

VERTIGEM

Uma violência passional transgeracional

Nadja Tröger¹

COMENTÁRIO À CONFERÊNCIA DE JHUMA BASAK

1

Psicóloga Clínica e da Saúde, psicoterapeuta, psicanalista. Membro associado da Sociedade Portuguesa de Psicanálise (SPP) e da Associação Internacional de Psicanálise (IPA). E-mail: nadja.troeger@gmail.com

Na sua conferência «A dinâmica inflamada da violência quotidiana — o contexto indiano», Jhuma Basak transporta-nos para uma realidade sociocultural indiana multifacetada e complexa, atribuindo ao corpo, sobretudo ao corpo da mulher, um papel central, não só enquanto matéria viva, portadora de necessidades e de desejos, mas também na sua qualidade de estatuto simbólico.

Assim, os corpos mortos abandonados no rio Ganges em tempos de plena pandemia transformam-se em porta-vozes silenciosos das fragilidades e dificuldades de uma sociedade tão antiga e diversificada como marcada pela sua divisão em castas, por contrastes e paradoxos. Neste contexto, talvez importe questionarmo-nos sobre as possibilidades de leitura de um texto ancorado numa cultura tão diferente da ocidental e quais as referências comuns de que nos podemos servir para refletir as questões levantadas.

Ao procurar tecer o pensamento ao longo de uma matriz emocional comum, evidencia-se a dor causada pela perda. Em *Luto e Melancolia* (1917), Freud define o luto, de modo geral, como a reação à perda de um ente querido, à perda de uma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como o país, a liberdade ou o ideal de alguém, etc.

Jhuma Basak aborda a perda em várias vertentes, quer a nível individual, quer a nível histórico e sociocultural: a perda real da pessoa, a perda simbólica pela impossibilidade de realizar um ritual funerário, a perda inerente à substituição de mitos e valores antigos por uma nova lógica de consumo ávido e de satisfação imediata dos prazeres, numa sociedade marcada pela segregação. Acresce a particularidade de nesta sociedade coexistirem, de modo (aparentemente) paradoxal, posições mais e menos tolerantes. Assim, embora de acordo com as estatísticas a tolerância religiosa seja valorizada pelos indianos, eles vivem a sua religiosidade em regime de segregação (Evans & Sahgal, 2021).

No tocante à perspetiva dos cidadãos indianos sobre o papel de género na sociedade e na família, um estudo recente revelou que a maioria da população reconhece a igualdade qualitativa entre homens e mulheres enquanto líderes políticos, mas que 88% sustentam que as mulheres devem obedecer aos homens (Evans, & Sahgal, 2021; Salazar et al., 2022).

No entanto, e de acordo com a autora, o fator mais grave a considerar na vida inter- e intrasubjectiva do indivíduo na sociedade indiana consiste na conjugação da segregação (clivagem), imposta pelo sistema de castas, e da pobreza, dado que essa conjugação conduz à aniquilação do sujeito do Eu e do corpo do Eu, sendo a mulher a principal vítima deste ataque: vítima por nela ser projetada a mãe idolatrada, numa união idealizada entre corpo e terra, desprovendo-a de desejo e de autodeterminação; vítima, então, por ser necessário manter o corpo real «imaculado», colocando a mulher numa posição ostracizada — como, por exemplo, através da exclusão escolar, durante o período menstrual — ao mesmo tempo que a vivência de culpa e de vergonha perpetua uma atitude fundamentalmente passiva e promotora da dessubjectivização. Deste modo, é alimentada uma violência passional na vida quotidiana que se dirige tanto à mulher subjugada como à mulher em busca da liberdade.

Ao procurar compreender este ciclo de segregação e de pobreza segundo uma matriz comum, identificam-se na história ocidental fenómenos semelhantes, como a subjugação da mulher à imagem imaculada da mulher santa ou o efeito destrutivo da pobreza na vida afetiva do ser humano e a concomitante relativização/desvalorização do sentido ético. A Índia, porém, distingue-se, em particular, pela aplicação duradoura e persistente do sistema de castas (na verdade, de múltiplos sistemas de castas), por um lado, e pela pluralidade, por outro. Crescem os

traumas resultantes de uma história marcada por inúmeras batalhas e pela colonização.

No quadro dos fenómenos transgeracionais, estes diferentes aspetos suscitam interrogações acerca dos conteúdos psíquicos transmitidos, em particular na relação entre mãe e filha, como constante já das vinhetas clínicas apresentadas por Jhuma Basak. Ao debruçar-se sobre os processos de transmissão transgeracional do trauma, Jill Salberg (2015) interrogou-se sobre o modo como um indivíduo transporta dentro de si numerosas histórias de vivências oriundas de uma herança familiar marcada por traumas e perdas e que se insere num determinado contexto cultural. A autora propõe o vínculo (*attachment*) como modo de transmissão, problematizando a vivência da criança quando esta experimenta uma ausência no ente familiar que sobreviveu ao trauma. Esta experiência é descrita por uma estranha amálgama de ausência, de lacuna de conhecimento e de vazio, simultaneamente vivida como um misto de plenitude e de excesso de certos afetos, frequentemente de medo, de pavor e mesmo de terror.

As vinhetas clínicas de Bijaya e Anita apresentam características distintas, não só no que respeita à origem socioeconómica das analisadas, mas também no referente ao tipo de sofrimento expresso. Todavia, ambas parecem conter, em si, a vivência de uma espécie de ausência. Enquanto Anita percebe um vazio na mãe e identifica em si própria um sentimento de raiva contra os pais, a vida interna de Bijaya apresenta-se de forma solitária. A partilha da angústia, da vergonha ou mesmo do desejo de viver em condições de higiene mais dignas não se afigura possível. Numa vertente afetiva, a ligação com as figuras parentais parece encontrar-se marcada por uma ausência ou inacessibilidade do outro.

Aparentemente, não é viável um encontro empático com as angústias vividas por estas filhas que, por tão diferentes razões, não convidavam os amigos para casa. Poderão estas presumidas ausências no interior das mães ser fruto de vivências dolorosas não mentalizáveis e, por conseguinte, corresponder a conteúdos inconscientes tóxicos que são transmitidos à geração seguinte? Para Bijaya e Anita, a dor traduzia-se num mal-estar físico (os rituais de higiene públicos/o evitamento do contacto físico com o pai). Esta dor adquiriu clareza e palavras no contexto das sessões psicanalíticas, viabilizando assim a possibilidade de integrar uma vivência dolorosa, de elaborar, então, um luto e de, eventualmente, quebrar um ciclo repetitivo de vivências traumáticas. ❧

REFERÊNCIAS

- Freud, Sigmund (1917). *Trauer und Melancholie*. Fischer.
- Evans, J. & Sahgal, N. (2021). Pew Research Center: *Key findings about religion in India*. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2021/06/29/key-findings-about-religion-in-india/>
- Evans, J., Sahgal, N., Salazar, A. M., Jo Starr, K. & Corichi, M. (2022, March). Pew Research Center: *How Indians View Gender Roles in Families and Society*; Disponível em: <https://www.pewresearch.org/religion/2022/03/02/how-indians-view-gender-roles-in-families-and-society/>.
- Salberg, J. (2015). The texture of traumatic attachment: presence and ghostly absence in transgenerational transmission. *The Psychoanalytic Quarterly*, 1, 21–46.