplicado também como técnica de investigação, através da análise psicanalítica da campanha da “Marcha do Sal”.

A técnica de investigação a utilizar no estudo da história de vida de Gandhi será a psicanálise aplicada. Por psicanálise aplicada podemos entender “a aplicação do método psicanalítico fora do contexto clínico, da clínica tradicional” (Kobori,2013, p.74). De acordo com Mezan “fazem parte da psicanálise aplicada estudos sobre fenómenos sociais e culturais, como por exemplo as obras de Freud *Totem e Tabu* e *Gradiva*” (Mezan, 2002, p.319). O mesmo autor defende que a expressão “psicanálise aplicada“ é usada para a parte da psicanálise que procura focalizar, em produtos humanos que não surgem no consultório, os mecanismos típicos que conhecemos” (Mezan, 2002, p,319). É claro que os mecanismos referidos por Mezan são os característicos do funcionamento inconsciente do aparelho psíquico. Concretizando na análise psicanalítica da cultura, Mezan defende que “esta é capaz de ler nas maiúsculas culturais, coisas que podem ter validade também nas minúsculas da vida psíquica individual” (Mezan, 2002, p.320). Neste processo de análise cultural Mezan alerta que se deve ter em conta o contexto histórico, artístico e biográfico correspondente (Mezan, 2002, p.324). É precisamente esta a lógica de investigação que vamos seguir: descobrir mecanismos inconscientes em Gandhi, tendo em conta o seu contexto histórico e biográfico. Kobori (2013, p.77) articula as psicanálises clínica e aplicada, suportando que ambas seguem o método de investigação psicanalítica: observação, investigação e interpretação. De acordo com o autor “esta observação minuciosa possui como objetivo a investigação do fenómeno, a busca pelo sentido oculto, velado, inconsciente que revela a mensagem do sintoma ou a estrutura psíquica do sujeito” (Kobori, 2013, p.77).

Paul Ricoeur também explica esta inserção da Psicanálise além do *setting* e dentro do mundo que a rodeia, defendendo que “a psicanálise é um movimento da cultura, porque a interpretação que ela dá do homem incide a título principal e direto sobre a cultura no seu conjunto; com ela a interpretação torna-se um momento de cultura; é ao interpretar a cultura que ela o muda” (Ricoeur, 1989. p.121). O mesmo autor enfatiza a vocação da psicanálise para uma explicação global do humano,

argumentando que a mesma viabiliza “uma interpretação global e limitada; global porque se aplica de direito a todo o humano; limitada porque não se estende além da validade dos seus modelos” (Ricouer, 1989, p. 122). Ou seja, a psicanálise aplicada permite a construção de uma visão global do humano, nas suas dimensões psicológica, política, económica, social, religiosa e ideológica, mas limitada à investigação do funcionamento inconsciente das mesmas, assente numa determinada perspetiva epistemológica que a diferencia, legitima e especializa.

Adotando a não violência de Gandhi como fenómeno a investigar, este é a técnica de investigação que seguiremos (psicanálise aplicada), na análise do significado, origem oculta e inconsciente da visão gandhiana da Índia..

As opções de método e técnica de investigação anteriormente apresentadas justificam-se, dado que este estudo é compreensivo, psicanalítico e aprofunda a especificidade psicológica da personalidade estudada, sem a necessidade de utilização de instrumentos de investigação e variáveis quantitativas. Porém, sublinhamos que a psicanálise aplicada de Gandhi apresenta limitações, na obtenção de informação sobre esta personalidade, quando comparada com uma hipotética análise em *setting* psicanalítico. Assim sendo podemos analisar e definir padrões psicanalíticos em Gandhi através de uma psicanálise aplicada, mas não com o mesmo rigor que um processo psicanalítico no divã permitiria, recorrendo à transferência para o terapeuta, livre associação e análise de sonhos em várias sessões semanais.

Contudo a técnica de psicanálise aplicada é viável neste estudo, dado que Gandhi deixou um vasto espólio de obras publicadas com um discurso na primeira pessoa, nomeadamente uma autobiografia e artigos diversos, os quais permitem uma análise do seu conteúdo latente e retirar conclusões quanto à explicação psicanalítica da criação e utilização do seu método de não violência.

Do ponto de vista epistemológico importa sublinhar a intra e inter disciplinaridades desta dissertação de mestrado. A intradisciplinaridade insere-se no seio da doutrina psicanalítica, em que vários modelos são utilizados na análise do objeto de estudo, particularmente os modelos freudiano e das relações de objeto. A interdisciplinaridade torna-se também inevitável nesta dissertação, dado que Gandhi constituiu uma personalidade marcante no contexto da luta indiana pela independência do império colonial britânico, nas perspetivas científicas da História, Ciência Política, Ciências Religiosas, Estratégia e Psicologia.

A análise psicanalítica da não violência em Gandhi implica assim uma articulação da doutrina psicanalítica com as ciências referidas, de forma a que a personalidade seja integrada no seu tempo e no seu projeto de vida. Recorrendo ao pensamento de Sousa Lara na definição da interdisciplinaridade que seguimos na presente investigação, podemos afirmar que “no vasto domínio das Ciências Sociais, um primeiro método geral consiste na fixação das ciências auxiliares em função da ciência central em apreço, rodando esta última posição para uma posição auxiliar, supletiva e derivada de qualquer das ciências em função do enfoque específico que se escolha como determinante” (Lara, S., 1998, p.29).

Neste caso o estudo científico da figura de Gandhi poderia ter como ciência central qualquer uma das ciências que referimos anteriormente. Porém o enfoque específico desta dissertação é o estudo do funcionamento inconsciente do aparelho psíquico de Gandhi e a sua influência na escolha de um método não violento de combate ao domínio britânico da Índia. Assim sendo a Psicanálise assume o papel central nesta investigação, em diálogo com as ciências auxiliares da História, Ciência Política, Estratégia, Ciências Religiosas e tendo em conta que Gandhi foi simultaneamente um líder histórico, político, religioso e um ator estratégico na liderança de um movimento de libertação, no processo que conduziu a Índia à sua independência.

##### 5. Uma visão psicanalítica do hinduísmo: a identidade hindu e seu sistema de castas.

Como referimos no ponto 3.9, introdutório ao conceito de Hinduísmo, a sociedade hindu do tempo de Gandhi, estava organizada num sistema de castas, o qual ainda hoje perdura de alguma forma. Vallabhaneni (2015) estuda este sistema socioeconómico, descrevendo a sua dinâmica coletiva numa perspetiva psicanalítica. Segundo este autor o Dharma constitui um ego ideal (Vallabhaneni, 2015, p.371), impedindo a desintegração dos grupos de castas. Na perspetiva do investigador referido, o domínio das castas superiores assume uma dimensão sadomasoquista (Vallabhaneni, 2015, p.372). Para explicar este fenómeno, Vallabhaneni (2015, p.372-375) aplica os conceitos kleinianos de relações de objeto, identificação, projeção, identificação projetiva e clivagem. De acordo com o autor citado as ansiedades de aniquilamento devido à pulsão de morte, perda de amor devido ao ódio e inveja são projetadas para objetos exteriores, nomeadamente para o nível mais baixo do sistema de castas, onde estão os intocáveis. Segundo Vallabhaneni o fluxo de evacuação de maus objetos psíquicos segue sempre uma rota descendente do topo para a base da pirâmide social (Vallabhaneni, 2015, p. 373). O *Brahman* no topo da pirâmide, uma vez livre dos seus maus objetos, projetados para o intocável, trata-o como se este fosse de facto constituído pelos objetos que projetou sobre o mesmo. O Intocável cliva e projeta os seus bons objetos para o topo da sua pirâmide social, idealizando o *Brahman* como modelo a seguir. Nesta dinâmica o *Brahman* acaba por se livrar dos seus maus objetos internos, sentindo que é muito bom, enquanto o intocável sente que é muito mau e que merece o tratamento agressivo de que é alvo por parte de todas as castas superiores (Vallabhaneni, 2015, p.373). Este evacua os seus maus objetos psíquicos na família ou em outros membros do seu grupo social. Vallabhaneni (2015, p.373) conclui que devido a estas projeções e introjeções bidirecionais, as fronteiras externas do ego são muito mais permeáveis e vagas do que no Ocidente. Ou seja, a identidade individual está muito mais ligada à identidade coletiva no Oriente do que no Ocidente.

Berkley-Hill (1921) aprofunda o estudo do funcionamento psicanalítico do sistema de castas, analisando um alegado *carácter erótico-anal* da sua religião, bem como as suas ideias de impureza, purificação cerimonial e complexo de poluição (1921, p.306 e p.308). É claro que esta é apenas uma hermenêutica da cultura, outras serão possíveis. Por *carácter erótico-anal* da personalidade podemos um conjunto de traços de personalidade que incluem pessoas “especialmente ordeiras, parcimoniosas e obstinadas” (Freud, 1908/ 2006, p.159). De acordo com Freud este traço de carácter surge como o próprio nome indica, na fase de desenvolvimento anal, em que “os indivíduos dispenderam um tempo relativamente longo para superarem a sua

incontinência fecal infantil, e que na infância posterior sofreram falhas isoladas nessa função” (Freud, 1908/ 2006, p.159). Freud (1908/2006, p.161) defendia que este traço de carácter resultava da sublimação do *erotismo anal*. Berkley- Hill (1921, p.308) associa o complexo de poluição ao conceito de intocável: proscrito, excluído na sua sujidade e pobreza. Para este autor esta obsessão com a limpeza faz dos hindus um povo único. Outro exemplo que o autor salienta é o desejo de autocontrolo, na raiz da prática da Yoga e ascetismo (Berkley- Hill,192, p.309). Este mesmo desejo de autocontrolo, vamos também encontrar em Gandhi, no seu voto de celibato e de eliminar o prazer do palato na alimentação. Berkley Hill associa este desejo de autocontrolo aos esforços da criança em controlar o seu esfíncter, identificando-o assim com o *carácter erótico-anal*. Quanto à purificação cerimonial Berkley-Hill descreve vários rituais dos *Brahmans*, como por exemplo 9 regras definidoras dos procedimentos a adotar na lavagem os dentes (Berkley- Hill 1921,p.320).

Vallabhaneni partilha do ponto de vista de Berkley-Hill (1921), defendendo que “as escrupulosas cerimónias observadas na preparação de consumo de comida e limpezas compulsivas nas classes sociais hindus mais elevadas, refletem a *formação reativa* observada nas *neuroses obsessivas*” (Vallabhaneni, 2015, p.374).

As ideias de autodomínio, purificação e limpeza são uma constante no pensamento de Gandhi, impregnando como já vimos o seu método de luta política, o qual denominou de *satyagraha*. Todo o controlo meticuloso da alimentação, sexualidade e rotinas de vida de Gandhi se encaixam neste *carácter erótico-anal* dos hindus. Em Gandhi vamos também encontrar ao longo de toda a sua vida, como veremos no ponto 6., as mesmas características do *carácter erótico anal*: parcimónia na alimentação sem sabor, ordem no respeito pela lei e não violência, rigor no planeamento e obstinação aplicados em campanhas de Satyagraha.

Sudir Kakar (1978) complementa a visão psicanalítica do hinduísmo, dos autores anteriormente citados, descrevendo a família e infância típicas de uma criança hindu. Segundo Kakar (1978, p.137) a maior parte dos indianos cresce numa família extensa, onde os irmãos permanecem com as suas esposas após o casamento. Apesar de casarem e terem filhos, estes irmãos devem obediência e devoção aos seus pais. A família extensa partilha assim atividades económicas, sociais e religiosas. Conforme Kakar salienta “a maior parte dos indianos passa os seus anos de infância numa família extensa e a maioria dos casais casa-se na adolescência, carecendo dos meios para serem independentes” (Kakar,1978, p.138).

Desta forma avós, pais e filhos convivem na mesma casa onde vivem a vida toda, de acordo com um princípio de forte hierarquia. A mesma hierarquia rigorosa que existe entre castas, permanece na lógica de poder intrafamiliar. A “ordem” do *carácter erótico anal* dos hindus está sempre presente no seu funcionamento individual, familiar e social. Como descreve Kakar (1978, p.143) os princípios da ordem da hierarquia familiar são dois: idade e sexo. Os mais velhos têm ascendente formal sobre os mais novos e os homens têm ascendente sobre as mulheres. A autoridade de uma mulher depende da autoridade do seu marido na família. O irmão primogénito detém grande autoridade no seio familiar. Kakar (1978, p.143) articula a realidade familiar com a relação dos hindus com a autoridade, explicando que assim como o indivíduo vive na órbita da família sem

se autonomizar ou questionar a respetiva hierarquia, também na sociedade é submisso às figuras de poder social, religioso e político.

A família e a casta são segundo Kakar (1978, p.142) os parâmetros da infância hindu. Após os 4 anos de idade, a criança Hindu sofre segundo Kakar um “segundo nascimento” (Kakar,1978, p.150), particularmente marcante para o desenvolvimento psíquico. Este envolve na perspectiva de Kakar (1978, p.150) uma separação abrupta da mãe e uma inversão do que é esperado da criança, com consequências traumáticas para o seu desenvolvimento. A criança masculina entra no mundo dos homens, passando a ser alvo de uma supervisão dos tios, irmãos mais velhos e do pai, muito mais exigente do que a tutela maternal de que era alvo anteriormente. Kakar descreve a transição relacional da criança, observando que “as relações tornam-se mais próximas de negócios e a afeição resulta agora de uma transação. Depende do comportamento do rapaz e este tem que a merecer na aprendizagem das formalidades corretas nas relações interpessoais no seio da família e casta, de acordo com a sua posição e estatuto” (Kakar, 1978, p.152). O jovem passa assim de uma tutela delicada para outra mais severa e exigente, sem preparação para a transição. Esta transição ficará patente na vida de Gandhi, completamente dependente da autoridade do pai, como veremos no ponto 6.

De acordo com Kakar esta transição do poder maternal para o paternal provoca uma “ferida narcísica de grande magnitude com consequências num segundo nascimento da identidade dos homens indianos: vulnerabilidade narcísica aumentada, tendência inconsciente para submissão a uma figura onnipotente idealizada, tanto no mundo interior como na fantasia e no mundo exterior” (Kakar, 1978, p.153). Além destas consequências da ferida narcísica provocado por um segundo nascimento, Kakar acrescenta “uma vida de procura por um líder carismático ou guru, que providencie orientações e uma visão do mundo, restaurando assim a intimidade e autoridade da vida individual” (Kakar, 1978, p.153). Nesta perspectiva o aparecimento de um líder como Gandhi, beneficia dum contexto psicanalítico favorável no seio das famílias hindus.

Nesta vulnerabilidade narcísica dos indianos Kakar (1978, p. 155) considera que a figura do pai desempenha um papel ambíguo que a acentua. Além de constituir uma figura edipiana, na disputa pela posse da figura maternal, o pai é também o guardião da separação do filho da sua mãe. Kakar define o papel saudável que o pai poderá ter neste contexto, sustentando que “a voz de orientação pode ser mais eficaz e a identificação do filho com o seu pai pode ocorrer, só se o pai permitir que o seu filho tenha acesso emocional a ele, permitindo-se ser idealizado ao mesmo tempo que encoraja e apoia o esforço do filho para crescer” (Kakar, 1978, p.156). Como veremos no caso de Gandhi a figura paternal é distante, confirmando a visão de Kakar do desenvolvimento psico sexual típico dos hindus. O mesmo autor conclui que o “segundo nascimento” dos indianos propicia a existência de uma “consciência comunal” (Kakar, 1978, p.160) mais forte nos indianos do que o seu superego individual, ao contrário do que acontece nas sociedades ocidentais.

O ponto que agora termina se por um lado pode explicar como o contexto familiar, sociocultural e religioso hindu foi determinante para que Gandhi se tornasse no líder não violento que foi, por outro também poderá permitir eventualmente compreender o que levou os hindus a seguirem-no. Ao personificar ideais de conduta e

fé no divino, Gandhi tornou-se numa espécie de guru, tirando partido da vulnerabilidade narcísica da sociedade hindu para transmitir as suas ideias com sucesso.

## 6- Contextualização Histórica e Biográfica de Gandhi:

Antes de aplicarmos os conceitos operatórios definidos no ponto 3., na análise psicanalítica do estilo de liderança não violenta de Gandhi, importa compreender como foi a sua infância, crescimento e vida adulta, enquadrados num determinado contexto familiar, social, religioso, cultural e político. Só depois de compreendermos o homem, poderemos analisar o funcionamento do seu aparelho psíquico da melhor forma possível. Assim sendo escolhemos os momentos mais marcantes da vida de Gandhi e o seu significado na existência deste líder, os quais depois serão relacionados com a escolha da não violência como método de combate político.

### 6.1: Infância e estrutura familiar.

Mohandas Karamchand Gandhi nasce em 1869, num pequeno principado na extremidade ocidental da Índia, no reino do Raja de Porbandar. De acordo com Arp (2007/2011, p.15) na região de Guzarate em que Gandhi vivia, era particularmente influente a religião do Jainismo, a qual defendia de forma mais radical do que as outras, a doutrina indiana da não violação de todas as vidas humanas (*ahimsa*). Arp (2007, 2011, p.6) enquadra o início da vida de Gandhi, na realidade histórica e política que a Índia vivia na época, explicando que os ingleses dominavam dois terços do território indiano, sendo o último terço constituído por cerca de 500 reinos de pequenas e médias dimensões, governados por príncipes nativos sob a influência britânica.

Sexto e último filho de Karmchand Gandhi, Gandhi afirma recordar pouco dos seus primeiros passos como estudante, sublinhando “como foi difícil aprender a tabuada de multiplicar. Tudo o que me recordo da escola é apenas estar na companhia de rapazes, perturbando as aulas e enervando os professores, o que sugere que o meu raciocínio deve ter sido muito lento, e a minha memória bem fraca” (Gandhi, 2006, p.25). O mesmo autor acrescenta na sua autobiografia que “não prezava muito a minha aptidão para os estudos. Ficava admirado cada vez que recebia um prémio ou ganhava uma bolsa” (Gandhi, 2006, p.33)

Depois de sublinhar a convicção da sua mediocridade como estudante, Gandhi realça as suas dificuldades no relacionamento interpessoal, com os colegas de escola primária. De acordo com a auto descrição de Gandhi, o mesmo “era muito tímido e evitava qualquer companhia. A minha rotina diária resumia-se em ir à escola e voltar a correr para casa assim que acabasse a aula. Corria literalmente, pois não suportava a ideia de falar com alguém, muito menos que troçassem de mim” (Gandhi, 2006, p.26). Além do baixo autoconceito como estudante, Gandhi revela aqui a sua baixa autoestima e inibição na interação com os seus pares, bastante presentes no seu funcionamento psíquico infantil.

Gandhi refere também que o centro da sua vida girava em torno dos seus pais, recordando que “era muito dedicado aos meus pais, mas também cedia com facilidade às paixões. Viria a aprender mais tarde que a felicidade e o prazer deviam ser sacrificados para os servir” (2006, p.29). Esta ligação profunda aos pais impedia Gandhi de divertir-se e autonomizar-se, ao ponto de sentir que o prazer deveria ser sacrificado,

em prol da sua dedicação aos objetos parentais. A título de exemplo desta dinâmica familiar, Gandhi refere que “a razão de não gostar de ginástica era porque queria servir o meu pai como enfermeiro. Assim que terminava as aulas, voltava a correr para casa, ansioso para cuidar dele” (Gandhi, 2006, p.33). Face ao anteriormente exposto verificamos que Gandhi enquanto criança não podia brincar como gostaria, aprendendo desde cedo a viver em função da família, oprimindo os seus desejos e necessidades pessoais.

Susmita Arp descreve a família de Gandhi, referindo que os pais de Gandhi “veneravam o deus hindu Vishnu. Eram vegetarianos rigorosos e cumpriam as regras da pureza ritual, o que significava também evitar qualquer contacto com as pessoas que eram consideradas intocáveis” (Arp, 2007/2011, p.15). Estas últimas estavam na base da pirâmide social hindu, denominada de sistema de castas, a qual abordaremos mais em detalhe no ponto 6., sobre uma visão psicanalítica do hinduísmo.

O próprio Gandhi descreve a sua família, referindo que “a família Gandhi pertence à casta dos baianos, cujos membros eram originalmente merceeiros. Contudo nas últimas três gerações a partir do meu avô, tornaram-se primeiros ministros nos vários Estados da península de Kathiawad, na Índia” (2006, p.23). De acordo com Gandhi (2006, p.23) o pai terá casado quatro vezes, sendo a sua mãe a última esposa. Gandhi era assim o mais novo de três filhos da última mulher do seu pai.

Face ao anteriormente exposto fica claro que Gandhi nasce e é criado numa família tradicional hindu da Índia ocidental, conduzida nas últimas três gerações por uma linhagem de políticos, ao serviço de governantes de Estados locais, submetidos de alguma forma ao poder do império britânico.

Gandhi descreve o pai como figura autoritária que “adorava a família. Era fiel, corajoso, tinha bom coração, mas era temperamental. Devia entregar-se com certa facilidade aos prazeres da carne pois casou pela quarta vez quando tinha mais de quarenta anos” (Gandhi, 2006, pp. 23-24). O pai de Gandhi será marcante na sua vida, como veremos, não só pela forma como viveu e comandou a sua família, mas também devido às circunstâncias em que faleceu.

Gandhi relata um episódio da sua vida quanto tinha 15 anos, o qual foi marcante quanto à aprendizagem da não violência (*ahimsa*) que mais tarde defenderá como método de combate político e convicção espiritual. Depois de ter roubado um pedaço de ouro de uma bracelete do irmão, Gandhi arrepende-se e escreve uma carta ao pai confessando a sua falta, pedindo o seu perdão e aceitando antecipadamente qualquer castigo. Gandhi descreve o episódio, afirmando que “não tinha medo que ele me desse uma sova, pois não me lembro do meu pai ter levantado um dedo sequer contra nós. A carta descrevia não só a minha culpa, mas também lhe pedia que me punisse adequadamente” (Gandhi, 2006, p.43). Ao ler a carta o pai não profere qualquer palavra nem determina qualquer castigo. Apenas chora, fecha os olhos e rasga a mensagem. Gandhi narra o episódio concluindo que “isto foi para mim uma verdadeira lição de *ahimsa*. Na época, sentia-a apenas como o amor de um pai por um filho, mas hoje percebo que foi *ahimsa* na sua forma mais pura” (Gandhi, 2006 p.44). Ou seja, na forma como o pai exerce a sua autoridade, Gandhi vê o exercício da não violência, método que adotará como seu durante a idade adulta, na luta pela independência da Índia. Gandhi

associa inclusivamente a reação do pai à expressão de afeto pela sua pessoa, enfatizando que sabe que “a minha confissão fez que o meu pai se sentisse totalmente seguro em relação a mim e me amasse mais” (Gandhi, 2006, p.45). Um pai rigoroso e exigente que não exterioriza afeto de forma explícita, mas que Gandhi representa como afetuoso e que nunca enfrenta, mesmo que para isso tenha que abdicar de si próprio e dos seus desejos.

Enquanto o pai é uma figura de autoridade e disciplina a mãe de Gandhi representa uma figura idealizada de perfeição religiosa e espiritual. Também sobre esta Gandhi não refere manifestações explícitas de afeto, representando-a como um ideal de virtude. Nas suas próprias palavras Gandhi reconhece que a sua “mãe deixou uma impressão marcante na minha memória: a de que era uma santa. Era uma pessoa profundamente religiosa e não fazia uma refeição sem rezar. Fazia as promessas mais difíceis e cumpria-as sem hesitar” (Gandhi, 2006, p.24). Um episódio marcante na descrição da mãe de Gandhi, surge por ocasião de um dos muitos jejuns que a mesma fazia, ligados a motivações religiosas. Num destes jejuns a mãe de Gandhi só comeria, quando o sol pudesse ser visto livre de nuvens. Dada a ânsia de Gandhi que a mãe comesse, assim que o sol se tornou visível num dado dia, o mesmo correu a alertar que a mãe. Porém naquela estação do ano (denominada de monção), rica em períodos grandes de céu enublado e períodos curtos de céu limpo, quando a mãe de Gandhi sai de casa o sol já não está visível. Perante a situação, a mãe de Gandhi afirma “Deus não quer que eu coma hoje” (Gandhi, 2006, p.25). Este episódio mostra como Gandhi estava habituado a uma vida de disciplina religiosa e levanta a questão da possibilidade da mãe de Gandhi também ter uma baixa autoestima, na origem de uma vinculação insegura do seu filho mais novo. Esta baixa autoestima poderia ter levado a mãe de Gandhi a considerar não ser digna de Deus reconhecer o seu direito a comer naquele dia.

Face a um pai autoritário, pouco expressivo afetivamente e uma mãe eventualmente com baixa autoestima e dotada de grande disciplina religiosa, questionamo-nos se esta família poderá ter contribuído decisivamente para uma fragilidade narcísica no aparelho psíquico de Gandhi, hipótese que abordaremos no ponto 8., referente à raiz sadomasoquista da não violência em Gandhi, a propósito do narcisismo e masoquismo moral.

Depois do trajeto percorrido, fica claro que Gandhi nasce e vive numa família disciplinadora, rigorosa, regida pelos valores hindus de pureza espiritual, alimentação vegetariana e dedicação à família acima de quaisquer outras pessoas, desejos ou interesses pessoais. Nesta família Gandhi vive em função dos pais, figuras que não parecem contribuir para que Gandhi possa sentir-se seguro de si e das suas capacidades como ser humano, apresentando pelo contrário uma baixa autoestima e limitações decorrentes da mesma nos seus relacionamentos interpessoais. Nesta família Gandhi aprende a reconhecer importância à não violência (*ahimsa*), disciplina alimentar vegetariana e à doutrina da religião hindu.

## 6.2 Casamento Precoce

Gandhi sempre foi contra o casamento precoce, característico dos hindus do seu tempo, em que os cônjuges são escolhidos pelos pais sem terem em conta a vontade dos filhos. O seu casamento foi preparado desta forma quando Gandhi tinha 13 anos. Gandhi

descreve a situação, recordando que “não houve preocupação com o nosso bem-estar e muito menos com a nossa vontade. Casar os três simultaneamente era meramente uma questão de conveniência e economia dos pais (dois irmãos e um primo)” (Gandhi,2006, p.28).

Porém apesar de contrariado no casamento, desde cedo Gandhi se interessou pela sexualidade no seio do casamento, receando perder a sua esposa para outro homem. Nas suas palavras, Gandhi era um marido extremamente ciumento e possessivo que “passou a “vigiar cada movimento da sua mulher, e ela não podia ir a lugar nenhum sem sua autorização, o que gerava grandes discussões entre ambos. As suas restrições eram uma forma de aprisioná-la” (Gandhi, 2006, p.30). Aqui a pouca crença no seu valor como estudante é acumulada com a falta de autoconfiança como homem, capaz de fazer feliz a sua mulher. O núcleo paranóide da sua personalidade fá-lo ficar vigilante e desconfiado em relação à fidelidade da sua esposa. A tendência de baixa autoestima verificada na idade infantil, mostra assim sinais de persistir na adolescência. Gandhi define-se enquanto adolescente recém-casado, descrevendo-se como “um cobarde. Tinha medo de ladrões, fantasmas e cobras, e nem saia á noite com tanto medo do escuro. Tão pouco dormia no escuro porque ficava a imaginar que vinham fantasmas assombrar-me, ladrões que me invadiam a casa e que cobras rastejavam á minha cama”. (Gandhi, 2006, p.37). A sua baixa autoestima vai ao ponto de se comparar depreciativamente com a sua esposa, concluindo que se “sentia envergonhado, pois sabia que ela era mais corajosa do que eu e não tinha medo de nada “(Gandhi,2006, p.38).

Ao mesmo tempo que se sente mais frágil do que a sua mulher, Gandhi procura modelá-la à imagem de valores que a sua própria mãe personificava, de acordo com a religião hindu. Gandhi admite esta realidade relatando que “queria tornar a minha mulher uma esposa ideal. A minha ambição era fazê-la viver uma vida pura, aprender o que aprendera e identificar a sua vida e pensamento com o meu” (Gandhi,2006, p.31). É como se a mulher fosse apenas um prolongamento narcísico de si, sem voz e vontade próprias, destinada apenas a materializar a representação idealizada que tem da mulher destinada a ser a mãe dos seus filhos. Esta forma de Gandhi representar a sua esposa e de lidar com ela será uma constante em toda a vida do casal, gerando atritos e discussões com frequência entre ambos. Neste casal as normas da vida familiar impõem-se e como é costume nos jovens casais hindus, existe inibição de expressão de afeto em publico entre marido e mulher. Gandhi descreve esta realidade, afirmando a propósito da sua mulher que “não ousava vê-la e muito menos dirigir-lhe a palavras na presença dos mais velhos” (Gandhi, 2006, p.31).

Gandhi sentir-se-á atormentado pelo desejo carnal face à sua esposa durante muitos anos, definindo-o como algo de espiritualmente inferior e perturbador da sua vida de serviço à comunidade. Sobre este desejo sexual pela sua esposa observa que a mudança para Inglaterra aos 18 anos constituiu um longo e saudável período de separação entre si e a sua esposa, e que quando despertou da sua obsessão por ela já estava a seguir carreira na vida pública e já não tinha muito tempo disponível (Gandhi, 2006, p32). Por fim remata que “mais tarde fui morar na África do Sul e senti-me razoavelmente livre da paixão e do apetite carnal que me ligava a ela” (Gandhi,2006, p32).

A sua confessa inaptidão infantil para as relações interpessoais intensas é alargada no discurso sobre a idade adulta, em que Gandhi assume que não consegue ser bem sucedido em amizades íntimas. De acordo com este líder hindu “devemos evitar amizades exclusivas, porque o homem adere ao vício com muito mais facilidade do que à virtude. Aquele que deseja ser amigo de Deus deve permanecer só, ou então ser amigo de toda a gente. Posso estar enganado, mas os meus esforços para cultivar amizades íntimas sempre fracassaram” (Gandhi, 2006p.37). Entre as amizades íntimas que Gandhi inclui nas suas experiências falhadas, destaca-se um amigo do liceu que o convenceu a comer carne, no pressuposto de que os ingleses eram mais fortes e dominadores que os indianos porque não eram vegetarianos. Gandhi confessa que chegou a pensar que “poderíamos dominar os ingleses, caso o país inteiro se torná-se carnívoro” (Gandhi, 2006, p.38). A experiência é mal sucedida após um ano de consumo de carne, face ao arrependimento e sentimento de culpa de Gandhi. Porém esta amizade fica marcada pela cedência de Gandhi em transgredir as normas vegetarianas fruto da influência de um amigo. Gandhi refere que “queria ser como o meu amigo, pois mal conseguia correr e saltar” (Gandhi, 2006, p.37). Ou seja, Gandhi queria ser forte como o amigo e os ingleses que comiam carne, o que demonstra como a sua identidade era frágil e a sua autoestima baixa. A questão da carne como fonte de transgressão levanta-se também num contexto de relações íntimas no sexo com a mulher, no dia em que o pai de Gandhi morre. Como veremos no ponto seguinte Gandhi responsabiliza a cedência ao seu desejo sexual pela mulher, por uma falha grave nos seus deveres como filho. Ou seja, o prazer de comer carne ou fazer sexo, num contexto de relações íntimas, é gerador de culpa e transgressão das normas que regem toda a vida de Gandhi. Logo as relações íntimas devem ser evitadas. As dificuldades de relacionamento interpessoal da criança de escola primária, mantêm-se agora no adolescente e jovem adulto que descobre a sexualidade e tem dificuldades em estreitar amizades.

### 6.3 Morte do Pai

No dia da morte do Pai, Gandhi como fazia habitualmente esteve a mudar-lhe um penso na perna e a dar-lhe medicamentos. Devido ao desejo de ter sexo com a sua esposa, a qual estava grávida na época, Gandhi encurtou o tempo de assistência a seu pai e foi para o seu quarto. Pouco tempo depois de chegar ao seu quarto é-lhe dada a notícia de que o seu pai faleceu. Poucos meses depois o filho que estava no ventre da sua esposa nasce morto. Gandhi culpa-se duplamente por não ter estado ao lado do seu pai quanto este morreu e ter sido castigado pelo facto com a morte do seu filho. Em relação à morte do seu Pai, Gandhi não esconde o seu sentimento de culpa referindo que “como um castigo pelos meus prazeres, aconteceu-me algo que ficará gravado para sempre na minha memória” (Gandhi, 2006, p.29). Mais à frente na sua autobiografia explica melhor o que sentiu com a morte do pai, reforçando que “a vergonha que me referi no capítulo anterior era a do meu insaciável desejo carnal até um momento crítico como o da morte do meu pai, quando deveria estar ao seu lado. Este episódio foi uma mancha na minha vida que nunca fui capaz de esquecer ou superar” (Gandhi, 2006, p.46).

Depois deste episódio da morte do pai, Gandhi viverá uma “guerra” constante para dominar os seus desejos sexuais, relatando que “demorou muito tempo para que me livrasse das amarras da luxúria e passei por muito sofrimento até conseguir dominar

o meu desejo” (Gandhi, 2006, p.47). Sobre o alegado carácter nocivo do desejo físico pela sua esposa, Gandhi conta que “o desejo sexual por ela estava presente em todos os meus atos, tomava o lugar dos estudos, e pior ainda, impedia-me de realizar o meu dever maior: a dedicação aos meus pais, ideal da minha vida desde criança” (Gandhi, 2006, p.45). Temos aqui mais uma vez o conflito entre os deveres para com os pais e os prazeres da vida. Temos também a assunção de Gandhi de uma obsessão pelo sexo, a qual tentou combater ao longo de toda a sua vida, desde que assume um voto de abstinência sexual aos 36 anos, até que já idoso faz experiências de autodomínio, dormindo nu com mulheres jovens nuas, alegadamente para controlar o seu lado sexual, aumentando assim a sua energia espiritual.

#### 6.4 Estadia em Londres e entrada no mundo da advocacia.

Uma vez terminado o ensino secundário a família de Gandhi começa a equacionar a possibilidade deste ter formação universitária. O irmão defende que o pai queria que Gandhi fosse advogado (Gandhi, 2006, p.53). A mãe exige que se Gandhi for estudar para Inglaterra terá de fazer um voto solene para não tocar em álcool, mulheres e carne (Gandhi, 2006, p.54). Gandhi comenta a solução encontrada e a sua concordância com a mesma, referindo que “com autorização e a bênção da minha mãe, seguí feliz da vida para Bombaim, deixando para trás a minha mulher com um bebé de poucos meses” (Gandhi, 2006, p.54). Antes de partir é expulso da sua casta por esta discordar da sua estada em Inglaterra. Mais uma vez é notória a ausência de afeto na sua descrição autobiográfica, nomeadamente na não refere sentimentos de saudades da família ou tristeza por se ausentar da presença da mulher e do filho.

Uma vez chegado a Inglaterra Gandhi afirma que brincou aos cavalheiros ingleses (Gandhi, 2006, p.62) comprando roupa, frequentando aulas de dança, francês e oratória durante alguns meses. Tudo para se sentir igual aos ingleses e merecedor da sua aceitação. Volvido este período inicial reconhece que “que estava a perseguir um falso ideal. O processo de querer transformar-me num cavalheiro inglês durou aproximadamente três meses” (Gandhi, 2006, p.65).

Quanto à conclusão do curso de advocacia defende que “foi fácil passar no exame da ordem dos advogados. O difícil era exercer a profissão. Tinha lido tudo sobre leis, mas não sabia aplica-las na prática” (Gandhi, 2006, pp 90-91). A baixa autoestima que o acompanhou desde os tempos de escola primária, mantém-se no começo da experiência profissional. Gandhi analisa este período, confessando que no início da sua carreira como advogado “não tinha coragem de defender uma causa. Eu estava inconcebivelmente desamparado, como uma noiva que chegava pela primeira vez à casa do seu sogro” (Gandhi, 2006, p.101). A primeira causa defendida em tribunal foi para Gandhi um desastre. Com o próprio reconhece “estava envergonhado de mim mesmo e decidi não aceitar mais trabalhos até ter coragem de conduzi-los. Na verdade não entraria em mais nenhum tribunal até chegar à África do Sul” (Gandhi, 2006, pag.102).

#### 6.5 Combate ao Colonialismo britânico na África do Sul e Índia

Como ficou claro no ponto anterior, depois de iniciar a sua atividade como advogado, Gandhi rapidamente percebe que sente grandes dificuldades. Uma proposta de uma firma de comerciantes da região de Guzerate para trabalhar durante um ano

como funcionário da empresa na África do Sul, parece-lhe assim uma solução para dar novo folego à sua carreira de advogado. Em causa está um litígio em tribunal com uma empresa, o qual requer os préstimos jurídicos de Gandhi.

Ao chegar à África do Sul, Gandhi é vítima do racismo britânico que se vivia contra os indianos, despertando desta forma para a necessidade de contrariar esta realidade. Uma vez de viagem num comboio, Gandhi é posto fora da carruagem de 1ª classe por um polícia. Como fundamento da sua atitude o agente apresenta que os indianos não podem viajar em primeira classe, mesmo que tenham o bilhete adequado para o efeito. Noutra ocasião Gandhi é esbofeteado pelo chefe da diligência ao recusar-se de mudar de lugar na carruagem. Gandhi descreve o evento relatando que o chefe da diligência “pegou-me pelo braço e tentou arrancar-me do lugar. Agarrei-me à diligência e decidi ficar ali, mesmo correndo o risco de ter os ossos dos pulsos quebrados. O homem praguejou, puxando-me e batendo-me. Eu não reagia” (Gandhi, 2006, p.118). Temos aqui já um esboço da não violência, em que Gandhi não obedece, sujeita-se a maus tratos sem os retribuir, mas não cede na reivindicação do que considera que são os seus direitos. Na sua autobiografia Gandhi relata que os indianos na zona do Transval não se podiam hospedar num hotel, nem circular na rua sem autorização depois das 21 hora e que no Estado do Orange tinham que pagar uma taxa de entrada na região e não podiam ser proprietários de terras fora das zonas que lhes estivessem destinadas (Gandhi, 2006, p.130). Este ativista dos direitos dos hindus, recorda também que foi pontapeado por um polícia ao passar na rua do presidente do governo local.

Este será o ponto de viragem na vida de Gandhi. Começa por entrar na África do Sul como um advogado desconhecido sem sucesso e sai daquele país como a reputação de um líder bem sucedido, na defesa da causa dos direitos cívicos e políticos dos indianos.

Como refere Rudolph “o ponto baixo foi o ponto de viragem” (Rudolph, 1963, p.112). Rudolph (1963, pp. 112-113) explica que a comunidade indiana da África do Sul consistia na época de Gandhi em comerciantes e trabalhadores sem consciência política e sem conhecimentos fora da sua área de negócio. Neste contexto as competências jurídicas de Gandhi que na Índia eram comuns, eram consideradas extraordinárias na comunidade indiana da África do Sul. Como refere Rudolph este facto fortaleceu a autoestima de Gandhi e em “três semanas depois de ter chegado à África do Sul o tímido rapaz de 24 anos convocou uma reunião pública, destinada a todos os indianos a residir na capital da África do Sul, para discutirem a opressão de que eram alvo na região do Transval” (Rudolph, 1963, p.112). Mais acrescenta o autor ao sublinhar que “com uma autoridade fundada recentemente, o homem que anteriormente era incapaz de falar em público, ergue-se para resumir os problemas da comunidade e propor uma agenda para futuras ações” (Rudolph, 1963, p.112). Rudolph analisa esta ascensão pública de Gandhi na África do Sul, sustentando que este novo contexto permitiu a Gandhi fazer o que não conseguia quando era a sua reputação individual que estava em jogo. Nas suas palavras “o facto do serviço comunitário poder proporcionar-lhe a eficácia e potência que de outra forma lhe faltariam, terá tido muito a ver com o caminho que Gandhi escolheu na vida” (Rudolph, 1963, p.113). Ou seja, um indivíduo de baixa autoestima e sem sucesso na vida, encontrou na defesa dos direitos dos indianos na África do Sul um novo palco, onde o seu protagonismo poderia atingir uma dimensão

que lhe parecera impossível até então. Desta forma a sua vulnerabilidade narcísica encontrou na regulação externa, proporcionada pelo prestígio adquirido na comunidade indiana da África do Sul, uma nova forma de vida muito mais satisfatória. Como Rudolph sugere, Gandhi “descobriu ser capaz, dominou dúvidas sobre si próprio e criou a sua coragem pessoal” (Rudolph, 1963, p.113).

O próprio Gandhi aborda esta viragem na sua vida de advogado desconhecido para figura pública, na sua autobiografia (2006), explicando que naquela que julgava ser a sua última noite na África do Sul, lhe foi feito um jantar de despedida. Durante o jantar ao comentar uma notícia de jornal que noticiava a possibilidade dos indianos perderem o direito de voto, Gandhi suscita a vontade dos seus companheiros de que fique na África do Sul, para combater esta lei em sua representação. Gandhi solicita o pagamento dos seus serviços de representação da comunidade, sob a forma da encomenda de serviços jurídicos que se propõe prestar. A proposta é aceite e Gandhi fica na África do Sul, ajudando a criar em 1894, na qualidade de secretário, uma organização pública denominada de Congresso Indiano do Natal, para representar os Indianos na África do Sul. No seguimento da sua atividade comunitária, Gandhi descobre uma retribuição narcísica pelo seu trabalho, a qual refere. A título de exemplo Gandhi recorda que “tornara-se impossível para mim deixar Natal. Os amigos indianos cercavam-me por todos os lados e pressionavam-me a ficar de modo permanente” (Gandhi, 2006, p.143). Na sequência desta reinvenção da sua pessoa Gandhi sustenta que “para mim a prática da advocacia foi e continua a ser uma atividade secundária” (Gandhi, 2006, p.146). Um exemplo que Gandhi apresenta da sua fama na África do Sul é o caso de Balansundaram (2006, p.151), hindu que é espancado pelo seu patrão, ficando sem parte dos dentes da frente. Gandhi leva-o ao médico e consegue que o juiz permita que o empregado hindu arranje outro empregador, através da ajuda de Gandhi. Na sequência deste evento Gandhi refere que “o caso de Balansundaram chegou aos ouvidos de todos os trabalhadores contratados, e assim comecei a ser visto por eles como um amigo. Fiquei deliciado com esta ligação” (Gandhi, 2006, p.151). Esta gratificação narcísica através do reconhecimento do seu valor por terceiros, é algo que Gandhi nunca experimentara antes, mas que descobre ser uma nova e boa razão para viver. Até aqui não tinha sucesso nas amizades, mas passa a ser visto como amigo pelos hindus da África do Sul. Como o próprio reconhece “se me vi inteiramente absorvido pelo serviço comunitário, a razão básica foi o meu desejo de auto realização. Havia abraçado a religião porque sentira que Deus podia ser encontrado servindo os outros. E servir para mim, era servir a Índia” (Gandhi, 2006, p.155). Na sequência deste novo estatuto Gandhi procura uma “casa compatível com a sua posição de advogado em Natal e representante da comunidade” (Gandhi, 2006, p.157). Neste contexto sente que o seu estatuto subiu e que do ponto de vista material essa nova condição deve ser visível. Neste momento a família que tinha deixado para trás na Índia, torna-se secundária na sua vida. Como o próprio sustenta “convenci-me de que a procriação e o conseqüente cuidado com os filhos são incompatíveis com o serviço à comunidade” (Gandhi, 2006, p.194). Ou seja, as relações interpessoais íntimas não são gratificantes para si, como o mesmo reconhece, e perdem importância perante a relação com a comunidade de indianos da África do Sul, esta sim bem sucedida no novo self de figura pública que Gandhi constrói naquele país.

Neste processo de construção e afirmação de uma personalidade pública, Gandhi defenderá uma Índia independente tão virtuosa quanto a sua mãe, estabelecendo uma

relação não violenta com a autoridade do Império Britânico, tão poderosa para Gandhi na sua vida adulta, quando o seu pai tinha sido para si na sua juventude.

Sobre a Índia que procurava criar, Gandhi dirá que “eu agarro-me á Índia como uma criança ao seio da sua mãe. Porque sinto que a Índia dá-me a nutrição espiritual que preciso. Ela tem o ambiente que corresponde às minhas aspirações mais altas. Quando a fé me abandonar sentir-me-ei como um órfão sem esperança de alguma vez encontrar um protetor “(Gandhi, 1947, p.8). A transferência psicanalítica do ideal de virtude hindu da sua mãe para uma Índia considerada a mãe pátria fica aqui evidente.

Quanto ao papel do pai na vida de Gandhi, ele será marcante na relação estabelecida com o império britânico. Assim como o pai não lhe permitia conviver com outras crianças e fazer ginástica, requerendo uma submissão inquestionável, também o império britânico exercerá o mesmo poder em Gandhi na sua vida adulta. Assim como Gandhi não se rebelou contra o pai de forma violenta, também não o fará na idade adulta com o império britânico.

#### 7- *Complexo de Édipo* e sua influência inconsciente na criação do *satyagraha*

Lowtsky (1952) e Erikson (1969) analisam como a triangulação edipiana vivida por Gandhi na sua família, contribuiu para que este líder hindu, desenvolve-se um método não violento de luta pela independência da Índia face ao domínio britânico. De acordo com Lowtsky “a luta pela independência da Índia constitui um deslocamento da luta inconsciente de Gandhi com o seu pai, envolvendo os seus sentimentos de amor, ódio e vingança” (Lowtsky, 1952, p.4). O mesmo autor sustenta também que “identificando a Grã Bretanha com o seu pai, Gandhi dá uma lição de não violência aos Indianos como o seu pai havia feito consigo” (Lowtsky, 1952, p.6). A lição referida por Lowtsky, consiste no episódio já referido, da carta que Gandhi entrega ao pai, manifestando o seu arrependimento por ter roubado parte da bracelete do seu irmão. Lowtsky entende que “caso o seu pai não o tivesse absolvido do seu ódio e agressividade, estes teriam crescido dentro dele na idade adulta. Ele teria feito a guerra contra a Grã Bretanha e talvez tivesse sido mesmo instigador de uma guerra mundial como Hitler” (Lowtsky, 1952, p.8). Aqui surge uma explicação psicanalítica do conteúdo latente do *satyagraha* de Gandhi. Ao tentar libertar a Índia de forma não violenta do domínio britânico, Gandhi reproduz o quadro relacional de desejo de libertação não violenta do pai. O mesmo pai que o obriga a casar aos 13 anos, não o deixa brincar mas não lhe bate e que Gandhi serve com toda a dedicação que consegue. Como afirma Lowtsky “Gandhi odiava o seu pai, o tirano que o oprimia. A Índia odiava a Grã Bretanha, que a privava da sua liberdade. Aqui Gandhi identificou-se com os indianos e produziu um sintoma idêntico: hostilidade para com o império britânico (Lowtsky, 1952, p.9). Neste caso o conceito de transferência que definimos no ponto 3.5 também se aplica. O pai transferido para o império britânico de forma inconsciente, mas decisiva na estratégia de combate político definida. Simultaneamente as relações de objeto poderão ser aplicáveis nesta problemática, dado que ao introduzir inconscientemente na representação do objeto psíquico império britânico, as propriedades do objeto psíquico paterno, Gandhi também está a fazer uma identificação projetiva. De facto são *objetos* psíquicos diferentes, representados de acordo com um padrão comum, em que a representação psíquica do pai “contamina” a representação

psíquica do império britânico. O *objeto* psíquico Índia sofre também uma transferência e identificação projetiva, oriunda do objeto psíquico materno. Desta forma dois dos *objetos* psíquicos fundamentais no discurso de Gandhi (Império Britânico e Índia), são representados fruto da influência do seu inconsciente e de toda a sua vivência familiar, desde a infância à idade adulta.

O que parecia ser apenas uma decisão racional de Gandhi, de luta não violenta contra os britânicos, devido aos seus valores religiosos e à assimetria de recursos militares desfavorável aos hindus, ganha assim uma dimensão inconsciente e latente muito significativa.

Erikson (1969) aprofunda também a interpretação edipiana do método de combate político usado por Gandhi. O autor referido analisa a situação da morte do pai, retirando conclusões edipianas da mesma. Para Erikson (1969, p.128) esta “maldição” de não ter estado junto ao pai na hora da sua morte, constitui uma memória de cobertura que resulta de uma condensação e projeção de um conflito de infância numa cena dramatizada. Segundo Erikson (1969, p.129) Gandhi assume um serviço feminino de cuidados de saúde em relação ao seu pai, para contrariar o seu desejo de rapaz, de substituir o seu pai idoso na posse da sua jovem mãe. Esta relação edipiana terá segundo Erikson lançado as bases de um estilo de liderança que visa derrotar um adversário superior, apenas de forma não violenta e com o objetivo de salvar o oponente, bem como todos aqueles que ele oprime. No conceito de *satyagraha* (definido no ponto 3.10) este desejo de lutar de forma não violenta e tratar da alma do oponente está sempre presente. Erikson (1969, p.130) sustenta também que a decisão de Gandhi de formar um corpo de ambulâncias de apoio aos feridos da guerra Boer, constitui um exemplo de como a relação cuidadora do pai é transferida para uma relação cuidadora do império britânico, expressa numa disputa não violenta, na esperança de fazer ver ao outro como a sua forma de agir está moralmente errada.

Desta forma o *Complexo de Édipo* e as *relações de objeto* a ele ligadas, ajudam a explicar a opção não violenta de Gandhi. Através de uma resolução não violenta da sua ferida narcísica, gerada numa vivência edipiana agravada pelas circunstâncias em que decorre a morte do seu pai, Gandhi sublima as suas frustrações existenciais e encontra um sentido para a sua vida. Simultaneamente, a vulnerabilidade narcísica gerada na relação com um pai distante e pouco afetivo, criou em Gandhi uma fragilidade psíquica que se refletirá de forma inconsciente na criação do *Satyagraha*, particularmente nas suas componentes sádico masoquista e de narcisismo moral, questões que analisamos no ponto seguinte. Perante o quadro descrito podemos concluir que toda uma vida de opressão familiar, repressão religiosa geradores de uma baixa autoestima, é assim alvo de uma sublimação através da atividade cívica e política de Gandhi. Como referimos no ponto 3.10 a religião hindu assenta na sublimação de necessidades físicas, transformadas em energia espiritual. Foi esse o movimento psíquico que Gandhi procurou realizar, para atingir o seu *Moksha*, conceito que definimos no ponto relativo ao conceito de hinduísmo.

## 8. A “raiz” narcísica e sádico-masoquista da não violência em Gandhi

No ponto 3.3 referente à *teoria das pulsões*, abordámos o processo de inversão das pulsões no par sadismo-masiquismo. Agora aplicaremos esse conceito na explicação do *satyagraha*, o qual também definimos no ponto 3.10.

Gandhi acentuou sempre a necessidade de uma conduta moralmente tão perfeita quanto possível, nomeadamente através do voto de *brahmacharya*. Do ponto de vista psicanalítico esta postura tem uma leitura, assente na aplicação do conceito de narcisismo moral. Depois de analisarmos o narcisismo moral de Gandhi relacionaremos o mesmo com a componente sádomasoquista do seu *satyagraha*.

Por narcisismo podemos entender “a primeira fase de desenvolvimento em que as pulsões sexuais encontram satisfação auto erótica” (Freud,1915/2001, p.218). Freud distingue este investimento narcísico inicial no ego como primário, de um investimento secundário, o qual “surge por retração dos investimentos objetais” (Freud,1914/2010, p.11). O narcisismo primário constitui assim um primeiro investimento libidinal no ego, o qual depois é dirigido para objetos exteriores. Quando o investimento libidinal em objetos exteriores é mal sucedido, retorna ao ego, gerando-se assim um narcisismo secundário. Para Freud existira uma “oposição entre líbido do eu e líbido dos objetos, em que quanto mais se emprega um, mais empobrece a outra” (1914/2010, p.12). O enamoramento seria o auge de uma libido investida em objetos, enquanto que a fantasia seria o seu oposto. Freud distingue dois objetos sexuais fundamentais: “o próprio indivíduo e a mulher que o cria” (1914/2010, p.23). A escolha pelo amor dirigido a cada um destes objetos, implicava para Freud diferentes caminhos. Assim sendo uma pessoa amaria conforme o tipo narcísico ou o tipo de apoio (1914/2010, p.24). No primeiro caso escolheria amar entre as seguintes opções: o que ela mesma é (a si mesma), o que ela mesma foi, o que ela mesma gostaria de ser, a pessoa que foi parte dela mesma. No caso de amar conforme o tipo de apoio, a pessoa escolheria entre amar a mulher que nutre ou o homem protetor. No caso de Gandhi como vimos no ponto 6., o mesmo ama o que gostaria de ser (moralmente e espiritualmente perfeito) e a mulher que nutre (a mãe), a qual simboliza o ideal do eu que tenta atingir.

Segundo Freud o indivíduo quando chega à idade adulta “erigiu um ideal dentro de si, pelo qual mede o seu eu atual. A esse ideal do eu dirige-se então o amor a si mesmo, que o eu real desfrutou na infância” (1914/2010, p.27). Freud explica a formação deste ideal do eu como “partindo da influência crítica dos pais, intermediada pela voz, aos quais se juntaram no curso do tempo os educadores, instrutores e todas as demais pessoas do meio” (1914/2010, p.29). Quando o ideal do eu não é cumprido, segundo Freud surge “uma insatisfação que se transforma em consciência de culpa (angústia social). A consciência de culpa foi originalmente medo, do castigo dos pais, mais corretamente, da perda do seu amor; o lugar dos pais foi depois tomado pelo indefinido número de companheiros”. Esta descrição assenta que nem uma luva na vida de Gandhi, a qual como vimos se centrava em cumprir o ideal de eu hindu, transmitido pelos seus pais, sentido esta figura da libertação indiana, não estar á altura das exigências parentais, como vimos no ponto 6.

Kohut (2011) por sua vez acrescenta novas dimensões a esta visão freudiana do narcisismo. Segundo este psicanalista o narcisismo é “a mais primitiva e menos

adaptativa das duas forma de distribuição da libido” (Kohut, 2011, p.427). A outra é o *amor objetal*. O mesmo investigador denomina as perturbações do equilíbrio narcísico de “feridas narcísicas” (Kohut, 2011, p.428). Conceito que kakar (1978) aplica como já vimos na psicanálise do hinduísmo, a propósito do conceito de “segundo nascimento” da criança hindu aos 4 anos.

Kohut (2011, p. 430) define dois objetos arcaicos do *self*: *self grandioso e imago parental idealizada*. O *self grandioso* consiste nas metas e ambições pessoais e a *imago parental idealizada* inclui os ideias do *self*. Como refere Bleichmar & Bleichmar (1992, p.332) o narcisismo definido por kohut (2009) apresenta uma estrutura bipolar, em que um dos polos pode ser altamente investido e simultaneamente o segundo ser desinvestido. Os mesmos autores salientam a tensão que existe entre ambos os polos, criando-se uma área intermediária entre eles, denominada de “aptidões e talentos” (Bleichmar & Bleichmar, 1992, p.332)

Kohut (2011, p.478) articula a interação entre *self grandioso e imago parental*, explicando que o desenvolvimento ótimo implica a sua integração equilibrada na personalidade do adulto. Quando, pelo contrário se verificam traumas narcísicos num dos pólos, este fica retido na sua forma inalterada e não é transformado numa estrutura reguladora de tensões, dado que permanece na sua forma arcaica (Kohut, 2011, p.478).

O mesmo autor argumenta que o pólo do *self grandioso* origina uma *transferência especular*, o *imago parental idealizado* provoca uma *transferência idealizada* e um terceiro pólo (*objetos do self, alter ego*) provoca uma *transferência gemelar ou de alterego* (Kohut, 1984, pp. 192-193). Relacionando os *objetos do self* definidos por Kohut (2011), com o conceito de *transferência* definido no ponto 3.5, podemos concluir que conforme a predominância de cada polo do *self* assim serão as *relações transferenciais* do sujeito dentro e fora do *setting* analítico.

Aplicando o pensamento de Kohut ao narcisismo de Gandhi, podemos sustentar que existe uma clara ascendência do pólo parental idealizado sobre os outros, particularmente na mãe, o qual provoca uma transferência idealizada para o objeto India. Como Gandhi verificará no final da sua vida, a India estava longe de se aproximar da representação psíquica da sua mãe, perfeita e virtuosa, escapando ao seu controlo narcísico ao ponto de um Bramam, elemento da casta mais elevada da hierarquia hindu, o assassinar. O grande drama da vida de Gandhi é a sua tentativa de ele próprio e a India igualarem a representação idealizada da sua mãe. Na *imago parental idealizada*, Kohut (2009, p.28) refere que “se a criança viver desilusões traumáticas no adulto admirado, então retém a imagem parental idealizada na sua forma unilateral, que é necessária para a manutenção da homeostase narcísica” (Kohut, 2009, p.28). No caso da mãe de Gandhi (apresentada no ponto 6.1), é notório como a mesma é vista de forma clivada e idealizada pelo seu filho, sem defeitos e incansável na sua devoção religiosa. A mesma mãe que como demonstrámos é “transferida” para o conceito de India e da qual Gandhi se terá separado no seu segundo nascimento aos 4 anos, de acordo com a descrição de Kakar (1978) da infância hindu. O trauma desta separação estará com certeza ligado à imago parental idealizada e respetiva transferência.

Completando o pensamento de Freud (1914) e Kohut (2009, 2011) Macwilliams sintetiza o essencial do conceito de narcisismo, defendendo que “o que as pessoas

narcísicas de todos os tipos têm em comum é um sentimento interior de e/ou terror, de insuficiência, vergonha, fraqueza e inferioridade” (Macwilliams, 1994, p.202). Toda esta dinâmica narcísica se constata no ponto 6.1, referente á infância de Gandhi descrita pelo próprio.

A aplicação do conceito de narcisismo à análise psicanalítica da vida de Gandhi, permite assim extrair conclusões que explicam as razões da sua escolha da não violência como forma de vida. O ideal do eu materializado no *Brahmacharya* e no *Satyagraha* e inspirado nos valores hindus transmitidos pelos objetos parentais, provoca em Gandhi um sentimento de culpa, quando o pai morre sem a sua presença e o seu filho nasce morto poucos meses depois. Surge assim o agravamento de uma vulnerabilidade narcísica (típica dos hindus e analisada no ponto 6), já presente numa infância dedicada aos pais, sem autoconfiança nas relações interpessoais, e sem grandes investimentos libidinais fora das responsabilidades de dar apoio à família e ter aproveitamento escolar.

Ao decidir dedicar a sua existência à luta pela independência dos hindus e pela defesa dos seus valores morais e religiosos, Gandhi eleva o cumprimento deste ideal do ego ao estatuto de finalidade suprema da sua vida, reforçando sobre si a opressão familiar que lhe tinha impedido de escolher a sua esposa (esposa imposta aos 13 anos pelos pais), a sua profissão (foi advogado, como o pai gostaria) e de ter sexo sem um sentimento de culpa e negligência face às obrigações para com os pais.

Em 1924 Gandhi justificará tudo o que fez pelos hindus afirmando que “eu não me considero digno de ser incluído entre os profetas. Sou um humilde que procura a verdade. Sou impaciente por me autorrealizar, obter o *moksha* nesta própria existência. O meu serviço nacional fez parte do meu treino para libertar a minha alma da prisão da carne. Assim considero que o meu serviço pode ser considerado como puramente egoísta” (Gandhi,2008, p.5). A citação anterior demonstra como o narcisismo assume uma importância significativa no pensamento e discurso de Gandhi, focado no cumprimento do seu eu ideal e na subida da sua posição social e espiritual, ao ponto de numa única vida querer superar o topo do seu sistema de castas. A progressão neste sistema pressupõe muitas encarnações para que o hindu possa atingir o topo (a posição do *Brahman*) e o *Nirvana* (estado em que já não reencarna na terra). Ao dizer que quer atingir o *Moksha* nesta mesma existência, Gandhi comunica aos hindus que quer, numa única encarnação, subir toda a metade que lhe falta do seu sistema de castas (Gandhi nasceu na casta dos comerciantes, no meio da hierarquia), à custa do trabalho que faz ao serviço da comunidade e não a pensar exclusivamente no bem comum da mesma. É como se perseguisse o Céu, para fugir aos tomentos dos prazeres terrenos e respetiva culpa. Quanto mais luta para libertar a Índia, mais se percebe que a verdadeira luta psíquica e latente de Gandhi é a libertação espiritual da prisão do seu corpo, das normas sociais e da Índia real que tanto quer modificar.

Como ficou patente anteriormente, o desejo de superioridade moral e espiritual é algo que Gandhi salienta como condição imprescindível da sua luta contra o colonialismo. Porém, como veremos de seguida, este desejo de superioridade é impulsionado de forma latente pelo narcisismo moral e sado masoquismo de Gandhi. Para compreendermos melhor esta dinâmica do narcisismo em Gandhi, recorreremos também ao pensamento de Green (1969). O autor referido (Green,1969, p.134) faz uma

distinção entre tipos de narcisismo: corporal, intelectual, moral. Entre estes, o narcisismo moral é como veremos o que melhor define Gandhi, estabelecendo uma relação estreita com o sadomasoquismo, patente na execução e pressupostos do *satyagraha*.

Green define o masoquista moral, argumentando que este “voluntaria-se sempre que vê uma oportunidade para renunciar á satisfação” (Green, 1969, p.135). O mesmo autor acrescenta que para o narcísico moral o mais importante “é estar puro e conseqüentemente sozinho em renúncia ao mundo e seus prazeres. Como a criança que é, o narcisista moral que assemelhar-se aos pais, os quais imagina que não têm nenhum problema no domínio dos seus impulsos. Por outras palavras quer ser crescido” (Green, 1969, pp.135-136). Green aproxima-se de tal forma da realidade de Gandhi, sem o saber, que sublinha como componentes do narcisismo moral “o ascetismo como estilo de vida em que apenas de come e bebe para sobreviver e não por prazer. A dependência do objeto e desejo é eliminada através do autoerotismo, cujo objetivo é o alívio através da evacuação higiênica” (Green, 1969, pp. 137-138). Green (1969, p.138) refere também a imaturidade afetiva do narcísico moral, onde inclui o horror aos apetites humanos, orais e sexuais e medo do sexo.

Green relaciona o narcisismo moral com o narcisismo intelectual (1969, p.141), afirmando que os dois estabelecem uma relação próxima. O mesmo autor sublinha que “o narcisista moral procura na sua pesquisa intelectual uma moral ou filosofia, ou Deus, que constituam razões para uma ética que se oponha aos instintos básicos” (Green, 1969, p.142). Contudo de acordo com Green (1969, p.143) de todos os tipos de narcisismo é com o corporal que o narcisismo moral estabelece a sua relação mais estreita.

Como descreve Green, “o corpo como aparência e fonte de prazer é banido. No caso do narcísico moral o inferno não é outras pessoas, que este “elimina”, mas sim o corpo. O corpo é o seu mestre absoluto, a sua vergonha” (Green, 1969, p.143). O ego ideal, segundo Green, (1969, pp.146-147) preserva todas as características da relação com os pais, particularmente com a mãe, vivendo em tensão com o superego. Green refere em particular o papel do superego religioso do narcísico moral, explicando que “é criado através de uma identificação com os superegos dos pais, ou seja com os seus pais mortos: os antepassados, criando um sistema ou dogma” (Green, 1969, p.147). Como demonstrámos no ponto 6.1, a mãe de Gandhi personifica o seu superego religioso, como símbolo de virtude, praticando os mesmos votos e privações alimentares que Gandhi adotará ao longo de toda a sua vida.

Perante o quadro anteriormente descrito de narcisismo moral e suas relações com o narcisismo corporal e intelectual, fica claro que todas estas componentes se encontram em Gandhi. A título de exemplo, o próprio afirma na sua autobiografia que o seu voto de brahmacharya visa “o controlo dos sentidos em pensamentos, palavras e atos” (Gandhi 2006, p.198) e que “a experiência ensinou-me que é errado falar em prazer da comida. A pessoa não deveria comer para agradar ao paladar, mas apenas para manter o corpo” (Gandhi, 2006p. 293). O sacrifício e privação do prazer surge em Gandhi como forma de atingir elevação espiritual. Como pressuposto latente desta dinâmica está o sentimento inconsciente de não ser puro o suficiente, sentimentos de culpa e de baixa

autoestima que são ultrapassados através do seguimento de um código de conduta que visa a excelência moral, superior à generalidade das pessoas.

O próprio *satyagraha* como técnica de luta política, assumirá esta componente narcísica e sofredora. Como Gandhi sustenta “no *satyagraha* apenas nós sofremos as consequências dos nossos atos e o outro lado é poupado de forma santa. Quem recorre a este método não tem que partir a cabeça de terceiros, pode apenas ficar com a sua cabeça partida. Tem que estar preparado para morrer sofrendo toda a dor” (Gandhi, 2008, p.313). Temos aqui um narcisismo moral que se transforma em masoquismo moral, já que o princípio da não violência (*ahimsa*), verdadeira fonte de superioridade moral, é respeitado mesmo que isso implique pagar com a própria vida.

O narcisismo está intimamente ligado ao sadomasoquismo. Como já referia Freud “a transformação do sadismo em masoquismo implica um regresso ao objeto narcísico. As vicissitudes pulsionais que consistem no retorno da *pulsão* sobre o *ego* do próprio sujeito e na inversão da atividade em passividade, dependem da organização narcísica do *ego*” (Freud 1915/ 2001, p.219). O desejo de ser moralmente superior, sofrendo para conquistar esse estatuto, decorre assim de um sentimento interior de culpa e pouca valia. Assim sendo, todos os esforços na procura de sofrimento são uma punição que produz uma gratificação narcísica. Quanto maior era o reconhecimento de que Gandhi era alvo pelos seus jejuns em nome da não violência, ou pelas campanhas de *satyagraha* que realizava e o seu voto de *brahmacharya*, maior regulação externa obtinha o seu aparelho psíquico confrontado com uma ferida narcísica profunda.

No pensamento psicanalítico encontramos a articulação entre sado masoquismo e narcisismo moral, tão importante no estudo do *satyagraha* de Gandhi. Cooper liga o masoquismo ao narcisismo, argumentando que “tendências para defesas narcísicas e masoquistas estão intimamente ligadas durante o desenvolvimento, ao ponto de eu sugerir que o carácter narcísico e masoquista são idênticos. Nenhum pode existir sem o outro. O comportamento masoquista produz mortificação narcísica e as defesas narcísicas produzem sentimentos de vitimização masoquista” (Cooper, 1988, p.137).

Cooper explica a formação da perturbação narciso-masoquista, defendendo que “quando a experiência precoce de narcisismo é excessiva por razões internas ou externas os mecanismos de reparação descarrilam. Nestas situações segundo o autor o desapontamento ou o sentimento de ser recusado, torna-se no modo preferido de relacionamento, de forma que o objetivo não é uma reunião fantasiada com uma mãe meiga e protetora, mas sim a fantasia de controlar uma mãe cruel e danificadora” (Cooper, 2008, p.128). Desta forma Gandhi replica na idade adulta uma infância marcada pela exigência de cumprimento de normas de conduta, reduzido afeto familiar (característico como vimos da família hindu da época) e pouco reforço positivo e reconhecimento do seu valor como filho e ser humano. A própria dificuldade nos relacionamentos interpessoais infantis é demonstrativa desta vinculação parental insegura, geradora de uma vulnerabilidade narcísica, superada mais tarde através de um narcisismo moral sádico-masoquista. Cooper sublinha precisamente a opressão das normas familiares e sociais, referindo que “inevitavelmente quando o narcisismo e masoquismo predominam, as distorções do superego também ocorrem. A excessiva

dureza do superego é na minha perspectiva uma característica de toda a patologia narcísica e masoquista” (Cooper, 1988, p.128)

Asch (1988) complementa o pensamento de Cooper, descrevendo o funcionamento do masoquismo moral. De acordo com este autor, o masoquismo moral é marcado pelo “orgulho na auto abnegação, escolha do caminho mais difícil, diminuição do ganho material. A gratificação sexual subjacente não é visível ao observador, nem experimentada como tal pelo paciente” (Asch, 1988, p.100). De acordo com Asch, no masoquismo moral o sujeito utiliza “a submissão para mascarar o desejo hostil de controlar e o desejo de gerar culpa” (Asch, 1988, p.101). Estas duas variáveis (controlar e gerar culpa) são dois aspetos fundamentais do *satyagraha*. A título de exemplo Khosla, juiz que participou no julgamento da morte de Gandhi, afirma que este granjeara uma “grande influência na sociedade em cada esfera de atividade na Índia desde a política, social e económica. Era reconhecida em si uma aura de santidade e um poder mágico que hipnotizava os seus interlocutores e os reduzia a seres amestrados, prontos a concordar com o que ele dissesse” (Khosla, 1965 p.10). Kohsla refere que se acreditava na Índia que o acordo em Gandhi e o Vice-Rei da Índia (Lord Irwin) celebrado em 1931, resultaria da capacidade do primeiro de assumir uma posição ascendente nas suas relações interpessoais. Independentemente deste alegado poder mágico corresponder à realidade ou não, importa compreender que Gandhi procurou transmitir através do *satyagraha* uma imagem narcísica de superioridade moral, tentando capitalizá-la como “arma de persuasão”.

Simultaneamente, Asch sublinha que quer os pacientes depressivos ou narcísicos morais “têm dificuldade em expressar agressividade de forma aberta nas suas relações interpessoais, funcionam com um peso grande de culpa, sofrem de uma demasido severa autocritica e tentam diminuir a sua culpa através da procura de castigos que infligem em si próprios” (Asch, 1988, p.101). Gandhi apresentava estas características, não estando de forma nenhuma apto a recorrer a técnicas violentes de ação política, o que também ajuda a explicar a dimensão sádico masoquista do sofrimento autoinfligido em ações como jejuns, ou voluntariamente aceite em espancamentos por parte das autoridades britânicas.

Cooper enfatiza também a interação entre culpa e castigo, definindo masoquismo moral como “a necessidade de castigo e conseqüente dureza excessiva do superego. As pessoas que se sentem culpadas por desejos sexuais e edipianos proibidos procuram o castigo como forma de autopunição” (Cooper, 1988, p.120). Este autor argumenta que os masoquistas não apreciam a dor por si, mas encaram-na como um resgate de culpa inevitável por aceder a desejos proibidos e não merecidos (Cooper, 1988, p.121).

Como exemplo de autopunição masoquista, temos a fase final da vida de Gandhi. Por volta dos setenta anos, este líder hindu atribuirá as suas dificuldades políticas no apaziguamento dos conflitos entre hindus e muçulmanos, como um resultado das suas falhas pessoais. Nesta fase da vida política indiana multidões de hindus e muçulmanos fazem migrações. Muitos muçulmanos migram para o lado muçulmano da Índia (futuro Paquistão), sendo as suas casas ocupadas por hindus. Nas ruas há confrontos violentos e Gandhi sente que não tem o controlo da situação. Lal analisa esta fase da vida do líder

hindu, referindo “à medida que as negociações para a independência da Índia avançavam, Gandhi teria pensado que os seus ensinamentos foram abandonados e que a sua confiança na não violência tinha sido menosprezada” (Lal, 1999, p.74). Gandhi atribuía narcisicamente as suas dificuldades de apaziguamento dos conflitos entre hindus e muçulmanos a um fracasso pessoal, em vez de compreender que a mudança da situação política, tornava menos atrativa a não violência aos olhos dos indianos. Agora já não se tratava de combater o domínio colonial britânico, mas sim de uma luta pelo poder no seio da Índia entre “irmãos” que se confrontam numa lógica simétrica: hindus e muçulmanos. Assim sendo a violência passa a ser vista como um instrumento viável do ponto de vista pragmático e estratégico.

O narcisismo moral de Gandhi leva-o a pensar que tem de fazer alguma coisa para aumentar a sua energia espiritual, de forma a poder controlar a violência na Índia. Numa carta datada de 1947 Gandhi escreve “porque é o que o feitiço não funciona? Não será porque temporizei em matéria de *brahmacharya*. Deve haver uma falha séria em mim que eu não sou capaz de descobrir. Deve haver algo de terrível a faltar na minha *ahimsa* e fé que é responsável por tudo isto” (Lal, 1999, P.92). Como já referimos na definição do *Satyagraha* e *brahmacharya*, e como a própria Lal refere a “atenção de Gandhi aos assuntos de sexualidade, higiene, nutrição e estado do corpo eram a sua maneira de injetar o seu corpo na política” (Lal, 1999, p86). Temos assim um exemplo de narcisismo corporal, intelectual e moral como Green os definiu (1969), os quais se materializam no *satyagraha*. Gandhi como narcísico que era não percebeu que mesmo dando o meu melhor, a alteração da situação política inevitavelmente diminuiria o seu ascendente junto dos indianos, dado que o inimigo comum britânico estava a retirar-se da Índia. E sem um inimigo comum a união é muito mais difícil.

Numa tentativa desesperada para inverter esta situação, Gandhi decide dormir nu com várias mulheres nuas do seu staff e família, sem fazer sexo com nenhuma delas, de forma a controlar os seus impulsos sexuais e aumentar a sua energia espiritual. Aqui temos o narcisismo conciliado com o masoquismo de sofrer perante o sacrifício de não ceder às tentações do prazer sexual. Lal descreve todo este movimento psíquico, denominando-o como “a negação da negação” (Lal, 1999). Ou seja, a negação da negação do prazer carnal. Se por um lado tudo leva a crer que Gandhi poderia não ter sexo com as mulheres nuas com quem dormia nu, por outro era massajado pelas suas colaboradoras, enquanto ditava cartas às suas secretárias e colocava facilmente os seus braços por cima dos ombros das mesmas (Lal, 1999, p.86). Ao justificar o pedido para dormir nu com a sua neta Manu, Gandhi afirma que a sua pureza deve ser submetida ao mais puro dos sacrifícios (Lal, 1999, p.64). Gandhi justificaria também este ato, dizendo que a neta o aquecia (Lal, 1999, p.64).

Gandhi tinha uma *entourage* feminina considerável com quem tinha relações platónicas (Lal, 1999, p.71). Como exemplo Lal aponta Madeleine Slade, filha de um almirante inglês que veio para a Índia para servir a causa da “Índia oprimida” (Lal, 1999, p.71). Esta mulher não suportava estar longe de Gandhi, era possessiva e atendia a todas as suas necessidades. De tal forma que Gandhi por vezes tinha que a mandar ausentar-se. Numa dessas separações, Gandhi segundo Lal, escreve-lhe que “nunca estive tão ansioso como desta vez para saber novidades de ti. Mandei-te embora demasiado

depressa depois de uma situação séria. Tu assombraste-me no meu sono ontem à noite“ (Lal,1999,p. 72).

Como se pode ver neste exemplo, Gandhi controla e evita a realização do ato sexual, mas mantém a proximidade e contacto físicos com as mulheres, como que criando uma solução de compromisso sádica e masoquista, entre a satisfação da *pulsão de vida* e a proibição da mesma pelo seu *superego*, na tentativa de se manter fiel ao seu *ego ideal*.

O mesmo movimento é feito no *satyagraha*, em que não agride o corpo nem derrama o sangue dos britânicos, mas deixa-se agredir e que estes derramem o sangue dos *satyagris*. O sadismo é transformado em masoquismo, controlando assim o desejo de satisfação da pulsão de morte que os britânicos estimulam. Este controlo da satisfação da pulsão de morte funciona sempre em nome de uma moral e espiritualidade superiores, constituindo um esforço para aplacar a ferida narcísica de que Gandhi padece, fruto de seus sentimentos de culpa e inferioridade, gerados no seio da sua vida familiar, como já referimos. Por outro lado, ao degradar a imagem mediática e moral do Império Britânico, Gandhi é sujeito de um certo sadismo, em que inconscientemente hostiliza os britânicos, ao mesmo tempo que defende de uma forma manifesta que estes não podem ser prejudicados de nenhuma forma.

Contudo Gandhi, à semelhança de qualquer ser humano, não controlava o seu inconsciente e era por vezes “traído” pela força da sua *pulsão de vida*, como diria Freud. Lal (1999, p.32) relata que numa noite de 1936, Gandhi teve uma ejaculação noturna durante o sono, ao sonhar com uma mulher e sentir a ereção correspondente, experiência que o fez sentir-se enojado consigo próprio, afirmando que tinha sido a hora mais negra da sua vida. A mesma experiência repetir-se ia, provando a Gandhi que as pulsões nunca são anuladas por mais que sejam reprimidas ou sublimadas. Como referimos a propósito do conceito de *satyagraha e brahmacharya* a perda de sémen era considerada por Gandhi uma perda de energia espiritual vital para a sua atividade cívica e política, daí que a ejaculação noturna lhe parecesse tão preocupante.

Temos assim concluída a análise do narcisismo e sadomasoquismo que sustentam em Gandhi a sua não violência. De seguida passamos à análise psicanalítica da utilização de símbolos políticos por parte de Gandhi. Como veremos de seguida também aqui a ferida narcísica de Gandhi se manifesta de forma latente, replicando problemáticas latentes que também já analisamos a propósito do complexo de Gandhi, em que este “transfere” a representação do seu *objeto* maternal para a Índia e do seu *objeto* paternal para o Império Britânico.

## 9. Psicanálise Política do Simbolismo em Gandhi

Numa perspetiva psicanalítica, podemos defender que nada do que o Homem faz está livre do seu inconsciente. Este imiscui-se em todo o seu pensamento, ação e discurso, constituindo uma segunda mensagem latente, em que o sujeito ao falar dos outros e para os outros, fala de sempre de si e para si próprio, esgrimindo de forma inconsciente os conflitos e questões mais prementes do seu aparelho psíquico. Como vimos no ponto 3.1 relativo ao inconsciente, “o aspeto mais espantoso da mente humana é ela ser governada pelas ideias inconscientes” (Freud, 1912/2001, p.148). Logo o que

parece uma escolha simples e racional de um símbolo, tem sempre uma motivação mais profunda e determinante, a qual não é perceptível ao sujeito que comunica e aos recetores da sua comunicação que se identificam com o símbolo transmitido. A propaganda de Gandhi recorria frequentemente a símbolos que passaremos a analisar psicanaliticamente nos próximos pontos.

Para já, importa focarmo-nos na apropriação do conceito de símbolo para a psicanálise. Só depois de compreendermos a relevância do símbolo para a psicanálise, poderemos analisar psicanaliticamente a utilização de símbolos no método de combate político não violento, como Gandhi o definiu.

Para o efeito vamos recorrer ao pensamento de Ernest Jones (1948) e de Segal (1988). O primeiro autor define seis características fundamentais do símbolo na perspectiva psicanalítica (Jones, 1948, p.89):

- Representativo ou substituto de uma ideia da qual deriva um segundo significado. O fluxo do significado é da primeira ideia para a segunda.
- Representa o primeiro elemento tendo alguma coisa em comum com o mesmo, em particular um significado inconsciente
- Um símbolo é sensorial e concreto. A ideia representada pode ser relativamente abstrata e complexa
- O modo de pensamento simbólico é mais primitivo na medida em que tem relações profundas ao inconsciente.
- Na maior parte dos casos o símbolo é uma manifestação de uma ideia mais ou menos escondida, secreta ou mantida em segredo, em que a pessoa que o emprega não está eventualmente consciente do seu significado.
- O símbolo implica perspicácia e inteligência na sua conceção para ser espontâneo, automático e inconsciente.

Jones (1948) define a dinâmica psicanalítica do símbolo, sustentando que é uma expressão do material reprimido que está escondido da consciência, com o qual tem características em comum e estabelece associações livres. Para este autor “a sua essência reside em ter dois ou mais significados, tendo sido originado num tipo de condensação, uma amálgama de características individuais. A simbolização pertence ao inconsciente, embora na sua função de compromisso não falem fatores de determinação consciente” (Jones, 1948, p.96). Jones (1948, p.97) considera ainda que a característica que mais distingue o verdadeiro simbolismo é a representação de material inconsciente, estando o afeto investido na sua conceptualização reprimido e inconsciente. Assim sendo, para este autor o “processo de simbolização é realizado inconscientemente e o indivíduo desconhece do significado do símbolo que emprega, tomando o símbolo como a realidade” (Jones, 1948, p.97). Ainda segundo Jones “todos os símbolos representam ideias do *self* e dos parentes imediatos, ou do fenómeno do nascimento, amor e morte. Noutras palavras representam as ideias mais primitivas e interesses imagináveis” (Jones, 1948, p.102).

Segal acrescenta a esta perspectiva de Jones que “o processo de formação de símbolos é contínuo, junta e integra o externo e o interno, o sujeito com o objeto e as experiências mais antigas com as mais recentes (Segal, 1988, p.171). Segal considera ainda que o símbolo “não é só usado para negar, mas também para ultrapassar a perda.

Os símbolos são necessários não só para comunicar com o exterior, mas também internamente” (Segal, 1988, pp.167-168). Segal aplica o conceito psicanalítico de símbolo, contextualizando-o na defesa psíquica da sublimação (1988). Segundo a autora o interesse da criança pelo mundo externo é determinado por uma série de deslocamentos de afeto de objetos mais antigos para objetos mais recentes (Segal, 1988, p.162). E para a autora só através da sublimação é possível atingir estes deslocamentos.

Face ao anteriormente exposto, importa sublinhar que os símbolos utilizados por Gandhi constituem sublimações dos sentimentos gerados pelas suas relações de objeto parentais, como veremos de seguida. Por outro lado, a comunicação do mundo externo com o interno também será demonstrada na análise psicanalítica do uso gandhiano dos símbolos. Aplicando o conceito de símbolo ao contexto psicanalítico de Gandhi veremos como os símbolos utilizados na luta política de Gandhi estão ligados ao seu narcisismo moral sadomasoquista, idealização da mãe, conflito inconsciente com a autoridade do pai, sentimento de culpa pelas circunstâncias da morte do pai e desejos sexuais culpabilizantes em relação à esposa. Toda esta problemática psicanalítica de Gandhi, a qual já analisámos anteriormente, vai estar presente de forma latente, nos símbolos que utiliza no seu *satyagraha*.

Face ao exposto anteriormente passamos a apresentar os principais símbolos políticos utilizados por Gandhi, analisando as suas componentes latentes e manifestas.

Parel (1969) elenca os símbolos utilizados por Gandhi, numa perspetiva típica da ciência política. Reconhecendo as especificidades distintivas da ciência política e psicanálise, faremos aqui um exercício de psicanálise política, analisando psicanaliticamente os principais símbolos políticos investigados por Parel (1969). Para Parel (1969, p.514) os símbolos utilizados por Gandhi visam induzir à ação. Posição da qual partilhamos, mas apenas do ponto de vista racional e manifesto, aquele em que as outras ciências sociais e humanas colocam o foco da sua investigação. Para a psicanálise o foco de investigação é o inconsciente patente nos símbolos, como demonstrámos através do pensamento de Jones (1988) e Segal (1948).

Parel (1969, p.516) identifica assim quatro símbolos políticos principais em Gandhi: *Khadi* (roupa tradicional indiana feita de algodão), Jejum, a Vaca e os *Harijan* (significa filhos de deus e designa os “intocáveis” do sistema de castas). O *khadi* será analisado no ponto seguinte, bem como a roca tradicional que o produzia. Outro símbolo será também analisado, da a sua utilização numa ação de *satyagraha* que teve visibilidade mundial: o sal.

Quanto ao jejum, Parel, argumenta que está ligado simbolicamente aos “valores de expiação, sofrimento, purificação e iluminação, na unidade entre muçulmanos, hindus e os intocáveis” (1969 p.516). Parel (1969, p.516) refere que Gandhi fazia jejuns políticos congruentes com as virtudes de castidade, verdade e força espiritual. Entre estes jejuns dá exemplos de jejuns destinados a parar a violência entre hindus e muçulmanos, de 1924 em Dehli (21 dias) e de 1947 em Calcutá (4 dias). Segundo o autor o Jejum era “um meio de auto purificação e aquisição do domínio do espírito sobre o corpo, obtenção de clarividência espiritual em tempos de confusão política e social e representava o valor do sofrimento voluntário” (Parel,1969, pp. 520-521). Neste caso fica bem patente a componente de narcisismo e masoquismo morais, característica de

Gandhi, a qual já analisámos no ponto 8. O sentimento de pouca valia interior, culpa pela transgressão de normas é gerido masoquisticamente na autopunição de não comer e/ou beber. Esta permite uma afirmação de superioridade espiritual e moral, geradora de regulação externa, ao mesmo tempo que procura aplacar sentimentos internos de frustração e menor valia. Desta forma o Jejum como símbolo psicanalítico permite a comunicação entre o interior psíquico a realidade exterior de Gandhi. Tudo isto de forma inconsciente como sublinhámos na definição psicanalítica de símbolo.

Parel confirma esta afirmação de Gandhi de uma moralidade narcísica, quando refere que “a ideia de Gandhi era que uma grande integridade moral era necessária para o uso eficaz do símbolo; caso contrário seria uma mera exploração do estatuto atribuído pelo público ao ato espiritual” (Parel, 1969, p.521). Parel refere também que Gandhi tinha um “código rigoroso quanto à manipulação do símbolo do jejum, implicando um anúncio publico do começo do Jejum perante o grupo a quem o mesmo é oferecido, seguindo-se negociações para que o mesmo termine, conferências de imprensa e encontros privados com o adversário” (Parel, 1969, p.521). Ou seja, o jejum político de Gandhi implicava um conjunto de ações que davam visibilidade pública e mediática a este ato, gerando na nossa perspetiva uma regulação externa do seu narcisismo. De acordo com Parel (1969, pp521-522) Gandhi atribuía um grande significado dramático ao jejum, como inspirado em razões espirituais e funcionando como uma arma política para embaraçar o adversário. Na sua descrição da “espetacularidade” dos Jejuns de Gandhi, Parel (1969, p.522) dá o exemplo de 1933, em que Gandhi termina o jejum numa verdadeira cerimónia publica, em que recebe um copo de sumo de laranja das mãos de um intocável, contrariando assim a lei do sistema de castas de não comer com este grupo da base da hierarquia.

Analisando o símbolo da vaca, Parel (1969, p.522) refere que é um dos mais notórios símbolos religiosos dos Hindus. Enquanto para os muçulmanos o sacrifício da vaca fazia parte do seu mais prestigiado festival que culminava com o seu abate, para os hindus era um animal sagrado que não se matava. Para Gandhi a morte da vaca era como a morte dos hindus e este animal representava a santidade de todas as formas de vida, procurando que este símbolo fosse utilizado como representante da tolerância religiosa (Parel, 1969, p.522). Temos aqui uma tentativa mal sucedida, do uso da não violência, na tolerância entre religiões. Como os acontecimentos posteriores demonstrariam, a agressividade e violência entre hindus e muçulmanos continuou durante e após a independência da Índia, criando uma divisão de fronteiras entre a Índia e Paquistão, bem como conflitos fronteiriços na zona de Caxemira que persistem até aos dias de hoje. Esta mesma questão da divisão de fronteiras, seria apontada como causa do assassinato de Gandhi por um brahman, descontente precisamente com a tolerância de Gandhi para com os muçulmanos e a sua cedência na divisão do território indiano. Quanto ao simbolismo psicanalítico de Gandhi na sua representação da Vaca, temos aqui a solução de não violência para um animal que alimenta e dá leite como o objeto maternal, o que é congruente com a forma como Gandhi representava a sua mãe no seu aparelho psíquico: idealmente virtuosa e não violenta.

Um dos símbolos mais entusiasticamente defendidos por Gandhi foi o *Harijan*. Este esteve no cerne do seu seu ataque ao sistema de castas, defendendo que os *Harijan* não deveriam ser excluídos pelas outras castas. Para Parel o símbolo *Harijan*

simbolizava “igualdade, liberdade, unidade nacional e empatia, denotando a necessidade de reforma da sociedade hindu” (Parel,1969, p.524). Inclusivamente Gandhi fundou um jornal semanal em 1933 denominado de *Harijan*, o qual esteve ativo até á sua morte (Parel, 1969, p.524). Como refere Parel (1969, p.525) os jejuns mais famosos de Gandhi (1932 e 1933) foram realizados pela causa dos *Harijan*. Do ponto de vista psicanalítico temos aqui Gandhi a defender a causa dos desprotegidos e mais fracos. Este símbolo comunica de forma latente a defesa do lado mais frágil de Gandhi, aquele que não convivia com os colegas, que queria ter hábitos ingleses de dança e dicção em Inglaterra e que não conseguia abrir a boca em tribunal. Ou seja, Gandhi ao defender a não exclusão dos mais fracos está no fundo a defender a sua própria inclusão, como filho mais novo que foi pouco reforçado positivamente pela família. Embora do ponto de vista racional e manifesto a defesa dos intocáveis pareça lógica e evidente, do ponto de vista latente corresponde á sua fragilidade narcísica de quem se sente impuro e culpado, pretendendo a sua reabilitação.

### 9.1 A Roca de Fiar e o Kadhi como símbolos de libertação

Depois de analisarmos psicanaliticamente os símbolos Jejum, Vaca e *Harijan*, passamos agora aos símbolos da Roca de Fiar e *Khadi*. Brown (2010) e Trivedi (2007) realizam uma investigação, sobre o uso simbólico da roca de fiar por parte de Gandhi, a qual nos parece perfeitamente adequada como ponto de partida para uma interpretação psicanalítica.

Trivedi (2007) explica que no século XIX a indústria inglesa tinha praticamente substituído o algodão indiano por algodão inglês, situação que Gandhi procurará inverter. Como refere Trivedi “a Índia que era produtora de algodão, passou a ser consumidora de têxteis britânicos manufacturados. A proeminência da produção têxtil indiana foi desfeita por mercadorias estrangeiras baratas” (Trivedi, 2007, pp.2-3).

Brown aprofunda o simbolismo da roca de fiar, argumentando que “a atividade de fiação estava na época de Gandhi associada a mulheres, num contexto doméstico” (Brown, 2010 p.78). Segundo este investigador fiar algodão compreendia a “uma prática, um complexo de objetos físicos (a roca e o algodão como matéria prima) e uma ideia simbólica e abstrata ou ideal. A sua eficácia deriva em parte da sua simplicidade e preços relativamente modestos como prática e objeto” (Brown, 2010, p.71). Brown acrescenta ainda que a atividade de fiação era comum na Índia inteira, assumindo-se como um “símbolo pan-regional que ultrapassava as distinções entre religião e casta” (Brown, 2010, p.75).

Gandhi procurou associar a atividade de fiar algodão ao movimento de libertação da Índia, na perspectiva económica. Para viabilizar a sua *swaraj* (conceito que designa a autodeterminação dos indianos ou *self rule*), Gandhi defendeu a necessidade de uma autossuficiência económica com produtos indianos, denominada de *swadeshi* (Brown,2010). Na perspectiva de Gandhi a roca de fiar permitia inverter a dependência económica de Inglaterra. Como refere Brown “a roca de fiar, como imagem estática, representa o *swadeshi*, um ressuscitar da manufatura, um recentrar da economia na vila, uma disciplina prática, um sinal de participação no movimento nacionalista, uma arma para combater o colonialismo, um atributo da mãe Índia, a força do feminino” (Brown, 2010, p.5).

Face à definição anterior de Brown do que representava para Gandhi a roca de fiar, dispomos do material manifesto adequado para tirarmos algumas conclusões do seu conteúdo latente e inconsciente no aparelho psíquico de Gandhi. Nas palavras de Gandhi, o *swaraj* implicava “aprendermos a governarmo-nos a nós próprios. Está portanto na palma das nossas mãos. Este *swaraj* tem que ser vivido por cada um por si mesmo. Um homem a afogar-se nunca salvará outro” (Gandhi, 2008, p.142). Relacionando este desejo manifesto de auto e hétero libertação com o de autossuficiência económica, apoiada pelo símbolo da roca de fiar, começa a ficar claro do ponto de vista psicanalítico do que Gandhi estava a falar quando utilizou o símbolo da roca. Como mostrámos anteriormente a roca de fiar é um instrumento utilizado até então sobretudo por mulheres, ou seja, simboliza o feminino. Ao mesmo tempo esta feminilidade é utilizada para defender a liberdade, a autossuficiência em relação ao império britânico, recuperando a independência roubada por este à mãe Índia. Retomando a lógica transferencial que analisámos no ponto 7., temos então uma mãe que garante a liberdade do pai e de si própria através de um *objeto transicional*: a roca de fiar. Na parte final do ponto 3.7 recorreremos a Winnicott (1951/2002) para mostrarmos como o *objeto transicional* permite que o simbolismo se desenvolva no aparelho psíquico da criança, deixando marcas para a vida. Como defendemos através do pensamento de Winnicott (1951/2000), no processo de utilização do *objeto transicional*, o filho autonomiza-se da mãe e desenvolve um espaço entre o seu interior e o exterior, que consiste no espaço simbólico. Nesta linha de pensamento a roca de fiar simboliza a mãe índia que permite a libertação do pai Inglaterra, auxiliando assim na transição de uma Índia dependente para uma Índia independente, como uma criança que cresce e se autonomiza.

Perante este quadro Gandhi procura inconscientemente libertar-se da opressão parental, cultural e religiosa, em que sempre viveu através do uso de símbolos. A roca de fiar permite a libertação da dependência económica, assim como o *Harijan* permitia abolir os intocáveis e atacar o sistema de castas na sua base. O mesmo sistema religioso e social que obrigou Gandhi a casar aos 13 anos com uma mulher escolhida pelos seus pais e a ser vegetariano toda a vida. O *swaraj* (autogoverno) que Gandhi procura é antes de mais o seu próprio, transferido para a Índia e conquistado pela via que Gandhi sempre conheceu como *relação objetal dominante*: a materna. É por isso que o lado feminino está sempre presente de forma latente no discurso não violento de Gandhi, como veremos também na utilização do símbolo *Khadi*.

O *khadi* consistia em roupa tradicional indiana, fabricada através da roca de fiar tradicional recorrendo a algodão indiano. Gandhi vai utilizar também este símbolo, como instrumento de libertação do povo hindu. Trivedi explica esta apropriação simbólica do *Khadi*, sustentando que este “adquiriu um novo significado não só como um fabrico de uma vila, mas também de uma nação. Gandhi promoveu o *Khadi* como um produto, mas também como um símbolo do movimento *swadeshi*” (Trivedi, 2007, p.18). Gandhi projetou nesta indumentária todo o seu narcisismo moral, defendendo que “o uso habitual do *Khadi* é um sinal de que quem o usa se identifica com os mais pobres, tem patriotismo e autossacrifício suficientes apesar de não ser tão macio ou elegante no aspeto como roupas estrangeiras” (Gandhi, 2002 p.8). À semelhança da roca de fiar o *Khadi* também é para Gandhi um *objeto* que liberta. É como se fosse um exoesqueleto usado para transmitir uma vitalidade narcísica e reparadora da autoestima, perdida pelo

povo hindu perante a ocupação colonial britânica. Assim como atualmente os militares estão a desenvolver exoesqueletos que aumentam as suas capacidades físicas e bélicas (Toffler,1994) também Gandhi criou o *Khadi*, como a farda do independentista, simbolizadora da sua força moral e nacionalista. Segundo Gandhi esta indumentária deveria ser “associada a liberdade. Sempre que estás a fiar não devias pensar em termos das tuas próprias necessidades, mas nas necessidades na nação. Tu dirás, eu quero vestir toda a nação que está nua e quero fazê-lo de forma não violenta”. (Gandhi, 2002, pp.8-9). O mesmo líder do movimento hindu defendia incessantemente que o *Khadi* se “destina a todos e que a sagrada qualidade do *Khadi* é que é um símbolo de liberdade. Aqueles que desejam viver numa Índia livre, deviam usá-lo” (Gandhi, 2002 p.9).

Desta forma o mesmo simbolismo libertador da roca de fiar, está presente no *Khadi*, bem como a sua ligação ao elemento feminino. Na perspetiva de Gandhi através do uso da roca de fiar “a mulher reconhece o seu poder definitivo e o seu lugar na regeneração da Índia. Pois pode dizer aos homens que nós as mulheres limpamos e cozinhámos a vossa comida e fiamos o algodão na roca em que o *khadi* é feito. Então a mulher é vestida com a dignidade que é sua por direito de nascimento, da qual nós homens e traidores da nossa feminilidade, a privámos” (Gandhi 2002, p.48). Temos então psicanaliticamente uma mãe Índia que recupera poder a um pai império britânico opressor, através de símbolos não violentos que mais do que libertar a Índia, visam libertar o próprio Gandhi da opressão dos seus *objetos psíquicos* parentais.

Para sintetizar a análise do simbolismo em Gandhi até agora realizada, recuperamos o que defendemos sobre o símbolo psicanalítico, recordando que os símbolos representam ideias do *self* e dos parentes imediatos (Jones, 1948), o indivíduo desconhece o seu significado inconsciente (Jones,1948, p. 97) e permitem que o interno comunique com o externo na mente do indivíduo (Segal, 1988, p.71). Assim sendo o pai e a mãe de Gandhi estão representados ou são alvo dos seus símbolos, refletindo a sua problemática edipiana não violenta (roca de fiar, *Harijan* e *khadi*), narcísica moral e sadomasoquista (Jejum). Através dos símbolos Gandhi tenta resolver conflitos internos com os seus objetos parentais que o afligem desde a infância. Tudo isto na convicção de que recria e manipula símbolos de propaganda nacionalista, explicáveis apenas numa lógica racional, assente na realidade política e religiosa dos hindus.

Desta forma a auto governação (*swaraj*) e autossuficiência (*swadeshi*) que Gandhi defendia para os indianos, recorrendo aos símbolos que apresentámos, poderão constituir projeções inconscientes para o coletivo, do seu desejo individual, de viver a vida de forma congruente com a sua vontade mais íntima, libertando-se das proibições que determinam o seu *brahmacharya*. Os mesmos símbolos podiam ser utilizados de forma concertada como o ato de vestir *Khadi* enquanto se fiava na roca, ou fazer jejum vestido de *khadi* por exemplo. Os símbolos que apresentamos constituíam simultaneamente um repertório de comunicação de propaganda política consciente e conflitos psicanalíticos inconscientes.

## 9.2 Simbolismo do Satyagraha da “Marcha do Sal”.

O caso da “Marcha do Sal” constitui um tipo de simbolismo diferente dos anteriores, dado que constitui o motor de uma campanha de *satyagraha* que atingiu espetacularidade mediática mundial e obrigou o Vice-Rei da Índia, Lorde Irwin, a assinar um acordo em 1931, alterando a lei relativa à exploração do Sal na Índia (*Salt Acts*). Para compreendermos o que levou Gandhi a escolher o sal como tema sustentador de uma verdadeira propaganda de ação, importa compreendermos o que simboliza o elemento sal.

Chevalier, J., Gheerbrant, A. (1982, p.858), definem o Sal no seu dicionário de símbolos, como símbolo de união esotérica do eu individual com o eu universal, incorruptibilidade, purificação, sabedoria, alimentação espiritual e laços fraternais no seu consumo comunitário. Os mesmos autores acrescentam que no caso dos romanos o sal podia ser utilizado como símbolo de oposição à fertilidade, ao espalharem o mesmo na terra das cidades que arrasavam (Chevalier, J., Gheerbrant, A., 1982, p.858). Perante a definição apresentada fica clara a utilidade racional de um símbolo como este para Gandhi, na luta pela independência da Índia. À exceção da visão romana do sal, as restantes interpretações faziam do sal um denominador comum para que homens, mulheres, hindus e muçulmanos se pudessem unir na luta contra o domínio colonial britânico.

Do ponto de vista inconsciente a purificação, incorruptibilidade e toda a elevação espiritual simbolizada pelo sal, enquadrava-se no narcisismo moral de Gandhi, na sua vulnerabilidade narcísica carente de regulação externa e no seu ideal de atingir o *Moksha* no final da vida terrena. Desta forma o interior de Gandhi comunicava com seu exterior, na pessoa dos hindus, dando-lhes um ideal por que lutar. No processo combatia objetivamente uma lei inadmissível que proibia os hindus de recolherem sal, ficando este privilégio reservado para o monopólio da coroa britânica que colocava um imposto sobre a extração do sal.

Bondurant (1958) explica como funcionou a “Marcha do Sal”, inserida numa campanha de desobediência civil com a duração de um ano, entre Março de 1930 e Março de 1931. De acordo com Bondurant (1958, p.89) o Sal foi escolhido como tema de campanha, dado que a lei da sua exploração era injusta e simbolizava um poder político estrangeiro impopular, o qual não representava a população. Bondurant (1958, p.88) acrescenta que o último objetivo da desobediência civil era para os indianos a independência do império britânico.

O tema do sal viabilizava assim mais uma ação de *satyagraha*, que visava desgastar a autoridade do império britânico, reforçando a união dos hindus e muçulmanos contra o colonialismo que governava a Índia. Os organizadores dessa ação eram membros e dirigentes do congresso nacional indiano, liderados por Gandhi. Nesta campanha participaram indianos de todo o país, incluindo alguns muçulmanos e mulheres. A campanha teve a recetividade de comerciantes e industriais. De acordo com Bondurant (1958, p.90) entre os participantes e dirigentes da administração britânica que se opuseram à campanha, estavam governantes da Índia, agentes da polícia indiana e britânica e unidades do exército. Nehru era na altura o líder do congresso nacional

indiano, partido que lutava pela independência da Índia. Todos os *satyagrahis* envolvidos usavam a roupa tradicional *Khadi*.

Segundo Bondurant (1958, p.91) várias ações foram realizadas de forma concertada antes do início da campanha: discussões e reuniões políticas no congresso nacional indiano, treino de voluntários *satyagrahis* no controle de multidões, treino em desobediência civil, preparação de ações de sensibilização das populações. Entre as ações preliminares no início da campanha, Bondurant (1958, p.92) inclui a adoção de uma resolução do congresso indiano em Lahore e cartas de Gandhi ao Vice-Rei da Índia Lord Irwin, avisando do início da campanha.

A “Marcha do Sal” começa a 12 de Março de 1930, consistindo na produção ilegal de sal ao longo de 400 km. Houve declarações à imprensa durante a campanha, pressionando assim o governo e sensibilizando a opinião pública britânica quanto à necessidade de serem abolidos os “*Salt Acts*”. Houve publicação de panfletos com instruções de como produzir sal. Lojas fecharam em todo o país e um grande número de hindus começou a produzir sal. Alguns funcionários públicos demitiram-se. O líder do congresso nacional indiano, Nehru é preso em 14 de Abril de 1930 e sucedido pelo seu pai. Vários líderes da campanha foram presos e imediatamente substituídos. Bondurant (1958, p.95) refere que em algumas áreas houve boicote ao pagamento de impostos.

Numa segunda carta ao vice-rei da Índia Gandhi informa que a ação decorrerá em localizações onde o governo está a produzir sal, tomando posse das mesmas. A mesma carta (Bondurant 1958, p.95) explica que o vice rei poderá impedir este tipo de ações se remover o imposto do sal, prender Gandhi e os membros do congresso nacional indiano, a menos que o país possa (como Gandhi espera) substituir todos os indianos presos e continuar a marcha do sal. Temos aqui uma provocação sadomasoquista em que o poder britânico é desafiado de forma não violenta a prender indianos, procurando os hindus sadicamente a degradação moral britânica aos olhos do mundo e da comunicação social, ao mesmo tempo que masoquisticamente suportam os espancamentos e os aprisionamentos. Assim como Gandhi terá um dia apresentado como já foi referido, uma carta ao seu pai dizendo que tinha roubado parte da pulseira do seu irmão e esperando o castigo adequado do mesmo, escreve agora ao vice-rei da Índia Lord Irwin, confessando a sua falta e esperando o castigo adequado. Nesta campanha da “Marcha do Sal” também se aplica a lógica edipiana e não violenta de Gandhi que analisámos no ponto 7. A transferência do pai para o império britânico tem neste contexto como alvo o Vice-Rei da Índia, o qual no inconsciente de Gandhi é o pai autoritário que importa confrontar de forma não violenta.

A “Marcha do Sal” envolveu a tentativa de tomada não violenta de depósitos do sal controlados pelo governo. Entretanto Gandhi é preso. Ondas após ondas de indianos são espancados e presos pela polícia indiana nos depósitos de sal, sem oferecerem qualquer resistência (Bondurant, 1958, p.97). Alguns polícias recusam carregar sobre os ativistas indianos.

A 5 de Março de 1931 a marcha do sal termina com um acordo de redução das restrições à produção de sal, denominado de “*Gandhi-Irwin Agreement*” (Bondurant, 1958, p.97). Durante a campanha milhares de indianos e centenas de dirigentes do congresso nacional indiano são presos. Houve milhares de feridos.

Entre os resultados mais palpáveis da “Marcha do Sal” podemos incluir a “permissão para produção de sal para consumo doméstico ou venda dentro de vilas, mas não para comércio fora da área de residência, amnistia das pessoas condenadas por ações de não violência na campanha, devolução de propriedade confiscada e concessão administrativa para a produção de sal em certas áreas” (Bondurant, 1958, p.98). Como contrapartida pelas concessões do império britânico personificado pelo vice rei da Índia, a “Marcha do Sal” termina, bem como toda a desobediência civil ligadas a qualquer lei.

## 10. Reflexões Finais

Depois do trajeto percorrido fica claro que enquanto a mensagem manifesta de Gandhi se centrava na libertação colonial da Índia, a sua mensagem latente procurava a libertação de si próprio da realidade indiana em que vivia. A opção pela não violência surge psicanaliticamente como uma solução de compromisso entre as *pulsões do id* e as normas do *superego*. Ou seja, as *pulsões de vida* dirigidas á sua mulher e á alimentação e as *pulsões de morte* dirigidas aos britânicos são sublimadas no *satyagraha* e seus pressupostos de *brahmacharya*. Como vimos o autogoverno (*swaraj*) e autonomia material (*swadeshi*) são no fundo projeções de uma libertação individual frustrada ao longo de uma vida escrava dos cuidados parentais e das normas impostas pela família e sociedade.

Depois de uma vida de privações alimentares, sexuais e de servidão à família, compreende-se que o que Gandhi mais desejava inconscientemente era libertar-se do mundo terreno, através da fuga para um plano espiritual, personificada como vimos no conceito de *Moksha*. A sublimação da sua libertação pessoal numa vida dedicada ao ideal de libertação da Índia, constitui assim num movimento psíquico definidor de Gandhi e da sua não violência. Dada a sua infância oprimida e fragilidade narcísica, a não violência intelectualizada e investida por ideais religiosos, permitiu a Gandhi satisfazer o narcisismo moral e sadomasoquista que constituíam a sua personalidade psicanalítica profunda, como aliás demonstrámos. Embora tivesse o cognome de homem santo (*Mahatma*) Gandhi era de facto um homem real, com um aparelho psíquico onde as três instâncias (*id, ego e superego*) se degladiavam pelo controlo de ações e pensamentos.

Gandhi é uma personalidade tão rica que pode ser vista como um líder religioso, político nacionalista, estratega do movimento de libertação no congresso nacional indiano ou como alguém que sublimou na Índia idealizada todos os seus conflitos inconscientes, com uma mente tão sujeita à dinâmica psicanalítica como qualquer outra. Nenhuma destas perspetivas epistemológicas é mais verdadeira do que as restantes. O Gandhi mais próximo do que foi assassinado na Índia em 1948, será com certeza uma conjugação articulada de todos estas perspetivas disciplinares.

Contudo para a psicanálise da não violência em Gandhi é a sua dimensão inconsciente que interessa como foco de investigação. Foco que procurámos ampliar, acrescentando à visão edipiana uma interpretação narcísica moral e sadomasoquista em que a abordagem psicanalítica do hinduísmo permitiu compreender o que levou os hindus a seguirem Gandhi e este a querer ser seguido. Durante o modesto itinerário que agora concluímos também mostrámos como os símbolos utilizados por Gandhi, são impregnados inconscientemente pela sua problemática de libertação individual. Este ponto procurou constituir uma inovação científica, articuladora da literatura psicanalítica com o simbolismo político.

De facto, um olhar psicanalítico pode permitir uma leitura diferente e complementar, face ao mesmo objeto de estudo investigado por outras ciências sociais e humanas. Foi o que procurámos fazer, tirando partido da vasta obra publicada sobre Gandhi, mas procurando também inovar o possível, alargando assim o conhecimento das motivações e funcionamento psíquico de uma das personalidades mais marcantes do século XX, como foi Gandhi.

Todas as perspetivas que humildemente defendemos sobre Gandhi, recorreram e fundamentaram-se em afirmações escritas e orais do mesmo na primeira pessoa. Como assumimos na parte do método, reconhecemos que a psicanálise aplicada tem as suas limitações, não igualando o conhecimento do sujeito, que um *setting* psicanalítico proporcionaria. Contudo consideramos ter ficado demonstrada a existência de padrões psicanalíticos que explicam a opção de Gandhi por um método de ação não violento. Assim sendo ficou claro como este caso demonstra que um líder político e religioso também é fruto da sua dinâmica psicanalítica, a qual está presente em todo o seu discurso e ação.

## Referências Bibliográficas

- Arp, S. (2011). Mahatma Gandhi. *Jornal Expresso*. Coleção a minha vida deu um livro (Obra original publicada em 2007).
- Asch, S. (1988). The Analytic Concepts of Masochism: A Reevaluation. In Glick, R. & Meyers, D. (1988). *Masochism. Current Psychoanalytic Perspectives*. London: The Analytic Press.
- Bateman, A., Holmes, J (1998). *Introdução à Psicanálise. Teoria e Prática Contemporâneas*. Lisboa: Climepsi.
- Barker, C., Pistrang & N., Elliot, R. (2016). *Research methods in clinical psychology. An introduction for students and practitioners*. Oxford: John Wiley & Sons (third edition)
- Berkeley-Hill (1921). The Anal-Erotic Factor in the Religion, Philosophy and character of the Hindus. *The International Journal of Psychoanalysis, Vol II*.
- Bergeret, J. (2014). *La violence fondamentale*. Malakov: Dunod.
- Bergeret, J. (2000). *A Personalidade Normal e Patológica*. Lisboa: Climepsi Editores.
- Bergeret, J. (2004). *Psicologia Patológica, Teoria e Clínica*. Lisboa: Climepsi Editores.
- Bion (1963). *Elements of Psychoanalysis*. London: BCP Wheatons, Exeter.
- Bondurant, Joan (1958). *The Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*. London: Oxford University Press.
- Bleichmar & Bleichmar (1992). *A psicanálise depois de Freud. Teoria e Clínica*. Porto Alegre: Artmed.
- Braconnier, A. (2000). *Psicologia Dinâmica e Psicanálise*. Lisboa: Climepsi Editores.
- Brown, M. (2010). *Gandhi's Spinning Wheel and the Making of India*. London: Routledge.
- Chevalier, J., Gheerbrant, A. (1982). *Dictionnaires des Symboles. Mythes, Reves, Coutumes, Gestes, Forms, Figures, Couleurs, Nombres*. Paris: Bouquins.
- Cooper, A. (1988). The Narcissistic-Masochistic Character. In Glick, R. & Meyers, D. (1988) *Masochism. Current Psychoanalytic Perspectives*. London: The Analytic Press.
- Debray, Quentin, Nollet, Daniel (2004). *As Personalidades Patológicas*. Lisboa: Climepsi Editores.
- Dumond, L. (1970). *Homo Hierarchicus. The Case System and its implications*. New York: University Press
- Ellenberger, H.F. (1970). *The Discovery of the Unconscious. The history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books.
- Erikson, Erik. (1969). *Gandhi's Truth: On The origins of Militant Nonviolence*. New York: W.W. Norton and Company.

- Freud, S. (1908). Caráter e Erotismo Anal. In Freud, S. (2006) “Gradiva” de Jensen e os outros trabalhos (1906-1908). Rio de Janeiro: Imago
- Freud, Sigmund (1914). Introdução ao narcisismo. In Freud, Sigmund (1914-1916). Ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916); tradução e notas Paulo César de Souza — São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Títulos originais: *Gesammelte Werke* e *Studienausgabe* “Obras completas volume 12”.
- Freud, S. (1930/2008). O Mal-estar na Civilização. Lisboa: Relógio D`Água Editores.
- Freud, S. (1921). O grupo e a horda primitiva. In Freud, Sigmund (1969). Além do Princípio do Prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos. *Volume XVIII (1925-1926)* Rio de Janeiro: Imago Editora.
- Freud, S. (2000). Textos Essenciais da Psicanálise. Volume II. A Teoria da Sexualidade. Lisboa: Europa América
- Freud, S. (2001). Textos Essenciais da Psicanálise. Volume III. O inconsciente, os sonhos e a vida pulsional. Lisboa: Europa América.
- Freud, S. (2009). Cinco Conferências sobre Psicanálise. Lisboa: Relógio de Água
- Gandhi, M. (1947). India of My Dreams. Jitendra T, Desai, Navajivan, Mudranalaya. Amedabad: India.
- Gandhi, M. (2002). Gandhi on *Khadi*. India. Mumbai; Gandhi Book Center.
- Gandhi, M. (2006). A minha vida e as minhas experiências com a verdade. Lisboa: Editorial Bizâncio.
- Gandhi, M. (2008). The Essential Writings. New York: Oxford University Press
- Gilligan, J. (2016). Can Psychoanalysis help us understand the causes and prevention of violence. New York: *Association for Psychoanalytic Psychotherapy in the NHS*.
- Glasser, M. (1998). On Violence: A Preliminary Communication. *International Journal of Psychoanalysis, Vol. 79*.
- Green, A. (1969). Moral Narcissism. In Green, A. (2001) Life Narcissism, Death Narcissism. New York: Free Association Books
- Greenberg, J. R., Mitchell, Stephen A. (2003). Relações de Objeto na Teoria Psicanalítica. Lisboa: Climepsi Editores.
- Grey, A (1973). Oedipus in Hindu Dreams, Gandhi's Life and Erikson's Concepts. *Contemporary Psychoanalysis, 9:3, 327-355*.
- Grotstein, J. (2000). Inner Space: Its Dimensions and Its Coordinates. In Grotstein, J. (2000) Who is the Dreamer ? Who Dreams the Dream? A Study of Psychic Presences. U.S.A: The Analytic Press, Inc.
- Gomez, L. (2017). Developments in Object Relations. Controversies, Conflicts and Common Ground. London: Routledge

- Howells, K., Daffern, M., Day, A (2008). Aggression and Violence. In *The handbook of forensic mental health*, Taylor & Francis, United Kingdom, pp.351-374.
- Jones, E. (1948). *Papers on Psychoanalysis*. London: Karnac Books
- Kakar, S. (1978). *The inner world: A psychoanalytic study of childhood and society in India*. Delhi: Oxford University Press.
- Kakar, S. (1990). *Intimate Relations. Exploring Indian Sexuality*. India: Penguin Books
- Kakar, S (2006). Culture and Psychoanalysis. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice, Vol. 50. No.2*, Explorations in Psychoanalytic Ethnography, pp.25-44. Berghahn Books
- Kakar, S. & Kakar, K. (2007). *The Indians: Portrait of a people*. New Delhi: Penguin
- Klein, M. (1997). *Envy and Gratitude*. London: Vintage Books
- Kernberg, O. (1988). Clinical Dimensions of Masochism. In Glick, R. & Meyers, D. (1988) *Masochism. Current Psychoanalytic Perspectives*. London: The Analytic Press.
- Khosla, G. (1965). *The Murder of the Mahatma*. Mumbai: Jaico Publishing House.
- Kobori (2013). Algumas considerações sobre o termo psicanálise aplicada e o método psicanalítico na análise da cultura. *Revista de Psicologia da UNESP 12(2), 2013. 73*. Sal Paulo: Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho.
- Kohut (1984). *How Does Analysis Cure*. London: University Chicago Press.
- Kohut (2009). *The analysis of the Self. A systematic approach to the psychanalytic treatment of narcissistic personality disorders*. London: Chicago Press
- Kohut (2011). *The Search of the Self. Selected Writings of Heinz Kohut: 1850-1978. Vo.1*. London: Karnac Books.
- Kurlansky, M. (2008) *Nonviolence. The History of a Dangerous Idea*. New York: Modern Library.
- Lal, V. (1999). Nakedness, Nonviolence, and the Negation of the Negation: Gandhi`s experiments in Brahmacharya and celibate sexualy. *South Asia: Journal of South Asia Studies, Vol. XXI n° 2, pp.63-64*.
- Laplanche, J., Pontalis, J. (1971). *Vocabulário da Psicanálise. 3ª edição*. Lisboa: Editores Moraes.
- Lara (1998). *Ciências Políticas. Metodologia, Doutrina e Ideologia*. Lisboa: Iscsp
- Lowtzky, F. (1952). Mahatma Ghandi. A contribution to the psychoanalytic understanding of the causes of war and the means of preventing wars. *The International Journal of Psychoanalysis, 33, 1952. pp. 485-488*.
- Marzal, M. (2011). Regards psychanalytiques sur la non-violence de Gandhi. *Revue française de psychanalyse. 2011/3 (Vol. 75), pp. 855-868*.
- Mezan (2002), *Interfaces da Psicanálise*. Brasil: Companhia das Letras.

- McWilliams, N. (2005). Diagnóstico psicanalítico. Lisboa: Climepsi Editores.
- Mijolla, A.; Mijolla-Mellor, S. (2002). Psicanálise. Lisboa: Climepsi Editores
- Meadow, Phyllis, W (1997). Psychoanalysis and Violence. *Modern Psychoanalysis*, Vol. 22, pp 3-13.
- Ogden, H. (1985). On Potential Space. *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 66, pp. 129-141.
- Onuiké, C., Lyketsos, C. (2005). Aggression and Violence. In Levenson, J. (2005). Textbook of Psychosomatic Medicine. Washington, DC: American Psychiatric Publishing, Inc.
- Parel, A. (1969). Symbolism in Gandhian Politics. *Canadian Journal of Political Science*, vol.2 nº4, pp.513-527.
- Ricouer, P. (1989). O Conflito das Interpretações. Ensaios de Hermenêutica. Edições Seul: Paris. Tradução para edição portuguesa da editora Rés.
- Robinson, J. (2004). Hinduism. Philadelphia: Chelsea House Publishers
- Rudolph, S. (1963). The New Courage: An Essay on Gandhi's Psychology. *World Politics*. Vol 16. Nº 1, pp 98-117. Cambridge: University Press.
- Weber, T. (2003). Nonviolence is Who? Gene Sharp and Gandhi. *Peace & Change*, Vol 28. Nº2. Peace History Society and Peace and Justice Studies Association.
- Segal, S. (1988). Notes on symbol formation. In Spillius, E. (1988). Melanie Klein Today. Volume 1: Mainly Theory. London: Routledge
- Sharp, G. (2013). How Nonviolent Struggle Works. East Boston. USA: The Albert Einstein Institution.
- Symington, J. & Symington, N. (2014). O Pensamento Clínico de Bion. Lisboa: Climepsi.
- Terchek, R (1975). The Psychoanalytic Basis of Gandhi's Politics. *Psychoanalytic Review*; v.62 (2), pp. 225- 237. Guilford Publications
- Toffler, A., Toffler H. (1994) Guerra e Antiguerra. Lisboa: Livros do Brasil
- Trivedi, L. (2007). Clothing Gandhi's Nation. Home Spun and Modern India. Indianapolis: Indiana University Press
- Vallabhaneni, M. (2015). Indian Caste System: Historical and Psychoanalytic Views. *The American Journal of Psychoanalysis*, Vol 75 (361-368).
- Yekeley & Meloy (2012). Understanding violence. Does psychoanalytic thinking matter? *Aggressive and Violent Behaviour* 17. pp. 229-39. Elsevier
- Winnicott D.W. (1960) The theory of the parent-infant relationship. *International Journal of Psychoanalysis*, 41: 585-595

Winnicott (1951). Transitional Objects and Transitional Phenomena. In Winnicott (2002) Through Pediatrics to Psychoanalysis. Collected Papers. London: Karnac Classics.

Winnicott (1956). Primary Maternal Preoccupation. In Winnicott (2002) Through Pediatrics to Psychoanalysis. Collected Papers. London: Karnac Classics.

Winnicott (2005). Playing and Reality. UK: Routledge Classics