

A Revista Portuguesa de Psicanálise é o órgão oficial da Sociedade Portuguesa de Psicanálise. Publica artigos originais de natureza teórica e clínica, no campo estrito da Psicanálise, e artigos de Psicanálise Aplicada, nomeadamente à Literatura e à Arte.

Está aberta a contribuições complementares ou adjacentes, de natureza científica, filosófica ou histórica, e ainda a elaborações literárias relevantes para o pensamento psicanalítico. Publica não só artigos de autoria portuguesa mas também trabalhos oriundos de outros países.

39

REVISTA PORTUGUESA DE PSICANÁLISE

ÓRGÃO OFICIAL DA
SOCIEDADE PORTUGUESA
DE PSICANÁLISE

**Jacques Lacan
em Visita,
Mito-Fantasia-
-Realidade**

**Inteligência
Artificial e Psicanálise:
do Funcional e do
Relacional**

ORLANDO VON DOELLINGER



2019 39 [1]

Violência e não violência em Psicanálise. O caso Gandhi¹

Ricardo Ribeiro de Almeida²

1

Artigo recebido em 10 de Abril de 2019 e aceite para publicação em 25 de Maio de 2019.

2

Psicólogo clínico. É licenciado em Ciências Psicológicas e Ciência Política e tem mestrado em Psicologia Clínica e Estratégia. Lecionou em várias universidades, na área de comunicação. *E-mail:* ricardojoalme@sapo.pt

RESUMO

Neste artigo, analisa-se 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. 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. 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 malsucedido 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

Para analisarmos a não violência em Gandhi, iremos percorrer um itinerário iniciado pela definição psicanalítica dos conceitos de agressividade e violência. De seguida, apresentaremos uma síntese de como Gandhi enquadrou na religião hindu o seu conceito de não violência, o qual denominou de *satyagraha*. Este exercício de psicanálise aplicada permitirá concluir como a triangulação edipiana vivida por Gandhi foi decisiva para que desenvolvesse uma personalidade narcísica e sadomasoquista, determinante na sua ascensão como figura pública e na adoção de um estilo não violento de combate político ao poder colonial britânico.

Por agressividade podemos entender «comportamentos hostis, ameaçadores e violentos, dirigidos a outra pessoa ou objetos, frequentemente sem provocação prévia» (Onyike, C. & Lyketsos, C., 2005, p. 171). Por sua vez, a violência pode ser definida como «agressão abertamente física dirigida a outra pessoa ou objeto» (*ibidem*).

Segundo Howells, Daffern e Day, «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» (2008, p. 352). De acordo com os mesmos autores, podemos distinguir ainda a agressividade hostil da agressividade instrumental (2008, p. 355). 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.

Perante o 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» (*ibidem*). 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» (*ibidem*). Kurlansky distingue não violência de pacifismo, realçando que a não violência é proativa e muito mais perigosa do que o pacifismo (*ibidem*, 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» (*ibidem*, p. 15). De entre as técnicas de não violência protagonizadas por Gandhi destacam-se greves, boicotes, manifestações e jejuns prolongados.

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.

A violência é estudada por diversos autores inseridos no movimento psicanalítico, destacando-se investigadores como Glasser, para quem todos os atos de violência podem ser classificados como um de dois tipos ou a combinação de ambos: de autopreservação e sadomasoquistas (1998, p. 3). A violência de autopreservação é desencadeada pelo perigo, constituindo uma resposta primitiva ao mesmo. Segundo Glasser (*ibidem*, p. 5), a violência também pode ser provocada por eventos internos do 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 (*ibidem*, p. 7), da libidinização da violência de autopreservação. Ou seja, enquanto 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 autopreservação o agressor apenas quer proteger-se da ameaça que percebe. De acordo com Glasser (*ibidem*, p. 9), a violência sadomasoquista implica uma relação entre agressor e agredido.

Já Bergeret (2014) defende a posição de que a violência visa a autopreservação 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» (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» (*ibidem*, 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» (*ibidem*). De acordo com Bergeret (*ibidem*, 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 (*ibidem*, 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. Para Bergeret, o primeiro conflito é puramente violento e o segundo é edipiano.

Gilligan (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, Gilligan (*ibidem*) enquadra estragos ambientais de origem humana e mudanças climáticas. Gilligan (*ibidem*, p. 8) explica a violência comportamental

como motivada pela vergonha e humilhação. Por humilhação, Gilligan entende «sentimentos de desrespeito, desonra, desgraça, derrota, rejeição, ridicularização, embaraço, tratamento como inferior e fracassado e ferimentos narcísicos» (*ibidem*).

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 fenômeno heterogêneo que «varia na sua natureza e frequência, conforme determinantes sociais, biológicos e psicológicos» (*ibidem*). Nesse sentido, 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 (*ibidem*, p. 37). Yakeley e Meloy enumeram os fatores intrapsíquicos que consideram na gênese do comportamento violento, nomeadamente a «perda, trauma, disrupções na vinculação parental, deficiências herdadas na capacidade de vinculação, mundo objetal 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, J. & Meloy, J. R., 2012, p. 37).

Ao analisarem a heterogeneidade da violência, estes autores destacam dois tipos: afetivo (reativo, impulsivo, emocional e de autopreservação) 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-ediípias (primárias) e problemas na autorregulação dos afetos» (Yakeley, J. & Meloy, J. R., 2012, p. 37).

Gandhi fez do uso da não violência o eixo central do seu pensamento, discurso e intervenção política, durante toda uma vida dedicada à libertação dos indianos do domínio colonial britânico. 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. Gandhi definiu *satyagraha* como a «força da verdade» (Gandhi, M., 2008, 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» (*ibidem*).

Para Gandhi a violência constituía a negação do *satyagraha*. Nas suas próprias palavras (*ibidem*), 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 perante as autoridades britânicas, mas, pelo contrário, requeria uma grande força mental e espiritual.

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, M., 2008, 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» (*ibidem*, 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. Gandhi 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. Gandhi defendia que sem autodomínio dos desejos mais primários de prazer alimentar e sexual o *satyagrahi* não poderia ser eficaz na sua ação (*ibidem*, p. 322).

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, M., 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» (*ibidem*, 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*» (*ibidem*, 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, S., 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» (*ibidem*).

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, S., 1990, pp. 118–119). Kakar 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» (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 de 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 (*ibidem*, 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.

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 perante o 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*.

Perante o 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 de os hindus tomarem o poder político na Índia, a opção não violenta surge como a mais exequível. Porém, como demonstraremos, o desenvolvimento psicosexual de Gandhi e toda a 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 que este líder viveu. 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 na África do Sul. 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 defendeu a aceitação da violência dirigida aos hindus pelos britânicos, criando-se uma dinâmica sadomasoquista. Se, por um lado, o hindu *satyagrahi* se controla para não ter o prazer de ser violento com o poder britânico (masoquismo), por outro lado, assume o prazer de provocar a degradação moral e a 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 degradação pública e mediática da superioridade moral dos britânicos acentua-se, favorecendo os hindus e gratificando-os num certo sadismo inconsciente.

O COMPLEXO DE ÉDIPO NA CRIAÇÃO DO SATYAGRAHA

A opção pela não violência em Gandhi deve muito à forma como esta figura pública indiana viveu o seu complexo de Édipo. Lowtzky (1952) e Erikson (1969) analisam como a triangulação edípiana vivida por Gandhi na sua família contribuiu para que este líder hindu desenvolvesse um método não violento de luta pela independência da Índia frente ao domínio britânico. De acordo com Lowtzky, «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» (Lowtzky, F., 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» (*ibidem*, p. 6). A lição referida por Lowtzky consiste num episódio em que Gandhi entrega ao seu pai uma carta manifestando o seu arrependimento por ter roubado parte da bracelete do seu irmão. Lowtzky 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» (*ibidem*, 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 e que não o deixa brincar, embora não lhe bata, e que Gandhi serve com toda a dedicação que consegue. Como afirma Lowtzky, «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 com o Império Britânico» (*ibidem*, p. 9). Neste caso, aplica-se o conceito de transferência psicanalítica. O pai é transferido para o Império Britânico de forma inconsciente, mas decisiva na estratégia de combate político definida por Gandhi. Simultaneamente, as relações de objeto poderão ser aplicáveis nesta problemática, dado que ao introduzir inconscientemente Império Britânico na representação do objeto psíquico — 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 como 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 aprofunda também a interpretação edípiana do método de combate político usado por Gandhi. O autor referido analisa a situação da morte do pai, retirando conclusões edípianas da mesma. Para Erikson (1969, p. 128), esta «maldição» de Gandhi não ter estado junto ao pai na hora da sua morte, ausentando-se nesse momento fatídico para ter relações sexuais com a sua mulher, constitui uma memória de cobertura que resulta de uma condensação e projeção de um conflito de infância numa cena dramatizada. Segundo o autor (*ibidem*, 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 edípiana 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*, este desejo de lutar de forma não violenta e tratar da alma do oponente está sempre presente. Erikson (*ibidem*, p. 130) sustenta também que a decisão de Gandhi de formar um corpo de ambulâncias de apoio aos feridos da Guerra dos Bôeres 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 edípiana 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*. Perante o quadro descrito, podemos concluir que toda uma vida de opressão familiar e de repressão religiosa geradoras de uma baixa autoestima é assim alvo de uma sublimação através da atividade cívica e política de Gandhi. Como referimos anteriormente, 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*, ou seja, a passagem para um plano espiritual superior, entendido pelos hindus como um ponto de não retorno à vivência material terrena.

A «RAIZ» NARCÍSICA E SADOSOQUISTA DA NÃO VIOLÊNCIA EM GANDHI

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 sadomasoquista do seu *satyagraha*.

Por narcisismo, podemos entender «a primeira fase de desenvolvimento em que as pulsões sexuais encontram satisfação auto erótica» (Freud, 2001 [1915], p. 218). Freud distingue este investimento narcísico inicial no ego como primário de um investimento secundário, o qual «surge por retração dos investimentos objetivos» (2010 [1914], 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 malsucedido, retorna ao ego, gerando-se assim um narcisismo secundário. Para Freud, existia uma «oposição entre líbido do eu e líbido dos objetos, em que quanto mais se emprega um, mais empobrece a outra» (2010 [1914], p. 12). O enamoramento seria o auge de uma libido investida em objetos, enquanto a fantasia seria o seu oposto. Freud distingue dois objetos sexuais fundamentais: «o próprio indivíduo e a mulher que o cria» (*ibidem*, 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 (*ibidem*, 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, 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 já «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» (2010 [1914], 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» (*ibidem*, 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 —, sentindo esta figura da libertação indiana como não estando à altura das exigências parentais.

Kohut, 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 formas de distribuição da libido» (Kohut, H., 2011, p. 427). A outra é o *amor objetal*. O mesmo investigador denomina as perturbações do equilíbrio narcísico de «feridas narcísicas» (*ibidem*, 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 quatro 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 ideais do *self*. Como referem Bleichmar & Bleichmar (1992, p. 332), o narcisismo definido por Kohut apresenta uma estrutura bipolar, em que um dos polos pode ser altamente investido e, simultaneamente, o segundo pode ser desinvestido. Os mesmos autores salientam a tensão que existe entre ambos os polos, criando-se uma área intermédia entre eles, denominada de «aptidões e talentos» (Bleichmar, N. & Bleichmar, C., 1992, p. 332).

Kohut 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 polos, este fica retido na sua forma inalterada e não é transformado numa estrutura reguladora de tensões, dado que permanece na sua forma arcaica (Kohut, H., 2011, p. 478).

O mesmo autor argumenta que o polo do *self grandioso* origina uma *transferência especular*, o *imago parental idealizado* provoca uma *transferência idealizada*, e um terceiro polo (*objetos do self*,

alter ego) provoca uma *transferência gemelar ou de alter ego* (Kohut, H., 1984, pp. 192–193). Relacionando os *objetos do self* definidos por Kohut (2011) com o conceito de *transferência*, 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 polo parental idealizado sobre os outros, particularmente na mãe, o qual provoca uma transferência idealizada para o objeto Índia. Como Gandhi verificará no final da sua vida, a Índia estava longe de se aproximar da representação psíquica da sua mãe, perfeita e virtuosa, escapando ao seu controle 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 Índia igualarem a representação idealizada da sua mãe. Na *imago parental idealizada*, Kohut 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» (2009, p. 28). No caso da mãe de Gandhi, é notório como ela 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 Índia e da qual Gandhi se terá separado no seu segundo nascimento aos quatro 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), McWilliams 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» (McWilliams, 1994, p. 202). Toda esta dinâmica narcísica se encontra na infância de Gandhi, é descrita pelo próprio e por nós analisada anteriormente.

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, 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 em 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 perante as obrigações 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 auto-realizar, 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, M., 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 tormentos dos prazeres terrenos e respetiva culpa. Quanto mais luta para libertar a Índia, mais se apercebe de 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 sadomasoquismo de Gandhi. Para compreendermos melhor esta dinâmica do narcisismo em Gandhi, recorreremos também ao pensamento de Green (2001). O autor referido faz uma distinção entre tipos de narcisismo: corporal, intelectual, moral (Green, 2001, p. 134). De 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 à satisfação» (Green, 2001, p. 135). O mesmo autor acrescenta que para o narcísico moral o mais importante «é estar puro e consequentemente 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» (*ibidem*, 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 se 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 higiénica» (*ibidem*, pp. 137–138). Green 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 (2001, 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» (*ibidem*, p. 142). Contudo, de acordo com Green (*ibidem*, 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 são as outras pessoas, que este “elimina”, mas sim o corpo. O corpo é o seu mestre absoluto, a sua vergonha» (Green, A., 2001, p. 143). O ego ideal, segundo o autor (*ibidem*, 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» (*ibidem*, p. 147). 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, M., 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» (*ibidem*, p. 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 de partir a cabeça de terceiros, pode apenas ficar com a sua cabeça partida. Tem de estar preparado para morrer sofrendo toda a dor» (Gandhi, M., 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, S., 2001 [1915], 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 sadomasoquismo 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 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, A., 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, A., 1988, p. 128). Desta forma, Gandhi replica na idade adulta uma infância marcada pela exigência de cumprimento de normas de conduta, reduzido afeto familiar (como vimos, característico 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 perspetiva uma característica de toda a patologia narcísica e masoquista» (*ibidem*).

Asch 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, S., 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» (*ibidem*, 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, G., 1965 p. 10). Khosla refere que se acreditava na Índia que o acordo entre 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 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 demasiado severa autocritica e tentam diminuir a sua culpa através da procura de castigos que infligem em si próprios» (Asch, S., 1988, p. 101). Gandhi apresentava estas características não estando de forma nenhuma apto a recorrer a técnicas violentas de ação política, o que também ajuda a explicar a dimensão sadomasoquista 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, A., 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 (*ibidem*, p. 121).

Como exemplo de autopunição masoquista, temos a fase final da vida de Gandhi. Por volta dos setenta anos, este líder hindu identificará 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, V., 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 confrontavam 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 fê que é responsável por tudo isto» (Lal, V., 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 era a sua maneira de injetar o seu corpo na política» (*ibidem*, p. 86). Temos assim um exemplo de narcisismo corporal, intelectual e moral, como Green os definiu (1969), que 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, alegadamente sem fazer sexo com nenhuma delas, de forma que controle os seus impulsos sexuais e aumente 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 (1999) descreve todo este movimento psíquico, denominando-o como «a negação da negação». 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, V., 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. Gandhi justificaria também este ato dizendo que a neta o aquecia (*ibidem*, p. 64).

Como se pode ver neste exemplo, Gandhi controla e evita a realização do ato sexual, mas mantém a proximidade e contacto físico 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 em que se deixa agredir e deixa 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 forma manifesta que estes não podem ser prejudicados de nenhum modo.

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 à sua mulher e à alimentação e as *pulsões de morte* dirigidas aos britânicos são sublimadas no *satyagraha* e seus pressupostos de *brahmacharya*. 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-se 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 constituía 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 digladiavam pelo controlo de ações e pensamentos.

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. In this investigation we add to the Oedipus complex analysis in Gandhi, a 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. 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.

KEYWORDS: nonviolence, sadomasochism, narcissism.

BIBLIOGRAFIA

- Asch, S. (1988). «The Analytic Concepts of Masochism: A Reevaluation». In R. Glick & D. Meyers (eds.), *Masochism. Current Psychoanalytic Perspectives*. Londres: The Analytic Press.
- Bergeret, J. (2014). *La violence fondamentale*. Malakoff: Dunod.
- Bondurant, Joan (1958). *The Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*. Londres: Oxford University Press.
- Bleichmar, N., Bleichmar, C. (1992). *A psicanálise depois de Freud. Teoria e Clínica*. Porto Alegre: Artmed.
- Cooper, A. (1988). «The Narcissistic-Masochistic Character». In R. Glick & D. Meyers (eds.), *Masochism. Current Psychoanalytic Perspectives*. Londres: The Analytic Press.
- Erikson, Erik (1969). *Gandhi's Truth: On The origins of Militant Nonviolence*. Nova Iorque: W.W. Norton and Company.
- Freud, Sigmund (2010 [1914]). «Introdução ao narcisismo». In Sigmund Freud, *Ensaio de metapsicologia e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2001 [1915]). *Textos Essenciais da Psicanálise*. Volume III. *O inconsciente, os sonhos e a vida pulsional*. Lisboa: Europa América.
- Gandhi, M. (2008). *The Essential Writings*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Gandhi, M. (2006). *A minha vida e as minhas experiências com a verdade*. Lisboa: Editorial Bizâncio.
- Gandhi, M. (1947). *India of My Dreams*. Ahmedabad: India.
- Gilligan, J. (2016). *Can Psychoanalysis help us understand the causes and prevention of violence*. Nova Iorque: Association for Psychoanalytic Psychotherapy in the NHS.
- Glasser, M. (1998). «On Violence: A Preliminary Communication». *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 79: 887–902.
- Green, A. (2001 [1969]). «Moral Narcissism». In A. Green, *Life Narcissism, Death Narcissism*. Nova Iorque: Free Association Books.
- Howells, K., Daffern, M. & Day, A (2008). «Aggression and Violence». In K. Soothill, P. Rogers & M. Dolan (eds.), *Handbook of forensic mental health*. Reino Unido: Taylor & Francis, 351–374.
- Kakar, S. (1990). *Intimate Relations. Exploring Indian Sexuality*. Índia: Penguin Books.
- Kakar, S. (1978). *The inner world: A psychoanalytic study of childhood and society in India*. Deli: Oxford University Press.
- Khosla, G. (1965). *The Murder of the Mahatma*. Mumbai: Jaico Publishing House.
- Kohut, H. (2011). *The Search of the Self. Selected Writings of Heinz Kohut: 1850-1978*. Vol.1. Londres: Karnac Books.
- Kohut, H. (2009). *The analysis of the Self. A systematic approach to the psychanalytic treatment of narcissistic personality disorders*. Londres: Chicago Press.
- Kohut, H. (1984). *How Does Analysis Cure*. Londres: University Chicago Press.
- Kurlansky, M. (2008). *Nonviolence: The History of a Dangerous Idea*. Nova Iorque: 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.º 2: 63–64.
- Lowtzky, F. (1952). «Mahatma Gandhi. A contribution to the psychoanalytic understanding of the causes of war and the means of preventing wars». *The International Journal of Psychoanalysis*, 33: 485–488.
- McWilliams, N. (2005). *Diagnóstico psicanalítico*. Lisboa: Climepsi Editores.
- Onyike, C., Lyketsos, C. (2005). «Aggression and Violence». In J. Levenson (ed.), *Textbook of Psychosomatic Medicine*. Washington, D.C.: American Psychiatric Publishing, Inc.
- Yakeley, J., Meloy, J. R. (2012). Understanding violence. Does psychoanalytic thinking matter? *Aggressive and Violent Behaviour*, 17: 229–239.

