

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

WANESSA WONSOSKI

Contribuições de Georges Devereux à psicanálise, à metodologia e à
clínica transcultural

Maringá
2020

WANESSA WONSOSKI

Contribuições de Georges Devereux à psicanálise, à metodologia e à clínica
transcultural

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicanálise e Civilização.

Orientadora: Profa. Dra. Eliane Domingues

Maringá
2020

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que de alguma forma caminharam comigo durante este percurso ímpar de desafios e aprendizagens, em especial:

A Eliane Domingues, pela orientação tão presente e cuidadosa, pelos ensinamentos e pela confiança em mim mais uma vez depositada.

A minha família – Angelina, Adelino, Willian e Tatiana Wonsoski – pelo suporte e incentivo constante e por serem meu porto seguro.

Ao meu noivo – Marcelo Augusto Fernandes Gomes – pela companhia nos momentos difíceis e comemorações nas pequenas vitórias, pelo afeto e companheirismo; bem como pelas traduções, scanner de livros e demais suportes técnicos.

Aos professores e professoras que passaram por mim durante a minha formação e que deixaram suas marcas e ensinamentos.

A Hélio Honda e a Gabriel Inticher Binkowski, mestres por quem tenho profunda admiração, agradeço pelas valiosas contribuições e pelos direcionamentos na elaboração desta pesquisa.

A Isabella Tormena Ferraz, pela amizade, trocas, palavras de conforto e companhia que me deram forças para os dias difíceis e vitalidade para o mestrado. A Viviane Ribeiro e a Marina Silva pelo companheirismo e doce amizade. Também a Edda Falzirolli Santiago, Mariane Gobbi, Maria Carolina Paes, Guilherme Franco Viléla e Juliana Schweter, que há muitos anos são meus grandes parceiros.

Ao grupo de estudos e pesquisa de Georges Devereux, pelas reflexões e discussões que contribuíram na compreensão do pensamento do autor, bem como em algumas contextualizações de suas obras.

Ao Programa de Pós-graduação em Psicologia, pela oportunidade de realização deste mestrado.

À CAPES pela bolsa concedida.

[...] para comprender el hombre de manera significativa es imposible disociar el estudio de la Cultura del estudio del psiquismo, precisamente porque psiquismo y Cultura son dos conceptos que, aunque por completo distintos, se encuentran entre sí en relación de complementariedad heisenbergiana.

(DEVEREUX, 1971/1956, p.102)

Contribuições de Georges Devereux à psicanálise, à metodologia e à clínica transcultural

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar uma introdução ao pensamento de Georges Devereux, autor ainda pouco conhecido no Brasil e considerado um dos criadores da etnopsicanálise. Tendo em vista que o próprio Devereux (1967) se definia como um freudiano ortodoxo, buscamos primeiramente apresentar as aproximações e as divergências entre Freud e Devereux no que diz respeito aos fundamentos da teoria psicanalítica. Também buscamos demonstrar as contribuições de Devereux em relação a uma metodologia para as ciências humanas e sociais. Por fim, objetivamos indicar as principais contribuições de Devereux para a construção de uma clínica transcultural. Para alcançar tais objetivos, centramo-nos em três de suas grandes obras, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* (1967), *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (1971) e *Ethnopsychanalyse complémentariste* (1972), bem como em referências complementares. Trilhando esse caminho, pudemos verificar que Devereux é um psicanalista freudiano no que diz respeito à universalidade psíquica e do complexo de Édipo e à estruturação e funcionamento do psiquismo; no entanto, discorda de Freud em relação à existência de uma pulsão de morte primária e da universalidade do período de latência, bem como parece querer marcar uma diferença constitutiva entre o que é da ordem da interdição arbitrária (supereu) e o que é da ordem da função de modelo (ideal do eu). Além disso, a partir do embasamento em Freud, Devereux adiciona à compreensão do inconsciente o inconsciente étnico e amplia as formulações freudianas sobre o complexo de Édipo ao refletir sobre as pulsões incestuosas, agressivas e canibalistas dos pais em relação aos filhos. No que concerne à metodologia, destacamos sua proposta de um método complementarista, isto é, uma abordagem pluridisciplinar de um mesmo fenômeno, e a proposta de que o cientista considere seu inconsciente, mais precisamente a contratransferência, em todas as etapas de investigação científica, pois, para Devereux, é na subjetividade do pesquisador que se encontram os dados mais fundamentais da pesquisa. Por último, ressaltamos as contribuições de Devereux que nos possibilitam pensar uma clínica transcultural, destacando-se os seguintes pressupostos e conceitos: universalidade psíquica e Cultura, psicoterapia culturalmente neutra, indissociabilidade entre psiquismo e cultura, personalidade e identidade étnica e a compreensão de normalidade e anormalidade, as quais não dizem respeito à adaptação à sociedade, mas, sim, à capacidade de manipulação da cultura como uma experiência privilegiada. Essas contribuições de Devereux fundamentaram as práticas inter e transculturais, com destaque à França pelos trabalhos desenvolvidos por Tobie Nathan e Mari Rose Moro, e aos dispositivos iniciados no Brasil, como o NEMPsiC (Núcleo de Estudos sobre Psicologia, Migrações e Culturas).

Palavras-chave: Georges Devereux. Etnopsicanálise. Etnopsiquiatria. Clínica transcultural. Contratransferência.

Contributions of Georges Devereux to psychoanalysis, methodology and transcultural clinic

ABSTRACT

The present work aims to present an introduction to the thought of Georges Devereux, an author still little known in Brazil and considered to be one of the creators of Ethnopsychanalysis. Considering that Devereux (1967) defined himself as an orthodox Freudian, first the aim was to present approximations and divergences between Freud and Devereux with regard to the foundations of psychoanalytic theory. Then also to demonstrate Devereux's contributions to a methodology for the human and social sciences. Finally, to indicate Devereux's main contributions to the construction of a transcultural clinic. To achieve these goals, it was focused three of his great works *L'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* (1967), *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (1971) e *Ethnopsychanalyse complémentariste* (1972), as well as complementary references. Following this path, one acknowledges that Devereux is a Freudian psychoanalyst with regard to the psychic universality and to the Oedipus Complex, and even to the structure and functioning of the psyche; however, he disagrees with Freud about the existence of a primary death drive and of the universality of latency period, as well it seems he wanted to remark a constitutive difference between what is of that order of arbitrary interdiction (superego) and that of the model function (Ideal of the Self). Furthermore, based on Freud's background, Devereux adds to the understanding of the unconscious the ethnic unconscious and expands Freudian formulations on the Oedipus Complex, by reflecting on the incestuous, aggressive and cannibalistic drives of parents towards their children. Regarding the methodology, his proposal for a complementary method stands out, that is, a multidisciplinary approach to the same phenomenon, and the proposal that the scientist must consider his unconscious, more precisely the countertransference, in all stages of scientific investigation, because, for Devereux, it is in the researcher's subjectivity that the most fundamental data of the research can be found. Finally, to consider those Devereux's contributions that make it possible to think about a transcultural clinic, highlighting the following assumptions and concepts: psychic universality and culture; culturally neutral psychotherapy; inseparability of psyche and culture; personality and ethnic identity; and the understanding of normality and abnormality. Such notions do not concern adaptation to society, but rather the capacity to manipulate culture as a privileged experience. Those contributions by Devereux founded the intercultural and transcultural practices, with emphasis, in France, for the works developed by Tobie Nathan and Mari Rose Moro, and for devices initiated in Brazil, such as NEMPSiC (Center for Studies on Psychology, Migration and Cultures).

Keywords: Georges Devereux. Ethnopsychanalysis. Ethnopsychiatry. Transcultural clinic. Countertransference.

Contribuciones de Georges Devereux a la Psicoanálisis, la metodología y la clínica transcultural

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo presentar una introducción al pensamiento de Georges Devereux, un autor aún poco conocido en Brasil y considerado como uno de los creadores del Etnopsicoanálisis. Teniendo en cuenta que el mismo Devereux (1967) se definió a sí mismo como un freudiano ortodoxo, primero intentóse presentar las aproximaciones y las divergencias entre Freud y Devereux con respecto a los fundamentos de la teoría psicoanalítica. Aún también demostrar las contribuciones de Devereux a una metodología para las ciencias humanas y sociales. Al final, objetiva indicar las principales contribuciones de Devereux a la construcción de una clínica transcultural. Para lograr estos objetivos, hay centrado en tres de sus grandes obras, *L'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* (1967), *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (1971) e *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1972), así como en referencias complementarias. En este camino, se ha verificado que Devereux es un psicoanalista freudiano con respecto a la universalidad psíquica y el Complejo de Edipo, y a la estructura y funcionamiento de la psique; sin embargo, no está de acuerdo a Freud quanto a la existencia de un impulso primario de muerte y a la universalidad del período de latencia, pero aún parezca demarcar una diferencia constitutiva entre lo que es del orden de interdicción arbitraria (supereu) y aquello de la función modelar (Ideal del Yo). Además, según los antecedentes fundamentos en Freud, Devereux se suma a la comprensión del inconsciente, la del inconsciente étnico, y expande las formulaciones freudianas sobre el complejo de Edipo, al reflexionar sobre los impulsos incestuosos, agresivos y caníbales de los padres hacia sus hijos. En cuanto a la metodología, se destacó su propuesta de un método complementario, es decir, un enfoque multidisciplinario del mismo fenómeno, y la propuesta de que el científico considere su inconsciente, más precisamente la contratransferencia, en todas las etapas de la investigación científica, pues que, para Devereux, es en la subjetividad del investigador donde se pueden encontrar los datos más fundamentales de la investigación. Y finalmente, véase las contribuciones de Devereux que permiten pensar en una clínica transcultural, destacando los siguientes supuestos y conceptos: universalidad psíquica y cultura; psicoterapia culturalmente neutral; inseparabilidad de la psique y la cultura; personalidad e identidad étnica; y la comprensión de normalidad y anormalidad. Las tales nociones no se refieren a la adaptación a la sociedad, sino más bien a la capacidad de manipular la cultura como una experiencia privilegiada. Estas contribuciones de Devereux fundamentaron prácticas interculturales e transculturales, con énfasis, en Francia, por el trabajo desarrollado por Tobie Nathan y Mari Rose Moro, y por dispositivos iniciados en Brasil como NEMPsiC (Núcleo de estudios sobre Psicología, Migraciones y Culturas).

Palabras clave: Georges Devereux. Etnopsicoanálisis. Etnopsiquiatría. Clínica transcultural. Contratransferencia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
GEORGES DEVEREUX E SIGMUND FREUD: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS	24
1.1 Inconsciente	24
1.2 Desenvolvimento psicosssexual e complexo de Édipo	26
1.3 Supereu e ideal de eu	36
1.4 Pulsão de morte	41
CONTRIBUIÇÕES DE DEVEREUX PARA METODOLOGIA DE PESQUISA	48
2.1 Complementarismo	48
2.2 Contratransferência: condição <i>sine qua non</i> do fazer científico	53
2.2.1 A contratransferência na psicanálise freudiana	54
2.2.2 A contratransferência em Devereux	58
2.3 As interferências na pesquisa	65
2.4 Marginalidade de Devereux	68
CONTRIBUIÇÕES DE DEVEREUX À CLÍNICA TRANSCULTURAL	71
3.1 Universalidade psíquica e Cultura	72
3.2 Psicoterapia culturalmente neutra: o analista na clínica transcultural	76
3.3 O analista e a cultura do paciente	78
3.4 Sobre a indissociabilidade entre psiquismo e cultura	80
3.5 Normalidade e anormalidade	82
3.6 Cultura e psicopatologia	84
3.7 Personalidade e Identidade étnica	90
3.8 Desdobramentos	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
REFERÊNCIAS	103

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é apresentar uma introdução ao pensamento de Georges Devereux, autor ainda pouco conhecido no Brasil e considerado um dos criadores da etnopsicanálise. Tal disciplina foi assim definida por Devereux (1978) no número 1 da revista *Ethnosichiatrica*:

A etnopsiquiatria - necessariamente concebida como etnopsicanálise (infra) - é uma ciência pluridisciplinar e não interdisciplinar. Ela parece ser a mais compreensiva das ciências do homem, tanto das ciências puras quanto das aplicadas e também dos pontos de vista diacrônicos e sincrônicos. Reconhecida ou não como tal, seu problema de base é aquele que sustenta todas as ciências do homem: a relação de complementariedade entre a compreensão do indivíduo, da sociedade e de sua cultura (Devereux, 1978, p. 1)^{1 2}

A etnopsicanálise³ articula os conhecimentos da psicanálise e da antropologia, propondo um duplo discurso para a compreensão dos fenômenos humanos, o qual não emprega as duas disciplinas de maneira simultânea, mas conjuga diferentes olhares em diferentes tempos, o que faz com que exista uma relação de complementariedade entre ambas.

Podemos identificar em *Totem e tabu* (Freud, 2012/1913) um marco do início de um possível diálogo e articulação entre psicanálise e antropologia. O texto foi alvo de diversas críticas, dentre elas a de Bronislaw Malinowski sobre a universalidade do complexo de Édipo. Malinowski, utilizando dados coletados com os trobriandeses em Nova Guiné, argumentou que estes não apresentavam complexo de Édipo e que o complexo só se aplicava a famílias burguesas de grandes cidades. Os argumentos apresentados por Malinowski, segundo Laplantine (1994), foram os seguintes:

¹ “L'ethnopsychiatrie, nécessairement conçue comme Ethnopsychanalyse. Elle semble être la plus compréhensive des sciences de l'Homme, tant pures qu'appliquées. Reconnue ou non comme telle, son problème de base est celui qui sous-tend toutes les sciences de l'Homme : le rapport de complémentarité entre la compréhension de l'individu et celle de la société et de sa culture”.

² Essa e todas as demais traduções presentes nesta dissertação são de nossa autoria.

³ Segundo Nathan (2013), Devereux utilizava o termo “etnopsiquiatria” para designar o campo de pesquisa e intervenção clínica e o termo “etnopsicanálise” para designar a metodologia complementarista. (Nathan, 2013; Domingues, Honda e Reis, 2019). No presente trabalho, assim como Domingues, Honda e Reis (2019), utilizaremos o termo “etnopsicanálise” também para incluir o campo de pesquisa e de intervenção clínica, tal como nos escritos de Marie Rose Moro.

1º como as crianças trobriandesas não são submetidas a uma rigorosa disciplina esfinterial, como entre nós, por parte de suas mães, elas desconhecem tudo do estágio anal; 2º não experimentam para com seus pais essa mistura de afeição e aversão que caracteriza os indivíduos das sociedades patriarcais (= ausência de conflito edípiano na vertente paterna); 3º como os meninos melanesianos têm menos contato com suas mães do que as crianças ocidentais eles não experimentam um desejo tão forte de incesto, desejo que, segundo Malinowski, são transferidos para a irmã; 4º de onde a célebre conclusão de Malinowski: a constituição do complexo de Édipo evidenciado por Freud corresponde exclusivamente a um processo cultural de organização dos conflitos e de identificação ligado à própria estrutura da família patrilinear e da sociedade patriarcal (p. 23).

Freud, ao tomar conhecimento das críticas de Malinowski, convidou o antropólogo e psicanalista Géza Róheim para responder os questionamentos a respeito da universalidade do complexo de Édipo (Barros; Bairrão, 2010). Róheim viajou até a Nova Guiné e fez trabalho de campo junto a uma tribo com características semelhantes às da tribo observada por Malinowski, contestando suas conclusões. Segundo Róheim: (1) a estrutura anal, longe de ser ausente como propunha o antropólogo, transparece na tendência dos melanesianos para retenção e avareza e na análise de seus sonhos; (2) a mãe melanesiana não é generosa como descrita por Malinowski, mas vivenciada pela criança como uma mãe má; (3) o pai melanesiano não é insignificante e apagado, mas está bastante presente, despertando a angústia de castração e a projeção na figura do feiticeiro; e (4) a criança está com os pais no período de desenvolvimento do complexo de Édipo e só depois passa para a autoridade do tio, sendo esse o motivo por que é questionável falar de complexo avuncular [entre tio(a) e sobrinho(a)] como propôs Malinowski (Laplantine, 1994).

Róheim foi o primeiro antropólogo a se tornar psicanalista, o único apto na época a responder as críticas de Malinowski com base em dados empíricos. Ele é considerado, juntamente com Georges Devereux, um dos fundadores da etnopsicanálise (Roudinesco & Plon, 1998). Também judeu como Freud e Devereux, Róheim conheceu Devereux no Worcest State Hospital (em Nova York) e foi seu analista por um breve período em 1944 (Bloch, 2012). Em 1950, Róheim escreveu um texto defendendo a universalidade psíquica, baseando-se em Freud e criticando o neofreudismo culturalista, no qual afirmou que o relativismo cultural era um meio de rejeição das nações diferentes e uma forma mascarada de nacionalismo (Roudinesco & Plon, 1998).

Georges Devereux desenvolveu seu pensamento atravessado por questões de sua história pessoal, do contexto da época e dos autores que leu e com os quais dialogou. Como ele é um autor ainda pouco conhecido no Brasil, convém apresentar brevemente sua biografia, o contexto em que viveu e citar alguns dos principais autores que influenciaram seu

pensamento, com destaque para Freud, pois o próprio Devereux se definia como um freudiano clássico.

Devereux, nomeado György Dodó, nasceu em 1908, na Hungria, mais especificamente na cidade de Lugoj, a qual passou a pertencer à Romênia em 1918, após o tratado de Trianon. Nessa época, um fenômeno comum na Hungria era a *magyrisation* forçada, isto é, a mudança dos nomes estrangeiros para nomes *magyars* (húngaros), uma vez que estes eram mais convenientes para o emprego público, a administração, a universidade e o exército. Assim, foi por essa razão que o nome Dodó apareceu (Bloch, 2012).

A diversidade cultural esteve presente de forma significativa na vida de Devereux, pois, à época de seu nascimento, Lugoj era constituída de três bairros: alemão, húngaro e romeno, sendo que os judeus moravam nas três regiões, mas principalmente na húngara. A dinâmica familiar de Devereux incluía uma variedade de línguas, já que seu pai, advogado de ideias socialistas, falava com o filho em francês, a mãe falava em alemão, e o húngaro era a língua mais falada na família. O húngaro era também a língua falada na escola, até o tratado de Trianon. Além de ter tido contato com essas línguas no âmbito familiar, aos oito anos de idade Devereux teve aulas de inglês, com 10 anos aprendeu latim e com 11, romeno. A partir de 1919, a língua falada na escola, em Lugoj, passa a ser romeno e o seu nome passa a ser Gheorghe. Nas suas notas, Devereux conta que no recreio ele era proibido de falar em húngaro com seu irmão, o que demonstra a desconsideração de sua identidade étnica e de língua materna (Bloch, 2012).

A família de Devereux pertencia à burguesia judaica intelectualizada, que valorizava boa educação e cultura para as crianças, não privilegiando a dimensão afetiva. Assim, na infância, ele se considerava mal amado e objeto de uma educação severa, como era comum em seu meio. Exemplo disso é o fato de que sua mãe escolhia qual camisa ele iria vestir e o obrigava a escrever cartas para avó. Tais conflitos geraram um afastamento entre eles, o que fez com que, quando adulto, ficasse 30 anos sem escrever para a mãe. Ainda no âmbito familiar, destaca-se o episódio traumático ocorrido quando Devereux tinha 16 anos: seu irmão se suicidou, com um tiro na cabeça, na sua frente, no quarto de ambos (Bloch, 2012).

Em 1926, Devereux foi para Paris estudar física, química e matemática com Marie Curie e Jean Perrin. Ele ficou, por toda sua vida, impregnado pelas ideias dos autores que estudou nesta época: Werner Heisenberg, Niles Bohr e Georges Cantor⁴. Em 1927, ele

⁴ Werner Heisenberg (1901-1976), Niles Bohr (1885-1962) e Georges Cantor (1845-1918) fazem parte das ciências exatas que desempenharam forte influência sobre o pensamento de Devereux, com destaque para o

desistiu dos seus estudos de física por descobrir que, na época, ela não era uma ciência exata como ele imaginava. Depois de abandonar os estudos de física, estudou, no Instituto de Línguas Orientais em Paris⁵, o malaio, língua falada na Malásia, na Indonésia, em Singapura, em Timor Leste e na Tailândia (Bloch, 2012).

Devereux diz que sua inscrição no Instituto de Etnologia da Universidade de Paris foi por acaso. Ele estava entusiasmado pelo estudo da etnologia e pela ideia de fazer trabalho de campo, de ir para longe. Em 1931, obtém um diploma universitário em etnologia sem sequer seguir os cursos, apenas realizando o exame final (Bloch, 2012). Segundo Bloch (2012), é com Marcel Mauss⁶ que Devereux aprende a ler um texto antropológico, e é a ele que Devereux conferirá o atributo de mestre (Laplantine, 1989).

No ano seguinte, 1932, Devereux se tornou católico e adotou o nome de Georges Devereux. Não se sabe ao certo o que teria motivado a escolha do sobrenome. Tobie Nathan diz que *evreu* em romeno equivale à palavra *judeu* e Elisabeth Roudinesco diz que Devereux é o nome de um livro autobiográfico que ele leu (Bloch, 2012). Sabe-se que Devereux passou sua vida obstinado a encontrar um nome, uma identidade e uma nacionalidade (Roudinesco, Plon, 1998), o que pode ser visto não apenas em sua mudança de nome, mas também em suas obras voltadas a questões étnicas, com destaque à identidade e à personalidade étnica.

Em 1933, Devereux consegue uma bolsa Rockefeller de dois anos para sua primeira expedição e viaja para os Estados Unidos a fim de aprender o ofício de antropólogo. Nos Estados Unidos, Devereux conhece a tribo dos índios Mohave, sendo o período que passa com eles descrito por ele próprio como o mais feliz e estimulante da sua vida. Depois dessa temporada, ele ainda irá diversas vezes aos Mohave e escreverá muitas vezes sobre eles. (Bloch, 2012).

desenvolvimento da abordagem complementarista. Araújo (2016) apresenta, ainda, outros autores das ciências exatas que influenciaram Devereux na formulação da abordagem complementarista: Victor Lenzen (1890-1975) e Henri Poincaré (1854-1912).

⁵ O Instituto de Etnologia da Universidade de Paris foi fundado em 1925 por Marcel Mauss juntamente com Lévy-Bruhl e Paul Rivet (Bloch, 2012).

⁶ Marcel Mauss (1872 -1950) foi um sociólogo e antropólogo francês. É considerado o "pai" da antropologia francesa. Mauss teve influencia no pensamento de Devereux em relação aos princípios da psicologia social durkheimiana e ajudou Devereux a conseguir a bolsa na fundação Rockefeller, o que o levou ao terreno Vietname e aos Estados Unidos (Araújo, 2016). Além disso, Devereux cita ideias de Mauss em vários momentos de suas obras e dedica seu livro *Ensayos de etnopsiquiatria general* "a la memoria de mi Maestro Marcel Mauss".

Após a estadia nos Estados Unidos, Devereux passa 18 meses junto aos Sedang Moi, quando escreve uma espécie de autobiografia científica, base de seus escritos epistemológicos sobre a contratransferência e sobre a angústia do observador. Os escritos foram enviados para Kroeber⁷, nos Estados Unidos, o qual se tornaria seu orientador de doutorado e lhe recomendaria deixar a teoria para os mais velhos. Após o período com os Sedang Moi, Devereux retorna aos Estados Unidos e faz um doutorado em antropologia com Kroeber, intitulado *Sexual life of the Mohave Indians*. É nesse momento que ele começa a ler sobre psicologia, mas não ainda especificamente Freud (Bloch, 2012).

Volta-se para Freud e para a psicanálise após a Segunda Guerra Mundial. Primeiro em Paris, onde fez análise com Marc Schlumberger (membro da Sociedade Psicanalítica de Paris) e depois na Clínica de Karl Menninger em Topeka, no Kansas. Em 1945, Devereux torna-se professor adjunto na universidade do Haiti, onde conhece o psiquiatra hatiano Louis Mars (Bloch, 2012). Os dois, Mars e Devereux, atuavam e trocavam ideias na clínica de Menninger (Chagas, 2017), chegando a fazer publicações juntos (Araújo, 2016). Devereux atribui a Mars⁸ a criação do termo etnopsiquiatria (Araújo, 2016).

Na clínica Menninger, buscava-se um tratamento humanista das doenças mentais. A clínica foi um importante centro de pesquisa e recebeu muitos psicanalistas e psiquiatras que fugiram do nazismo na Europa, a partir de 1933. É lá que Devereux analisa Jimmy Picard, indígena Blackfoot, ex-combatente da Segunda Guerra Mundial que apresentava crises de ansiedade, pesadelos, fobias (de altura e de água), dores de cabeça e alcoolismo (Devereux, 2013/1951). As sessões da análise de Jimmy foram transcritas e deram origem ao primeiro grande livro de Devereux, *Reality and Dream*, publicado em 1951. Esse livro é considerado “[...] a primeira teoria e o primeiro exemplo concreto da utilização dos mecanismos culturais em psicoterapia” (Menninger apud Devereux, 2013/1951, pp. 41-42)⁹. É importante também

⁷ Alfred Loius Kroeber (1876-1960) fez parte da primeira geração de antropólogos americanos formados por Franz Boas (Laplantine, 2012). É Kroeber que sugere a Devereux estudar a vida sexual dos índios Mohaves. Kroeber exerceu a psicanálise por cinco anos (de 1918 a 1923) e, tendo que escolher entre antropologia e psicanálise, escolheu a primeira devido às limitações de ser um psicanalista leigo (não médico). No entanto, sempre manteve o interesse pela teoria (Araújo, 2016).

⁸ Conforme Araújo (2016), foi Louis Mars que “cunhou o termo ‘etnopsiquiatria’, em 1946, para designar a manifestação ‘local’ das doenças mentais, i.e., a sua ‘declinação’ em termos socioculturais. Devereux iria adotar esse termo ampliando o seu sentido para se referir também ao estudo sistemático das teorias e práticas psiquiátricas de um dado grupo étnico” (p.17).

⁹ “[...] La première théorie et le premier exemple concret de l’ utilisation de leviers culturels en psychothérapie”.

destacar que esse livro deu origem a um filme intitulado *Jimmy P.* – traduzido no Brasil como *Terapia intensiva* –, dirigido por Arnaud Desplechin¹⁰.

Ao longo de sua vida, sobretudo nas quase três décadas em que viveu nos Estados Unidos, Devereux teve diversas dificuldades. Além de ser pouco e tardiamente reconhecido na sua produção intelectual (Araújo, 2016), teve cinco casamentos, diversas bolsas de estudo e empregos temporários em variadas universidades, e, ainda, passou por períodos de inúmeras privações (Bloch, 2012). Somente no ano de 1963, a convite de Levi-Straus, consegue seu primeiro posto universitário permanente como professor, na *Ecole de Hautes Études en Sciences Sociales*, na cadeira de etnopsiquiatria.

Antes da sua volta a Paris, ele já tinha publicado mais de 150 artigos e obras diversas, sendo já conhecido como um dos pioneiros da antropologia psicológica. Em 1967, publica a segunda edição de *Reality and Dream: The Psychotherapy of a Plains Indian*, com prefácio de Margarete Mead¹¹, *De l'angoisse à la méthode dans las sciences du comportement* e *La renonciation à l'identité: défense contre l'anéantissement*. Em 1970, publica *Essais d'ethnopsychiatrie générale*; em 1971, defende a tese de doutorado intitulada *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohaves*; em 1972, publica *Ethnopsychanalyse complémentariste*, e, a partir dessa data, a maior parte de seus escritos é sobre mitologia grega; em 1982, publica *Femme et Mythe*; e, em 1983, *Baubo la vulve mythique*. Também cria, junto com Tobie Nathan, a revista *Etnopsychiatrie* em 1978 (Bloch, 2012).

Em 1985, ele falece de enfisema pulmonar. Conforme seu desejo, foi cremado e suas cinzas foram transferidas para a reserva Mohave no Colorado, nos Estados Unidos (Bloch, 2012). Antes de sua morte, Devereux recebeu algumas homenagens: pela Associação Americana de Antropologia, em 1974, e, em 1978, pelo Jornal de antropologia psicológica, que dá a Devereux o prêmio Ferenczi e cria o prêmio Devereux (Bloch, 2012).

Ao total, a obra de Devereux é composta de cerca de 400 títulos, entre eles 13 livros. Devereux escreveu em inglês, em francês e em alemão. Psicanalista – membro aderente, jamais membro titular da Sociedade Psicanalítica de Paris – e antropólogo, elaborou um novo

¹⁰ Além do filme *Jimmy P.* (Desplechin, A. (Diretor) (2013). *Jimmy P.* [Filme-DVD]. Paris, FR: Why Not Productions. 1 DVD, 117 min. color. legendado.), indicamos o artigo *A Etnopsicanálise de Devereux no filme Jimmy P.: Uma introdução à clínica transcultural*, no qual os autores (Domingues, Honda e Reis, 2019) fazem interessantes análises a partir de recortes retirados do filme.

¹¹ Margarete Mead (1901-1978) foi uma antropóloga cultural norte-americana. Devereux enviou a Mead seus estudos sobre a sexualidade dos Moahves e eles se corresponderam até o final da vida dela, em 1978 (Araújo, 2016).

domínio científico: a etnopsicanálise. Foi também iniciador de uma prática transcultural em psiquiatria, explicando as relações entre psiquismo e cultura, entre normas sociais e desordens mentais (Bloch, 2012). Apesar disso, Devereux é ainda pouco conhecido. Embora tenha recebido algum reconhecimento no final de sua vida, ele sempre foi excêntrico, e, devido à falta de financiamento, desistiu de fazer trabalho de campo e passou a estudar a Grécia antiga.

Em 1963, decidi que não tinha futuro na antropologia nos Estados Unidos e aceitei, portanto, um posto para lecionar etnopsiquiatria na França, onde tenho vivido desde então. No mesmo ano, também tomei uma outra decisão drástica: não tendo recebido bolsas para trabalho de campo durante os últimos vinte e cinco anos e sem nunca ter tido mesmo a oportunidade, desde 1953, de fazer trabalho clínico com pacientes índios americanos (enquanto substituto do trabalho de campo), adquiri (a partir do zero) competências em filologia grega: o estudo da Grécia Antiga tornou-se num substituto estimulante para o trabalho de campo com um novo grupo étnico. (...) Claro que (...) continuei a fazer com o material grego exatamente aquilo que sempre fiz com material antropológico tradicional (Devereux, 1978 apud Araújo, 2016, p. 2).

Além de pouco reconhecimento, Devereux (1972) também enfrentou dificuldade para publicar o que escrevia. Segundo o próprio autor, a causa dessa dificuldade é o fato de seus escritos sobre teoria e método não estarem dentro das correntes de pensamento dominantes na época. Diante disso, publicou artigos dispersos, que depois conseguiu reunir em livro, como é o caso de *Essais d'ethnopsychiatrie générale e Ethnopsychanalyse complémentariste*. Mesmo depois de sua morte, Devereux continuou marginal, ou seja, fora das grandes associações e correntes de pensamento. Tal marginalidade pode ser percebida quando, por exemplo, apesar de ter sido aceito como membro aderente da IPA, foi recusado como analista didata; ou, ainda, quando, apesar de ter recebido um prêmio por seu trabalho como antropólogo nos USA, nas três décadas em que morou lá, só teve bolsas e empregos temporários.

Diante desse contexto, brevemente esboçado, o objetivo deste trabalho é apresentar uma introdução ao pensamento de Devereux, orientando-nos pelas seguintes questões: quais são as aproximações e distanciamentos do pensamento de Devereux em relação a Freud? Quais são as contribuições de Devereux ao campo da metodologia das ciências humanas? Quais as contribuições de Devereux à clínica transcultural?

Para responder essas questões, optamos por selecionar alguns textos de Devereux, deixando de fora seus textos antropológicos iniciais e seus estudos sobre a Grécia antiga e nos centrando em três de suas obras: *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* - considerada por Devereux (1967) como seu “dossiê das causas perdidas” e sua principal obra (Chemouni, 2007) -; *Ethnopsychanalyse complémentariste* e *Essais d'ethnopsychiatrie générale* - duas obras que reúnem diversos artigos publicados ao longo da

sua vida, sendo que a primeira expõe o método complementarista e a segunda, a composição de quase todos os artigos que em conjunto apresentam a teoria e os métodos da etnopsiquiatria psicanalítica (Devereux, 1971/1970). Além dessas três grandes obras, foram utilizados, de modo complementar, outros textos de Devereux e comentadores.

Ainda que esta seja uma pesquisa bibliográfica, seguindo as recomendações metodológicas de Devereux de que “o pesquisador deve, portanto, cessar de dar valor exclusivamente à manipulação que ele opera sobre o sujeito, devendo procurar ao mesmo tempo, e talvez mais do que tudo, compreender a si mesmo enquanto um operador do dispositivo que opera” (Devereux, 2018/1967, p.7), passamos, brevemente, a apresentar as motivações pessoais que levaram à escolha do autor como objeto de pesquisa.

Entrei em contato com George Devereux ao acaso. Fui conversar com a professora Eliane Domingues para verificar sua disponibilidade para embarcar na minha terceira iniciação científica, atividade essa que era para mim uma das maiores fontes de prazer na graduação, visto que me permitia sair dos textos e conteúdos engessados. A pesquisa significava liberdade para que eu pudesse escolher tema, textos e autores que me ofereciam sentido e significado. Além disso, a iniciação científica também me proporcionava um auxílio financeiro que ajudava a manter a minha subsistência na graduação. A professora confirmou sua disponibilidade, mas disse que buscava algo que estivesse dentro de sua nova área de pesquisa: etnopsicanálise. Esse nome me parecia estranho, mas ouvi nele a palavra “psicanálise”, abordagem com a qual eu mais me identificava na graduação, e a quase certeza de que seria uma iniciação científica com bolsa fez com que eu aceitasse a proposta. A pesquisa consistia em um levantamento bibliográfico na base de dados Lilacs, buscando identificar se Devereux era citado nos artigos selecionados, de que maneira e quais pensamentos do autor eram trazidos. Paralelamente, coordenado pela mesma professora, havia um grupo de pesquisa denominado “Georges Devereux e a Etnopsicanálise no Brasil”, cujos membros discutiam textos de Devereux.

Terminei a graduação, mas queria continuar fazendo aquilo de que mais gostei no curso: pesquisa. Como eu não sabia se daria conta de estudar Devereux, realizei o processo seletivo para o mestrado em várias universidades e deixei que o resultado de “aprovada” ou “desclassificada” decidisse por mim. Para meu azar, passei em várias e tive que fazer a escolha. Escolhi arriscar e estudar Devereux. As questões objetivas ainda me foram bastante fortes (orientadora, possibilidade maior de conseguir bolsa, dificuldades financeiras ao mudar para cidades maiores e vínculos formados em Maringá), mas questões subjetivas também influenciaram na decisão, e talvez sejam elas que dizem respeito ao percurso escolhido na

dissertação, pois os escritos que aqui apresento são frutos de esforços para entender conceitos e pressupostos psicanalíticos, metodológicos e o papel da cultura no psiquismo humano. Esforços que são resultados de indagações da experiência como pesquisadora, psicóloga clínica, bem como de trabalhos voluntários com imigrantes de culturas diferentes da minha.

Além disso, escolher estudar um autor que dá tamanha ênfase à cultura, também diz da minha história de querer entender o papel da cultura na constituição de um indivíduo. Buscar entender aquilo que me constitui - culturas polonesa e indígena - e que foi buscado negar pela minha família e comunidade. No entanto, ao mesmo tempo em que é “negado”, é passado adiante no não dito, nos valores e nos rituais. Ao mesmo tempo em que se proíbe o ensinamento de polonês à geração mais nova, come-se czarnina (sopa de sangue de pato)¹², a qual faz parte da tradição polonesa, com batata doce que foi plantada quando a estação da lua estava boa, isto é, durante a lua minguante (tradição indígena). Ademais, na experiência de migrante, tendo saído da minha cidade natal para morar em Maringá, esses valores e rituais são exaltados, fazendo com que minha identidade – aquilo que Devereux entende como singularidade, como característica de se diferenciar do outro – fique mais evidente. Este trabalho é, então, origem de um movimento de, assim como nos ensina Devereux (1967), transformar a angústia em uma busca do conhecimento, dando a ela um destino sublimatório intelectual.

¹² A czarnina, sopa feita de sangue de pato, é um prato que se tornou popular no século XVIII na Polônia e na Lituânia, quando, devido à grande crise econômica que assolou a região, fez-se necessário utilizar todas as partes do animal. No período das imigrações, o povo polonês trouxe para o Brasil as receitas culinárias.

CAPÍTULO I

GEORGES DEVEREUX E SIGMUND FREUD: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

Minha qualidade [é] de [ser um] freudiano impecavelmente clássico (Devereux, 1967)¹³.

A base teórica na qual se assenta a obra de Devereux é a psicanálise de Freud. Devereux (2013/1951, 1967) afirma que é freudiano, um “psicanalista autenticamente clássico” (1971/1957, p.374)¹⁴, que aceita as concepções maiores de Freud a respeito da universalidade da dinâmica e da estrutura da personalidade, mas diverge em concepções menores (Devereux, 2013/1951). Quais são as concepções “menores” de Freud de que Devereux discorda veremos na sequência.

Este capítulo busca situar Devereux em relação à psicanálise freudiana e descrever algumas das concepções nas quais Devereux está de acordo com Freud, discorda, desenvolve ou complementa algum aspecto da teoria freudiana. As concepções que serão aqui abordadas são: inconsciente; desenvolvimento psicosssexual e complexo de Édipo; supereu e ideal do eu; e pulsão de morte. As proposições de Devereux que vão além das citadas aqui serão apresentadas no capítulo 3.

1.1 Inconsciente

Em *Psychothérapie d’ un indien des plaines* Devereux (1951/2013) afirma que compreende o conceito de inconsciente do ponto de vista clássico da psicanálise freudiana e cita os textos de Freud *O inconsciente* e *A repressão* como fundamentos de sua concepção de inconsciente. Nesses textos, Freud (1915/2010c, 1915/2010b) salienta que além de polo pulsional, o inconsciente é constituído por representações psíquicas que foram afastadas da consciência por meio da repressão, ou seja, por material reprimido.

Devereux (1971/1956), com base em Freud, afirma que o inconsciente é composto por: 1) aquilo que nunca foi consciente, que compreende as forças pulsionais; 2) aquilo que

¹³ “Mi calidad de freudiano impecablemente clásico”.

¹⁴ “Psicoanalista autenticamente clásico”.

foi consciente, mas foi reprimido, ressaltando que o material reprimido “[...] é constituído por marcas mnêmicas deixadas tanto por experiências objetivas interiores, quanto experiências subjetivas interiores – fantasmas, emoções, estados somáticos anteriores” (Devereux, 1971/1956, p. 28)¹⁵.

Sobre o reprimido, Devereux (1971/1956) acrescenta que é possível estabelecer diferenciação de sua natureza em: inconsciente idiossincrático e inconsciente étnico. O inconsciente idiossincrático corresponde ao inconsciente freudiano. Devereux (1971/1956) descreve que ele é composto por materiais que o indivíduo reprimiu por estresse individual, e não cultural. Esclarece também que esse estresse pode ser de duas classes: (a) são “as experiências que, não sendo típicas de uma cultura dada – quer dizer, sem refletir em um modelo cultural básico – ocorrem com a suficiente frequência para serem reconhecidas e reformuladas culturalmente” (p. 30)¹⁶; (b) são as experiências que não são características de uma cultura e/ou não são numericamente frequentes, mas que se desenvolvem em alguns indivíduos.

Já o inconsciente étnico, que também pode ser denominado de inconsciente cultural, refere-se àquela parte do inconsciente que um indivíduo tem em comum com os outros membros da sua cultura, é o inconsciente marcado pelas diferenças culturais, visto que

cada cultura permite que alguns fantasmas, pulsões e outras manifestações do psiquismo nasçam e permaneçam em nível consciente e outros sejam reprimidos. Por isso, todos os membros de uma mesma cultura possuem em comum um certo número de conflitos inconscientes (Devereux, 1971/1956, p. 29)¹⁷.

Destaca-se também que o inconsciente étnico descrito por Devereux (1956/1971a) é modificado e transmitido da mesma forma que a cultura – e não de modo biológico – na qual, conforme as exigências da cultura, cada geração aprende a reprimir determinados conflitos e obriga a geração seguinte a reprimi-los também. O material que constitui o inconsciente étnico é mantido reprimido devido a alguns mecanismos de defesa que são proporcionados pelas pressões culturais. Quando os meios defensivos proporcionados pela cultura são

¹⁵ “[...] Esta constituído por los trazos de huellas mnêmicas dejadas tanto por las experiencias objetivas exteriores como por las experiencias subjetivas interiores – fantasmas, emociones, estados somáticos anteriores”.

¹⁶ “Las experiencias que, sin ser típicas de una cultura dada – es decir, sin reflejar el modelo cultural básico – ocurren con la suficiente frecuencia como para ser reconocidas y reformuladas culturalmente”.

¹⁷ “Cada cultura permite que algunos fantasmas, instintos y otras manifestaciones del psiquismo accedan y permanezcan em el nivel consciente y exige que otros sean reprimidos. Por ello, todos los miembros de una misma cultura poseen en común um cierto número de conflictos inconscientes”.

insuficientes, os indivíduos experimentam dificuldades para dominar e ocultar seus conflitos. Nesse último caso, a cultura deve proporcionar a esses indivíduos alguns meios culturais que permitam que eles expressem seus conflitos ao menos de forma marginal (Devereux, 1956/1971a). O autor, baseado nas ideias de Linton sobre padrões de anormalidade, descreve que cada cultura oferece também modelos de adoecimento, é como se a sociedade dissesse ao indivíduo “não fique louco, mas se ficar, comporte-se desta ou daquela maneira...” (p.61)¹⁸.

Percebemos, então, que Devereux compreende o inconsciente do ponto de vista clássico da psicanálise freudiana ao descrevê-lo como composto de materiais reprimidos e de forças pulsionais. Entretanto, faz um acréscimo à teoria psicanalítica quando mostra que o reprimido é também composto por um inconsciente étnico/cultural, ou seja, destaca que o que será reprimido e a intensidade da repressão também são determinados pelas diferenças culturais.

1.2 Desenvolvimento psicosexual e complexo de Édipo

Segundo o pensamento freudiano, o desenvolvimento psicosexual passa por fases, em que o prazer sexual estará relacionado a uma zona erógena predominante. As fases são: oral (ou canibal), sádico-anal, fálica e genital.

A primeira fase é denominada oral ou canibal, pois a criança, ao se alimentar, sente prazer pela estimulação da cavidade bucal e dos lábios. Desse modo, a atividade sexual não é separada da ingestão de alimento, ou seja, a pulsão sexual, apoiada em uma função vital, satisfaz-se de forma autoerótica. Nessa primeira fase da evolução libidinal, a meta sexual é a incorporação do objeto, um aspecto que no futuro terá uma função psíquica relevante: a função de identificação (Freud, 2016/1905).

A segunda fase é a sádico-anal. Nela, descreve Freud (2016/1905), as crianças têm uma sensação de dor na liberação da massa fecal, mas, ao mesmo tempo, de volúpia. Devido a essa excitabilidade erógena da zona anal, elas retêm a massa fecal, a fim de que, quando ela tiver passagem pelo ânus, exerça grande estímulo, fazendo com que sintam um prazer mais intenso.

A terceira fase é a fálica, proposta por Freud em 1923, no texto *A organização genital infantil*. Freud (2011/1923a) descreve que a criança, por volta dos cinco anos de idade, tem grande interesse pelos genitais e por sua atividade devido à sensação de prazer que eles lhe proporcionam. Freud descreve a fase fálica tomando como modelo o sexo masculino. Afirma

¹⁸ “Guárdate de volverte loco, pero si te vuelves, compórtate de tal o cual manera...”.

que a criança acredita inicialmente que todas as pessoas possuem pênis, mas, em sua investigação infantil, descobre que as meninas não o possuem. Inicialmente ela recusa essa informação, acredita que há um membro que ainda é pequeno e que vai crescer, mas aos poucos conclui que o pênis na menina estava presente e foi castrado. O menino tem medo de que a castração possa ocorrer com ele e formula a hipótese de que apenas as mulheres indignas (que possuem impulsos proibidos como ele) tiveram essa punição. Também passa a fazer uma depreciação da mulher devido à convicção definitiva de que ela não possui pênis.

É importante destacar que, nesse momento, a oposição existente para criança não é genital masculino *versus* genital feminino, e, sim, pênis *versus* ausência de pênis. É apenas na puberdade que se instala a polaridade genital feminino e genital masculino (Freud, 2011/1923a). É por isso que Freud (2011/1923a, 2011/1924) denomina essa fase “fase fálica”, pois o que é concebido pela criança é a presença ou a ausência do pênis.

Tal fase é simultânea ao Complexo de Édipo. Vimos que, devido ao medo que o menino tem de ser castrado, ele cessa a manipulação do seu órgão, isto é, a masturbação. Inicialmente, o menino não acredita totalmente na ameaça, mas, quando vê o órgão genital feminino, passa a ter a certeza de que isso pode acontecer. Dessa maneira, a organização genital fálica tem fim diante da ameaça da castração no menino (Freud, 2011/1924).

Freud (2011/1924) descreve que a masturbação frequente pode ser derivada da excitação sexual do complexo de Édipo, ou seja, da atração que a criança sente pelos seus pais. No entanto, como o menino agora descobre que a satisfação amorosa pode lhe custar o pênis, seu Eu se afasta do complexo de Édipo. Os investimentos objetivos são, então, abandonados. A autoridade paterna é introjetada formando o supereu, que impede o retorno do investimento no objeto. Esse processo salva o genital, mas também suspende sua função, dando início ao período de latência.

Antes de discorrermos sobre o período de latência, destacamos (1) a influência dos pais no complexo de Édipo e (2) o que os autores, Freud e Devereux, pensam de modo mais específico a respeito desse complexo na menina. Sobre a primeira questão, sabemos que Freud (2011/1924) defende que a masturbação frequente do menino pode ser derivada da atração que ele sente pela mãe, isso se consideramos o complexo de Édipo em sua versão simples e positiva. Devereux ressalta uma outra direção para pensarmos o complexo de Édipo: o desejo dos pais.

Devereux (1972/1965) afirma que “[...] o complexo de Édipo é inseparável da noção de parentesco, e que, do mesmo modo que a ideia de incesto, o pressupõe.” (p. 174)¹⁹. O complexo de Édipo começa pelos desejos dos pais, ele é uma “consequência direta e inevitável do (e reação ao) comportamento de Laio e Jocasta” (Devereux, 1967, p. 128)²⁰. Dessa forma, “o complexo do filho Édipo é *antes* de tudo a reação provocada pelos impulsos incestuosos e/ou assassinos dos pais, e por isso é, falando puramente, um complexo contralaio ou contrajocasta” (Devereux, 1967, p. 128, grifo do autor)²¹.

A sedução dos filhos pelos pais pode ser vista de formas diferentes em diversas culturas, com destaque para o ato dos pais em considerar os filhos como objetos, como o fato de ser comum para certas culturas a filha ocupar o lugar da mãe nos afazeres de casa e na cama do pai quando esta adoece (Devereux, 1972/1965). Notamos, então, que Devereux (1971/1964, 1972/1965) enfatiza o desejo dos pais na constituição do complexo de Édipo, diferentemente de Freud, que se detém no desejo dos filhos. Devereux (1972/1965), no entanto, não desconsidera o desejo dos filhos pelos pais, aspecto que pode ser visto quando o autor apresenta um caso clínico de um paciente que foi à consulta com a demanda de impotência com a esposa (e não com outras mulheres) e encontrou a virilidade depois que compreendeu que sua esposa simbolizava sua mãe.

Podemos afirmar, portanto, que Devereux destaca as atitudes contra-edípicas dos pais a respeito das atitudes edípicas das crianças. Segundo Bastide (1971), deve-se compreender o complexo de Édipo, em Devereux, partindo não apenas da libido infantil, mas na dialética das relações entre pais e filhos. É válido registrar a sensação de que Devereux ressalta tanto o papel dos pais na formação do complexo de Édipo que por vezes compreendemos esse complexo como sendo originado pelos pais, como pode ser visto na seguinte frase: “o complexo de Édipo parece ser uma consequência da sensibilidade aos impulsos sexuais e agressivos de seus pais” (Devereux, 1953, p. 139)²².

¹⁹ “[...] El complejo de Edipo es inseparable de la noción de parentesco, y que, al igual que la idea del incesto, la presupone”.

²⁰ “Consecuencia directa e inevitable del (y reacción al) comportamiento de Layo y Yocasta”.

²¹ “El complejo del hijo Edipo *es ante* todo la reacción provocada por los impulsos incestuosos y/o asesinos de los padres y por eso es, hablando en puridad, un complejo de contralayo o contrayocasta”.

²² “The Oedipus complex appears to be a consequence of the child's sensitiveness to its parents' sexual and aggressive impulses”.

Devereux (1971/1964) destaca que qualquer estudo sobre a infância não deve ser centrado na criança, esquecendo-se dos pais. Ao contrário, devemos sempre considerar os adultos, as suas tendências sedutoras e destrutoras inconscientes que são dirigidas às crianças. O autor destaca que até as origens da neurose e da psicose não estão exclusivamente na criança, mas nos “erros” parentais. As pulsões contra-edípicas dos pais têm muita influência sobre a criança, inclusive no que concerne à delinquência sexual juvenil.

Qualquer um que teve em mãos certo número de observações de delinquentes sexuais não pode deixar de se perguntar se a ilusão pré-freudiana da criança, este querubim limpo de todo desejo sexual ou edípico, não está em caminho de ser suplantada pela ilusão inversa do pai limpo de todo desejo sexual contra-edípico, isso com o fim de escapar da necessidade de estabelecer irritantes correlações entre o carácter sexual da passagem ao ato (*acting out*) da criança e as pulsões contra-edípicas dos pais (Devereux, 1971/1964, p.201)²³.

Desse modo, assim como se acreditava antes de Freud que a criança não tinha desejo sexual ou edípico, Devereux (1971/1964) nos faz refletir se não estamos considerando os pais limpos de desejos sexuais contra-edípicos.

Devereux (1971/1964) demonstra os desejos dos pais por meio de um caso clínico de um adolescente delinquente que ele atendeu. Esse paciente era muito agressivo e relatava que sua mãe viúva o fazia ser um galã quando jantavam fora, além de lhe fazer censuras acusando-o de cortejá-la. Ao longo do tempo, ficou claro que a mãe, e não o filho, tinha iniciativas de sedução e que suas acusações eram projeções de desejos contra-edípicos em seu filho. Dessa forma, descreve o autor, devemos ter o cuidado de não insistir em problemas edípicos sem correlacionar ou considerar as pulsões contra-edípicos dos pais.

Além das pulsões contra-edípicas, Devereux (1971/1966, 1967) descreve as pulsões canibalísticas dos pais, sendo que a discordância de Devereux, neste caso, é em relação à Melanie Klein. Segundo o autor, há pulsões canibalísticas paternas que suscitam nas crianças manifestações reacionais, que ele denomina de contra-canibalísticas. Nas palavras do autor: “[...] as pulsões canibalísticas dos pais sob os filhos são de ordem *primária*, enquanto os fantasmas e pulsões dos filhos são reações, e, portanto, devem ser consideradas como contra-

²³ “Cualquiera que haya tenido entre las manos un cierto número de observaciones de delincuentes sexuales no puede dejar de preguntarse si la ilusión prefreudiana del niño, este querubín limpio de todo deseo sexual o edípico, no está en camino de ser suplantada por la ilusión inversa del padre limpio de todo deseo sexual o contra-edípico, ello con el fin de escapar a la necesidad de establecer molestas correlaciones entre el carácter sexual del passo al acto (*acting out*) del niño y las pulsiones contra-edípicas de los padres”.

canibalísticos” (1971/1966, p. 173, grifo do autor)²⁴. Dessa forma, o que Devereux (1971/1966) propõe é a “[...] anterioridade das pulsões pretendidamente contra-canibalísticas dos pais com respeito às pulsões reativas e, portanto, autenticamente contra-canibalísticas das crianças” (p. 160)²⁵.

Devereux (1971/1966) desenvolve o argumento afirmando que desejos orais são impostos inclusive a bebês mortos. Para exemplificar, relata o caso de uma cultura na qual, quando uma mulher aborta e aparece um pássaro atormentando o povoado, a mãe que abortou deixa os seios para fora para atrair esse pássaro (pois o bebê, reencarnado no pássaro, buscaria o seio materno), fazendo com que seja possível capturar o animal. Outro exemplo fornecido pelo autor é uma história havaiana, na qual um pequeno tubarão sugou os seios de uma mulher que praticou aborto. Nesse caso, acredita-se que o bebê morto tenha reencarnado no tubarão, do mesmo modo como o bebê teria reencarnado no pássaro do primeiro exemplo. Essas crenças que fazem relação com os desejos orais das crianças, sejam vivas ou mortas, não passariam de projeções do adulto na criança. Isso porque, prossegue o autor, quando um bebê morde o seio da sua mãe, ao se alimentar, não é consciente para ele de que se trata de carne humana. Portanto, considerá-lo um diabo ou um anjo é uma fantasia do próprio adulto.

Essas projeções, segundo o autor, mostram um desejo de comer o bebê. Devereux (1971/1966) descreve que muitos animais comem a placenta e às vezes o feto inteiro que acaba de nascer, mas a espécie humana não faz isso, pois “[...] a cultura não atualiza estas pulsões de devoração mais do que sob forma de projeções ou formações reativas” (p. 164)²⁶. Uma defesa proporcionada pela cultura contra as pulsões canibalísticas é vista de modo muito explícito na cultura Mohave, na qual, após a mulher parir, é proibido a ela comer carne durante um determinado período de tempo. Porém, em épocas como as de grande fome, é permitido comer o feto. Isso pode ser visto na Idade Média e em muitos lugares da Austrália em que matar o bebê foi uma prática recorrente, inclusive preferindo-se matar uma criança a caçar um cachorro.

²⁴ “[...] Las pulsiones canibalísticas de los padres hacia los hijos son de orden *primario*, mientras que los fantasmas y pulsiones correspondientes de los hijos son reactivos y por tanto deben ser considerados como contra-canibalísticos”.

²⁵ “[...] La anterioridad de las pulsiones pretendidamente contra-canibalísticas de los padres con respecto a las pulsiones reactivas y por tanto auténticamente contra-canibalísticas de los niños”.

²⁶ “[...] La cultura no actualiza estas pulsiones de devoración más que bajo la forma de proyecciones o formaciones reactivas”.

Em contrapartida, descreve Devereux (1971/1966, 1967), nunca se viu na história nenhum caso de crianças que mataram seus pais para saciar sua fome. As estatísticas são claras: muitas crianças foram mortas; e a história, a etnologia, a criminologia e a religião nunca negaram esse fato.

É importante destacar que as pulsões canibalísticas dos pais de que fala Devereux não têm relação com a fase oral ou canibal proposta por Freud. Segundo Freud (2016/1905), o canibalismo caracteriza a fase oral do desenvolvimento psicosssexual. Tal fase também pode ser denominada canibal porque a meta sexual desse estágio consiste “na incorporação do objeto, no modelo daquilo que depois terá, como *identificação*, um papel psíquico relevante” (p. 108, grifo do autor). Freud mantém em toda sua obra essa compreensão. No escrito de 1921, ele reafirma o seguinte:

[...] fase *oral* da organização da libido, na qual o indivíduo incorporou, comendo, o objeto desejado e estimado, e assim o aniquilou enquanto objeto. É sabido que o canibal permanece nesse ponto; tem uma afeição devoradora por seus inimigos, e não devora aqueles de quem não pode gostar de algum modo (Freud, 2011/1921, p. 47).

Devereux (1971/1966) ressalta que as pulsões contra-canibalísticas das crianças não tem nada a ver com suas satisfações orais, sendo os desejos orais sentidos por elas usados pelos adultos para justificar que o desejo canibal está na criança e não neles. Porém, o que ocorre na verdade é que o adulto possui pulsão canibalística e, tendo dificuldade em aceitar isso, projeta-a sobre a criança.

A segunda questão que ficamos de desenvolver é o complexo de Édipo na menina. Freud (2011/1924) descreve que essa é uma questão ainda obscura, mas que é possível afirmar que a menina também desenvolve o complexo de castração, o complexo de Édipo, o supereu e passa pelo período de latência. No entanto, a diferença anatômica afeta o desenvolvimento psíquico. Ao ver o pênis do menino, a menina se sente inferior e em desvantagem. Ela acredita por algum tempo ser possível o crescimento do seu órgão e supõe que já teve o mesmo membro, tendo sido ele castrado. Aqui, vê-se uma grande diferença entre os dois sexos: a menina aceita a castração, enquanto o menino teme que ela aconteça. O medo da menina é outro: a ameaça da perda de amor. Nesse sentido, a demolição do complexo de Édipo e a formação do supereu se dão devido à ameaça dessa perda (Freud, 2011/1924).

Freud (2011/1924) prossegue afirmando que o complexo de Édipo da menina culmina no desejo de ter um filho com o pai, e o complexo vai sendo abandonado à medida que esse desejo não se realiza. No entanto, o desejo de ter um pênis e um filho fica no seu inconsciente e a prepara para seu futuro papel sexual.

Em *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica*, Freud (2011/1925) descreve o Complexo de Édipo na menina, com ênfase na pré-história da relação edípica. Inicialmente, menino e menina possuem a mãe como o primeiro objeto. O menino o mantém no complexo de Édipo, mas a menina muda o objeto. Isso porque uma das consequências da inveja do pênis é o afrouxar da relação da menina com a mãe, pois aquela vê o objeto materno como responsável pela falta do pênis. Freud (2011/1925) também supõe que a menina “abandona o desejo de possuir um pênis, para substituí-lo pelo desejo de ter uma criança, e com esta intenção toma o pai por objeto amoroso” (p.295, grifo do autor). Sendo assim, a menina muda o foco, desejando o objeto amoroso pai; e a mãe se torna rival, objeto de ciúme. Percebe-se, desse modo, que Freud (2011/1925) diferencia o Complexo de Édipo e de castração dos dois diferentes sexos: “enquanto o complexo de Édipo do menino sucumbe ao complexo de castração, o da menina é possibilitado e introduzido pelo complexo de castração” (p. 296, grifo do autor).

Freud (2011/1925) também discorre sobre o fim do complexo de Édipo na menina. Enquanto no menino a ameaça de castração o faz sair do complexo e formar o supereu como herdeiro, na menina, como a castração a fez entrar no complexo de Édipo, este é abandonado lentamente ou permanece até na vida psíquica normal da mulher. Desse modo, o supereu da mulher pode ser menos rígido (Freud, 2011/1925).

Georges Devereux concorda com as proposições a respeito do complexo de Édipo desenvolvidas por Freud, e, como vimos acima, destaca o desejo dos pais nesse processo. No entanto, a respeito da especificidade do complexo de Édipo na menina, Devereux apresenta uma ideia diferente para pensarmos seu afastamento perante a mãe. Como já descrito, para Freud (2011/1925), quando a menina descobre o órgão sexual do menino, ela sente inveja do pênis e afrouxa a relação com a mãe, supondo que esta é a responsável pela falta do pênis; em outras palavras, é pelo complexo de castração que a menina entra no complexo de Édipo. Já para Devereux (1990/1982),

A inveja do pênis e o complexo de castração da mulher não são apenas consequências da descoberta do órgão sexual do macho; decorrem principalmente da tomada de consciência da impossibilidade de ser um parceiro sexual válido para a mãe (Devereux, 1990/1982, p. 15).

Nesse sentido, devido à descoberta do pênis do menino, a menina torna-se o que foi seu primeiro objeto de amor. Segundo o autor,

Essa descoberta decepcionante cai na necessidade de se substituir pela imagem materna: tornar-se, *como ela*, o objeto dos desejos do homem, e desejá-lo, por sua vez. A rivalidade da filha com sua mãe pelo amor do pai passa por uma identificação

criadora com ela e garante sua feminilização (Devereux, 1990/1982, p. 15, grifo do autor).

Percebe-se, então, que, enquanto Freud (2011/1925) destaca que a descoberta do pênis faz com que a menina culpe a mãe e volte seu amor para o pai, Devereux (1990/1982) apresenta outra ideia, a de que a menina, ao perceber que não pode ser um parceiro sexual para a mãe, identifica-se com ela. Essa ideia, por sua vez, harmoniza-se com as proposições de Freud sobre a bissexualidade psíquica e da substituição da escolha do objeto pela identificação com o objeto. Levando em conta a concepção de Devereux (1990/1982), o processo para a menina é mais “tortuoso” (expressão do autor), visto que o menino segue com o mesmo objeto de amor e a menina deve se tornar esse objeto. Nas palavras do autor,

Enquanto o amadurecimento e a masculinização do menino comportam apenas uma modulação *sexual* de seu apego afetivo inicial pela mulher, sem mudança de tipo de objeto, o da menina exige, *muito antes* da sexualização de seu apego a um “objeto total”, uma identificação com o primeiro objeto investido de libido: sua mãe (objeto inicialmente *parcial*) (Devereux, 1990/1982, p. 15, grifo do autor).

Já o período de latência, tanto na menina quanto no menino, é definido por Freud (2016/1905) como aquele em que os impulsos sexuais infantis desviam sua energia do emprego sexual para outros fins, ou seja, as forças pulsionais sexuais desviam-se das metas sexuais para alcançar novas metas. Vale destacar que, nesse período, a produção de excitação sexual não cessa, a libido é apenas direcionada a fins não sexuais. Além disso, aqui são formados sentimentos como a vergonha, o nojo e as ideias estéticas e morais que mais tarde serão entraves no caminho da pulsão sexual (Freud, 2016/1905).

Devereux (1971/1940) discorda de Freud (2016/1905) a respeito da universalidade do período de latência, afirmando que os modos de comportamento dependem, em grande parte, dos métodos de socialização e das normas culturais que uma cultura oferece ao sujeito. Por isso, descreve o autor, o que Freud desenvolveu a respeito dos estágios de desenvolvimento infantil não deve ser automaticamente transposto aos estudos sobre a infância. Devereux (1971/1940), ao revisar os estágios a partir dessa constatação, chega à conclusão de que o período de latência é essencialmente cultural, e isso significa que ele pode variar de cultura para cultura. Ao escrever sobre os indígenas Wolf, Devereux (2013/1951) retoma o argumento de que o período de latência não pode ser considerado universal, visto que muitas culturas não inibem o comportamento sexual da criança.

É importante, ainda, considerar que Devereux, assim como Freud, defende a universalidade do complexo de Édipo, inserindo-se no debate inaugural entre a psicanálise e a antropologia e favorecendo a proposição da primeira. Conforme destaca Bastide (1971),

Devereux considera que o Complexo de Édipo é universal, pois está unido à existência da Cultura, sendo um aspecto característico do *Homo sapiens*. Desse modo, o complexo de Édipo não é apenas característica da família burguesa vienense, mas é encontrado em todo indivíduo humano e pode se revestir de diferentes formas a depender da cultura em que o sujeito está inserido.

Para exemplificar, podemos citar o complexo de Édipo descrito na obra *Psychoterapie d'un indien des plaines* (2013/1951), na qual Devereux apresenta que os índios das planícies possuem a especificidade de que a própria cultura oferece uma forma coletiva e institucionalizada de expressar a hostilidade em relação ao pai: competições por troféus e honrarias. Destaca-se que tal hostilidade entre os homens está subordinada à hostilidade original à mãe – hostilidade esta que é reprimida e se manifesta nessas competições –, configurando o complexo de Édipo invertido (negativo), isto é, hostilidade e rejeição ao progenitor do sexo contrário (Domingues, Honda e Reis, 2019).

Por fim, no último estágio, o genital, todas as pulsões parciais cooperam para alcançar uma única meta sexual (Freud, 2016/1905). É importante apontar que, como vimos acima, essa não é uma característica singular da puberdade, já que o interesse nos genitais e em sua atividade é vivido também pela criança desde cedo; o que ocorre nessa nova fase é que as pulsões parciais deverão unificar-se sob o primado dos genitais.

O prazer proporcionado pelas demais zonas erógenas é ainda buscado, mas como caminho à satisfação sexual genital, como um meio de excitação sexual.

O prazer preliminar é, então, o mesmo que o instinto²⁷ sexual infantil já era capaz de produzir, embora em escala menor; o prazer final é novo, ou seja, provavelmente está relacionado a condições que surgem apenas na puberdade. A fórmula da nova função das zonas erógenas é, então: elas são usadas para tornar possível, graças ao prazer preliminar que delas (como na vida infantil) pode ser obtido, a produção do maior prazer da satisfação (Freud, 2016/1905, p. 126).

Freud (2016/1905) defende que, na menina, a zona erógena diretriz é o clitóris, e, no menino, a glândula, sendo essas as áreas que são alvos da masturbação infantil. Na puberdade, quando se passará à sexualidade adulta, a área erógena do menino permanece a mesma, mas, na menina, a excitabilidade do clitóris deve passar para a vagina para a satisfação sexual adulta, ou seja, na menina, há mudança da zona erógena diretriz (Freud, 2016/1905).

²⁷ Nesse caso, e em demais citações diretas, utilizamos a palavra “instinto” para respeitar a fonte original da citação.

Na escolha do objeto de amor na puberdade, certamente seria mais fácil escolher como objeto sexual aquelas pessoas amadas desde a infância, mas as prescrições morais excluem essa possibilidade. Essa barreira é uma exigência advinda da sociedade.

A barreira contra o incesto é provavelmente uma das aquisições históricas da humanidade, e, como outros tabus morais, já estaria fixada por herança orgânica em muitos indivíduos [...]. Mas a investigação psicanalítica mostra que o indivíduo ainda luta intensamente com a tentação do incesto em seu desenvolvimento e que muitas vezes sucumbe a ela na fantasia e até mesmo na realidade (Freud, 2016/1905, pp. 147-148, nota de rodapé).

Quando há a superação das fantasias incestuosas, prossegue Freud (2016/1905), há também uma das realizações psíquicas mais dolorosas e mais significativas da puberdade: o desprendimento da autoridade dos pais. Conforme o autor, o não desprendimento pode gerar transtornos do desenvolvimento psicosssexual. Para o indivíduo viver com seu futuro objeto de amor de modo satisfatório, é necessário e indispensável esse desprendimento dos primeiros objetos.

A respeito da puberdade, Devereux (1971/1964) também destaca a influência dos pais no comportamento e/ou adoecimento psíquico. Ele afirma que “[...] a criança ou o adolescente se converte no intérprete da enfermidade de seus pais, que possuem os sintomas específicos que correspondem a imaturidade latente e a enfermidade psíquica de seus pais” (p. 208)²⁸. A enfermidade desenvolvida é expressa por sintomas, os quais são oferecidos pelo entorno da criança ou do adolescente. A adolescente delinquente, por exemplo, manifesta sua enfermidade pela ruptura dos tabus sexuais.

Devereux (1971/1964) também faz uma crítica à formação do adolescente na nossa cultura, afirmando que eles são idealistas, querem conquistar e defender e reagem com mais violência que o adulto perante a falta moral, ética, afetiva e intelectual. No entanto, a sociedade não oferece nada de criador, apenas opções como times de futebol para os quais torcer e pseudoideologias. A adolescência é reduzida a um estado infantil; assim, torna-se comum a existência de jovens delinquentes e imaturos.

[...] *temos a “delinquência sexual feminina” que nós mesmos temos fabricado e que, portanto, merecemos.* Uma sociedade que despreza a maturidade, degrada o amor, desacredita no valor, denigre todas as aspirações elevadas, concebe-se ideais de má qualidade, objetivos de bijuteria, não deve esperar nada melhor que possuir para os filhos, desonestos ou conformistas tímidos, e para filhas, putas e percevejos da sacristia. *Nossa é a enfermidade.* Eles [adolescentes] só possuem *nossos* sintomas, se

²⁸ “[...] el niño o el adolescente se convierte en el intérprete de la enfermedad de sus padres, que posee los síntomas específicos que corresponden a la inmadurez latente y a la enfermedad psíquica de sus padres”.

eles sofrem a febre, nós levamos os vírus; nós somos os desorientados e a presa de múltiplas angústias; *eles* somente são nossos “loucos por atribuição”, os bodes expiatórios de nossos pecados por omissão e comissão (Devereux, 1971/1964, pp. 207-208, grifos do autor)²⁹.

Para os casos de adolescentes delinquentes sexuais, Devereux (1971/1964) escreve que o objetivo terapêutico deve ser o de restituir o sentimento de sua dignidade e autoestima para que eles possam se considerar no direito de ter relações amorosas adultas, pois é um desejo de todo ser humano chegar à maturidade sexual e à felicidade.

Por último, Devereux (1971/1964) acrescenta que se deve atentar para o fato de que existem muitas compreensões “científicas” de criança e de adolescente que não passam de concepções de adultos que desejam crer que eles são de determinados modos.

Mais exatamente, numerosos descobrimentos objetivos realizados pelos espertos sobre *crianças*, quer dizer, sobre organismos biologicamente incompletos, revelam descobrimentos científicos de alguns traços pueris que nossa cultura *coloca*, e inclusive *impõe* as crianças. Os adultos ensinam as crianças a serem pueris segundo um modelo específico, culturalmente determinado e decoram com o nome de “psicologia infantil” o estudo dos produtos deste puerismo artificialmente provocado (Devereux, 1971/1964, p. 197, grifos do autor)³⁰.

Além dessas concepções que são dos adultos impostas às crianças e aos adolescentes, esses mesmos adultos ocidentais, descreve Devereux (1971/1964), possuem a tendência de não valorizar as qualidades dos jovens, com destaque às suas capacidades de sublimação.

1.3 Supereu e ideal de eu

O conceito de supereu foi introduzido por Freud no texto *O Eu e o id*, de 1923. De acordo com Freud (2011/1923b), o supereu é uma instância psíquica que exerce a função de consciência moral, auto-observação e apoio dos ideais. Para ele, a formação do supereu é herdeira do complexo de Édipo. Inicialmente, afirma Freud (2011/1923b), a criança investe

²⁹ “[...] *Tenemos la <<delincuente sexual femenina>> que nosotros mismo hemos fabricado y que por tanto merecemos.* Una sociedad que desprecia la madurez, degrada el amor, desacredita el valor, denigra todas las aspiraciones elevadas y se otorga ideales de pacotilla, objetivos de bisutería, no debe esperar nada mejor que poseer por hijos, golfos o conformistas timoratos, y por hijas, putas o chinches de sacristía. *Nuestra* es la enfermedad. Ellos sólo poseen *nuestros* síntomas; si *ellos* sufren la fiebre, nosotros llevamos los virus; nosotros somos los desorientados y la presa de múltiples angustias; *ellos* sólo son nuestros <<locos por asignación>>, los chivos expiatórios de nuestros pecados por omisión y comisión”.

³⁰ “Más exactamente, numerosos descubrimientos objetivos realizados por los expertos sobre *niños*, es decir, sobre organismos humanos biológicamente incompletos, se revelan como descubrimientos científicos sobre algunos rasgos *pueriles* que nuestra cultura *inculca* e incluso *impone* a los niños. Los adultos enseñan a los niños a ser *pueriles* según un modelo específico, culturalmente determinado, y a continuación decoran con el nombre de <<psicología infantil>> el estudio de los *productos* de este puerilismo artificialmente suscitado”.

sua libido nas figuras paternas e o eu não tem controle. No entanto, ao ser interditada e ter que renunciar à satisfação de seus desejos edipianos, a criança transforma seus investimentos em identificações com os pais. Isso ocorre devido ao eu assumir traços do objeto para dizer ao id “veja, você pode amar a mim também, eu sou tão semelhante ao objeto” (Freud, 2011/1923b, p. 37). Dessa forma, as figuras paternas são internalizadas, e a ordem e o dever não precisam mais vir do exterior, estão no interior do indivíduo.

Podemos apontar duas considerações importantes da concepção freudiana do supereu. A primeira delas é que a identificação citada acima não se refere à identificação com os pais como pessoas, mas com os seus supereus (Freud, 2010/1933). A segunda é que o caráter repressivo do supereu não é pura repetição paterna, mas depende muito da educação e do adestramento das pulsões sexuais e agressivas que a criança recebe (Roudinesco, Plon, 1998).

Vale apontar que o supereu é uma parte inconsciente derivada do eu, mas “enquanto o Eu é essencialmente representante do mundo exterior, da realidade, o supereu o confronta como advogado do mundo interior, do Id” (Freud, 2011/1923b, p.45). O fato de o supereu ser inconsciente leva Freud a constatar que “[...] o homem normal não apenas é muito mais imoral do que crê, mas também muito mais moral do que sabe” (Freud, 2011/1923b, p.65).

Devereux (1956) também descreve o supereu como uma instância repressora. Ele afirma que o vocabulário do supereu é predominantemente restrito à palavra “Não!” e se caracteriza por ser sadicamente extremo, isto é, “branco ou preto”, “oito ou oitenta”, e por fazer exigências impossíveis ao eu. Segundo o autor,

o supereu não fornece orientação positiva para um comportamento racional, adequado à realidade e efetivo. A “orientação” que fornece é de um tipo puramente negativo, consistindo principalmente em especificações do que o indivíduo não pode fazer, sentir e pensar. Seu reino é o dos tabus e evasões (Devereux, 1956, p.189)³¹.

Percebe-se que Devereux (1956) propõe o conceito de supereu nas concepções freudianas, dando uma ênfase maior à sua função interditora e arbitrária, sem propor uma nova definição. Nas palavras do autor,

[...] defino o supereu no mesmo sentido que atribui Freud. No entanto, insisto no fato de que o supereu é especificamente o resíduo, o precipitado de todas as experiências

³¹ “The superego provides no positive guidance to rational, reality-adequate, and effective behavior. The ‘guidance’ it does provide is of a purely negative type, consisting chiefly of specifications of what the individual may not do, feel and think. Its realm is that of taboos and avoidances”

que a criança não pode dominar no momento em que elas [experiências] se produziram (Devereux, 1972/1966, pp.53-54)³².

Devereux adota a definição de supereu de Freud, pelo menos no que diz respeito às funções do supereu como interditor, ou seja, no estabelecimento do que não se pode e não se deve fazer. No entanto, apresenta novas ideias no que diz respeito à formação do supereu, o que leva autores como Bloch (2012) e a Araújo (2016) a afirmar que Devereux apresenta uma nova teoria da formação do supereu.

Para Devereux (1956), a formação do supereu na criança desenvolve-se a partir de introjeções e “acidentes históricos” de cada sujeito. Estes “acidentes históricos” se referem a acontecimentos que as crianças não conseguiram dominar pelos recursos do eu, como se fossem uma espécie de trauma, e, assim, formam o supereu. São ordens que se dão de maneira agressiva, de obediência imediata e que não tem seus motivos explicados à criança.

a ordem, de origem heteropsíquica, se intercala de maneira violenta, intrusiva e repentina no desdobramento *normal* das operações fisiológicas e psicológicas que *já estão* em curso no momento em que a ordem irrompe no psiquismo da criança – ou do escravo. Para executar essa ordem a criança deve violentamente interromper e até inviabilizar certos processos psicofisiológicos já em curso. Trata-se de um verdadeiro aborto psicofisiológico (Devereux, 2009/1967, p.60, grifo do autor)³³.

A essa ordem cujos porquês a criança não entende, que caracteriza-se como uma injunção arbitrária que vai contra a sua natureza e que apenas deve ser obedecida imediatamente, faz com que a criança perceba como um material “heteropsíquico”, diferentemente de uma ordem dada após explicações e esclarecimentos, a qual faz a execução ser sentida como “autopsíquica” (Devereux, 2009/1967). Isso explica porque

o supereu tende a conservar os atributos de um material aproximadamente heteropsíquico e porque ele representa um *conglomerado fortuito*, mais que uma verdadeira estrutura; em resumo, por que o supereu é composto essencialmente de tudo o que não pode ser compreendido, nem dominado, nem transformado em

³² “[...] Defino el superyó en el sentido que le asigna Freud. No obstante, insisto en el hecho de que el superyó es específicamente el residuo, el precipitado de todas las experiencias que el niño no pudo dominar, en el momento em que ellas se produjeron”.

³³ “L'ordre, d'origine hétéropsychique, s'intercale d'une façon violemment intrusive et soudaine dans le déroulement *normal* des opérations tant physiologiques que psychologiques *déjà en cours* au moment où l'ordre fait irruption dans le psychisme de l'enfant – ou de l'esclave. Afin de pouvoir exécuter cet ordre, l'enfant doit violemment interrompre et même faire dérailler certains de ses processus psychophysiologiques, *déjà en cours*. Il s'agit là d'un véritable avortement psychophysiologique”.

material autopsíquico *no momento* dos acontecimentos, cujo precipitado constitui o supereu (Devereux, 2009/1967, p. 61, grifo do autor)³⁴.

Vemos, então, que a formação de supereu, para Devereux (1956, 2009/1967), é derivada de “acidentes históricos”, ou seja, de ordens que a criança não pode dominar por seus próprios meios, pelos recursos de seu eu. Nesse sentido, o termo “acidentes históricos” também pode designar o termo “traumata” no sentido de trauma da concepção psicanalítica (Devereux, 1956).

Já o ideal do eu, segundo Devereux (1956), é formado pelas injunções positivas que fornecem para a criança um direcionamento condizente com a realidade.

O horizonte perceptivo [do ideal eu] é grande e totalmente nuançado, e seu “vocabulário” é extenso e adequado à realidade. Seu tema central é a injunção positiva: “Em tal e tal situação (nuançada), a seguinte linha de conduta (positivamente formulada) é apropriada para um determinado tipo de pessoa.” Sua “definição da situação” é, assim, baseada tanto por uma avaliação objetiva da realidade externa e das capacidades individuais, por um lado, quanto por um código de ética madura, resultante da sublimação, por outro lado (Devereux, 1956, p. 197)³⁵.

Devereux (1956) acrescenta que a formação do ideal do eu é posterior à formação do supereu.

O ideal do eu se desenvolve muito mais tarde [em relação ao supereu] – provavelmente até o final do período edípico, ou seja, num momento em que as pessoas não são mais experimentadas como objetos parciais “brancos ou negros”, mas como objetos tridimensionais e com nuances de alguma complexidade. Em termos muito práticos, desenvolve-se numa idade em que a criança média começa a frequentar a escola. Isso dá ao professor uma oportunidade excepcional de promover o desenvolvimento do ideal do eu, em vez de encorajar uma proliferação adicional de tabus do supereu. Infelizmente, muitas vezes acontece que enquanto o professor está tentando alcançar esse objetivo, os pais da criança continuam a encorajar um crescimento adicional do supereu, o que muitas vezes leva ao antagonismo entre professor progressista e o pai estrito (Devereux, 1956, p. 197)³⁶.

³⁴ “Le Surmoi tend à conserver les attributs d'un matériel nettement hétéropsychique, et pourquoi il représente un *conglomérat fortuit*, plutôt qu'une véritable structure; bref, pourquoi le Surmoi est essentiellement composé de tout ce qui n'a pu être ni compris, ni maîtrisé, ni transformé en matériel auto-psychique *au moment* où les événements, dont le précipité constitue le Surmoi, se sont produits”.

³⁵ “Is perceptual horizon is large and fully nuanced, and its “vocabulary” is extensive and reality-adequate. Its central theme is the positive injunction: “In such and such a (nuanced) situation, the following (positively worded) line of conduct is proper for a given type of person.” Its “definition of the situation” is, thus, based both upon an objective appraisal of external reality and of individual capacities, on the one hand, and upon a code of mature ethics, resulting from sublimation, on the other hand”.

³⁶ “The ego ideal develops much later – probably toward the end of the oedipal period, i.e., at a time when persons are no longer experienced as “black and white” partial objects but as three-dimensional and nuanced objects of some complexity. In very practical terms, it develops at an age when the average child begins to attend school. This gives the teacher an exceptional opportunity to foster the development of the ego ideal, instead of

Se o ideal do eu se forma no final do complexo de Édipo e posteriormente à formação do supereu, podemos supor que o supereu, para Devereux, não é o herdeiro do complexo de Édipo e nem se forma com a sua dissolução, tal como proposto por Freud. Tal concepção se aproximaria mais da proposição kleiniana, pelo menos no que diz respeito à anterioridade da constituição do supereu em relação à dissolução do complexo de Édipo.

Neste ponto, vale citar um exemplo oferecido por Devereux (1956), a fim de esclarecer a questão do quanto o supereu “é invariavelmente um irracional, dereístico e arcaico, não compatível nem com a realidade externa atual nem com suas capacidades atuais (adultas), necessidades e direitos” (Devereux, 1956, pp.197-198)³⁷, diferentemente do ideal de eu que oferece uma explicação “baseada tanto por uma avaliação objetiva da realidade externa e das capacidades individuais, por um lado, quanto por um código de ética madura, resultante da sublimação, por outro lado (p.197)³⁸”:

o neurótico promíscuo não se sente culpado de ter violado a regra inspirada pelo ideal do eu: “Pessoas emocionalmente maduras devem se envolver em coabitação apenas com objetos amados.” Ele se sente culpado de ter violado o tabu inspirado no supereu: “sexo é pecaminoso e deve ser evitado sempre, em todo momento, sob todas as condições, em qualquer forma, por todas as pessoas, independentemente da idade (p.198)³⁹”.

Vemos, então, que o supereu é um código de proibição, que, nesse exemplo, proíbe a relação sexual e dirige-se a ela com o único vocabulário que compõem essa instância psíquica: “Não!”.

encouraging a further proliferation of superego taboos. Unfortunately it often happens what while the teacher is trying to accomplish this end the child's own parents continue to encourage a further growth of the superego, which often leads to antagonism between the progressive teacher and the strict parent”.

³⁷ “Is invariably an irrational, dereistic, and archaic one, compatible neither with current external reality nor with his current (adult) capacities, needs, and rights”.

³⁸ “Based both upon an objective appraisal of external reality and of individual capacities, on the one hand, and upon a code of mature ethics, resulting from sublimation, on the other hand”.

³⁹ “The promiscuous neurotic does not feel guilty of having violated the ego-ideal-inspired rule: “Emotionally mature persons should engage in cohabitation with loved objects only.” He feels guilty of having violated the superego-inspired taboo: ‘sex is sinful and should be avoided always, all time, under all conditions, in any shaper or form whatsoever, by all persons regardless of age’”.

Observamos, desse modo, que diferentemente de Freud (1923b/2011) – para quem as funções de ideal e interdição estão integradas em uma única instância (o ideal do eu é uma das funções do supereu) e não se forma em momentos e a partir de experiências diferentes –, Devereux (1956) parece querer marcar uma distinção constitutiva entre o que é da ordem da interdição arbitrária (supereu) e o que é da ordem da função de modelo (ideal do eu).

1.4 Pulsão de morte

O termo pulsão é definido por Freud como uma pressão ou força que tem como fonte o somático e que objetiva atingir a satisfação, a qual só é alcançada mediante algum objeto (Freud, 2010/1915). Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud (2016/1905) recorreu pela primeira vez ao termo para falar da pulsão sexual e de algo que se contrapõe a ela, denominado, em 1910, pulsão de autoconservação. Trata-se de uma dualidade, na qual

nem sempre esses instintos são compatíveis entre si; com frequência têm conflitos de interesses; as oposições das ideias são apenas expressão das lutas entre os instintos que servem à sexualidade, à obtenção de prazer sexual, e os outros, que têm por meta a autoconservação do indivíduo, os instintos do Eu. Todos os instintos orgânicos que atuam em nossa alma podem ser classificados como “fome” ou como “amor” (Freud, 2013/1910a, pp. 317-318).

A fome e o amor, as duas forças que movem o mundo, segundo o poeta, serviram de inspiração para Freud elaborar a sua primeira teoria das pulsões. Essa teoria foi desenvolvida na obra *Os instintos e seus destinos*, na qual Freud (2010/1915) fez uma divisão entre pulsões do Eu (ou de autopreservação), que tinham a função de preservação da existência do sujeito, e pulsões sexuais, que tinham a função de preservação da espécie e de satisfação sexual. Percebe-se que as duas são voltadas para a conservação do indivíduo e para a manutenção da espécie.

Azevedo e Neto (2015) destacam que Freud mostrava inquietações a respeito dessa teoria e deixou claro que a manteria até que as experiências clínicas possibilitassem uma melhor compreensão da teoria das pulsões. Isso ocorreu em 1920, quando Freud (2010/1920) estabeleceu um novo dualismo pulsional, no qual opõe as pulsões de vida às pulsões de morte. Na primeira, estariam integradas a pulsão sexual e a pulsão de autoconservação, já a segunda, num sentido oposto, tenderia à destruição das unidades vitais. É nessa segunda pulsão que vamos nos deter, devido a Devereux (1972) afirmar que não concorda com essa proposição freudiana.

O conceito de pulsão de morte, introduzido por Freud (2010/1920) em *Além do princípio do prazer*, refere-se a pulsões que buscam a redução completa das tensões, que

buscam o retorno a algo anterior, ao inanimado, ou seja, “retorno ao estado inorgânico” (p. 204). Dessa forma, a pulsão de morte, na compressão freudiana, é entendida como

[...] uma tendência que levaria à eliminação da estimulação do organismo. Assim, o trabalho dessa pulsão teria como objetivo a descarga, a falta do novo, a falta de vida, ou seja, a morte. Então, o organismo não teria em sua base constitucional o desejo pela mudança, pois estaria fadado a buscar sempre estados anteriores. A tendência do organismo à mudança e ao progresso seria, portanto, uma aparência enganadora. A verdade é que o organismo estaria apenas a buscar um objetivo antigo por caminhos novos, isto é, por conta da pressão de forças perturbadoras externas, o organismo precisaria fazer um "détour" [desvio] da função conservadora para lograr a meta final de conservação de estados antigos, aí é nesse "détour" que se encontra o desenvolvimento (Azevedo e Neto, 2015, p.70).

Para manter a vida ante essa tendência destrutora da pulsão de morte, a pulsão de vida encontra soluções, como desviar essa pulsão mortífera para o exterior sob forma de destruição. Por outro lado, quando ela permanece no interior, encontra como aliado o supereu, responsável pela dureza e punição ao eu e pelo sentimento de culpa, fazendo com que o sujeito se ache merecedor de sofrimento. Quanto mais controlada a agressividade para o exterior, maior a severidade de seu supereu (Freud, 2011/1923b; Freud, 2010/1930; Azevedo e Neto, 2015).

Essa concepção freudiana não teve a mesma aceitação como tiveram outros conceitos na psicanálise após a morte de Freud (Laplanche & Pontalis, 2016). Entre os autores que não concordam com a noção de pulsão de morte, encontramos Devereux.

Devereux (1972/1958) afirma que Freud formulou o conceito de pulsão de morte a partir dos relatos dos soldados que voltaram da guerra. Tais soldados sofriam de neurose traumática de guerra e tinham sonhos com repetição compulsiva que pareciam contradizer a ideia do autor de que os sonhos são realizações de desejo.

Freud (2010/1920) realmente propôs o conceito após verificar que os soldados repetiam as cenas da guerra nos sonhos. Ao analisar os sonhos dos neuróticos de guerra, Freud (2010/1920) constatou que os conteúdos traumáticos eram revividos como uma tentativa do psiquismo de dominar as energias que estavam relacionadas a eles (a pulsão de morte) para que depois fosse possível a ação do princípio do prazer.

No entanto, para além dessa questão dos sonhos dos neuróticos de guerra, Freud (2010/1920) se aprofunda em outros aspectos que o levaram à proposição de uma pulsão de morte, com destaque à compulsão à repetição. Já, em *As neuropsicoses de defesa* (2006/1894), ele percebe a repetição como constituinte do funcionamento psíquico e, em

Recordar, repetir e elaborar (2010/1914), ele demonstra como a repetição está presente em todo tratamento psicanalítico, manifestando-se na transferência pela atuação.

Além do fenômeno da repetição, a pulsão de morte pode se mostrar presente por meio das experiências clínicas de agressividade, sadismo, masoquismo, ódio, etc. Segundo Freud (2018/1937),

se tivermos presente, em sua totalidade, o quadro composto pelos fenômenos do masoquismo imanente de tantas pessoas, da reação terapêutica negativa e do sentimento de culpa dos neuróticos, não poderemos mais sustentar a crença de que o funcionamento psíquico é governado apenas pela ânsia de prazer. Tais manifestações apontam inequivocamente para a existência de um poder, na vida psíquica, que denominamos instinto de agressão ou destruição, de acordo com seus fins, e que derivamos do original instinto de morte da matéria viva. [...] Somente a cooperação e a oposição dos dois instintos primordiais, Eros e instinto de morte, explicam a rica variedade dos fenômenos da vida; jamais um deles apenas (Freud, 2018/1937, pp.311-312).

Devereux (1972/1958) não discute os argumentos que levaram Freud à proposição da pulsão de morte, sua recusa da pulsão de morte é embasada nos argumentos de que a construção do conceito foi influenciada por modelos de pensamento não científicos e culturalmente determinados. Conforme Devereux,

a sociologia do conhecimento postula que cada grupo étnico e cada período histórico acordam privilégios a certos modelos de pensamento e obrigam a todas suas teorias, ou quase todas, a ajustar-se a esses modelos (Devereux, 1972/1958, p.252)⁴⁰.

Dessa forma, complementa Devereux, (1972/1958), o que se considera verdade no campo científico tem influência do contexto em que se insere uma afirmação. Em outras palavras, devem-se considerar aspectos como o vocabulário e a estrutura de uma determinada língua ou mesmo a estrutura da sociedade (como assinalou Durkheim) que têm influência na produção dos conhecimentos. Além disso, os modelos de pensamento científico são instáveis e variam ao longo da história. Um modelo de pensamento correto pode ser considerado não científico e um pensamento incorreto pode ser considerado científico, a depender do contexto em que ele estiver inserido. Por exemplo, Freud escreveu em esquemas conceituais, mas, quando a psicanálise se difundiu para sociedades do mundo anglo-saxônico, muitos pesquisadores desse novo lugar não entenderam a escrita de forma conceitual (metapsicológica) e liam em sentido literal, chegando quase a localizar o id no hipotálomo ou nas glândulas endócrinas e o eu nos lóbulos frontais (Devereux, 1972/1958).

⁴⁰ “La sociología del conocimiento postula que cada grupo étnico y cada período histórico acuerdan privilegios a ciertos modelos de pensamiento y obligan a todos sus teorías, o a casi todas, a ajustarse a dichos modelos”.

Seguindo essa linha de pensamento, Devereux (1972/1958) afirma que a teoria que considera a adaptação como critério de saúde mental e normalidade e a teoria da pulsão de morte primária são teorias insustentáveis que possuem estrutura cultural. No entanto, alerta o autor, isso não quer dizer que uma teoria é necessariamente falsa apenas pelo fato de se ajustar ao modelo de pensamento existente.

Não deixo de reconhecer que elegi estas teorias como tema de discussão porque as considero insustentáveis, e, em consequência, me resulta ser mais fácil discernir o que sua estrutura tem de essencialmente cultural. Por outra parte, quero assinalar mais uma vez que o fato de que uma teoria se ajuste a um modelo cultural de pensamento, não prova que seja falsa, e que somente examinarei aqui a *gêneses* destas teorias e não sua *validez intrínseca* (Devereux, 1972/1958, pp. 262-263, grifo do autor)⁴¹.

Sobre a primeira teoria, Devereux (1972/1958) descreve que não concorda que a adaptação seja critério de normalidade, pois acredita que o critério de normal ou anormal é a capacidade de readaptação criadora. Afirma que a adaptação se tornou um critério de normalidade nos Estados Unidos, onde havia muitos imigrantes que não se adaptavam ao modo de vida norte-americano. Tais imigrantes, devido à inadaptação, apresentavam comportamentos esquisitos para aquela região, sendo diagnosticados como estranhos e anormais. O resultado disso foi a consideração errônea da adaptação como sinal de normalidade. Dessa forma, Devereux (1972/1958) descreve que o critério adaptação (seja ele válido ou não) provém de um mito social, de estereótipos norte-americanos, e não de uma reflexão propriamente científica do que seria normalidade.

Sobre a segunda teoria, Devereux (1972/1958) descreve os modelos culturais de pensamento que contribuíram para que Freud formulasse o conceito de pulsão de morte: modelo físico, proporcionado pela segunda lei da termodinâmica, na qual se afirma que há uma força (instintual) em uma direção dada; modelo biológico, em que Freud recorre à biologia propondo um instinto biológico para explicar a compulsão à repetição ao invés de modificar seu esquema da atividade psíquica; modelo mitológico, visto que retoma a velha explicação constante nas mitologias da luta de princípios contrários; modelo ético, tomado do Antigo Testamento e ao qual relaciona a existência de um mal inerente à natureza humana; modelo histórico cultural específico, modelo do romantismo do século XIX, em que se

⁴¹ “No dejo de reconocer que elegí estas teorías como tema de discusión porque las considero insostenibles y, en consecuencia, me resulta más fácil discernir lo que su estructura tiene de esencialmente cultural. Por otra parte, quiero señalar una vez más que el hecho de que una teoría se ajuste a un modelo cultural de pensamiento no prueba que sea falsa, y que sólo examinaré aquí la *gênesis* de estas teorías y no su *validez intrínseca*”.

idealizava o homem capaz de afirmar que a morte é produto de sua vontade; e, ainda, modelo clínico, que faz do paciente o único responsável por suas desventuras.

Ao último modelo Devereux (1972/1958) faz diversas críticas. Afirma que depositar a culpa no sujeito não tem nenhuma aplicação na sessão psicanalítica; pelo contrário, pode trazer diversos efeitos negativos, como reforçar o supereu sádico do paciente. Além do mais, esse tipo de pensamento (o da ideia de pulsão de morte primária) também desconsidera a agressividade que possa vir do entorno de um indivíduo e da sua história. “É absurdo insistir constantemente no masoquismo do paciente, negando ao mesmo tempo a considerar os traumas que poderia ter sofrido em sua infância, indefeso frente às explosões dos cegos sadismos de seus pais” (Devereux, 1972/1958, p.275)⁴².

Segundo Devereux (1972/1958), as consequências negativas da formulação desse conceito foram além da clínica. Partindo de Freud, desenvolveram-se na literatura escritos sobre telepatia, e também a psicanálise passou a ser associada ao sobrenatural. Além disso, pode-se perceber

o abandono das teorias educacionais de inspiração psicanalítica que propunham uma tolerância pedagógica, e o retorno de métodos punitivos e a uma atitude anti-institucional ou, pior ainda, a sistemática negativa a oferecer a criança o apoio que tanto necessita a seu Eu frágil e débil (Devereux, 1972/1958, p. 276)⁴³.

O autor também relata seu choque por encontrar artigos psicanalíticos que defendiam a posição de um general que bateu em um soldado que sofria de neurose de guerra. Afirma que, nessa temática de neurose de guerra, é comum se encontrar tal atitude moralizadora que coloca a responsabilidade no indivíduo (Devereux, 1972/1958).

Ainda conforme Devereux (1972/1958), na história da psicanálise, com destaque à formulação do conceito de pulsão de morte, o pensamento cultural da época interferiu no desenvolvimento desse campo, aspecto considerado negativo pelo autor, já que a psicanálise seria uma ciência e, portanto, não deveria ser influenciada por fatores culturais. Devereux (1972/1958) afirma que, quando a psicanálise surgiu, rompeu com os modelos de pensamento propostos pela cultura e mostrou uma orientação autenticamente científica. No entanto, quando a psicanálise se concretizou, foram atribuídos a ela significados culturais. Isso se

⁴² “Es absurdo insistir constantemente en el masoquismo del paciente, negándose al mismo tiempo a considerar los traumas que pudo haber padecido en su infancia, indefeso frente a los esrallidos de ciego sadismo de sus padres”.

⁴³ “[...] El abandono de las teorías educacionales de inspiración psicoanalítica que preconizan una tolerancia pedagógica, y el retorno a métodos punitivos y a una actitud anti-institucional o, peor aún, a la sistemática negativa a brindar al niño el apoyo que tanto necesita su yo frágil y endeble”.

explica, defende o autor, pelos esforços de tentar integrar a psicanálise a crenças religiosas. Desse modo, “se acentua cada vez mais a tendência a invocar considerações pseudo-psicanalíticas em apoio da ideologia específica da cultura ocidental” (Devereux, 1972/1958, p.278)⁴⁴.

Ademais, Devereux salienta que não importa se a religião é verdadeira ou não, se os fenômenos telepáticos são reais ou não, se a cultura ocidental é a melhor ou a pior, mas, sim,

o raciocínio *circular* que consiste em atribuir – com razão ou sem ela – conotações culturais a teorias psicanalíticas que se invocam depois com fins não psicanalíticos e em contextos não psicanalíticos e não científicos. Se esse processo continuar, a psicanálise se converterá em um dos mitos do mundo ocidental, no lugar de seguir sendo uma ciência (Devereux, 1972/1958, p. 278, grifo do autor)⁴⁵.

Posto isso, Devereux (1972/1958) ressalta que a psicanálise corre o risco de deixar de ser uma ciência e por isso deve separar-se da influência cultural e não se importar com os julgamentos, visto que

a verdadeira ciência nunca é respeitável: é um perpétuo foco de rebeldia que se levanta sempre contra os slogans carentes de sentido, e questiona sem cessar as verdades científicas mais solidamente estabelecidas (Devereux, 1972/1958, p. 279)⁴⁶.

Diante disso, é possível compreender que, diferentemente da concepção freudiana, Devereux (1972/1958), além de discordar da concepção de pulsão de morte, alega que manter esse conceito na psicanálise acarreta repercussões negativas e faz com que ela deixe de ser científica.

Verificamos, então, que Devereux (1972/1958) não discute os argumentos que levaram Freud à proposição da pulsão de morte, o que ele critica são os modelos culturais que levaram Freud a propor o conceito de pulsão de morte como uma pulsão primária, inerente ao sujeito e independente de suas vivências. Crítica que não se sustenta, pois como diz o autor a influência de modelos culturais não é critério para invalidar uma teoria, visto que de alguma forma toda ciência sofre a influência de algum modelo de pensamento cultural. Além disso, Devereux critica o uso feito pelos psicanalistas do conceito de pulsão de morte para

⁴⁴ “Se acentúa cada vez más la tendencia a invocar consideraciones pseudopsicoanalíticas en apouyo de la ideología específica de la cultura occidental”.

⁴⁵ “[...] El razonamiento *circular* que consiste en asignar – con razón o sin ella- connotaciones culturales a teorías psicoanalíticas que se invocan después con fines no-psicoanalíticos y en contextos no-analíticos y no-científicos. Si este proceso continúa, el psicoanálisis se convertirá en uno de los mitos del mundo occidental, en lugar de seguir siendo una ciencia”.

⁴⁶ “La verdadera ciencia nunca es respetable: es un perpetuo foco de rebeldia que se levanta siempre contra los slogans carentes de sentido, y cuestiona sin cesar las verdades científicas más sólidamente establecidas”.

responsabilizar os sujeitos, desconsiderando suas histórias de vida e o contexto em que eles estão inseridos, crítica que não deve ser menosprezada.

Finalizando este capítulo, podemos concluir que Devereux é um psicanalista freudiano no que diz respeito à universalidade psíquica e do complexo de Édipo e à estruturação e funcionamento do psiquismo. No entanto, ele rejeita a proposição de Freud sobre a existência da pulsão de morte e do período de latência. Assim, já podemos vislumbrar o lugar de destaque que a cultura assume no seu pensamento, com a defesa da ideia de um inconsciente étnico e de variações relativas à intensidade e ao material reprimido em diferentes culturas. Por fim, destacamos as contribuições de Devereux para as reflexões sobre as pulsões incestuosas, agressivas e canibalistas dos pais em relação aos filhos, as quais ampliam as formulações freudianas sobre o complexo de Édipo.

CAPÍTULO II

CONTRIBUIÇÕES DE DEVEREUX PARA METODOLOGIA DE PESQUISA

O que nos dá acesso à essência da situação de observação não é o estudo do sujeito, mas do observador (Devereux, 2018/1967, p. 07).

Segundo Laplantine (2007), Devereux é um dos maiores pensadores do século XX no campo das ciências humanas e sociais e suas principais contribuições estão na área da metodologia. Podemos agrupá-las em duas propostas: 1) utilização de um método complementarista; 2) determinação de que o cientista considere seu inconsciente, mais precisamente a contratransferência, em todas as etapas de investigação científica. No que concerne à primeira, Devereux (1980) atribui sua originalidade a Freud: “a descoberta faz de Freud uma figura importante na história da epistemologia e do método científico” (p.521)⁴⁷. Já em relação à segunda, Devereux (1967) parte da concepção de contratransferência de Freud e acrescenta a de Einsten, o qual afirma que só é possível observar o fenômeno no observador. Partindo de Freud e de Einsten, Devereux faz importantes contribuições metodológicas a respeito do complementarismo e da contratransferência nas ciências humanas e sociais⁴⁸, contribuições essas que buscaremos desenvolver neste capítulo. Além disso, também procuraremos descrever algumas interferências na pesquisa que não possuem relação direta com a contratransferência, bem como algumas hipóteses da marginalidade de Devereux.

2.1 Complementarismo

A etnopsicanálise é uma disciplina que articula antropologia e psicanálise. Tal articulação não é uma interdisciplinaridade que une as duas disciplinas, mas que, conforme a proposta de Devereux, emprega ambas as disciplinas para pensar os fenômenos. Essa proposta da etnopsicanálise de dupla abordagem tem como alicerce o complementarismo, ou seja, “a

⁴⁷ “This finding makes Freud a major figure in the history of epistemology and scientific method”.

⁴⁸ O termo usado por Devereux não é “ciências humanas e sociais”, mas, sim, “ciências do comportamento”, que, em sua época, referia-se a disciplinas que estudam o comportamento humano e animal, o que abrange, por exemplo, antropologia, psicologia, psiquiatria, sociologia, entre outras (Araújo, 2016). Atualmente, o nome “ciências do comportamento” não é mais empregado no mesmo sentido com que Devereux o empregava, por isso optamos por empregar a nomenclatura “ciências humanas e sociais”. No entanto, nas citações diretas do autor, mativemos a tradução literal.

relação de complementariedade entre a compreensão do indivíduo, da sociedade e de sua cultura” (Devereux, 1978 apud Domingues, Honda, Reis, 2019, p. 06).

A complementariedade das duas disciplinas implica a não simultaneidade das análises, as quais deverão ocorrer a partir de diferentes olhares, em diferentes tempos e não com a fusão das disciplinas. Por esse motivo, Devereux prefere o termo “pluridisciplinariedade” ao invés de “interdisciplinariedade”, já que este pode carregar a ideia de fusão. Devereux (1972) alerta que

[...] o princípio de duplo discurso rechaça incondicionalmente qualquer “*interdisciplinariedade*” do tipo aditivo, fusionante, sintético ou paralelo – em suma, qualquer disciplina “com script” e, portanto, “simultânea”. Desse modo, a verdadeira etnopsicanálise não é “interdisciplinar”, mas *pluridisciplinar*, posto que efetua uma dupla análise de certos fatos, no campo da etologia, por uma parte, e no campo da psicanálise, por outra parte; enuncia dessa maneira a natureza da relação (de complementariedade) entre esses dois sistemas de explicação (Devereux, 1972, p.12, grifos do autor)⁴⁹.

A complementariedade descrita por Devereux é pautada no físico Niels Bohr, que, por sua vez, baseia-se no princípio do indeterminismo de Heisenberg (Devereux, 1972). O princípio do indeterminismo

[...] afirma a impossibilidade de determinar (medir) *simultaneamente e com a mesma precisão* a posição e o momento de um elétron. Em efeito, quanto maior é a exatidão com que medimos a posição de um elétron (em um instante dado), maior será a imprecisão da determinação de seu momento (Devereux, 1972, p. 18, grifo do autor)⁵⁰.

Embora Devereux (1972, 1980) apresente como base para elaboração do seu pensamento a complementariedade de Bohr e Heisenberg, ele atribui a Freud a descoberta do princípio de complementariedade, a partir do argumento, apresentado pelo filósofo da ciência Pascual Jordan, de que a descoberta da complementariedade por Freud é anterior a Bohr (Devereux, 1980).

Na passagem abaixo, que consta no texto *Totem em Tabu*, de 1913, podemos identificar o raciocínio complementarista de Freud. Nessa obra, Freud (2012/1913) destaca a

⁴⁹ “El principio del doble discurso rechaza incondicionalmente cualquier <<interdisciplinariedad>> de tipo aditivo, fusionante, sintético o paralelo – en suma, cualquier disciplina <<con guión>> y, por lo tanto, <<simultánea>> -. De este modo, el verdadero etnopsicoanálisis no es <<interdisciplinario>> sino *pluridisciplinario*, puesto que efectúa un doble análisis de ciertos hechos, en el marco de la etnología, por una parte, y en el marco del psicoanálisis, por la otra; enuncia de esa manera la naturaleza de la relación (de complementariedad) entre estos dos sistemas explicativos”.

⁵⁰ “Afirma la imposibilidad de determinar (medir) *simultáneamente y con la misma precisión* la posición y el momento de un electrón. En efecto, cuanto mayor es la exactitud con que medimos la posición de un electrón (en un instante dado) tanto más imprecisa será la determinación de su momento”.

importância de outras disciplinas, não só da psicanálise, para entender os fenômenos humanos, como a origem da religião.

Se a psicanálise foi pioneira em descobrir a invariável sobredeterminação dos atos e formações psíquicas, não devemos rejeitar que ela seja tentada a propor uma origem única para algo tão complicado como a religião. Se, por necessidade – ou melhor, por dever de ofício –, ela se mostra unilateral e destaca uma só das fontes dessa instituição, não reivindica exclusividade para essa fonte, nem tampouco o primeiro lugar entre os fatores operantes. Apenas uma síntese de diversos campos da pesquisa pode resolver que importância relativa cabe, na gênese da religião, ao mecanismo aqui discutido (Freud, 2012/1913, pp. 155-156).

Contemplamos, então, a articulação de saberes para entender um determinado fenômeno como o da religião. Freud (2012/1913) faz uma articulação de disciplinas, um marco da aproximação entre antropologia e psicanálise, reconhecido por ele como a primeira tentativa de “[...] aplicar perspectivas e resultados da psicanálise a problemas ainda não solucionados pela psicologia dos povos” (p. 14). Essa aproximação entre psicanálise e antropologia Devereux vai pormenorizar, descrevendo a importância da autonomia de cada disciplina, isto é, a importância de se não “misturar” ou analisar de maneira simultânea um mesmo fenômeno.

Um exemplo da impossibilidade de uma análise simultânea de duas disciplinas, é nos apresentado por Devereux (1971/1953) quando relata a situação do marido que presenteia a esposa com brincos e descreve que quanto mais exploramos os motivos psicológicos que levam um homem a dar brincos de presente a sua esposa menos compreendemos a dimensão social desse evento, como o costume de presentear as pessoas em certas datas. Segundo o autor, é logicamente irrealizável compreender de maneira simultânea, pela psicologia e pela sociologia, um mesmo fenômeno.

[...] É impossível pensar de *maneira sistemática e consistente* em termos, por exemplo, do marco de referência psicológico e, *simultaneamente*, e de maneira *igualmente sistemática e consistente* em termos socioculturais (Devereux, 1972/1961, p. 118, grifos do autor)⁵¹.

Outro exemplo da impossibilidade da simultaneidade de dupla análise de um fenômeno é oferecido por Laplantine (1994) ao abordar o ritual umbanda. O culto umbanda consiste na “incorporação” de espíritos, na qual esse espírito permanece durante a cerimônia no corpo dos médiuns possuídos que recebem pacientes para atendimento. Nesse atendimento,

⁵¹ “Es imposible pensar de *manera sistemática y consecuente* en términos, por ejemplo, del marco de referencia psicológico, y *simultáneamente* y de manera *igualmente sistemática y consecuente* en términos socioculturales”.

são realizados os diagnósticos, tratamentos e também conselhos para que o paciente se torne adepto da religião, com a possibilidade de tornar-se um “curador” também. Pela explicação sociocultural, o autor verificou que a umbanda oferece uma estrutura de acolhida, bem como um espaço de status de poder quando o “curado” se torna o “curador”, um filho(a) ou pai /mãe de santo, status esse que, para grande parcela da população brasileira, não é possível de ser atingido na sociedade civil. Em outras palavras, a adesão à religião umbanda possibilita aos sujeitos uma integração na sociedade e uma diferenciação em relação a ela. Já pela interpretação psicológica, o autor constatou que o paciente que busca o médium sofre de “uma falta manifestada ou dissimulada pela defesa psíquica que é o sintoma” (p. 60) e o tratamento fornece significações ao que estava carente, sendo possível preencher essa falta.

Vemos pelos exemplos que é possível fornecer uma boa explicação para um fenômeno apenas por um viés, ao olhar, por exemplo, somente a partir da psicologia. No entanto, isso não significa que o fenômeno seja fundamentalmente de ordem psicológica e que não se possa explicá-lo de modo satisfatório em termos sociológicos, pois, embora cada ciência utilize abstrações parciais, estas podem oferecer “uma explicação *operacionalmente* satisfatória e completa de um fenômeno dado” (Devereux, 1972/1961, p. 117, grifo do autor)⁵². Dessa forma, sendo a psicologia capaz de oferecer uma explicação psicológica satisfatória e completa (no viés psicológico) e a sociologia uma explicação coletiva satisfatória e completa (no viés sociológico) de um mesmo fenômeno, a compreensão desse fenômeno será muito maior se as duas disciplinas se complementarem, complemento esse que não mistura as duas ciências e que considera a autonomia de cada uma.

Tendo em conta tal autonomia que implica a especificidade da abordagem de cada disciplina, podemos nos perguntar quando passamos de um discurso a outro. Segundo Devereux (1972), a separação dos dois tipos de discurso se efetua de duas maneiras: 1) pelo critério de rendimento, ou seja, quando um discurso deixa de ser rentável; 2) pela definição do observador como fonte de coação, isto é, pelo grau de comportamento desencadeado pela observação do pesquisador. Sobre a primeira forma, o autor afirma o seguinte:

quando um esforço explicativo extra proporcionado pelo psicólogo deixa de produzir um rendimento *extra proporcional* a esse esforço extra, quer dizer, quando deixa de ser rentável, é tempo de recorrer às explicações sociológicas, e de modo inverso (Devereux, 1972, pp. 14-15, grifo do autor)⁵³.

⁵² “Una explicación operacionalmente satisfactoria y <<completa>> de un fenómeno dado”.

⁵³ “Cuando un esfuerzo explicativo suplementario proporcionado por el psicólogo deja de producir un rendimiento suplementario *proporcional* a ese esfuerzo suplementario, es decir, cuando deja de ser rentable, es tiempo de recurrir a las explicaciones sociológicas, y a la inversa”.

Já sobre a segunda, Devereux (1972) alerta que, tanto em sociologia, em que o observador está fora do sujeito, quanto em psicologia, em que o observador está dentro do sujeito como “eu temporal”, há sempre uma coação inevitável, ou seja, o comportamento totalmente espontâneo é apenas uma hipótese. No entanto, é o grau de coação que deve ser considerado, isto é, quando a coação de um dos olhares, psicológico ou antropológico, estiver afetando de modo significativo o fenômeno, o observador deve fazer a alteração para o outro olhar.

O uso do método complementarista justifica-se, segundo Devereux (1972/1966), pelo fato de que o sujeito não é apenas aquilo que está em seu interior, nem apenas aquilo que está no seu exterior, por isso um olhar em cada um dos lados possibilita uma visão mais ampla. No entanto, o autor destaca, essa separação (entre o que é interior e o que é exterior) é mais uma questão de convenção, pois, concretamente, ela não é possível quando se refere a fenômenos humanos, visto que uma pessoa é, ao mesmo tempo, sujeito para ela e meio para outras. Além disso, a fronteira do que é interior e exterior é móvel, no sentido de que algo interior pode estar no exterior e vice-versa. O autor afirma que “o verdadeiro lugar dos fenômenos que corresponde ao estudo é precisamente essa curva, que em teoria “separa”, mas na prática “unifica” o homem e seu ambiente” (Devereux, 1972/1966, p. 63)⁵⁴. No entanto, mesmo que seja apenas por convenção a separação entre exterior e interior e que psiquismo e cultura sejam funcionalmente inseparáveis, a explicação a partir de duas disciplinas – ou mais – permitirá que se tenha uma visão mais ampla do fenômeno estudado. Destaca-se que cada disciplina oferece suas contribuições de modo que as explicações se complementem, com os objetivos e métodos específicos de cada olhar.

A psicanálise e a etnologia são, de todas as ciências, as que tratam de forma mais sistemática características específicas e exclusivamente humanas do homem. Ainda que psique e cultura sejam funcionalmente inseparáveis, ambas as ciências conduzem a percepções complementárias e não a percepções aditivas (Devereux, 1971/1953, p. 361)⁵⁵.

Por último, é importante destacar que Devereux (1972) afirma que utilizou em grande parte de suas obras a metodologia complementarista, mas não fazia alusão a ela para que seus

⁵⁴ “El verdadero lugar de los fenómenos que le corresponde estudiar es precisamente esta curva, que en teoría <<separa>>, pero en la práctica <<unifica>>al hombre y su medio”.

⁵⁵ “El psicoanálisis y la etnología son, de todas las ciencias, las que tratan de forma más sistemática características específica y exclusivamente humanas del hombre. Aunque psique y cultura son funcionalmente inseparables, ambas ciencias conducen a percepciones complementarias y no a percepciones aditivas”.

escritos pudessem ser aceitos no meio científico, já que essa abordagem não era bem aceita. Além disso, ressalta-se também que o complementarismo é uma metodologia que não exclui outros métodos ou teorias, apenas os coordena (Devereux, 1972).

2.2 Contratransferência: condição *sine qua non* do fazer científico

Esse título nos remete a Freud, que descreve a transferência como condição *sine qua non* da psicanálise, devido ao fato de que é por meio dela que o sucesso do tratamento é alcançado. Devereux (1967, 1971/1952, 1971/1953, 1971/1964) possui a mesma compreensão do conceito de transferência de Freud (2010/1912a, 2010/1914): transferência como deslocamento da libido de objetos da infância do paciente para a figura do analista, ação inconsciente e que obedece à compulsão à repetição. Nas palavras do autor,

[...] a transferência corresponde mais ou menos a uma transferência de aprendizagem, tal como se entende na teoria da aprendizagem. O analisando, tendo desenvolvido reações características em relação a uma pessoa efetivamente importante para ele, tende – muitas vezes sob a forma de uma compulsão à repetição – a reagir em relação ao analista *como se* ele fosse essa pessoa, provocando por vezes deformações grosseiras da realidade (Devereux, 2018/1967, p. 07, grifo do autor).

Para Devereux (1967), referindo-se ao âmbito da pesquisa, é a contratransferência, e não a transferência, que ocupa um dos pilares psicanalíticos mais valiosos.

À luz da ideia de Einstein segundo a qual nós podemos apenas observar eventos “ocorridos junto ao/do” observador – tudo o que podemos conhecer ocorre próximo ao e no aparelho de experimentação científica, cujo elemento mais importante é o próprio observador –, levei adiante algo cujo caminho fora apontado por Freud. Afirmo então que é a *contratransferência*, mais do que a transferência, o que constitui o dado mais crucial de toda ciência do comportamento, visto que a informação fornecida pela transferência pode ser em geral igualmente obtida por outros meios, enquanto que não é o caso daquela que se chega através da contratransferência. Tal especificidade se mantém, mesmo que transferência e contratransferência sejam fenômenos ligados e igualmente fundamentais; porém, a análise da contratransferência é *cientificamente* mais produtiva em dados sobre a natureza humana (Devereux, 2018/1967, p. 07, grifo do autor).

Portanto, para Devereux (1967), é a contratransferência que fornece as informações mais importantes, já que as informações obtidas pela transferência podem ser fornecidas por outros meios. Para melhor compreendermos o destaque ao conceito de contratransferência desenvolvido a partir de Freud, apresentamos a seguir as formulações freudianas.

2.2.1 A contratransferência na psicanálise freudiana

O termo alemão *Gegenübertragung* utilizado por Freud para definir o fenômeno da contratransferência significa “contra”, “ao redor de” “algo em direção a” (Zambelli, Tafuri, Viana, Lazzarini, 2013). Embora Freud tenha sido o primeiro a utilizar a palavra “contratransferência” (Leitão, 2003), esse conceito foi pouco abordado na obra freudiana, e, ainda que encontremos referências indiretas ao termo em alguns de seus escritos, foram breves as descrições.

O conceito foi utilizado pela primeira vez por Freud em uma carta de 1909 a Carl Gustav Jung, após este lhe escrever sobre a sua paciente Sabina Spielrein, que solicitava um encontro para tratar da reação amorosa. Nessa carta, Freud afirma o seguinte:

[...] embora penosas tais experiências sejam necessárias e difíceis de evitar. É impossível que, sem elas, conheçamos realmente a vida e as coisas com as quais lidamos. [...] Elas nos ajudam a desenvolver a carapaça de que precisamos e a dominar a *contratransferência* que é afinal um *permanente problema* (Freud, 1909 apud McGuire, 1976, grifo meu, p. 281).

Nesse trecho, embora Freud demonstre a importância de o analista vivenciar certos sentimentos, já que é pela contratransferência que podemos conhecer a vida e a realidade, ele a descreve também como um problema, pois ela adquire uma conotação de “resistência inconsciente do analista advinda de seus próprios complexos infantis” (Bernardi, 2006; Jacobs, 1999; Leitão, 2003 apud Zambelli, Tafuri, Viana, Lazzarini, 2013, p. 184). Nesse sentido, a contratransferência é vista por Freud (1909) como algo importante e, ao mesmo tempo, um problema, devendo, portanto, ser controlada, dominada e não percebida pelo paciente.

Conforme Zambelli, Tafuri, Viana e Lazzarini (2013), a partir dessa carta, já se pode notar que há uma dualidade (que será mantida por Freud) em relação à contratransferência.

No primeiro momento, Freud (1909, citado por McGuire, 1976) afirma serem as emoções vivenciadas no contexto terapêutico pelo analista que irão possibilitar melhor compreensão do psiquismo humano. No segundo momento, afirma ser tal aspecto da subjetividade do analista uma interferência no processo analítico e, como tal, deve ser controlada. Essa dualidade em relação à contratransferência mantém-se ao longo de sua obra: *algo importante da relação transferencial, mas uma barreira a ser transposta* (p. 184, grifo dos autores).

É importante considerar que, embora seja na carta a Jung que Freud (1909 citado por McGuire, 1976) menciona pela primeira vez a palavra “contratransferência”, ele já vinha, em anos anteriores, defendendo que não são apenas os aspectos inconscientes do paciente que

definem o processo analítico, mas também os do analista. Em 1888, Freud (1996/1889) descreve o sentimento de realização do médico ao observar que o sintoma do paciente foi suprido devido ao “poder de sua personalidade e influência de suas palavras” (p. 132). Em 1889, Freud (1996/1889) diz que o hipnotismo engloba fenômenos fisiológicos e psíquicos, sendo que estes revelam a influência psíquica do hipnotizador. Vale ressaltar que, em 1895, o autor referiu-se à situação em que os sentimentos do analista não são positivos em relação ao analisando, afirmando que é necessário um certo agrado pessoal para com o paciente para que o médico aceite o trabalho com fatos psicológicos.

Não imagino que conseguisse me aprofundar no mecanismo psíquico de uma histeria numa pessoa que me parecesse vulgar e repugnante, que numa maior proximidade não fosse capaz de despertar simpatia humana; enquanto posso muito bem tratar um tabético ou reumático independente do agrado pessoal (Freud, 2016/1895, p. 373).

Depois da carta a Jung, Freud (2013/1910b) publica pela primeira vez o termo “contratransferência” em um texto científico, o qual foi intitulado *As perspectivas futuras da terapia psicanalítica*. Nessa obra, Freud (2013/1910b) afirma que a contratransferência se faz presente no terapeuta quando o paciente exerce influência sobre seus sentimentos inconscientes. O autor aponta que, nessas situações, o papel do terapeuta é reconhecer a contratransferência e dominá-la dentro de si. O autor também afirma que ela influencia no tratamento de forma significativa, visto que “cada psicanalista consegue ir apenas até onde permitem seus próprios complexos e resistências internas” (p. 293). Nesse sentido, é necessário, segundo Freud (2013/1910b), que o terapeuta faça constantemente sua autoanálise e amplie seus conhecimentos sobre si por meio das experiências com os pacientes. O autor afirma, ainda, que o terapeuta que nada obtém na sua autoanálise não é capaz de tratar analiticamente pacientes doentes. Em se tratando da técnica, é interessante destacar que, na nota de rodapé, tem-se a informação de que, na obra *Recomendações ao médico que pratica a psicanálise*, Freud (2010/1912c) descarta a concepção de que a autoanálise é suficiente na formação de um analista e defende que é necessário que ele passe por uma análise com um analista mais experiente.

Percebe-se aqui que a contratransferência é considerada como um obstáculo, devendo, portanto, ser reconhecida e dominada pelo analista. Destacamos que o autor adota a posição de que o inconsciente do analista pode atingir a transferência do paciente e ser atingido por ela.

Em 1912, Freud (2010/1912c) mantém a concepção de que o analista deve controlar seus sentimentos despertados pelo paciente. Ele aponta que o analista deve ser como um

cirurgião e deixar de lado todos os seus afetos, inclusive a sua compaixão de ser humano. O autor justifica essa posição afirmando que tal frieza é vantajosa para as duas partes: “para o médico, a desejável proteção de sua própria vida afetiva; para o doente, o maior grau de ajuda que hoje podemos dar” (p. 155).

Embora a contratransferência apareça como um obstáculo, Freud (2010/1912c) defende que o inconsciente do analista é uma das principais formas de investigação e utiliza uma metáfora do inconsciente como receptor telefônico para ilustrar essa ideia.

Ele [o analista] deve voltar seu inconsciente, como órgão receptor, para o inconsciente emissor do doente, colocar-se ante o analisando como o receptor do telefone em relação ao microfone. Assim como o receptor transforma novamente em ondas sonoras as vibrações elétricas da linha provocadas por ondas sonoras, o inconsciente do médico está capacitado a, partindo dos derivados do inconsciente que lhe foram comunicados, reconstruir o inconsciente que determinou os pensamentos espontâneos do paciente (Freud, 2010/1912c, p. 156).

Freud (2010/1912c) destaca que, quando o analista coloca seu inconsciente como órgão receptor do inconsciente emissor do paciente, é necessário que seu inconsciente não manifeste resistências ao conteúdo trazido pelo paciente, pois essas resistências afastariam da sua consciência o que foi percebido e trariam novas distorções prejudiciais. Para evitar isso, o analista deve ter se submetido à análise psicanalítica e tomado consciência dos seus próprios complexos que podem perturbar a apreensão do conteúdo do paciente. Assim, percebe-se que o analista, para Freud (2010/1912c), ao receber a transferência do paciente, não deve misturá-la com as suas questões, nem deve ser apenas um espelho do paciente, ou seja, mostrar/devolver a ele apenas o que lhe é mostrado.

Em *Análise terminável e interminável*, Freud (2018/1937) escreve que Ferenczi fez a importante observação de que o sucesso da terapia é alcançado se o analista aprendeu com seus erros e compreendeu pontos de sua personalidade. Freud (2018/1937) indica que isso proporciona um complemento a sua teoria, visto que não somente o eu do analisando faz a diferença no alcance do sucesso terapêutico, mas “também as particularidades do analista têm seu lugar entre os fatores que influem nas perspectivas do tratamento analítico e o tornam mais difícil, à maneira das resistências” (Freud, 2018/1937, p. 318).

Freud (2018/1937) afirma que os analistas não possuem todos os graus de normalidade psíquica e isso é um ponto no qual os críticos se apoiam para defender a inutilidade da análise psicanalítica. Para contrapor esses argumentos, diz Freud (2018/1937), é preciso esclarecer que os psicanalistas, assim como os médicos, não são sempre saudáveis; são indivíduos como os outros, que aprenderam a dominar determinada técnica. No entanto, a doença do médico

não o atrapalha no diagnóstico e no tratamento do seu paciente, “enquanto o analista, devido às circunstâncias especiais do trabalho analítico, será realmente atrapalhado pelos próprios defeitos quando tiver de aprender bem a condição do paciente e reagir a ela de maneira eficaz” (p. 318).

Nesse sentido, é um requisito fundamental que o analista seja bem resolvido com conflitos. Nas palavras de Freud (2018/1937),

[...] faz sentido que se requeira do analista, como parte de sua prova de competência, um grau mais elevado de normalidade e correção psíquica; acresce ainda que ele precisa de certa superioridade para, em determinadas situações analíticas, servir de modelo ao paciente, e em outras, de mestre (pp. 318-319).

Sabe-se que essa exigência ao analista é difícil ou até impossível de ser cumprida. Não se pode esperar que um analista seja de antemão uma pessoa perfeita e que, assim, “somente indivíduos de rara e cabal perfeição se dediquem a tal profissão” (p. 319). Contudo, esse estágio de qualificação para um analista pode ser adquirido pela sua submissão a uma análise, e isso o preparará para sua futura profissão (Freud, 2018/1937). Tal análise tem a finalidade de verificar, pela declaração do analista, se aquele sujeito pode fazer a formação psicanalítica. Ela tem também a função de proporcionar ao aprendiz a experiência da existência do inconsciente e a autopercepção, fazer com que emergja seu reprimido, e, ainda, dar amostra da técnica da análise.

No entanto, isso não garante o sucesso na formação do analista, e parece que muitos aprenderam

a utilizar mecanismos de defesa que lhes permitem desviar de sua própria pessoa inferências e exigências da análise, provavelmente dirigindo-as para outros, de modo que permanecem como são e podem se subtrair à influência crítica e corretiva da análise (Freud, 2018/1937, p. 320).

Dessa forma, ao estar analisando seu paciente, o analista pode despertar nele exigências pulsionais que estavam conservadas pela repressão. Para evitar esse “perigo da análise”, Freud (2018/1937) determina que o analista, além de fazer análise, deve fazê-la periodicamente, como em intervalos de cinco anos, sendo ela, portanto, uma tarefa interminável.

Percebe-se que, ao longo da obra freudiana, a contratransferência é concebida como sentimentos inconscientes do analista que são despertados pelo analisando. Esse fenômeno se faz presente em toda relação analítica. Se, por um lado, a contratransferência é uma das principais formas de investigação do psiquismo do paciente (Freud, 2010/1912b), por outro, é uma barreira na terapia, visto que desperta sentimentos reprimidos do analista, gerando

resistência e distorções do conteúdo do analisando. Diante disso, é proposta pelo autor, em vários momentos de sua obra, a análise psicanalítica também do analista para que seus conflitos não exerçam influência nos do paciente.

2.2.2 A contratransferência em Devereux

Devereux (1967, 1971/1953, 1971/1964) compreende a contratransferência da mesma forma que Freud: como aqueles sentimentos inconscientes do psicanalista que são despertados pelo paciente.

A contratransferência é a soma total das deformações que afetam a percepção e as reações do analista em relação a seu paciente; essas deformações consistem naquilo que o analista responde a seu paciente como se esse constituísse uma imago primitiva, e se comportasse na situação analítica em função de suas próprias necessidades, vontades e fantasmas *inconscientes* – frequentemente infantis (Devereux, 2018/1967, p. 07, grifo do autor).

Nota-se na citação exposta que Devereux (1967) também traz que a contratransferência gera deformações. Observamos que o autor concorda com Freud (2010/1912c) sobre o fato de que a contratransferência gera resistências e distorções do conteúdo analisado. Ademais, enquanto Freud recomenda, para o contexto clínico, a análise desses conteúdos a fim de que eles não distorçam os conteúdos trazidos pelo paciente, Devereux (1967) propõe que, na situação de pesquisa, esses conteúdos devem ser analisados para evitar distorção e também para trazer as principais informações – importância essa que também é dada por Freud: “É impossível que, sem elas [reações despertadas pelo analisando], conheçamos realmente a vida e as coisas com as quais lidamos” (Freud, 1909 apud MCGuire, 1976).

Devereux (1967) escreve uma grande obra, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, propondo um lugar central à análise da contratransferência nas pesquisas em ciências humanas e sociais. Segundo ele, a subjetividade do pesquisador está em jogo em todas as etapas da pesquisa, porque o objeto estudado, em alguma medida, toca no inconsciente, despertando angústia, ou seja, reações de contratransferência. Essas reações deformam a percepção e a interpretação dos dados e formam resistência de contratransferência. Parafrazeando Freud (2013/1910b), que descreveu que “cada psicanalista consegue ir apenas até onde permitem seus próprios complexos e resistências internas” (p. 293), podemos dizer que, para Devereux, cada pesquisador consegue ir até encontrar as barreiras da sua contratransferência.

Devereux (1967) enfatiza que a subjetividade do pesquisador produz deformações significativas em qualquer pesquisa e, dessa forma, para termos uma metodologia eficaz nas ciências humanas e sociais, devemos considerar a subjetividade do pesquisador inerente a toda observação como o dado mais significativo.

Não considerar essa subjetividade do pesquisador resulta em pseudometodologias, ou seja, defesas originadas pelas resistências da contratransferência maquiadas de metodologias, que são responsáveis pela quase totalidade dos erros e problemas das ciências humanas e sociais (Devereux, 1967).

Devereux (1967) acrescenta que o pesquisador pode mudar a realidade por subtração, adição ou alteração dos dados de modo inconsciente. Aqui, pode-se fazer uma relação com o teste de Rorschach, em que se apresenta uma mesma imagem, mas cada indivíduo a vê de maneira diferente, a partir de suas necessidades e de seus conflitos pessoais, isto é, de seu inconsciente. O mesmo ocorre com o pesquisador em trabalho de campo, já que todo sistema de pensamento elaborado por ele terá aspectos inconscientes, independentemente de ser mais lógico ou mais abstrato.

Mesmo o sistema de pensamento mais lógico e científico tem um significado subjetivo para o inconsciente da pessoa que acredita nele ou o adota. Todo sistema de pensamento – inclusive o meu, está claro – nasce no inconsciente, na forma de defesa contra a angústia e a desorientação; formula-se primeiro afetivamente, mais que intelectualmente, e na (ilógica) ‘linguagem do inconsciente’ (Devereux, 1967, p. 44)⁵⁶.

No entanto, quanto mais ansiogênico for um material observado, maiores serão as defesas inconscientes levantadas, ou seja, maior será a possibilidade de deformação causada na interpretação do que se está vendo. Nas palavras do autor,

quanto maior a angústia provocada por um fenômeno, menos o homem parece ser capaz de observá-lo corretamente, de pensá-lo objetivamente e de elaborar métodos adequados para descrevê-lo, entendê-lo, controlá-lo e prevê-lo (Devereux, 1967, p. 27)⁵⁷.

Devereux (1967) especifica quais são as maiores causas de angústia do pesquisador nas ciências humanas e sociais. São seis: 1) O pesquisador encontra aspectos “a céu aberto”

⁵⁶ “Incluso el sistema de pensamiento más lógico y científico tiene un significado subjetivo para el inconsciente de la persona que lo crea o adopta. Todo sistema de pensamiento – incluso el mío, claro está – nace en el inconsciente, a manera de defensa contra la angustia y la desorientación; se formula primero afectivamente, más que intelectualmente, y en el (ilógico) ‘lenguaje del inconsciente’”.

⁵⁷ “Cuanto mayor ansiedad ocasiona un fenómeno, menos capaz parece el hombre de observarlo debidamente, de pensarlo objetivamente y de crear métodos adecuados para describirlo, entenderlo, controlarlo y pronosticarlo”.

que nele podem estar recalçados. Isso ocorre com muita frequência em etnólogos, pois as culturas tratam de diferentes formas o mesmo material psíquico, ou seja, um mesmo aspecto pode ser recalçado em uma cultura e em outra pode ser explorado abertamente. 2) Aquilo que aparece no outro é vivido como ameaça à integridade narcísica do Eu. Esse aspecto nos remete ao “inquietante”, ao fato de que é difícil lidar com o outro diferente justamente porque a diferença que causa inquietação não pertence ao outro, mas a si mesmo, ao seu conteúdo recalçado (Freud, 2010/1919). Nas palavras de Freud (2010/1919), “o inquietante das vivências produz-se quando os complexos infantis reprimidos são novamente avivados, ou quando as crenças primitivas superadas parecem novamente confirmadas” (p. 371). 3) As angústias podem ser suscitadas pelo material que traz revivências pessoais; por ameaça à vulnerabilidade fundamental (como perigo de morte, ameaça à castração etc.); por intensificar os problemas atuais; ou, ainda, por tocar em defesas ou sublimações. 4) As angústias também podem decorrer de uma hipercomunicação inconsciente, ou seja, de excessos perturbadores entre observador e observado. 5) Elas podem, ainda, ser desencadeadas por uma hipocomunicação consciente, ou seja, por acreditar que se compreende muito de um objeto quando na verdade se compreende muito pouco. 6) Por último, as angústias podem ser resultado da combinação da hipercomunicação com a hipocomunicação, trazendo uma fixação em um fato concreto e recusando a interpretação daquele fato, não indo além do que é evidente, devido ao fato ser emocionalmente intolerável.

Todas essas angústias despertam reações de defesas no pesquisador, fazendo com que ele deforme, oculte ou altere os dados. Devereux (2018/1967) nos oferece um exemplo da ocultação de um material. Descreve que um etnólogo filmou tranquilamente alguns africanos bebendo sangue fresco de um vitelo, mas foi invadido por uma intensa angústia ao vê-los comendo o sangue coagulado. O ato de beber sangue para aquele etnólogo foi tranquilo porque ele estava com suas defesas intrapsíquicas em estado de alerta devido ao conhecimento de que era uma prática comum em certas regiões da África, diferentemente do ato de comer o sangue, que foi uma surpresa angustiante. Devido a essa angústia sentida, o ato de comer o sangue não é nem mencionado em suas publicações, ou seja, é ocultado, provavelmente porque ele não estava munido de defesas para aquela cena que lhe causou grande angústia. Devereux (1967) escreve que ele próprio, deferentemente do etnólogo do exemplo citado, não teria angústia em ver os africanos comendo sangue porque cresceu em uma cultura em que era comum comer sangue de porco. Portanto, a diferença existente entre ele e o etnólogo diz respeito a “vulnerabilidades culturalmente determinadas” (Devereux, 2018/1967, p. 07).

Diante disso, sendo inevitável a contratransferência do observador e as consequentes distorções da pesquisa, a única saída é considerá-la como dado fundamental em toda pesquisa em ciências humanas e sociais. Essa postura não apenas levaria a evitar erros e problemas, mas também seria capaz de produzir o *insight* de maneira mais significativa do que com qualquer outro dado (Devereux, 1967).

Numa ciência do comportamento autêntica, os primeiros dados [aqueles que vêm do observador] são os fundamentais, os outros se constituindo apenas como epifenômenos... Eles são estritamente subprodutos que merecem também ser explorados. O que nos dá acesso à *essência* da situação de *observação* não é o estudo do sujeito, mas do observador (Devereux, 2018/1967, p. 07, grifo do autor).

Assim sendo, a metodologia que deve ser considerada em toda pesquisa é a análise da contratransferência, pois é a partir dela que se encontrarão os dados mais fundamentais. A proposta que nos faz Devereux (1967) é a consideração do inconsciente para além dos muros da clínica, tendo em vista sua influência na produção de ciência, principalmente das ciências humanas e sociais.

Com base nessas contribuições referentes à metodologia de Devereux (1967), não podemos mais nos enganar e acreditar que as pesquisas são isentas da subjetividade do pesquisador, mas, pelo contrário, temos que toma-la como dado fundamental, o que passa a ser uma responsabilidade ética. A objetividade só é alcançada se for analisada a subjetividade.

Devereux (1967) nos oferece alguns exemplos vivenciados por ele mesmo para demonstrar a angústia sentida em relação ao conteúdo pesquisado e a finalidade que deu a ela a partir da tomada de consciência de sua existência. O primeiro exemplo retrata uma das práticas dos Sedang-moi, que realizavam o sacrifício de cachorros e porcos, dando-lhes pancadas, em um processo lento. Devido ao seu apreço por animais, essa prática era insuportável para ele. Percebendo isso, começou a oferecer recompensa para aqueles que matassem os animais de modo mais rápido possível. Posteriormente, ainda sendo muito difícil lidar com essa situação, escolheu pesquisar o papel dos cães na cultura Sedang, dando, portanto, um destino sublimatório à angústia sentida.

Outro exemplo é um fato ocorrido na década de 1930, quando Devereux assistiu a um filme que mostrava os ritos de circuncisão e subincisão do pênis de uma tribo australiana. Depois de um tempo, ele quis passar o filme a seus alunos, mas não sabia como encontrá-lo. O autor interpreta esse “não saber” que aparece em contrapartida a um desejo de apresentá-lo, como a ambivalência que se cria ante o desejo de dominar um trauma, repetindo-o, ao mesmo tempo em que há o desejo inconsciente de evitar tal repetição. Ao exibir o filme, na década de 1950, deu-se conta de que havia esquecido boa parte do ocorrido e até duvidou se era o

mesmo filme. O filme foi exibido para profissionais de uma instituição psiquiátrica e Devereux teve a ideia de registrar os sonhos daqueles que o assistiram. Ele percebeu que a ideia de passar o filme aos profissionais do hospital bem como a ideia de registrar os sonhos deles eram ideias sublimatórias, ou seja, eram forma de dar um destino a sua angústia. Passar esse filme para discussão com os profissionais indicou que ele buscava ainda elaborar o trauma, analisando as reações de outras pessoas sem que precisasse se deter sobre ele próprio, e pedir para registrar os sonhos das pessoas, com ele mesmo não sonhando aquela noite, fê-lo afirmar: “deixei com que os outros sonhassem por mim” (sic). Nesse exemplo, vemos que Devereux ficou bastante angustiado com os rituais australianos e pôde dar um destino sublimatório a sua angústia, exibindo e discutindo o filme com outros alunos e profissionais, bem como recolhendo os sonhos.

Percebemos, pelos exemplos mencionados, que Devereux dá um destino sublimatório aos conteúdos que despertaram angústia. É humanamente comum alguém adotar procedimentos diversos para diminuir ou livrar-se do impacto de dados ansiógenos, e não devemos considerar isso algo ruim. Devereux (1967) descreve que o cientista que maneja materiais que buscam reduzir a ansiedade está usando uma boa metodologia, pois, trazendo as angústias para o consciente, encontram-se dados cientificamente importantes. Dessa forma, indo na contramão ao pensamento de que as angústias prejudicam a pesquisa, ele afirma que “a angústia entendida é uma fonte de serenidade e criatividade psicológica e, portanto, uma boa ciência” (p. 133)⁵⁸.

A consciência e o controle criativo das angústias despertadas pelo objeto e usadas para fins científicos são cientificamente positivos, como no exemplo em que foram registrados sonhos como desejo de resolver a ansiedade causada pela subincisão. No entanto, alerta-nos Devereux (1967), até mesmo o melhor método pode ser usado inconscientemente para amortecer as ansiedades. Diante disso, o mais importante não é saber se o pesquisador usa algum método considerado “adequado” como artifício de reduzir a ansiedade, mas, sim, se o utiliza de modo consciente e sublimatório ou de modo inconsciente e defensivo. Por exemplo, os lençóis esterilizados no campo cirúrgico não garantem apenas a assepsia do local, mas também amortecem a ansiedade do médico, pois dão a ilusão de que se está operando apenas uma parte de um corpo e não um ser vivo. Dessa maneira, o cirurgião pode usar o lençol para diminuir a ansiedade, mas deve ter consciência disso, pois, se aceitar essa ilusão protetora e

⁵⁸ “La angustia entendida es una fuente de serenidad y creatividad psicológica y por lo tanto de buena ciencia”.

esquecer-se do todo, da cadência respiratória ou do perigo de um choque anestésico, por exemplo, o paciente pode morrer (Devereux, 1967).

Deve-se ficar claro que há diferentes tipos de amortecimento dos conteúdos ansiógenos: amortecimento por sublimação e amortecimento por defesa.

O *amortecimento pela objetividade*, que é uma sublimação, difere do desapego meramente defensivo. A objetividade nasce do controle criativo das reações irracionais reconhecidas conscientemente, *sem perda de afeto*, enquanto que nas resistências contratransferenciais são negadas as reações defensivas inconscientes e irracionais e o afeto inibido a tal ponto que se produz o isolamento neurótico (Devereux, 1967, p. 137, grifo do autor)⁵⁹.

O amortecimento dos conteúdos por meio do destino da sublimação reconhece que há os conteúdos ansiógenos envolvidos e trabalha com eles, sendo cientificamente produtivo, já o amortecimento por defesa nega os conteúdos ansiógenos envolvidos, sendo isso muito prejudicial, pois leva inconscientemente à deformação, à negação ou à subtração de dados, ou, em outras palavras, distancia-se da objetividade.

Adentrando mais na afetividade, Devereux (1967) descreve ser muito comum os cientistas empregarem defesas para lidar com os afetos, destacando-se a postura de reduzir os sujeitos da pesquisa a cobaias ou a máquinas. Exemplos de pesquisas que fizeram essa redução são os experimentos nos campos de concentração, em que os nazistas desumanizavam os judeus, tornando absurda qualquer relação de empatia com eles, para depois submetê-los a agressões físicas e psíquicas, em que o status “não humano” parece se justificar. Conforme o autor, o risco da perda da sensibilidade e o comprometimento da consciência e da nossa própria humanidade seriam razões suficientes para evitar a atitude distante e fria, “ainda quando não fosse evidente que o modo mais frutífero de estudar o homem é por mediação de nossa própria condição de humanos” (p. 199)⁶⁰. O posicionamento desumano é uma defesa para não lidar com os afetos, por isso torna-se o que o autor chama de “reconfortante”, porém prejudicial à pesquisa, pois a principal ferramenta do cientista e seu mais importante sentido é o seu inconsciente, o que inclui os afetos. Dessa forma, Devereux (1967) faz uma proposta às ciências humanas e sociais: fazer “a reintrodução do afeto na

⁵⁹ “El *amortiguamiento por la objetividad*, que es una sublimación, difiere del desapego meramente defensivo. La objetividad nace del control creativo de las reacciones irracionales reconocidas conscientemente, *sin pérdida de afecto*, mientras que en las resistencias contratransferenciales son negadas las reacciones defensivas inconscientes e irracionales y el afecto inibido a tal punto que se produce el aislamiento neurótico”.

⁶⁰ “Aun cuando no fuera evidente que el modo más fructífero de estudiar al hombre es por mediación de nuestra propia condición de humanos”.

investigação” (p. 199), a qual não apenas aproximará o pesquisador do objeto, mas proporcionará pesquisas mais humanas e empáticas.

Outro aspecto que o autor destaca é que, quando o pesquisador extrai dados humanamente importantes advindos da análise da contratransferência, pode acontecer de que esses dados não estejam dentro das correntes de pensamento predominante. Devereux (1967) relata que isso aconteceu com ele, pois suas maiores contribuições à etnopsiquiatria já estavam presente no germe de sua tese de doutorado, mas ele foi obrigado a reprimi-las. Dessa forma, o critério de ser uma ideia fecunda não depende do fato de ser ou não convencional para a sociedade científica. “Um modelo [de pensamento] é fecundo se é consciente e representa uma sublimação; e é estéril e inútil se se trata de uma defesa inconsciente (p. 173)⁶¹.

É muito comum que as correntes de pensamento predominante influenciem o pesquisador; muitas vezes, elas são imperativos sociais internalizados. Além delas, também devemos considerar a influência que exerce a ideologia do cientista, sua condição étnico-cultural (que leva a distorções etnocêntricas), sua profissão e sua classe social. Esses aspectos influem de modo direto nas pesquisas e são difíceis de explorar, já que o pesquisador pouco se interessa sobre a análise dessas questões ou até mesmo tem pouca consciência delas. No entanto, esses aspectos não devem ser desconsiderados, pois estão sempre presentes, de modo mais ou menos intenso. O que devemos fazer é não lamentá-los, refutá-los ou desconsiderá-los, mas termos consciência da alteração que eles produzem nos dados.

Um último aspecto que gostaríamos de abordar nesta seção é a ênfase de Devereux (1967) de que foi somente a partir da psicanálise que foi possível pensar a contratransferência nas metodologias científicas. Segundo o autor, para questões da investigação científica,

pouco importa que os conceitos da psicanálise sejam certos ou errados. O que importa é que a epistemologia psicanalítica levou a descobrir os mais extraordinários de todos os fenômenos da conduta: os que segundo a terminologia atual se consideram manifestações do inconsciente... e é sobretudo por essa razão que a psicanálise poderia se converter na base lógica de toda investigação do comportamento (Devereux, 1967, p. 353)⁶².

⁶¹ “Un modelo es fecundo si es consciente y representa una sublimación; y es estéril e inútil si se trata de una defensa inconsciente”.

⁶² “Importa poco que los conceptos del psicoanálisis sean acertados o errados. Lo que importa es que la epistemología psicoanalítica llevara a descubrir los más extraordinarios de todos los fenómenos de la conducta: los que según la terminología actual se consideran manifestaciones del inconsciente... y es sobre todo por esta razón por la que el psicoanálisis podría convertirse en la base lógica de toda investigación del comportamiento”.

É, portanto, devido à psicanálise considerar o inconsciente como fonte básica de informação que Devereux (1967) faz essa proposta de colocá-la em um papel central. Segundo Binkowski (Apresentação de Devereux, 2018/1967), Devereux sinaliza “um outro lugar para a psicanálise, lugar forçosamente privilegiado dentro da *epistèmê*, mas um lócus de grande responsabilidade onde a ética do pesquisador anda ao lado de sua capacidade de se decompôr” (p.07, Devereux, 2018/1967).

2.3 As interferências na pesquisa

Ao afirmar que os dados mais fundamentais de uma pesquisa são colhidos pela análise da subjetividade do pesquisador e não do sujeito pesquisado, Devereux (1967) não quer dizer que o sujeito não é importante. Visando esse esclarecimento, destacamos que o autor afirma ser três os tipos de dados das ciências humanas e sociais:

1. O comportamento do sujeito.
2. As “perturbações” produzidas pela existência e atividades observacionais do observador.
3. O comportamento do observador: suas angústias, suas manobras defensivas, sua estratégia de investigação, suas ‘decisões’ (= sua atribuição de significado ao observado) (Devereux, 1967, p. 22)⁶³.

Os dados sobre o comportamento do sujeito (ou como costumeiramente denominamos: do objeto de pesquisa) (1) são aqueles que frequentemente encontramos nos resultados de cada pesquisa realizada. As perturbações (2), isto é, as interferências que são produzidas a partir da presença do observador, costumam ser menos consideradas, já a subjetividade do pesquisador (3), por sua vez, é raramente descrita nas pesquisas das ciências humanas e sociais.

Neste momento, gostaríamos de ressaltar as interferências do pesquisador, o segundo aspecto citado anteriormente, para o qual Devereux (1967) também apresenta contribuições. Quando um sujeito é observado ele pode não agir “naturalmente”, e os fatores raça, idade, profissão, nacionalidade ou sexo são grandes fatores de influência. Por exemplo, uma entrevistadora mulher pode obter respostas diferentes às mesmas perguntas realizadas por um entrevistador homem (Devereux, 1967). Ciocari (2009), pesquisadora mulher em um campo de minas de carvão, local predominantemente masculino, descreve que seu gênero foi

⁶³ “1. El comportamiento del sujeto.

2. Los “trastornos” producidos por la existencia y las actividades observacionales del observador.

3. El comportamiento del observador: sus angustias, sus maniobras defensivas, su estrategia de investigación, sus ‘decisiones’ (=su atribución de un significado a lo observado)”.

percebido no campo e teve implicações significativas na coleta de dados. A autora também destacou o papel de sua condição de antropóloga (profissão) ou de "jornalista", a qual, em certas situações, fazia com que os mineradores a enxergassem como "um ser esquisito de sexo neutro", permitindo-lhe ver coisas que são interditas ao sexo feminino naquela comunidade, como a organização dos clubes de futebol.

Devereux (1967) descreve que o pesquisador estrangeiro é visto como tão "bizarro" que a maior parte das tribos permite que ele assista o que seria interdito para uma pessoa da tribo do mesmo sexo do pesquisador. Acrescenta-se, ainda, que certas tribos possuem dificuldades de identificar o sexo do antropólogo(a), assim como seu gênero. Inclusive algumas superestimam a idade das antropólogas, pois somente mulheres que já passaram da idade da menopausa poderiam ter a liberdade de sair de sua casa para realizar pesquisa. No entanto, é importante destacar que é mais comum encontrarmos produções etnográficas em que o sexo do antropólogo pode limitar a presença em certos lugares determinados pelas tribos como exclusivamente femininos ou masculinos. A um homem pode ser proibido ver um nascimento ou um ritual de iniciação feminina, já uma mulher pode ser proibida de ver um ritual de iniciação masculina (Devereux, 1967).

O autor também acrescenta que é comum pensarmos que certos temas são mais apropriados para mulheres e outros são mais apropriados para homens. Porém, contrário ao pensamento predominante, ele afirma que um antropólogo homem obterá mais informações sobre a sexualidade feminina do que uma mulher, da mesma forma que uma antropóloga mulher terá mais informações sobre a sexualidade masculina do que um antropólogo homem. Isso porque "uma conversa sobre sexo – inclusive na forma de uma entrevista científica – é em si uma forma de interação sexual que, dentro de certos limites, pode "viver-se" e resolver-se no nível puramente simbólico ou verbal, como demonstra a experiência e resolução da transferência sexual na psicanálise" (p. 144)⁶⁴. Sendo assim, prossegue o autor, considerando um caso de heterossexualidade, pode-se obter mais informação quando pesquisador e pesquisado são de sexos diferentes.

O fato de o sexo e a profissão do pesquisador (bem como outros fatores como raça, idade, nacionalidade etc.) influenciarem os dados fornecidos pelo sujeito pesquisado demonstram que, na pesquisa de campo, há uma observação recíproca: não apenas o pesquisador observa o sujeito, mas o sujeito observa o pesquisador. Trata-se de uma

⁶⁴ "Una conversación acerca del sexo – incluso en la forma de una entrevista científica – es en sí una forma de interacción sexual que, dentro de ciertos límites, puede 'vivirse' y resolverse en el nivel puramente simbólico o verbal, como lo demuestra la experiencia y resolución de la transferencia sexual en el psicoanálisis".

convenção que “‘A é o observador’ e ‘B é o observado’” (p. 57), mas os dois lados estão observando, sentindo e comportando-se conforme a presença do outro. A crença de uma unidirecionalidade da observação é uma ficção convencional.

Acrescenta-se a isso o fato de que são questionáveis as fronteiras de onde começa e de onde termina observador e observado. Na tentativa de esclarecer esse ponto, Devereux (1967) compara as fronteiras entre o observador e o observado com a do nosso próprio corpo, a qual se estende para além da pele. Descreve que alguns neuróticos e psicóticos sentem como externos órgãos que são internos; que muitas funções psicológicas também são sentidas como externas (como no caso das projeções); ou, ainda, pessoas que nasceram cegas e depois recuperaram a visão sentem dificuldades de se orientar com as novas sensações. Dessa forma, “posto que os órgãos corporais, as funções psíquicas e a experiência normal dos sentidos parecem às vezes ficar dentro e às vezes fora dos limites da pessoa, é evidente que os limites entre observador e sujeito tenderão a ser ainda menos definidos” (p. 66)⁶⁵. O pesquisador pode prolongar-se por aquilo que está observando e, em outro extremo do experimento, o organismo observado ou manipulado pode, de igual maneira, “prolongar-se” pelo sistema de observação (observador, experimentador, manipulador).

Compreendendo que a presença de um pesquisador produz interferências no sujeito e que não há uma observação unilateral, mas recíproca (a qual produz afetos e comportamentos), podemos chegar ao ponto para o qual Devereux (1967) nos alerta no início da obra *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*: a objetividade é impossível. Sendo assim, seria melhor que o observador fosse uma máquina ou que utilizássemos técnicas que retirassem a subjetividade, tais como questionários, testes, etc. No entanto, conforme o autor, tal ato é praticamente impossível, pois esses métodos não abolem a subjetividade, e a utilização deles como meio para negá-la pode levar a mais deformações. Talvez, como defesa, caímos na comodidade de ignorar essa interação entre observador e sujeito, omissão essa que nos leva aos mais diversos erros de produção de dados científicos.

Diante disso, a proposta de Devereux é que o pesquisador considere o que ele está sentindo no contexto da pesquisa; analise os sentimentos e as angústias que estão sendo aí movidos e que podem deformar a percepção e a interpretação dos dados; reflita sobre as manobras, estratégias e percepção de dados que estão sendo estabelecidas; enfim, considere o inconsciente e a subjetividade, o que pode nos permitir acesso à objetividade autêntica.

⁶⁵ “Puesto que los órganos corporales, las funciones psíquicas y la experiencia normal de los sentidos parecen a veces quedar dentro y a veces fuera de los límites de la persona, es evidente que los límites entre observador y sujeto tenderán a ser aún menos definidos”.

Entretanto, embora seja inquestionável a contribuição do pensamento de Devereux para questões metodológicas, o autor foi pouco conhecido, aspecto que buscamos discutir na sequência.

2.4 Marginalidade de Devereux

La Barre (1967) já antecipava que o *insight* de Devereux de que o básico de toda a ciência está no investigador (contratransferência) e não no objeto – mostrando a falsidade das pseudometodologias objetivistas, as quais desconsideram a subjetividade inerente ao pesquisador – seria difícil de ser aceito. Seria mais fácil rejeitar a subjetividade, ou fingir que ela não existe, e se apegar a métodos objetivos que a disfarçam (La Barre, 1967).

Além dessa compreensível questão exposta por La Barre, podemos pensar em outras hipóteses para a marginalidade de Devereux. Uma delas é que ele era psicanalista e antropólogo, especialidades que apresentavam grandes discordâncias entre si. Tal aspecto é citado por Devereux (1966 apud Araújo, 2016) em uma carta que retrata que os antropólogos não gostam de Freud e da psicologia, e os psicanalistas não valorizam saberes construídos por psicanalistas leigos (não médicos).

Outra hipótese é a denunciada pelo próprio Devereux (1967) na obra *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, em que afirma que a sociedade exige que o pesquisador justifique a ideologia dominante, que as novas ideias tenham relação com as vertentes da época, o que faz com que as inovações fora desse escopo sejam punidas. Nessa mesma obra, ele relata que já passou por isso no início da sua carreira, pois, embora suas maiores contribuições à etnopsiquiatria já estivessem presente no germe de sua tese de doutorado, ele foi obrigado a suprimi-las, e seu orientador Kroeber lhe dizia que ele deveria deixar a teoria para os mais velhos (Bloch, 2012).

Araújo (2016) também descreve que a marginalidade de Devereux se deve a esse fato de ele não estar dentro das correntes de pensamento predominantes da antropologia. Segundo a autora, Devereux não estava a favor da clássica corrente de pensamento positivista que desconsidera a subjetividade do pesquisador, nem da Escola Cultura e Personalidade, que propõe o primado da cultura sobre o psiquismo e o relativismo cultural. O pensamento de Devereux também se opõe à vertente dos antropólogos pós-modernos, que defendem que não é possível conhecer objetivamente o outro e que considerar a subjetividade de um sujeito impossibilita o acesso ao conhecimento nas ciências humanas.

Assim como Araújo (2016) destaca que Devereux esteve fora das correntes de pensamento da antropologia devido ao negligenciamento existente nessa ciência, também

cogitamos a hipótese de que Devereux esteve fora do centro das grandes associações e correntes psicanalíticas devido a seu pensamento ser destoante dessas concepções predominantes. Quando ele se volta para a psicanálise, após a Segunda Guerra Mundial, nos Estados Unidos predominava o Neofreudismo, que tinha como autores Erikson, From, Horney etc. Tal escola de pensamento americana contestava a universalidade psíquica e grandes conceitos freudianos como sexualidade, transferência, pulsão etc. (Roudinesco & Plon, 1998). Devereux não concordava com esses preceitos neofreudianos já que, como é explicitado ao longo desta dissertação, ele defende a universalidade psíquica e se considera um clássico freudiano. Outra vertente predominante nos Estados Unidos foi a escola antropológica de Cultura e Personalidade – uma das principais vias de inserção da psicanálise nos Estados Unidos (Roudinesco & Plon, 1998). Essa escola também não era compatível com o pensamento de Devereux, na medida em que também questionava a universalidade psíquica e, ainda, considerava que a personalidade de um sujeito é determinada pela cultura, um reducionismo de que Devereux discorda. Quando ele esteve na França, também não se encaixou na “nova onda” do pensamento de Lacan, psicanálise que ele considerava herética (Periañez, 2007 apud Araújo, 2016). Também, embora membro aderente da Société Psychanalytique de Paris, não conseguiu ser associado e analista didata (Araújo, 2016). Dessa forma, é possível supor que uma das razões pelas quais Devereux foi um autor excêntrico na psicanálise não foi devido à qualidade e à quantidade de seus escritos, mas por ele estar fora das correntes predominantes. No entanto, é importante destacar que o pensamento de Devereux é relativamente presente nos meios psicanalíticos europeus, com destaque à França (Araújo, 2016), e, segundo Binkowski (Devereux, 2018/1967), vem aumentando nos últimos anos.

No Brasil, as contribuições de Devereux ainda são pouco conhecidas. Essa constatação pode ser percebida a partir de um levantamento bibliográfico que realizamos em 2017, com o objetivo de identificar as repercussões do pensamento de Devereux nas pesquisas do campo “etnopsi” no Brasil. Verificamos que apenas oito artigos citavam Georges Devereux, e, mesmo estes, não se fundamentavam predominantemente na teoria do autor. Também verificamos erros na compreensão da sua teoria, como considerar o complementarismo desenvolvido pelo autor uma dupla e simultânea análise para pensar um fenômeno, quando, na verdade, trata-se de olhares diferentes com interdependência total e absoluta autonomia dos dois discursos, os quais só podem ser complementares, e não fusionantes (Wonsoski, Domingues, 2017).

Uma outra hipótese para essa marginalidade é a complexidade da obra do autor, com destaque à densidade da teorização e ao trânsito entre ciências exatas e humanas. No Brasil, destaca-se também a escassez de obras traduzidas para o português e de trabalhos sobre o pensamento de Devereux⁶⁶.

⁶⁶ Encontramos, até o presente momento, as seguintes traduções de Devereux para o português: Livro *Mulher e Mito*, traduzido por Beatriz Sidou (Devereux, G. *Mulher e Mito*. Tradução de Beatriz Sidou. Campinas: Papyrus, 1990) e o capítulo cinco da obra *Da angústia ao método nas ciências do comportamento*, tradução realizada por Gabriel Inticher Binkowski (Devereux, G. (1967) *Da angústia ao método nas ciências do comportamento* [Trad. G. I. Binkowski.]. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, São Paulo, n. 6, p. 7, 2018. Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2028/11/21/n06-07/>>).

CAPÍTULO III

CONTRIBUIÇÕES DE DEVEREUX À CLÍNICA TRANSCULTURAL

A unidade psíquica da humanidade é a pedra angular da teoria psicanalítica (Devereux, 1972/1955, p. 75)⁶⁷.

A clínica transcultural é uma prática psicoterápica que leva em consideração os fatores culturais. Foi inicialmente desenvolvida por Georges Devereux, especialmente nas obras *Essais d'ethnopsychiatrie générale* e *Ethnopsychanalyse complémentaire* (Borges, Peirano, Moro, 2018), nas quais nos baseamos para escrever este capítulo.

Devereux (1971/1952) reconhece sua originalidade e também as dificuldades enfrentadas nesse processo de criação.

Esta psicoterapia neutra⁶⁸ – psicoterapia *metacultural*⁶⁹ – ainda não foi criada. Esta é a finalidade em que tenho me fixado e à sua perseguição tenho me dedicado há anos de modo quase exclusivamente. Fim ainda muito longe, mas que, apesar de falsos começos e contratempos, não deixa de exigir-me (Devereux, 1971/1952, p. 124, grifo do autor)⁷⁰.

A partir da compreensão da Cultura enquanto fenômeno universal, a psicoterapia transcultural difere-se da psicoterapia intercultural. Nesta, o analista conhece de modo significativo a cultura específica do paciente, mesmo que os dois pertencem a culturas diferentes, e a utiliza para fins terapêuticos. A psicoterapia transcultural também difere da

⁶⁷ “La unidad psíquica de la humanidad es la piedra angular de la teoría psicoanalítica”.

⁶⁸ O autor toma como sinônimos as denominações “psicoterapia culturalmente neutra” e “psicoterapia transcultural”, denominação esta que enfatiza a neutralidade cultural do etnopsiquiatra, que não se baseia no conteúdo particular da cultura do paciente, mas na Cultura enquanto fenômeno universal (Devereux, 1971/1952).

⁶⁹ Devereux (1971/1952) passa a chamar a psicoterapia “transcultural” de psicoterapia “metacultural” devido à primeira denominação ter sido “usurpada” e erroneamente utilizada para se referir ao campo da etnopsiquiatria no geral. Nas palavras de Devereux, “conviene recordar las razones que me han incitado a modificar mi terminología. En un principio forjé el término ‘psicoterapia transcultural’ con el fin de subrayar la distinción entre este tipo de actividad y la ‘psicoterapia intercultural’. Por desgracia, desde entonces se me tomó el término (sin mencionar nunca, por supuesto, su origen) y, lo que más grave, despojándolo del sentido especial que yo le había concedido. El término ‘psiquiatria transcultural’ adquirió de ese modo el sentido de ‘psiquiatria intercultural’ e incluso, de manera más general, de etnopsiquiatria. Incapaz de cambiar esta tendencia terminológica, me vi obligado a disociarme de ella proponiendo el término de psicoterapia ‘metacultural’ en lugar del de psicoterapia ‘transcultural’” (Devereux, 1971/1953, p. 347). Nós optamos por manter a primeira denominação (“transcultural”), respeitando a significação dada por Devereux, por ser o termo utilizado por seus sucessores, como Mari Rose Moro.

⁷⁰ “Esta psicoterapia neutra – psicoterapia *metacultural* – todavía no ha sido creada. Esta es la finalidad que me he fijado y a su persecución me he dedicado casi exclusivamente desde hace años. Fin todavía muy lejano, pero que, a pesar de salidas en falso y extravíos, no cesa de requerirme”.

psicoterapia intracultural, já que a última se caracteriza por paciente e terapeuta serem necessariamente do mesmo meio cultural, com o terapeuta considerando a dimensão dessa cultura específica no tratamento. Dessa forma, vemos que a psicoterapia transcultural difere-se dos modelos de psicoterapia citados não por considerar os fatores culturais no processo terapêutico, pois isso as psicoterapias intercultural e intracultural também fazem, mas na forma como o conceito “cultura” é entendido: não no sentido particular (cultura A ou B), mas no sentido universal (Cultura) (Devereux, 1978; Domingues, Honda, Reis, 2019; Laplantine, 1994).

Neste capítulo, buscamos descrever alguns pressupostos e conceitos desenvolvidos por Devereux que possibilitam pensar uma clínica transcultural. São eles: universalidade psíquica e Cultura; psicoterapia culturalmente neutra; indissociabilidade do psiquismo e cultura; normalidade e anormalidade; cultura e psicopatologia; e personalidade e identidade étnica. Por último, discutiremos algumas repercussões dos fundamentos da clínica transcultural desenvolvidos por Devereux na França e no Brasil.

3.1 Universalidade psíquica e Cultura

O postulado básico da teoria psicanalítica é a universalidade psíquica, isto é, o pressuposto de que todo o psiquismo humano possui a mesma estrutura apesar das variações culturais. No entanto, isso não quer dizer que ele sempre se dá de modo idêntico. Por exemplo, se adotamos a ideia de que o complexo de Édipo é universal, isso não significa que ele ocorre de modo igual e padronizado em todas as culturas. Podemos citar aqui como ilustração o livro *Édipo Africano*, em que Ortigues e Ortigues (1989/1966) partem da hipótese da inexistência do complexo de Édipo nas sociedades africanas e acabam descobrindo que

no modelo europeu do complexo de Édipo, o filho se imagina matando o pai. Aqui a versão típica seria: o filho referindo-se por intermédio do pai ao ancestral já morto e, portanto, insubstituível e fazendo dos seus ‘irmãos’ rivais. É por isto que as representações que utilizamos, falo coletivo, ancestral inigualável, só podem ser compreendidas em função do termo para o qual conduzem, o jogo da rivalidade-solidariedade entre irmãos (p. 85).

Ortigues e Ortigues (1989/1966) concluem em seu livro que o complexo de Édipo, nas etnias Wolof, Lébon e Serer do Senegal, expressa-se de forma diferente daquela da sociedade europeia e que a questão do pai, mesmo em sociedades matrilineares como os Serer, aparece com a mesma frequência que na cultura ocidental. A ideia de universalidade não anula a singularidade da expressão de cada cultura.

Diante disso, podemos nos perguntar: como a universalidade se expressa na diversidade de culturas? Ao ler as obras de Devereux, temos a compreensão de que a cultura oferece ao indivíduo um modo de viver e de se organizar, de ler e de significar o mundo, de desenvolver mecanismos de defesas para o sujeito lidar com os traumas e sofrimentos, de adoecer e de curar, aspectos culturais que são transmitidos desde os primeiros vínculos afetivos, estruturando o psiquismo dos sujeitos. E tudo isso ocorre na singularidade de cada cultura. Muitas vezes, um mesmo item carrega numerosas significações devido às diferenças entre as culturas. Em outras palavras, é fato que as culturas divergem muito entre si.

Do mesmo modo que os indivíduos, as culturas diferem entre si, essencialmente pela maneira como seus elementos constitutivos se justapõem e se organizam em modelos e estruturas. Da mesma forma, diferem porque um item dado pode ter por matriz primária em uma cultura o que, precisamente, constitui sua matriz secundária ou seu conteúdo latente em outra; o inverso, por suposto, também é certo (Devereux, 1971/1957, pp. 378-379)⁷¹.

O autor nos mostra que as culturas diferem na medida em que cada uma tem seu modo de estruturação. Compreendendo isso, podemos ter noção da dimensão potencialmente traumática de um migrante ou refugiado quando se depara com um contexto cultural diferente daquele da sua origem. A ruptura com seu contexto pode levá-lo a perder seu referencial de ser e de agir no mundo. E as “armaduras” de sobrevivência da nova cultura nem sempre podem ser acessadas, por motivos linguísticos e sociais. Sem contar que as “armaduras” culturais que trouxe consigo são muitas vezes desqualificadas na nova cultura.

Ressaltamos que, apesar dessa significativa diferença entre as culturas, algumas questões se repetem, mesmo sob faces diferentes e até mesmo opostas. Essa repetição é vista quando se verifica que a diversidade de significações de um determinado item apresenta uma única matriz. Nas palavras do autor,

a exploração completa das significações, valores e conotações de um item dado através da psicanálise de um só indivíduo, o estudo em corte transversal de um grande número de sujeitos, a exploração etnológica completa de todas as matrizes com as que se relaciona este item em uma só cultura, ou, o inventário razoavelmente completo das matrizes *primárias* das que depende este mesmo item em um número importante de culturas, são quatro atividades que proporcionam exatamente os mesmos resultados

⁷¹ “Lo mismo que los individuos, las culturas diferan entre sí esencialmente por la manera como sus elementos constitutivos se yuxtaponen y se organizan en modelos y estructuras. Asimismo diferan porque un ítem dado puede tener por matriz primaria en una cultura lo que, precisamente, constituye su matriz secundaria o su contenido latente en otra; la inversa, por supuesto, también es cierta”.

em termos de significação verdadeira do item em questão (Devereux, 1971/1957, p. 377, grifo do autor)⁷².

Essa repetição é expressão da universalidade. Na obra *Etnopsicanálisis Complementarista*, Devereux (1972/1955) discute o pressuposto da universalidade do psiquismo e a validade das interpretações psicanalíticas da cultura a partir de duas teses: uma metodológica e outra formal. A partir da tese metodológica, é possível fazer duas afirmações. 1) A análise de um aspecto permite obter proposições universalmente válidas. Exemplos disso são Durkheim e Freud. O primeiro analisou de modo intensivo apenas uma instituição de uma só tribo, e o segundo analisou os neuróticos vienenses, mas, mesmo assim, ambos obtiveram proposições universais. 2) De modo inverso, é possível afirmar generalizações válidas a partir de dados obtidos de uma ampla amostra. Nos dois casos citados, “é possível extrair conclusões formuladas de maneiras diferentes, mas (*em última instância*) *idênticas*, aplicando um ou outro procedimento” (Devereux, 1972/1955, p. 71, grifo do autor)⁷³.

Já a tese formal pode ser vista no fato de que os etnólogos levantaram um grande inventário sobre os comportamentos culturais, e estes coincidem com as explicações sobre desejos, pulsões, fantasias etc. Nas palavras do autor,

se todos os psicanalistas preparassem uma lista completa de todas as pulsões e de todos os desejos e fantasias reveladas no meio clínico, essa lista corresponderia, ponto por ponto, a uma lista estabelecida por todos os etnólogos, de todas as crenças e de todos os procedimentos culturais conhecidos (Devereux, 1972/1955, p. 77)⁷⁴.

Do mesmo modo,

se os etnólogos realizassem um inventário exaustivo de todos os tipos conhecidos de comportamento cultural, essa lista coincidiria ponto por ponto com uma lista igualmente completa dos desejos, pulsões, fantasias etc. obtidos pelos psicanalistas em um meio clínico (Devereux, 1972/1955, p. 66)⁷⁵.

⁷² “La exploración completa de las significaciones, valores y connotaciones de un ítem dado a través del psicoanálisis de un solo individuo, el estudio en corte transversal de un gran número de sujetos, la exploración etnológica completa de todas las matrices con las que se relaciona este ítem en una sola cultura, o, el inventario razonablemente completo de las matrices *primarias* de las que depende este mismo ítem que un número importante de culturas, son cuatro actividades que proporcionan exactamente los mismos resultados en cuanto a la significación verdadera del ítem en cuestión”.

⁷³ “Es posible extraer conclusiones formuladas de maneras diferentes, pero (*en última instancia*) *idênticas*, aplicando uno u otro procedimiento”.

⁷⁴ “Si todos los psicoanalistas preparasen una lista completa de todas las pulsiones y de todos los deseos y fantasías revelados en el medio clínico, esa lista correspondería punto por punto a una lista, establecida por los etnólogos, de todas las creencias y de todos los procedimientos culturales conocidos”.

⁷⁵ “Si los etnólogos realizaran el inventario exhaustivo de todos los tipos conocidos de comportamiento cultural, esa lista coincidiría punto por punto con una lista igualmente completa de los deseos, pulsiones, fantasías, etc., obtenidos por los psicoanalistas en un medio clínico”.

Essas afirmações são válidas, pois “tanto as fantasias como os itens culturais são produtos do espírito humano e portanto, em última instância, do inconsciente” (Devereux, 1972/1955 p.77)⁷⁶. Considerando a universalidade do inconsciente, não é de suma importância realizar uma pesquisa com uma gama muito grande de seres humanos para descobrir aspectos do psiquismo. Devereux (1972/1955) cita o seguinte exemplo próprio: para analisar o aborto, ele fez um estudo em 400 povos e concluiu que os dados se repetiam. Assim, o autor afirma que, se fizesse uma investigação maior, em 1000 etnias, por exemplo, isso não valeria a exaustão, porque, provavelmente, não descobriria nada de novo além do que já foi encontrado.

Segundo Devereux (1972/1955), Adolf Bastian⁷⁷ já havia descrito que a humanidade tem uma unidade psíquica. No entanto, Bastian foi desconsiderado pelos psicanalistas por se aproximar da teoria mística dos arquétipos e do inconsciente racial de Jung. Com isso, os psicanalistas “omitiram declarar com *suficiente frequência e com toda a claridade necessária* que a unidade psíquica da humanidade é a pedra angular da teoria psicanalítica” (p. 75, grifo do autor)⁷⁸. Sem a concepção da unidade psíquica, é inútil extrapolar os dados clínicos das matérias culturais.

Dessa forma, partindo da compreensão de Cultura e psiquismo como fenômenos universais, é possível pensar em uma clínica transcultural que leve em consideração a cultura do paciente mesmo sem conhecê-la em suas especificidades. Devido a essa universalidade, podemos afirmar que, embora haja uma singularidade em cada cultura, não é necessário propor um modelo de atendimento específico, ou, ainda, uma psicologia específica, a cada cultura existente na Terra. Vejamos a seguir quais são as demais contribuições de Devereux nesse sentido.

⁷⁶ “Tanto las fantasías como los ítems culturales son productos del espíritu humano y por lo tanto, en última instancia, del inconsciente”.

⁷⁷ Adolf Bastian (1826-1905), etnólogo alemão, contribuiu para o desenvolvimento da Etnografia e da Antropologia como uma disciplina. Bastian se dedicou a colher dados de um maior número de culturas possíveis e através da diversidade delas postulou o pressuposto da unidade psíquica.

⁷⁸ “omitieron declarar con *suficiente frecuencia y con toda la claridad necesaria* que la unidad psíquica de la humanidad es la piedra angular de la teoría psicanalítica.”

3.2 Psicoterapia culturalmente neutra: o analista na clínica transcultural

Devereux (1971/1952) descreve a clínica transcultural como sinônimo de “psicoterapia culturalmente neutra” (p. 124)⁷⁹ dando ênfase ao papel do psicoterapeuta como um profissional que não deve se fundamentar no conteúdo de uma cultura particular, mas em uma apreensão da Cultura como fenômeno universal, próprio da condição humana. Dito em outras palavras, a neutralidade refere-se à postura de não olhar a partir de sua cultura ou de qualquer cultura específica, mas analisar como o paciente utiliza os materiais culturais, fazendo a compreensão no sentido da Cultura.

Devereux (1971/1952) esclarece que essa neutralidade é comparável à terapia psicanalítica, que também é neutra e cuja neutralidade “permite apreciar o *verdadero* sentido que carrega um traço cultural dado na sociedade contemporânea e no subgrupo ao que o paciente pertence” (p. 124, grifo do autor)⁸⁰. O autor ressalta que essa neutralidade pode ser adquirida sem ajuda exterior, mas é muito difícil, sendo, portanto, recomendável a ajuda de alguém.

No texto *Los factores culturales en la terapéutica psicoanalítica*, Devereux (1971/1953) descreve que quando um paciente é de uma cultura diferente da cultura do analista pode ser mais fácil de se manter a neutralidade cultural, visto que o analista se libera de suas próprias negações de origem cultural. Moro (2015) destaca quem nem sempre ser de cultura diferente é uma facilidade, pois o terapeuta, ao lidar com o diferente, tende a analisar o outro a partir dos modelos culturais de sua própria cultura. É devido a esse risco que Moro (Moro, 2015; Borges, Peirano, Moro, 2018) coloca como componente essencial da clínica transcultural o conceito de “descentramento”, ou seja, ruptura com a posição etnocêntrica do analista.

A posição etnocêntrica refere-se à concepção de entender as normas e valores da sua cultura como melhores ou mais adequadas. Conforme Rocha (1998), essa postura etnocêntrica, é pautada em

uma visão de mundo onde nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência. No plano intelectual, pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade etc. (p. 05).

⁷⁹ “psicoterapia culturalmente neutra”

⁸⁰ “Permite apreciar el sentido *verdadero* con que está cargado un rasgo cultural dado en la sociedad contemporánea y en el subgrupo al que pertenece el paciente”.

Moro, em uma entrevista concedida a Suannes, Martins, Muszkat, Mourão, Barbosa, Silva & Leite (2017), explica que esse movimento de olhar a partir de si é natural (ou melhor, cultural) na medida em que costumamos fazer a comparação para aprender; no entanto, o movimento que devemos fazer é outro, é não comparar a si e entender que é o outro que detém o sentido. Tal movimento não é fácil, pois temos que parar, contextualizar, pensar e descentrar. Trabalhar com pessoas de origens diferentes ou entender o que nos mostra a antropologia – o fato de que o que é norma em nossa cultura não é na outra – são aspectos que nos ajudam a descentrar (Suannes, Martins, Muszkat, Mourão, Barbosa, Silva & Leite, 2017).

Vemos que aquilo que Devereux (1971/1952) nos propõe e denomina de “neutralidade cultural” (o ato de não olhar para o outro a partir de si e de sua cultura ou de uma outra cultura específica), Moro, a partir de sua experiência com imigrantes, dá ênfase ao primeiro posicionamento, denominando de “descentramento” esse movimento de deslocar o centro de si para o outro.

Outro aspecto que Devereux (1971/1953) descreve é o interesse do analista nos materiais culturais do analisando, o que é, segundo ele, um dos fatores culturais que interferem na terapia, embora seja um entre os fenômenos gerais da contratransferência. Essa interferência ocorre na medida em que o paciente, ao perceber o interesse do analista, pode descrever longamente modos e costumes da sua tribo como resposta ao interesse do analista e como manifestação de resistência. Além disso, o paciente pode também demonstrar curiosidade de saber como tal fenômeno de sua cultura ocorre na cultura do analista, aspecto que também desvia a atenção dos conflitos do paciente e que, portanto, também pode ser utilizado como uma forma de resistência por parte do analisando. Dessa maneira, o analista não deve se deixar levar pela evocação da descrição de um costume que ele não conhece, mas, sim, concentrar-se sobre os dados inconscientes ou caracterológicos que tal material revela. Assim, o analista deve sempre evitar se deixar levar pelos seus interesses culturais ou por outros interesses extra-analíticos (Devereux, 1971/1953).

Uma recomendação para o analista não ficar fascinado pela cultura do paciente é a busca por informações sobre ela. Devereux (1971/1953) admite que ele próprio não inicia a análise de ninguém de uma cultura diferente da sua sem antes se informar sobre a cultura desse sujeito.

Até o momento, o analista não tem mais saída que informar-se previamente sobre a cultura de seu paciente. Ao deparar-se com dados que já lhe serão familiares, não deve

correr o risco de deixar-se seduzir pelo fato etnográfico bruto e não deve deixar que nada o distraia de sua tarefa propriamente analítica (Devereux, 1971/1953, p. 353)⁸¹.

No entanto, essa informação preliminar sobre a cultura do paciente não garante que não aparecerão aspectos culturais novos que despertarão curiosidade. Diante disso, o analista deve ter sempre em mente o objetivo da psicoterapia e deve considerar que muitos pacientes apresentam símbolos e atos simbólicos que possuem significado cultural, mas que na sessão são usados para exprimir seus conflitos e desejos (Devereux, 1971/1953).

Ademais, Devereux (1971/1953) destaca que o interesse cultural não ocorre somente quando terapeuta e paciente são de culturas diferentes. Por exemplo, Freud, percebendo que sua paixão pelas antiguidades egípcias poderia comprometer o bom curso da análise, encaminhou um de seus pacientes egíptólogos para outro analista.

Ao mesmo tempo, conhecer a cultura do paciente também pode ser considerado benéfico ao tratamento, como veremos no tópico a seguir.

3.3 O analista e a cultura do paciente

Considerar a cultura específica do paciente também é uma contribuição de Devereux para pensar a clínica, mas, é importante destacar, trata-se de uma clínica intercultural, isto é, na qual o terapeuta conhece a cultura particular do paciente e a maneja para fins terapêuticos.

Devereux (1971/1953) descreve que um dos fatores positivos de conhecer a cultura específica do paciente é que esse conhecimento pode ajudar o analista a interpretar primeiramente o que está mais perto da consciência do paciente, pois um conflito que está profundamente recalcado em uma cultura pode ser apenas superficialmente recalcado em outra. Assim, a depender da cultura, o analista pode dar prontamente uma interpretação ou fornecê-la apenas depois de vários meses de trabalho analítico. Por exemplo, desejos de dependência homossexual em índios das planícies devem ser interpretados com cautela, e não imediatamente da mesma forma como são interpretados na cultura ocidental.

Em *Psychotérapie d'un indien des plaines: réalité et rêve*, temos uma ilustração de como os fatores culturais auxiliaram na terapia. Trata-se de um indígena norte-americano, chamado de Jimmy P., que, após ter exercido atividades na Segunda Guerra Mundial, tinha pesadelos, dores de cabeça, alcoolismo, fobia e crises de ansiedade. Devereux, conhecendo a

⁸¹ “Por el momento, el analista no tiene más salida que documentarse previamente sobre la cultura de su paciente. Al enfrentarse con datos que ya le serán familiares, no debe correr el riesgo de dejarse seducir por el hecho etnográfico bruto, y no debe dejar que nada le distraiga de su tarea propriamente analítica”.

cultura do paciente, trabalhou sobre o conteúdo manifesto dos sonhos para evitar *insights* traumáticos. Além do mais, conhecer a cultura também possibilitou que ele soubesse a dosagem do *insight*, os momentos oportunos de interpretação e, ainda, pudesse estimular a relação transferencial ao ocupar o lugar de espírito protetor (Domingues, Honda e Reis, 2019).

Também encontramos a utilização da cultura para ajudar na análise dos sonhos dos pacientes, como quando Devereux (1972/1957) escreve sobre os sonhos dos Mohaves. Segundo o autor, para a cultura Mohave, o conhecimento dos mitos, práticas, cantos e poderes mágicos advém dos sonhos. Os conhecimentos e técnicas adquiridos em estado de vigília não são considerados eficazes, mas apenas os que são adquiridos durante o sonho. O autor relata uma experiência na qual um xamã lhe falou que ele, Devereux, poderia anotar os cantos, mas não teria o mesmo poder, pois o canto não veio de sua aprendizagem onírica. No entanto, indica Devereux (1972/1957), é impossível sonhar um extenso mito ou um ciclo de cantos. Se foram sonhados, isso só pode ter acontecido de forma condensada/resumida.

Devereux (1972/1957) se utiliza da obra de Freud para compreender essa suposição de que os sonhos acontecem de maneira condensada/resumida, afirmando que os resíduos diurnos (por exemplo, um livro que o sujeito leu ou uma peça de teatro a que assistiu) proporcionam matéria-prima para o sonho da noite. Por essa lógica, um adolescente que assistiu a um ritual de cura durante o dia, pode sonhar com isso à noite e, considerando a importância que os Mohave dão para os sonhos, isso levará a comentários predizendo uma vocação xamã desse adolescente. Houve, nesse caso, conforme o autor, uma *elaboração secundária* do sonho, ou seja, “a expansão e a recomposição dos materiais realmente oníricos, mediante o agregado de informações acerca dos mitos, cantos e rituais, adquiridos em estado de vigília” (p. 237)⁸². Sendo assim,

embora seja considerado que os xamãs e cantores Mohave adquirem seu saber exotérico e/ou seus cantos terapêuticos em sonhos, eles efetuam sua aprendizagem real em estágio de vigília, e somente depois tem sonhos que condensam esse corpo de conhecimentos ou que aludem ao mesmo (Devereux, 1972/1957, p. 249)⁸³.

⁸² “[...] A la expansión y la recomposición de los materiales realmente oníricos, mediante el agregado de informaciones acerca de mitos, cantos y rituales, adquiridas en estado de vigília”.

⁸³ “Aunque se considera que los chamanes y cantores mohave adquieren su saber esotérico y/o sus cantos terapéuticos en sueños, efectúan su aprendizaje real en estado de vigília, y solo después tienen sueños que condensan ese cuerpo de conocimientos o que aluden al mismo”.

Devereux (1972/1957) também afirma que os cantos Mohave possuem palavras-chave que carregam várias significações, e só quem conhece aquela cultura consegue identificá-las. Do mesmo modo ocorre com a psicanálise, em que um sonho simples pode carregar significações complexas.

Portanto, percebe-se que Devereux (1972/1957, 2013/1951) destaca o enfoque cultural ao escrever sobre os sonhos, mas não desconsidera aspectos da psicanálise, como os resíduos diurnos, a elaboração secundária e a condensação de conteúdos nos sonhos ou em uma palavra sonhada.

3.4 Sobre a indissociabilidade entre psiquismo e cultura

Cultura e psiquismo são conceitos indissociáveis. Não é possível estabelecer um limite onde começa um e onde começa o outro, os dois coexistem ao mesmo tempo. Segundo Laplantine (1994), para Devereux

é impossível conceber uma cultura que não fosse vivenciada por um psiquismo (a primeira não existe em lugar nenhum a não ser no segundo). E, reciprocamente, é impossível pensar a própria formação da personalidade, isto é, os processos de aquisição cognitivos e afetivos, independentemente da cultura. Em outros termos, os mecanismos psíquicos nada mais são do que a face ‘interna’ de processos culturais que podem ser, desse ponto de vista, qualificados de ‘externos’. O psicológico é o ‘de dentro’ da cultura, enquanto a cultura é o ‘de fora’ do psiquismo. Mas, o ‘de fora’ nos remete sempre ao “de dentro”, e vice-versa (Laplantine, 1994, p. 73).

Assim, a cultura é compreendida não enquanto algo externo que determina os indivíduos, mas sim, é também, o interno “como uma experiência interior e como uma *maneira de viver o vivido*” (Devereux, 1971/1957, p.373, grifo do autor)⁸⁴, fazendo parte da estrutura e da economia psíquica de um sujeito.

Outro aspecto que ajuda na compreensão da indissociabilidade entre psiquismo e cultura é a reflexão do que é ser humano. Devereux (1971/1953) descreve que o homem pode ser concebido como *homo sapiens* (*genus homo*) ou como ser humano (*homo*). O primeiro termo é utilizado para a definição do homem como organismo biológico, resultado de um processo evolutivo que levou a um alto grau de diferenciação e individualização, cujas características essenciais são a plasticidade e a variabilidade de comportamento. Nas palavras do autor,

essas características do *genus homo* – diferenciação, individualização, plasticidade e variabilidade do comportamento – constituem um potencial biológico unificado e

⁸⁴ “Como una experiencia interior y como una manera de vivir lo vivido”.

coerente, que o homem atualiza mediante a aquisição de um psiquismo especificamente humano e da cultura (Devereux, 1971/1953, p. 343)⁸⁵.

Temos, então, que o potencial biológico é atualizado pela constituição de um psiquismo humano e da cultura, que são características humanas do homem e que estimulam o potencial biológico. Um exemplo de como a cultura transforma o *homo sapiens* em ser humano (*homo*) pode ser visto no caso das meninas-lobo descrito por Davis: ao conviverem com os lobos, seus comportamentos não tinham nada de humano e se assemelhavam extraordinariamente aos deles (Devereux, 1971/1953). É importante considerar que se trata de uma via de mão dupla: enquanto a cultura atualiza o potencial biológico do homem, este “[...] atua como ‘criador, criatura, agente e mediador’ da cultura” (Devereux, 1971/1953, p. 344)⁸⁶.

Observamos, pois, que, para Devereux (1971/1953), a cultura não limita o comportamento do homem; se assim fosse, ela não atualizaria, mas destruiria o potencial biológico dele. O que a cultura faz é ampliar

o alcance, a gama, a eficácia e a aplicabilidade do comportamento, substituindo uma motilidade e uma liberação de afetos massivos e governados exclusivamente pelas pulsões por uma motilidade e uma liberação de afetos parciais, específicos e estreitamente submetidos ao contexto e ao fim (Devereux, 1971/1953, pp. 344-345)⁸⁷.

No entanto, muitas teorias afirmam que a cultura limita o comportamento. Essa afirmação se dá, conforme o autor, devido a três erros frequentes: 1) não considerar a tendência humana à diferenciação e à individualização; 2) observar culturas decadentes que impõem modelos de adaptação patológicos; 3) considerar a experiência clínica que se constitui a partir dos indivíduos que reduzem e deformam suas pulsões ao invés de sublimar e de se adaptar ao real (Devereux, 1971/1953).

Outra errônea concepção de cultura é a de que ela é restritiva e anti-institual. Essa concepção é contrariada pela experiência clínica, que mostra que a cultura pode oferecer vias para sublimação que são significativas para o sujeito (Devereux, 1971/1953).

⁸⁵ “Estas características del *genus homo* – diferenciación, individualización, plasticidad y variabilidad del comportamiento – constituyen un potencial biológico unificado y coherente, que el hombre actualiza mediante la adquisición de un psiquismo específicamente humano y de la cultura”.

⁸⁶ “[...] Actúa como <<criador, criatura, agente y mediador>> de la cultura”.

⁸⁷ “El alcance, la gama, la eficacia y la aplicabilidad del comportamiento substituyendo una motilidad y una liberación de afecto masivas y gobernadas exclusivamente por las pulsiones por una motilidad y una liberación de afecto parciales, específicas y estrechamente sometidas al contexto y al fin”.

Devereux (1971/1953) ainda acrescenta que a sociedade, seja saudável ou enferma, impacta de modo significativo no psiquismo do homem. A sociedade saudável “[...] favorece por seu próprio interesse a atualização mais completa do potencial de individualização e de diferenciação de que dispõe o *homo sapiens*” (p. 345)⁸⁸. Ela estimula as sublimações ao invés de supressões e repressões. Já uma sociedade enferma não tolera a individualização e a sublimação, leva à desdiferenciação (passagem de um estado mais complexo para um estado mais simples), desindividualização, supressões, repressões, formações reativas e demais manifestações regressivas.

Nesse sentido, as enfermidades (desordens de personalidade) implicam em uma desdiferenciação e em uma desindividualização parcial, ou seja, em uma regressão do *homo* ao *homo sapiens*. É por isso que os anormais de diversas culturas são parecidos, já que os indivíduos normais estão diferenciados e individualizados. É por esse fato também que, quando buscamos compreender o comportamento anormal em termos de cultura, ele se torna incompreensível, pois diz respeito, pelo menos parcialmente, ao *homo sapiens*. Por fim, é por isso que entendemos porque a forma como o indivíduo anormal vive e maneja os materiais culturais é importante para o diagnóstico. Na sequência, desenvolveremos a compreensão de Devereux sobre a normalidade e a anormalidade.

3.5 Normalidade e anormalidade

A definição de normalidade de Devereux não se refere à adaptação aos comportamentos e aos valores enaltecidos pela sociedade, até porque há sociedades tão enfermas que é preciso estar completamente “doente” para poder se adaptar a ela. Devereux (1972/1958) escreve que o critério de adaptação como indicativo de normalidade provém de um mito social, de estereótipos, e não de uma reflexão propriamente científica. Discordando da concepção de adaptação como critério de normalidade, ele afirma que a normalidade é a capacidade de readaptação criadora, ou seja, de mobilidade e de manipulação da cultura como uma experiência privilegiada. Podemos entender que o termo “experiência privilegiada” refere-se à cultura não enquanto limitadora, mas enquanto aquela que pode possibilitar o desenvolvimento de diferenciação, de individualização, de modos de sublimação, de mecanismos de defesas etc.

⁸⁸ “Favorece por su propio interés la actualización más completa del potencial de individualización y de diferenciación de que dispone el *homo sapiens*”.

Na definição de anormalidade de Devereux (1971/1956), encontra-se o afastamento do cultural, ou seja, a aproximação (ou regressão) ao biológico. O autor descreve que se tem a ilusão de que os indivíduos neuróticos, psicóticos e delinquentes são difíceis e complicados de se compreender; no entanto, eles são indivíduos muito menos complexos do que um sujeito normal. “Em realidade, se trata de indivíduos muito mais simples, menos finamente diferenciados, mais dependentes do outro que o indivíduo normal e de caráter mais sem graça, de imaginação mais apagada, menos originais, menos individualizados” (Devereux, 1971/1964, p. 196)⁸⁹. Isso porque, quanto mais uma pessoa é psicicamente doente, mais regredida ela estará e mais frequentes serão os processos de desculturalização, isto é, de perda de elementos da cultura. Em outras palavras, indivíduos saudáveis são aqueles que possuem certa diferenciação e individualização, já em indivíduos doentes há uma certa desindividualização e desdiferenciação, uma regressão do *homo* ao *homo sapiens*.

Devereux (1971/1952) descreve que é característico da saúde mental quando os materiais oferecidos pela cultura podem ser vividos e atualizados de acordo com a realidade. Destaca-se que a cultura é vivida como realidade extra-psíquica e depois é internalizada. É característico que um indivíduo normal tenha consciência de que a cultura se aprende e depois se internaliza e também que compreenda e que viva “a cultura como sistema que estrutura o espaço vital do homem ao definir as maneiras “apropriadas” de perceber, avaliar e viver a realidade, tanto natural, como social” (Devereux, 1971/1952, p. 116)⁹⁰. Além disso, acrescenta o autor, “a cultura não somente confere significação e valor aos *componentes* desse espaço vital, mas impõe o modo de estruturação desses componentes em um todo significativo” (p. 116)⁹¹. Em resumo,

o sujeito normal manipula e vive os itens culturais em função das significações e dos valores compatíveis com a realidade social *contemporânea*, por uma parte, e seu estatuto verdadeiro e sua idade cronológica por outra (Devereux, 1971/1952, p. 116, grifo do autor)⁹².

⁸⁹ “En realidad, se trata de individuos mucho más simples, menos finamente diferenciados, más dependientes de otro que el individuo normal, y de carácter más soso, de imaginación más apagada, menos originales, menos individualizados”.

⁹⁰ “La cultura como sistema que estructura el espacio vital del hombre al definir las maneras <<apropiadas>> de percibir, evaluar y vivir la realidad, tanto natural como social”.

⁹¹ “La cultura no sólo confiere significación y valor a los *componentes* de este espacio vital, sino que impone el modo de estructuración de estos componentes en un todo significativo”.

⁹² “el sujeto normal manipula y vive los ítems culturales en función de las significaciones y de los valores compatibles con la realidad social *contemporánea*, por una parte, y su estatuto verdadero y su edad cronológica, por otra.”

Assim, por exemplo, se um sujeito se sente um americano do século XX, não acreditará na monarquia advinda de direito divino. Diferentemente, a aceitação passiva e não crítica de uma cultura doente é sinal de passividade patológica. O indivíduo normal reconhece a sociedade doente, não a introjeta e tenta modificar a realidade cultural (Devereux, 1971/1952).

Além da concepção de normalidade e de anormalidade, Devereux aborda a relação entre cultura e psicopatologia, aspecto que veremos no tópico a seguir.

3.6 Cultura e psicopatologia

Devereux (1972/1966) descreve que a cultura oferece mecanismos de defesa que possibilitam que os sujeitos lidem com o sofrimento, pois as defesas que um sujeito possui permitem a atenuação dos efeitos de algum impacto; assim, quando não se dispõe delas, pode-se produzir algum trauma. O traumático, descreve Devereux (1972/1966), não se define em “relação com a *intensidade* objetiva do impacto, mas em relação às *defesas de que o indivíduo ‘traumatizado’ dispõe* para fazer frente a um estresse de origem externa” (pp. 55-56, grifo nosso)⁹³. É importante destacar que “estresse”, na concepção proposta por Devereux (1971/1956), refere-se a forças nocivas que ferem o indivíduo, já “traumatismo” refere-se aos resultados nocivos do impacto dessas forças.

A cultura tem um importante papel diante do trauma, visto que ela oferece mecanismos de defesa para os indivíduos lidarem com o estresse de modo a não ser algo traumático. Nesse sentido, o estresse será traumático apenas se for atípico (a cultura não dispõe de defesa preestabelecida, suscetível a amortecer o choque), muito intenso, ou, ainda, prematuro (quando o indivíduo ainda não tem acesso às defesas culturais apropriadas). Por exemplo, é diferente quando uma criança cai no rio em uma cultura em que se ensinou a nadar e em uma cultura em que não se ensinou (Devereux, 1972/1966).

Ainda sobre a relação entre cultura e mecanismos de defesa, Devereux (1972/1966) destaca outros aspectos relevantes. O primeiro deles é que uma cultura pode renunciar de forma intencional a uma defesa que lhe é disponível. Por exemplo, muitas culturas marinhas se negam a aprender a nadar, pois consideram melhor morrer mais rápido em um caso de naufrágio do que sofrer nadando várias horas sem esperança de ser encontrado e depois morrer. O segundo aspecto destacado pelo autor é que cada cultura estabelece uma hierarquia das defesas e coloca essa hierarquia em uma estrutura preferencial. É importante esclarecer

⁹³ “Relación con la intensidad objetiva del impacto, sino en relación con las defesas de que dispone el individuo <<traumatizado>> para hacer frente a un stress de origen <<externo>>”.

que não é que a cultura não ensina determinados mecanismos de defesa, mas ela favorece os seus desenvolvimentos.

O fato de a cultura proporcionar desenvolvimento de defesas explica porque muitos traumas são gerados na primeira infância. Isso se dá porque a criança ainda não dispõe de defesas de origem cultural que permitiriam enfrentar o excesso do impacto. Também pode ocorrer que indivíduos sejam muito jovens para recorrer de forma eficaz às defesas proporcionadas pela sua cultura. Ainda, no caso das minorias desfavorecidas, indivíduos podem não possuir acesso a importantes meios de defesa culturais que a cultura reserva aos membros de classes privilegiadas. Acontece o mesmo com os estrangeiros, os quais, muitas vezes, não adquirem as defesas mais úteis de seu novo ambiente (Devereux, 1972/1966).

Quando os mecanismos de defesa não são suficientes, o indivíduo tende a adoecer, e esse adoecimento não é desvinculado da cultura. Nesse sentido, Devereux (1971/1956) apresenta uma “tipologia etnopsiquiátrica das desordens da personalidade” (p. 36), reconhecendo os elementos da cultura enquanto constitutivos da anormalidade. O autor distingue quatro tipos de categorias etnopsiquiátricas: desordens sagradas, étnicas, tipo e idiossincráticas.

Para descrever as desordens sagradas, o autor cita a figura do xamã. O xamã é louco? Essa questão foi tema de debates entre psicanálise e antropologia, na segunda metade do século XX (Lioger, 2002), época em que Devereux escreve o texto *Normal e Anormal*. Diante desse debate, Devereux (1971/1956) adota o posicionamento da invariância dos quadros psicopatológicos. Para o autor, o xamã é um louco, que vive a crença como uma experiência subjetiva de alucinação. Salienta-se que não é pelo fato da crença religiosa que ele é considerado gravemente psicótico ou neurótico, mas por ter alucinações com esse conteúdo religioso. Essas alucinações com o conteúdo religioso não são desprezadas, mas valoradas dentro de determinadas sociedades, com destaque ao poder de cura dado ao xamã. É devido a isso que o autor afirma que o conflito do xamã está arraigado em seu inconsciente étnico, isto é, naquilo que o indivíduo tem em comum com outros membros de sua cultura.

A desordem étnica refere-se a estereótipos sociais, modelos de comportamento, que determinam como o sujeito manifesta sua patologia. Por exemplo, um modelo de conduta incorreta presente na sociedade americana é o assassinato em massa com armas de fogo; já na malaia, o sujeito pode ter uma crise de amok (pegar um punhal e sair em corrida desenfreada, podendo matar quem encontra pela frente). Segundo o autor, cada cultura oferece ao menos uma desordem étnica característica, e, utilizando-se de Linton, afirma que é como se a cultura

proporcionasse ao indivíduo modelos de conduta incorreta, ou seja, dissesse ao indivíduo “não faça tal coisa, mas, se fizer, faça dessa maneira”.

Nota-se que as duas desordens (sagrada e étnica) se utilizam de aspectos culturais para se manifestar, mas diferem uma da outra porque a origem do conflito do xamã está no inconsciente étnico e a origem da desordem étnica está em elementos idiossincráticos (elementos singulares e não culturais) mas que se utilizam da cultura para se manifestar.

Já as desordens tipo são desordens psicológicas próprias do tipo de sociedade que as provoca. Para esclarecer, Devereux (1971/1956) se utiliza dos tipos de solidariedade de Durkheim: *Gessellschaft* (solidariedade mecânica) é um tipo de sociedade mais simples e *Gemeinschaft* (solidariedade orgânica) é uma sociedade mais complexa. Tais características (simplicidade ou complexidade) favorecem certas desordens; por exemplo, descreve o autor, o indivíduo que vive mais isolado (solidariedade orgânica) tem tendência de desenvolver esquizofrenia, já o que se vê obrigado à sociabilidade (solidariedade mecânica) tem tendência de ficar histérico.

Por último, as desordens idiossincráticas referem-se àquelas desordens singulares, mas que ocorreram devido à cultura não proporcionar mecanismos de defesa ou sintomas para o indivíduo fixar a angústia. Os sintomas de uma desordem idiossincrática raras vezes coincidem com elementos de comportamentos aprovados pela sociedade.

A respeito dessas quatro tipologias descritas por Devereux, ainda é importante esclarecer que não se trata de uma proposta de uma nova nosografia (um novo tratado com descrição de doenças), mas, sim, de mostrar que a cultura também pode estar envolvida na manifestação do adoecimento.

Devereux (1971/1952) também afirma que os materiais culturais devem fazer parte da clínica, inclusive no diagnóstico, na qual se deve considerar como o paciente vive e manipula os materiais culturais.

[...] Todo aquele que faz um diagnóstico com consciência – de maneira realista – das influências culturais, não toma por base o grau de conformismo que manifesta o paciente no nível da *conduta*, mas a forma que *manipula* a cultura como experiência privilegiada (Devereux, 1972/1958, p. 266, grifo do autor)⁹⁴.

A partir de um diagnóstico que considere os aspectos culturais, pode-se estabelecer prognósticos e procedimentos terapêuticos mais coerentes. No entanto, esse não é um

⁹⁴ “Todo aquel que hace un diagnóstico con consciencia – de manera realista – de las influencias culturales, no toma por base el grado de conformismo que manifiesta el paciente en el nivel de la *conducta*, sino la forma en que *manipula* la cultura como experiencia privilegiada”.

trabalho fácil, e uma alternativa proposta por Devereux (1971/1952) é a presença de um profissional da etnopsicanálise na elaboração de um diagnóstico, visto que “sua formação específica permite julgar a normalidade ou a anormalidade cultural das manipulações e reinterpretações que o paciente produz dos materiais culturais e a maneira como os utiliza” (Devereux, 1971/1952 pp. 123-124)⁹⁵. Além disso, esse profissional terá clareza da importância da relação de complementariedade, isto é, de uma dupla leitura, do relato do paciente.

Partindo, então, do pressuposto de que o destino dado à cultura e aos materiais culturais na doença psicológica revela o estado do paciente, Devereux (1971/1952) descreve como se dá a relação com a cultura na neurose, na psicose e na psicopatia.

Nos indivíduos neuróticos, a cultura é reconhecida como externa e depois internalizada, o que ocorre com indivíduos normais também; no entanto, no caso desses indivíduos em específico, os materiais culturais internalizados são reinterpretados conforme as necessidades deles, ou seja, eles deformam o sentido dos materiais culturais.

Devereux (1971/1952) pormenoriza que as relações de transferência com pacientes neuróticos são infantis e anacrônicas. Além do mais, eles corrompem o comportamento do analista. Assim como no caso da cultura, a distorção do analista se deve às necessidades neuróticas do paciente. O autor exemplifica essa situação apontando que as exigências sexuais do paciente para com o analista podem ter intrusão de elementos paranoides, e o paciente pode acusar o analista de ter tentado seduzi-lo.

Na transferência com neuróticos, além de haver deformação da percepção do paciente, há também muita incoerência, pois ela está sobrecarregada de ambivalências e contradições.

[...] A causa da intrusão de elementos transferenciais mutuamente contraditórios, que provindo de diferentes estágios do desenvolvimento psicosexual, interveem simultaneamente em todas as relações de transferências: este é o caso, por exemplo, de quando as exigências “sexuais” se complicam de início com acusações de comportamento sedutor (Devereux, 1971/1952, p. 119)⁹⁶.

Já o sujeito psicótico “desculturaliza” a cultura, ou seja, os traços culturais são utilizados pelo psicótico com fins não culturais, de maneira puramente subjetiva e

⁹⁵ “Su formación específica le permite juzgar la normalidad o la anormalidad cultural de las manipulaciones y reinterpretaciones que el paciente produce en los materiales culturales y la manera como los utiliza”.

⁹⁶ “[...] A causa de la intrusión de elementos transferenciales mutuamente contradictorios, que proviniendo de diferentes estadios del desarrollo psicosexual intervienen simultáneamente en todas las reacciones de transferencia: éste es el caso, por ejemplo, de cuando las exigencias <<sexuales>> se complican de entrada con acusaciones de comportamiento seductor”.

praticamente sem relação com o contexto social normal. Dessa forma, os traços culturais se tornam simples meios de expressão das necessidades psicóticas. Para ele, por exemplo, a porta se converterá em uma máquina infernal, uma mesa se converterá em altar etc. (Devereux, 1971/1952).

A linguagem utilizada pelo esquizofrênico em estado de regressão demonstra bem esse processo. No discurso esquizofrênico, há uma mistura confusa de palavras e, muitas vezes, não se pode considerá-las um discurso, pois não se trata de uma comunicação a alguém, mas, sim, de uma expressão de si mesmo. Devereux (1971/1952) acrescenta que geralmente não é verbalizável a fala de um esquizofrênico, pois as pulsões que expressa estão organizadas em função dos eixos culturais, não verbais, portanto.

O autor também descreve o psicótico em relação a outros indivíduos. Afirma que, para os psicóticos, as outras pessoas não são totais, dotadas de existência independente, mas objetos parciais. Os outros são significações exteriores do interior do psicótico. Sobre o psicótico, Devereux (1971/1952) acrescenta que, “para poder preservar seu equilíbrio afetivo, patológico e rígido, lhe será preciso abolir a realidade cultural dos seres humanos como elemento cultural e transformá-lo em algo não cultural” (p. 120)⁹⁷. Por exemplo, aquele psicótico cujo equilíbrio afetivo exige que a sexualidade não exista deixará de considerar as mulheres e homens como mulheres e homens, ou, ainda, aquele cujas necessidades paranoides exigem que tudo o persiga considerará qualquer gesto de alguma pessoa como ameaça grave.

Devereux (1971/1952) descreve também a respeito da transferência na psicose. Afirma que o paciente psicótico geralmente não consegue estabelecer a transferência com seus próprios recursos. Isso porque “a pedra angular de todo edifício psicótico é seu caráter privado” (p. 120)⁹⁸. Desse modo, o trabalho do analista com o paciente psicótico deve ser diferenciado.

[...] Nos primeiros estágios da análise, o psicanalista deve esforçar-se em despojar estas estruturas de seu caráter privado; para alcançá-lo deverá insinuar-se no edifício psicótico, deverá procurar um lugar nele e inclusive participar de sua elaboração. Falando metaforicamente, o paciente deve aprender, em primeiro lugar, a viver sua psicose como uma espécie de *loucura a dois*, antes que o analista possa neutralizar parcialmente o edifício psicótico ao despojá-lo de maneira sorrateira de seu caráter totalmente ‘privado’. [...] Somente quando tenha realizado essa neutralização parcial do sistema psicótico, que no sucessivo deixará de ser inteiramente ‘privado’

⁹⁷ “Para poder preservar su equilibrio afectivo, patológico y rígido, le será preciso abolir la realidad cultural de los seres humanos en tanto que elemento cultural y transformarlo en algo cultural”.

⁹⁸ “La piedra angular de todo el edificio psicótico es su carácter *privado*”.

(‘socialmente negativista’), poderá o psicanalista tomar suas distâncias, sua ‘exterioridade’, e poderá, no lugar de compartilhar a psicose de seu paciente em uma espécie de *loucura a dois*, converter-se em seu *objeto* – converter-se, diríamos nós, ‘na psicose de seu paciente’ – através do estabelecimento da relação de transferência baseada e arraigada em uma constante confrontação com a realidade, o que implica uma reinserção cultural progressiva do paciente (Devereux, 1971/1952, pp. 120-121, grifo do autor)⁹⁹.

Vemos que, para o tratamento da psicose, é primeiramente necessária a destruição do caráter privado, pois só assim é possível uma relação de objeto. Após alcançar esse estágio de destruição do caráter privado e o paciente já ser capaz de socializar, este deve ser inserido na cultura, da mesma forma como a criança primeiro estabelece uma relação sólida com seus pais e depois os aceita como mediadores da cultura.

Já em relação à psicopatia, Devereux (1971/1952) descreve que, enquanto o negativismo social do psicótico faz com que ele repudie a cultura, o psicopata faz uma guerra contra a cultura. Porém, trata-se de uma guerra muito específica: “[...] o psicopata não luta contra a cultura dando plena liberdade a suas pulsões, mas luta por meio de formações reativas dirigidas contra suas pulsões e contra as sublimações que a cultura propõe” (p. 121)¹⁰⁰. Dessa forma, o psicopata é aquele que está preso em suas defesas.

O autor acrescenta que, diferentemente do psicótico, o psicopata não se comporta de maneira infantil. No entanto, não se trata de um comportamento adulto em termos realistas, mas de alguém que desempenha o papel de adulto como concebido pela criança. Em outras palavras, é a concepção infantil do adulto que o psicopata atualiza em sua conduta (Devereux, 1971/1952).

Devereux (1971/1952) também descreve características da psicopatia. Afirma que o psicopata é aquele que é “consciente da origem externa e da realidade da cultura, mas não

⁹⁹ “En los primeros estadios del análisis, el psicoanalista debe esforzarse en despojar estas estructuras de su carácter privado; para lograrlo deberá insinuarse en el edificio psicótico, deberá procurarse un lugar en él e incluso participar en su elaboración. Hablando metafóricamente, el paciente debe aprender, en primer lugar, a vivir su psicosis como una especie de *folie à deux*, antes de que el analista pueda neutralizar parcialmente el edificio psicótico al despojarlo de manera subrepticia de su carácter totalmente <<privado>>. [...] Sólo cuando haya llevado a cabo esta neutralización parcial del sistema psicótico, que en lo sucesivo dejará de ser enteramente <<privado>> (<<socialmente negativista>>), podrá el psicoanalista tomar sus distancias, su <<exterioridad>>, y podrá, en lugar de compatir la psicosis de su paciente en una especie de *folie à deux*, convertirse en su *objeto* - convertirse, diríamos nosotros, en <<la psicosis de su paciente>> - a través del establecimiento de la relación de transferencia basada y arraigada en una constante confrontación con la realidad, lo que implica una reinserción cultural progressiva del paciente”.

¹⁰⁰ “[...] El psicópata no lucha contra la cultura dando plena libertad a sus instintos, sino que lucha por medio de formaciones reactivas dirigidas a la vez contra sus instintos y contra las sublimaciones que su cultura le propone”.

chega a interiorizá-la suficientemente” (p. 122)¹⁰¹. O psicopata também é aquele que manipula as pessoas de maneira fria e cínica, que explora o apego das vítimas aos valores culturais. Por exemplo, quando um ladrão rouba uma aliança, ele não se dá conta do valor sentimental que ela contém, apenas funde o anel para vender a peso de ouro. Já o psicopata tem consciência desse valor sentimental e tentará tirar da vítima o valor do ouro e mais o valor que aquela aliança tem para a pessoa. Ademais, o autor ressalta que o psicopata

é incapaz de interiorizar determinadas significações e valores culturais que, no entanto, ‘conhece’ tão bem como qualquer um e não pode, por conseguinte, experimentar uma verdadeira empatia pelas dependências culturais das pessoas normais (Devereux, 1971/1952, pp. 122-123)¹⁰².

É por causa dessas características que, conforme Devereux (1971/1952), o psicopata é incapaz de estabelecer uma relação de transferência. No entanto, o autor sugere uma técnica de atuação ao psicoterapeuta para possíveis resultados satisfatórios: fazer com que o paciente perca o papel que desempenha de adulto poderoso e aceite a criança frustrada.

Diante disso, nota-se que, para Devereux (1971/1952), a maneira como um sujeito manipula e vive os meios culturais indica seu diagnóstico (neurose, psicose ou psicopatia) e o procedimento terapêutico transferencial em cada um dos casos. Além disso, ele como os elementos da cultura são constitutivos da anormalidade, aspecto que fica ainda mais claro nas desordens sagradas, étnicas, tipo e idiossincráticas. Vemos, então, que, para Devereux, a relação de psicopatologia, normalidade e cultura são indissociáveis.

3.7 Personalidade e Identidade étnica

Outro ponto importante para se pensar a clínica transcultural é a compreensão dos conceitos de personalidade e de identidade étnica. No texto *La identidad étnica: sus bases lógicas y sus disfunciones*, Devereux (1972/1970) inicia a reflexão apresentando o duplo significado do conceito de identidade: 1) identidade como unidade absoluta de um determinado indivíduo, à qual o autor relaciona uma capacidade de distinção, “a capacidade de ser único e diferente dos demais em *alto grau*” (p. 132, grifo do autor)¹⁰³; 2) identidade como “*unidade definida por meio de uma acumulação irreproduzível de determinações*

¹⁰¹ “Consciente del origen externo y de la realidad de la cultura, pero no llega a interiorizarla suficientemente”.

¹⁰² “Es incapaz de interiorizar determinadas significaciones y valores culturales que no obstante <<conoce>> tan bien como cualquiera y no puede, por consiguiente, experimentar una verdadera empatía hacia las dependencias culturales de la gente normal”.

¹⁰³ “La capacidad de ser único y diferente de los demás *en alto grado*”.

imprecisas” (p. 133, grifo do autor)¹⁰⁴, ou seja, uma unidade formada por diversas classes às quais o indivíduo pertence – por exemplo, Maria é professora, mãe, militante etc., e a soma dessas classes representa a unidade de sua identidade. Quanto mais um indivíduo está diferenciado, “menor será a quantidade de seus status de elemento de classe que será necessário enumerar para que ele possa ser identificado sem ambigüidade” (p. 133)¹⁰⁵. O autor ainda acrescenta que, em tempos de crises, as hierarquias de classes tendem a se confundir/misturar. Um exemplo disso é que, antes de Hitler, a qualidade de classe mais importante de Einstein era ser físico, mas, na Alemanha nazista, era ele ser judeu.

Bloch (2007), autor de uma tese sobre a vida e a obra de Devereux, retrata que a concepção de identidade refere-se à individualidade humana, à compreensão de si, de suas questões (como origem, história, pertencimento etc.) e das ferramentas de sua construção, uma concepção em que não se pode desconsiderar a relação com o outro. O autor descreve que o percurso de vida de Devereux, que o levou a mudar de nome e de religião, a esconder suas origens e a praticar oito línguas, ajuda-nos a entender a busca de Devereux por enfatizar as diferenças individuais na concepção de identidade (e na sua própria individualidade).

Na obra *La renonciation à l'identité: défense contre l'anéantissement*¹⁰⁶, Devereux (2009/1967) destaca que a identidade

é um produto da diferenciação por enriquecimento – por meio do acúmulo de características significativas, cuja justaposição e arranjo sistemático constituem uma estrutura. Ao nos separarmos da atmosfera e das espécies, transformamos o que Bertrand chamaria de “qualquer pessoa” (*qualquer*) em “alguém” (*a*) e até mesmo em “o” (*o*) (Devereux, 2009/1967, p. 30, grifo do autor)¹⁰⁷.

Vemos na descrição acima que a identidade é composta por uma junção de características que dão a singularidade a um determinado sujeito. Aqui novamente podemos vislumbrar a concepção de normalidade, em que a singularidade (que representa diferenciação) pode ser encontrada no sujeito normal, diferentemente do sujeito anormal, no

¹⁰⁴ “Unicidad definida por medio de una acumulación irreproducible de determinaciones imprecisas”.

¹⁰⁵ “Menor será la cantidad de su status de elemento de clase que será necesario enumerar a fin de identificarlo sin ambigüedad”.

¹⁰⁶ Essa obra pode ser encontrada na versão impressa (Devereux, G. (2009). *La renonciation à l'identité, défense contre l'anéantissement*. Paris: Payot) bem como na web (<http://geza.roheim.pagesperso-orange.fr/html/dvrenonc.htm>).

¹⁰⁷ “Est un produit de la différenciation par enrichissement – par l'accumulation de traits significatifs, dont la juxtaposition, l'arrangement systématique constituant une structure. En se détachant tant de l'ambiance que de l'espèce, on se transforme de ce que Bertrand Russell appellerait un « n'importe qui » (*any*) en un « un » (*a*), et même en un « le » (*the*)”.

qual há uma desdiferenciação, uma redução a apenas aspectos que são biológicos, o que explica porque um neurótico esquimó é mais parecido com um neurótico congolês do que com algum esquimó normal.

Além de conceituar a identidade, Devereux (1972/1970) diferencia os conceitos personalidade étnica e identidade étnica. Personalidade étnica é, do ponto de vista operacional, “um esquema conceitual construído mediante generalizações indutivas a partir de dados concretos” (p. 135)¹⁰⁸. Por exemplo, a afirmação “brasileiros são simpáticos” utiliza alguns dados concretos (de algumas pessoas) para fazer a generalização de que todos os brasileiros são simpáticos. Do ponto de vista epistemológico, as generalizações são de dois tipos: a) o comportamento que é considerado predominante em um grupo particular quando se aumenta a quantidade de dados; b) o comportamento verbal de tipo particular que é observado de forma direta, ou seja, o que é dito sobre um determinado grupo.

O autor também descreve diversos aspectos da personalidade étnica, tais como: a) em muitos casos, considera-se a personalidade étnica como aquilo que “deveria ser”, como um modelo de comportamento, por exemplo, “brasileiro deve ser simpático”; b) diversas pessoas de uma mesma etnia possuem e exibem a personalidade étnica de diversas maneiras; c) é importante considerar a diferença entre exibição e atualização (manifestação) da personalidade étnica, visto que a atualização pode ocorrer mesmo que os indivíduos não se deem conta, isto é, muitas vezes eles não sabem que o comportamento que realizam exprime a personalidade étnica; d) a generalização “personalidade étnica” é composta de afirmações predicativas positivas (modelos a serem seguidos), como “um espartano é bravo”, e afirmações negativas (que limitam, proíbem), como “um espartano não fala muito” (Devereux, 1972/1970).

Já a identidade étnica, afirma Devereux (1972/1970), é difícil de ser definida, uma vez que já vem contaminada pela personalidade étnica. O autor aponta que uma concepção ultrapura de identidade étnica quase não tem aplicabilidade prática direta, mas, apesar disso, é importante defini-la.

A identidade étnica não é uma generalização indutiva construída a partir de dados, como a personalidade étnica, nem um modelo ideal e não tem nada a ver com modelos de comportamento. Ela é simplesmente um meio de triagem e de etiquetagem (Devereux, 1972/1970). Por exemplo, na frase “todos os brasileiros são simpáticos”, “simpáticos” se refere à personalidade ética, como vimos acima, e “brasileiros” se refere à identidade étnica.

¹⁰⁸ “Un esquema conceptual construido mediante generalizaciones inductivas a partir de datos concretos”.

Ainda sobre a identidade étnica, não se pode ser mais ou menos brasileiro, é uma questão de tudo ou nada, ou se é brasileiro ou não se é brasileiro.

A identidade étnica exerce influência sobre a personalidade étnica. Uma criança nascida de pais espartanos receberá a etiqueta “espartana”, isto é, uma identidade étnica espartana, e será pressionada pelo seu meio a adquirir uma personalidade étnica espartana (Devereux, 1972/1970).

Em resumo, nas palavras do autor, a identidade étnica é, operacionalmente, uma etiqueta ou um meio de triagem para si mesmo e/ou para os outros, e, sociologicamente, uma etiqueta que só pode ser atribuída ou recusada totalmente (Devereux, 1972/1970).

A respeito da formação da identidade étnica, Devereux (1972/1970) afirma que “as especificações do que constitui a identidade étnica se desenvolveram somente depois que os X reconheceram a existência dos não-X” (p. 148)¹⁰⁹. Afirma também que, inicialmente, essas especificações incluíam apenas traços reais (como raça) de X, e é posteriormente que esses traços se tornam distintivos e depois valorativos (como bom ou ruim).

O autor também apresenta algumas características que inicialmente não tinham relação com a identidade étnica, mas passaram a ter quando começaram a ser usadas como meio de diferenciação, para distinguir os X dos não X. Um deles é o potencial racial, como o “cabelo afro”. O “cabelo afro” é tomado como traço da identidade étnica, visto que só é afro na medida em que os não africanos não podem reproduzir ou imitar esse cabelo a não ser usando recursos artificiais. Outro item que adquiriu valor de identidade étnica são os traços culturais interiores, principalmente em condições de estresse. Por exemplo, os antigos hebreus nômades não criavam porcos, por causa da sua condição de nômades nos desertos; diante disso, podemos imaginar que eles não comiam porcos porque não os tinham. Quando eles se estabelecem em Canaã, em meio a povos que comiam porcos em rituais, eles mantêm o hábito de não comer porcos como traço distintivo. Assim, percebemos nesses dois itens que a etnia é uma afirmação da diferença (Devereux, 1972/1970).

O autor também descreve os aspectos importantes da manifestação da identidade étnica. Um deles é o seguinte: “o comportamento realizado na identidade étnica tende a ser mais ritual e monótono” (p. 154)¹¹⁰. Em outras palavras, “a história se repete, porém somente

¹⁰⁹ “Las especificaciones *acerca de lo* que constituye la identidad étnica se desarrollan solo después que los X han reconocido la existencia de los no-X”.

¹¹⁰ “El comportamiento que realiza la identidad étnica tiende a ser más ritual y monótono”.

o ritual se repete exatamente” (p. 154)¹¹¹. Essa ritualização, observa o autor, pode ser ainda mais exagerada em tempos difíceis.

Outros aspectos importantes destacados pelo autor são: a identidade étnica afeta mais aqueles que supõem não possuí-la, e há muito pouco de identidade étnica unidimensional, visto que geralmente os indivíduos possuem mais que uma identidade de grupo; Freud, por exemplo, era judeu, psicanalista, médico etc. Ainda, diferentemente da personalidade étnica, a identidade étnica carrega consigo uma automística ou uma mística imputada. Por exemplo, a mística da invencibilidade do exército espartano em terra (mesmo ele tendo perdido batalhas) foi feita por estrangeiros, e os espartanos ficaram muito felizes de ajustar-se a ela.

É importante considerar que uma pessoa pode possuir, simultaneamente, várias identidades e cada uma delas pode ser útil em um determinado contexto ou com uma determinada relação pessoal. É como se cada identidade fosse uma ferramenta e a totalidade delas é uma caixa de ferramenta que cada um carrega consigo e emprega para ser um sujeito único (Devereux, 1972/1970).

No entanto, quando uma identidade étnica é superinvestida, todas as demais identidades de classe são subordinadas a ela, aparecendo, assim, as disfunções da identidade de classe. A título de ilustração, podemos citar o nazismo, em que se considerava apenas a identidade judia, e não todas as demais que as pessoas poderiam possuir. Além do mais, uma identidade superinvestida pode conduzir à anulação da individualidade, e o que faz o homem *homo* é precisamente seu grau de diferenciação em relação aos outros indivíduos, é sua identidade pessoal (Devereux, 1972/1970).

Devereux (1972/1970) ressalta que uma identidade étnica só é funcional quando não engole as outras identidades de classe. Dessa forma, “é e deve ser possível ser norte-americano sem ser capitalista, russo sem ser comunista, judeu sem ser ortodoxo” (p. 166)¹¹². Ademais, a identidade étnica só é verdadeiramente funcional se não implicar uma apreciação pejorativa.

Por último, vale apontar que acentuar de forma obsessiva uma só identidade, seja ela étnica (brasileira) ou alguma identidade de classe (profissional, militante etc.), nega que um sujeito possui uma identidade multidimensional, isto é, várias identidades. Também nega a singularidade de cada sujeito.

¹¹¹ “La historia se repite, pero sólo el ritual se repite exactamente”.

¹¹² “Es y debe ser posible ser norteamericano sin ser capitalista, ruso sin ser comunista, judío sin ser ortodoxo”.

A tendência recorrente de proclamar a identidade étnica ou de classe – utilizando-a como uma sorte de muleta – é um indício irrecusável do iminente desmoronamento do único sentido válido da identidade – a saber, que se é diferente (Devereux, 1972/1970, p. 168)¹¹³.

Essa redução a uma única identidade pode ser feita pelo próprio sujeito, como uma forma de defesa à identidade real.

O ato de formular e assumir uma identidade de classe massiva e dominante – qualquer que seja esta – constitui o primeiro passo em direção a uma renúncia ‘defensiva’ à identidade real. Se se é nada mais que um espartano, um capitalista, um proletário ou um budista, corre-se o risco de não ser absolutamente nada e, portanto, de não ser (Devereux, 1972/1970, p. 168)¹¹⁴.

A redução, feita pelo próprio indivíduo a uma única identidade, pode ser realizada como defesa em várias situações, como na redução ou renúncia contra o aniquilamento do outro. Muitas vezes o sujeito esconde ou renuncia a sua identidade (como defesa), pois quando estabelecemos a identidade de algo, podemos prever seu comportamento, transformar o sujeito em objeto em um ato de canibalismo, agir para o bem ou para o mal. Dessa forma, muitos imigrantes, por exemplo, que já foram traumatizados por aqueles que melhor conheciam no seu país de origem, possuem medo de serem aniquilados e tentam se proteger renunciando a qualquer identidade verdadeira ou construindo uma identidade falsa (Devereux, 2009/1967).

Um caso clínico de renúncia da identidade que podemos trazer para esclarecimentos é aquele exposto por Saglio-Yatzimirsky (2015). Trata-se de um paciente refugiado de origem tâmil do Sri Lanka que emudece ante o juiz no processo administrativo para obtenção de documentos. Esse silêncio se impõe diante da identificação imposta a ele de migrante vítima ou suspeito. Ele se cala como uma forma de renúncia a essa identificação imposta e uma proteção de sua subjetividade, proteção a sua verdadeira identidade.

Se a identidade se relaciona à diferenciação e à singularidade, ela diz da saúde mental, do homem enquanto *homo*, e, quanto mais indiferenciada, empobrecida ou reduzida a uma só identidade, mais disfuncional será a identidade. É importante destacar que a individualização

¹¹³ “La tendencia corriente a proclamar la identidad étnica o de clase – utilizándola como una suerte de muleta – es un indicio irrecusable del inminente desmoronamiento del único sentido válido de la identidad – a saber, que se es diferente”.

¹¹⁴ “El acto de formular y asumir una identidad de clase masiva y dominante – cualquiera que sea esta - constituye el primer paso hacia una renuncia <<defensiva>> a la identidad real. Si se es nada más que un espartano, un capitalista, un proletario o un budista se corre el riesgo de no ser absolutamente nada y, por lo tanto, de no ser”.

e a socialização são os traços mais evoluídos da espécie humana e os primeiros a serem abalados pelos transtornos psíquicos (Devereux, 1967).

Embora a renúncia da identidade possa ser uma defesa, não se pode desconsiderar que, muitas vezes, o sujeito é reduzido a uma única identidade pelo seu contexto social e histórico, não sendo a renúncia uma escolha pessoal. Um cenário de desconsideração da identidade como multidimensional e de sua redução a apenas uma pode ser visto com os judeus, já que os nazistas cometeram diversas atrocidades contra eles devido às suas identidades humana e de grupo estarem subjugadas à identidade judia (Devereux, 1972/1970). Nota-se, então, que nesse caso a redução de um sujeito a uma identidade pode ser um caminho para sua desumanização.

3.8 Desdobramentos

A proposta de Devereux de uma clínica que leve em consideração os fatores culturais teve múltiplas variantes criadas, algumas delas até controversas (Moro, 2015). Destacamos as contribuições de Tobie Nathan¹¹⁵ e de Marie Rose Moro¹¹⁶ aos quais devemos a inauguração e inspiração de trabalhos transculturais em diversos países.

Tobie Nathan, orientando de doutorado de Devereux (Siqueira Filho, 2016), criou em 1979 a primeira consulta etnopsiquiátrica no Serviço de Psiquiatria de Serge Lebovici, localizado no hospital de Avicenne, em Bobigny, Seine-Saint-Denis (Saglio-Yatzimirsky, 2015). Esse hospital público francês objetivava inicialmente atender a população muçulmana que residia em Paris, principalmente de origem argelina e marroquina. Contudo, com o fim da colonização, esse hospital voltou-se predominantemente à população norte de Paris, população marcada pela pobreza e pela mistura cultural da comunidade africana e asiática (Saglio-Yatzimirsky, 2015). A partir dessa experiência, Nathan criou em 1993 o Centro

¹¹⁵ Tobie Nathan, nascido em 1948, no Egito, é romancista, Ph.D em Psicologia e em Artes e Ciências. É professor de psicologia clínica e psicopatologia da Universidade de Paris XIII. Criou a primeira consulta de etnopsiquiatria na França e fundou o Centro Georges Devereux, a *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, bem como (junto com Georges Devereux) o primeiro jornal em etnopsiquiatria em língua francesa (o *Ethnopsychiatria*) (Fonte: <http://www.ethnopsychiatrie.net/tntang.htm>).

¹¹⁶ Marie Rose Moro, nascida em 1961, na Espanha, é psicanalista, psiquiatra e professora de psiquiatria infantil e adolescente na Universidade Paris Descartes. É chefe do Departamento Transcultural de Medicina e Psicopatologia do adolescente, Maison de Solenn, Maison des Adolescents de Cochin (Paris, França). Criou e é responsável pelas consultas transculturais para bebês, crianças e adolescentes e suas famílias no Hospital Avicenne (Bobigny) e no Hospital Cochin (Paris). É chefe da psiquiatria transcultural na Europa e diretora da revista transcultural *L'autre: Cliniques, Cultures et Sociétés*. É também presidente da Associação Internacional de Etnopsicanálise (AIEP) (Fonte: <https://www.blucher.com.br/autor/detalhes/marie-rose-moro-1505>).

Georges Devereux, primeiro centro de pesquisas e consultas etnopsiquiátricas a imigrantes (Nathan, 2013; Domingues, Honda e Reis, 2019).

A repercussão do pensamento de Devereux em seu discípulo Nathan foi peculiar. Segundo Nathan (1996), o que ele herdou de Devereux foi muito mais as questões do que as respostas que ele formulou. Nathan destaca os aspectos culturais em um atendimento clínico, assim como seu mestre, bem como o fato de que os saberes não são redutíveis ao saber “ocidental”. No entanto, a respeito da psicanálise, Nathan diz que “desde a adolescência, ela [psicanálise] me fascinou, mas nunca consegui me identificar com um psicanalista” (Entrevista realizada por Taubes, 2014, p.01)¹¹⁷ e que não concorda com aspectos fundamentais da psicanálise freudiana clássica – como o Complexo de Édipo, pois afirma que a sua proposição “é um erro científico: as crianças não têm interesse sexual por seus pais, elas se interessam pelos seus semelhantes [outras crianças, como irmãos ou colegas da escola]” (Taubes, 2014, p. 01)¹¹⁸. Tobie Nathan também não concorda com o pressuposto da universalidade psíquica (Siqueira Filho, 2016), a qual, como desenvolvido acima, é o pilar de uma clínica para Devereux (1971/1952, 1972/1955). Além disso, Nathan diversificou o modo de abordagem, passando do atendimento etnopsicanalista-paciente para grupo multidisciplinar formado por coterapeutas de diversas origens e por tradutor da origem do paciente para que este se expressasse na sua língua materna.

No mesmo hospital de Avicenne, Marie Rose Moro, que estudou com Nathan, assume as consultas etnopsiquiátricas. Ela mantém o atendimento psiquiátrico, mas inclui consultas de abordagem etnopsicanalítica (Saglio-Yatzimirsky, 2015). Assemelhando-se à proposta de Nathan, as consultas também são com coterapeutas de origens culturais e linguísticas diversas. Denominado de “dispositivo transcultural de geometria variável” é um dispositivo de apoio ao circuito terapêutico convencional, de modo que ele é acionado quando o circuito de base se sente impedido de continuar um trabalho, devido à existência de questões culturais que ultrapassam esses profissionais (Catroli, Moro, 2013).

A repercussão do pensamento de Devereux em Marie Rose Moro é mais presente no sentido de que ela não rompe com a psicanálise. Ela também descreve que o dispositivo com o qual atua foi possível de ser pensado devido às contribuições de Devereux.

¹¹⁷ “Depuis mon adolescence, elle me passionnait, mais je n’ai jamais réussi à m’identifier à un psychanalyste”.

¹¹⁸ “Le complexe d’Édipe est une erreur scientifique: les enfants ne s’intéressent pas sexuellement à leurs parents, ils s’intéressent à leurs semblables”.

Graças aos trabalhos de Georges Devereux, essa articulação [entre psicanálise e antropologia] pôde ser pensada e um “método complementarista” foi construído para tentar dar conta da complexidade das situações de migração e seu impacto sobre as famílias e suas crianças. Tratava-se então da perspectiva de uma etnopsiquiatria, e que hoje com nossas modificações, podemos chamar de clínica transcultural” (Catroli, Moro, 2013, p. 159).

Utilizando-se das contribuições de Devereux, Moro (2015) destaca alguns aspectos que são centrais para a clínica transcultural com sujeitos imigrantes: contratransferência cultural; complementarismo; descentragem; e universalidade psíquica. O conceito de complementarismo e o pressuposto da universalidade psíquica são aqueles desenvolvidos por Devereux e já descritos no presente trabalho. O descentramento, posição que Moro (2015) ressalta ser de Devereux, refere-se à ruptura da posição etnocêntrica do terapeuta.

Já a contratransferência cultural significa “o modo que o terapeuta se posiciona em relação à alteridade do paciente, a seus modos de fazer, de pensar culturalmente a doença” (Moro, 2015, p. 190), aos sentimentos, às reações, às projeções e às elaborações relacionadas aos elementos culturais do terapeuta (Catroli, Moro, 2013). Ressalta-se que essa contratransferência também diz respeito à maneira pela qual o terapeuta irá posicionar-se ante aquilo do paciente que escapa ao seu continente cultural. Dessa forma, a análise da contratransferência cultural se faz necessária para que os terapeutas não tenham reações agressivas, preconceituosas e racistas que podem ser afetadas pela sua cultura e sua história. Diante dessa importância, no final do atendimento do dispositivo transcultural de geometria variável feito ao paciente, o grupo de coterapeutas explicita a contratransferência sentida por cada um deles, isto é, o que sentiram, pensaram, o que levou a cada intervenção feita (Moro, 2015).

Além desses dispositivos destacados, gostaríamos de citar um dispositivo brasileiro que também se utiliza das contribuições de Devereux. Em nosso país temos o Núcleo de Estudos sobre Psicologia, Migrações e Culturas (NEMPsiC), vinculado ao Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina, o qual desenvolve pesquisas e oferece atendimentos a migrantes e refugiados segundo o modelo da clínica intercultural. O modelo de atendimento configura-se por um grupo de terapeutas (terapeuta e coterapeuta principal, um mediador cultural/intérprete (quando necessário), profissional que encaminhou o paciente e demais coterapeutas) que atuam com o objetivo de oferecer um “suporte psicológico e cultural e a restauração de importantes aspectos da identidade” (Borges, Jibrin, Barros, 2015, p.189). Esse dispositivo fundamenta-se em Devereux, em Nathan e em Moro e suas maiores contribuições teóricas referem-se a saberes e práticas com migrantes e refugiados.

Percebe-se que as contribuições referentes à clínica transcultural de Devereux tiveram desdobramentos na clínica com migrantes e refugiados. Acreditamos que as contribuições de Devereux voltadas a esses sujeitos podem ser profícuas, uma vez que sua teoria possibilita compreender de modo ímpar a relação entre cultura, psiquismo e sofrimento psíquico.

Considerações finais

Com o objetivo de apresentar uma introdução ao pensamento de Devereux, trilhamos pela sua relação com a psicanálise, proposta metodológica e clínica transcultural. No que diz respeito à psicanálise, pudemos verificar que Devereux é um psicanalista freudiano (assim como ele se denominou) no que diz respeito à universalidade psíquica, à universalidade do complexo de Édipo e à estruturação e funcionamento do psiquismo. No entanto, o autor discorda da existência da pulsão de morte e da universalidade do período de latência, bem como parece querer marcar uma diferença constitutiva entre o que é da ordem da interdição arbitrária (supereu) e o que é da ordem da função de modelo (ideal do eu). Além disso, a partir do embasamento em Freud, Devereux adiciona à compreensão do inconsciente o inconsciente étnico e amplia as formulações freudianas sobre o complexo de Édipo ao refletir sobre as pulsões incestuosas, agressivas e canibalistas dos pais em relação aos filhos.

Já no que concerne às contribuições de Devereux para a metodologia, destacou-se sua proposta de um método complementarista, isto é, um duplo olhar (pluridisciplinar) a um mesmo fenômeno, e a proposta de que o cientista considere seu inconsciente, mais precisamente a contratransferência, em todas as etapas de investigação científica. Essa subjetividade do pesquisador, que se encontra desde a escolha de objeto de pesquisa, se não levada em consideração, deforma a percepção e a interpretação dos dados, sendo, portanto, uma responsabilidade ética considerá-la. Além disso, é na subjetividade do pesquisador que se encontram os dados mais fundamentais.

Por último, nas contribuições de Devereux, destacamos os conceitos desenvolvidos por ele que possibilitam pensar uma clínica transcultural. São eles: universalidade psíquica e Cultura, psicoterapia culturalmente neutra, indissociabilidade entre psiquismo e cultura, personalidade e identidade étnica e a compreensão de normalidade e anormalidade que não diz respeito à adaptação à sociedade¹¹⁹, mas, sim, à capacidade de manipulação da cultura como uma experiência privilegiada. Essas contribuições de Devereux influenciaram as diversas práticas transculturais, com destaque à França pelos trabalhos desenvolvidos por Tobie Nathan e Mari Rose Moro e aos dispositivos iniciados no Brasil, como o NEMPSiC (Núcleo de Estudos sobre Psicologia, Migrações e Culturas).

¹¹⁹ Até porque há sociedades doentes que é preciso estar muito doente para se adaptar a ela. Destaca-se aqui que Devereux nos mostra que as sociedades também podem ser doentes, não apenas os indivíduos, contrariando a psiquiatria clássica.

Observa-se que as contribuições de Devereux que tiveram mais notoriedade foram aquelas dirigidas à clínica (Araújo, 2016), com destaque ao atendimento de imigrantes e refugiados. Também no Brasil, os fluxos migratórios têm crescido nos últimos anos, trazendo consigo a demanda de se pensar os impactos de tais fenômenos, uma vez que há uma complexidade de fatores envolvidos que colocam os sujeitos em uma condição de vulnerabilidade. Diante disso, além do NEMPsiC (Núcleo de Estudos sobre Psicologia, Migrações e Culturas), destacamos a importância do desenvolvimento de outros dispositivos voltados a esses sujeitos e que utilizem as contribuições de Devereux para embasar sua prática. Ressaltamos também que suas contribuições podem ser úteis para pesquisa e intervenção não só com migrantes e refugiados, mas com outros sujeitos dos diferentes contextos culturais, como os povos indígenas do nosso país, que são de 305 etnias diferentes (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2012).

Gostaríamos de realçar ainda o lugar de destaque que a cultura assume no pensamento de Devereux, com a proposição da ideia de um inconsciente étnico, das variações de intensidade e do material reprimido em diferentes culturas, da personalidade e identidade étnica, e da definição de cultura como aquilo que oferece ao indivíduo um modo de viver e de se organizar, de ler e de significar o mundo, de desenvolver mecanismos de defesas para o sujeito lidar com os traumas e sofrimentos, de adoecer e de curar.

Por fim, salientamos que o trabalho realizado foi um recorte na obra de Devereux, deixando de fora seus textos antropológicos iniciais e seus estudos sobre a Grécia antiga. Em outras palavras, escolher trabalhar com os conteúdos relacionados à psicanálise, à metodologia e à clínica transcultural foi um percurso entre diversos outros possíveis. Além do recorte, as limitações que este trabalho apresenta mostram-se no fato de que as apropriações da obra do autor se deram durante o percurso da escrita, o que nos impossibilitou de traçar um diálogo mais crítico em relação aos seus escritos, bem como realizar análises das obras do autor no contexto mais alargado de suas produções e diálogos com outros autores. Além disso, o diálogo aqui privilegiado foi com Freud, deixando de abarcar, por exemplo, o diálogo com a psicanálise norte-americana. Tais limitações ficam de instigações para outros estudos.

Apesar dessas limitações, bem como da necessidade de estudos mais abrangentes nas obras de Devereux, as discussões aqui apresentadas enunciam as potencialidades das contribuições de Devereux para a psicanálise, para a metodologia científica e para a clínica transcultural.

Além do mais, estudar a etnopsicanálise hoje, com destaque ao Brasil – que apresenta uma vasta diversidade cultural (em constante crescimento devido às migrações) e que carrega a marca da marginalização de culturas (como as indígenas e africanas) – faz-se necessário para evitar posturas etnocentricas e excludentes. Dar vitalidade às contribuições de Devereux, que nos proporciona caminhos de investigação científica e de intervenção mais inclusivos (na medida em que os sujeitos atendidos podem dar voz e reativar seus recursos culturais), é um objetivo que não se encerra com esta dissertação, mas que se intensifica a partir das contribuições do autor aqui apresentadas.

REFERÊNCIAS

- Araújo, A. R. A. (2016). *Trinta e cinco anos no limbo e outros tantos mais* (Dissertação de Mestrado). Instituto Universitário de Lisboa. Escola de Ciências Sociais e Humanas. Lisboa. Recuperado de: https://repositorio.iscteul.pt/bitstream/10071/12860/1/2016_ECSH_DA_Dissertacao_Ana%20Rita%20Assuncao%20Araujo.pdf
- Azevedo, M. K., & Mello Neto, G. A. R. (2015). O desenvolvimento do conceito de pulsão de morte na obra de Freud. *Revista Subjetividades*, 15(1), 67-75. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2359-07692015000100008&lng=pt&tlng=pt
- Barros, M. L., & Bairrão, J. F. M. H. (2010). Etnopsicanálise: embasamento crítico sobre teoria e prática terapêutica. *Revista da SPAGESP*, 11(1), 45-54.
- Bastide, R. (1971). Prefácio. In G. Devereux. *Ensayos de etnopsiquiatria general*, p.09-19. Barcelona, ES: Barral Editores.
- Bloch, G. (2012). *Georges Devereux, sa vie, son ouvre, et ses concepts: la naissance de l'ethopsychanalyse*. Paris, FR: Éditions Universitaires Européennes.
- Bloch, G. (2007). Georges Devereux et la question de l'identité. *Le Coq-hérion*, 3(190), 47-54.
- Borges, L. M., Jibrin, M., & Barros, A. F. O. (2015). Clínica intercultural: a escuta da diferença. *Contextos Clínicos*, 8(2), 186-192. Recuperado de: <https://dx.doi.org/10.4013/ctc.2015.82.07>
- Borges, T. W., Peirano, C., & Moro, M. R. (2018). A clínica transcultural: cuidando da parentalidade no exílio. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 35(2), 149-158. Recuperado de: <https://dx.doi.org/10.1590/1982-02752018000200004>
- Catrolí, V. C. H., & Moro, M. R. (2013). Por uma sociedade mestiça: entrevista com Marie-Rose Moro. In M. D. Rosa, T. T. Carignato & S. L. S. Alencar. *Desejo e política: desafios e perspectivas no campo da migração e refúgio*, 110-123. São Paulo, SP: Ed. Max Limonad.
- Chagas, R. S. (2017). *Sabe com quem você está falando? A ausência de conhecimentos multiculturais na formação de psicólogos* (Tese de Doutorado). Pontifícia Universidade

Católica de São Paulo, São Paulo. Recuperado de:
<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/20115/2/Reimy%20Solange%20Chagas.pdf>

Chemouni, J. (2007). Vie et oeuvre de Georges Devereux: brève chronologie. *Le Coqhéron*, 3(190), 1-13. Doi: 10.3917/cohe.190.0011

Cioccari, M. (2009). Reflexões de uma antropóloga “andarina” sobre a etnografia numa comunidade de mineiros de carvão. *Horizontes Antropológicos*, 15(32), 217-246. Recuperado de: <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832009000200010>

Devereux, G. (1972). Advertencia. Argumentación. In G. Devereux. *Etnopsicanálise complementarista*. Buenos Aires, AR: Amou Editores.

Devereux, G. (1972). Aprendizaje onírico y diferencias idiosincrásicas de las prácticas rituales entre los chamanes mohave. In G. Devereux. *Etnopsicanálise complementarista*, p.236-251. Buenos Aires, AR: Amou Editores. Publicado originalmente em 1957.

Devereux, G. (1972). Consideraciones etnopsicoanalíticas acerca de la noción de parentesco. In G. Devereux. *Etnopsicanálise complementarista*, p. 171-203. Buenos Aires, AR: Amou Editores. Publicado originalmente em 1965.

Devereux, G. (1972). Cultura e inconsciente. In G. Devereux. *Etnopsicanálise complementarista*, p. 66-85. Buenos Aires, AR: Amou Editores. Publicado originalmente em 1955.

Devereux, G. (2018). Da angústia ao método nas ciências do comportamento (G. I. Binkowski, tradução e apresentação). *Lacuna: Uma Revista de Psicanálise*, (6), 7. Recuperado de: <https://revistalacuna.com/2028/11/21/n06-07/>. Originalmente publicado em 1967.

Devereux, G. (1967). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Madrid, Es: Siglo Veintiuno.

Devereux, G. (1972). Dos tipos de modelos de personalidad modal. In G. Devereux. *Etnopsicanálise complementarista*, p. 111-130. Buenos Aires, AR: Amou Editores. Publicado originalmente em 1961.

Devereux, G. (1971). La delincuencia sexual de las muchachas en una sociedad “puritana”. In G. Devereux. *Ensayos de etnopsiquiatria general*, p. 252-281. Barcelona, ES: Barral Editores. Publicado originalmente em 1964.

Devereux, G. (1971). La etnopsiquiatria como marco de referencia em la investigacion y la practica clinicas. In G. Devereux. *Ensayos de etnopsiquiatria general*, p. 103-124. Barcelona, ES: Barral Editores. Publicado originalmente em 1952.

Devereux, G. (1978). *Ethnopsychiatrie*. Recuperado de: <http://geza.roheim.pagesperso-orange.fr/html/iatrica.htm>

Devereux, G. (1971). Los factores culturales em la terapêutica psicoanalitica. In G. Devereux. *Ensayos de etnopsiquiatria general*, p. 343-362. Barcelona, ES: Barral Editores. Publicado originalmente em 1953.

Devereux, G. (1980). Freud, discoverer of the principle of complementarity (a serious inaccuracy of translation in the standard edition). *The International Journal of Psychoanalysis*, 7,521-521.

Devereux, G. (1972). La identidad étnica: sus bases lógicas y sus disfunciones. In G. Devereux. *Etnopsicanálise complementarista*, p.131-170. Buenos Aires, AR: Amrou Editores. Publicado originalmente em 1970.

Devereux, G. (1972). La influencia de los modelos culturales de pensamiento em las teorias psiquiátricas primitivas y modernas. In G. Devereux. *Etnopsicanálise complementarista*, p. 252-281. Buenos Aires, AR: Amrou Editores. Publicado originalmente em 1958.

Devereux, G. (1972). Lo interior y lo exterior: lanaturalezadel stress. In G. Devereux. *Etnopsicanálise complementarista*, p.53-65. Buenos Aires, AR: Amrou Editores. Publicado originalmente em 1966.

Devereux, G. (1971). Introduccion. In G. Devereux. *Ensayos de etnopsiquiatria general*, p.21-24. Barcelona, ES: Barral Editores. Publicado originalmente em 1970.

Devereux, G. (1990). *Mulher e mito* (Beatriz Sidou, trad.). Campinas, SP: Papyrus. Originalmente publicado em 1982.

Devereux, G. (1971). Negativismo social y psicopatología criminal. In G. Devereux. *Ensayos de etnopsiquiatria general*, p. 125-140. Barcelona, ES: Barral Editores. Publicado originalmente em 1940.

- Devereux, G. (1971). Normal y anormal. In G. Devereux. *Ensayos de etnopsiquiatria general*, p.25-102. Barcelona, ES: Barral Editores. Publicado originalmente em 1956.
- Devereux, G. (1971). Las pulsiones canibalísticas de los padres. In G. Devereux. *Ensayos de etnopsiquiatria general*, p.159-176. Barcelona, ES: Barral Editores. Publicado originalmente em 1966.
- Devereux, G. (1971). El psicoanálisis, instrumento de etnología: datos e implicaciones teóricas. In G. Devereux. *Ensayos de etnopsiquiatria general*, p.363-380. Barcelona, ES: Barral Editores. Publicado originalmente em 1957.
- Devereux, G. (2013). *Psychotérapie d'un Indien des plaines: réalité et rêve*. Paris, FR: Fayard. Original publicado em 1951.
- Devereux, G. (2009). *La renonciation à l'identité, défense contre l'anéantissement*. Paris, FR: Payot. Originalmente publicado em 1967.
- Devereux, G. (1956). *Therapeutic education: its theoretical bases and practice*. New York, NY: Harper & Brothers Publishers.
- Devereux, G. (1953). Why Oedipus Killed Laius: a note on the complementary Oedipus complex in greek drama. *The International Journal of Psychoanalysis*, 34, 132-141.
- Domingues, E., Honda, H., & Reis, J. G. (2019). A etnopsicanálise de Devereux no filme Jimmy P.: uma introdução à clínica transcultural. *Psicologia em Estudo*, 24. Doi: <http://dx.doi.org/10.4025/psicoestud.v24i0.38337>
- Freud, S. (2006) As neuropsicoses de defesa. In S. Freud. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1894).
- Freud, S. (2018). Análise terminável e interminável. In S. Freud. *Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos* (p. 274-326). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1937.
- Freud, S. (2010) Além do princípio do prazer. In S. Freud. *História de uma neurose infantil ["O homem dos lobos"]*, além do princípio do prazer e outros textos (p. 161-239). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1920.

- Freud, S. (2011). Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos.. In S. Freud. *O Eu e o Id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)* (p. 283-299). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1925.
- Freud, S. (2013). Concepção psicanalítica do transtorno psicogênico da visão. In S. Freud. *Observações sobre um caso de neurose obsessiva ["o homem dos ratos"], uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci e outros textos* (p. 313-323). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1910a.
- Freud, S. (2010). A dinâmica da transferência. In S. Freud. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ["o caso Shreber"], artigos sobre a técnica e outros textos* (p.133-146). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1912a.
- Freud, S. (2011). A dissolução do complexo de Édipo. In S. Freud. *O Eu e o Id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)* (p. 203-213). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1924.
- Freud, S. (2011). O Eu e o Id. In S. Freud. *O Eu e o Id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)* (p. 13-76). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1923b.
- Freud, S. (2010) O inquietante. In S. Freud. *História de uma neurose infantil ["O homem dos lobos"], além do principio do prazer e outros textos* (p. 328-376). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1919.
- Freud, S. (2010). Os instintos e seus destinos. In S. Freud. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos* (p. 51-80). São Paulo: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1915.
- Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. In S. Freud. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (p. 13-123). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1930.
- Freud, S. (1896). As neuropsicoses de defesa. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. III, p.51-71). Rio de Janeiro, RJ: Imago. Publicado originalmente em 1894.
- Freud, S. (2010). Novas conferências introdutórias à Psicanálise. In S. Freud. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (p. 124-354). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1933.

- Freud, S. (2011). A organização genital infantil. In S. Freud. *O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)* (p.168-175). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1923a.
- Freud, S. (2013). As perspectivas futuras da terapia psicanalítica. In S. Freud. *Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“o homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci e outros textos* (p. 287-301). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1910b.
- Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do Eu. In S. Freud. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)* (p.13-113). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1921.
- Freud, S. (2016) A psicoterapia da histeria. In S. Freud. *Estudos sobre a histeria* (p.358-427). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1895.
- Freud, S. (1996). Resenha de Hipnotismo, de August Forel. In S. Freud. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)* (p. 129-144). Rio de Janeiro, RJ: Imago. Publicado originalmente em 1889.
- Freud, S. (2010). Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. In S. Freud. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia [“o caso Shreber”], artigos sobre a técnica e outros textos* (p.147-162). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1912b.
- Freud, S. (2010). Recordar, repetir e elaborar. In S. Freud. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia [“o caso Shreber”], artigos sobre a técnica e outros textos* (p.193-209). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1914.
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. In S. Freud. *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos* (p.13-244). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1913.
- Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In S. Freud. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria [“O caso Dora”] e outros textos* (p.13-172). São Paulo, SP: Companhia das Letras. Publicado originalmente em 1905.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE]. (2012). *Os indígenas no senso demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Recuperado de: http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf

La Barre, W. (1967). "Preface". In G. Devereux. *From anxiety to method in the behavioral sciences* (p. vii-x). Paris, FR: Mouton & Coand École Pratique des Hautes Études.

Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (2016). *Dicionário de psicanálise* (Pedro Tamen, trad., 4a ed.). São Paulo, SP: Martins Fontes.

Laplanche, F. (1989). *Aprender antropologia*. São Paulo, SP: Brasiliense.

Laplanche, F. (1994). *Aprender etnopsiquiatria*. São Paulo, SP: Brasiliense.

Laplanche, F. (2007). *Ethnopsychiatrie psychanalytique*. Paris, FR: Beauchesne.

Leitão, L. G. (2003). Contratransferência: uma revisão na literatura do conceito. *Análise Psicológica*, 21(2), 175-183. Recuperado de: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0870-82312003000200004&lng=pt&tlng=pt

Lioger, R. (2002). *La folie duchaman: histoire de l' ethnopsychanalyse*. Paris, FR: PUF.

McGuire, W. (1976). *Freud/Jung: correspondência completa*. Rio de Janeiro, RJ: Imago.

Moro, M. R. (2015). Psicoterapia transcultural da migração. *Psicologia USP*, 26(2), 186-192. Doi: <https://dx.doi.org/10.1590/0103-6564D20140017>

Nathan, T. (2013). *La folie des autres: traité d' ethnopsychiatrie clinique*. Paris, FR: Dunond.

Ortigues, M. C., & Ortigues, E. (1989). *Édipo Africano*. São Paulo, SP: Escuta. Publicado originalmente em 1966.

Rocha, E. P. G. (1998). *O que é etnocentrismo*. São Paulo, SP: Brasiliense.

Roudinesco, E., & Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise* (Vera Ribeiro e Lucy Magalhães, trad.). Rio de Janeiro, RJ: J. Zahar.

Saglio-Yatzimirsky, M. C. (2015). Do relatório ao relato, da alienação ao sujeito: a experiência de uma prática clínica com refugiados em uma instituição de saúde. *Psicologia USP*, 26(2), 175-185. Doi: <https://dx.doi.org/10.1590/0103-6564D20140016>

Siqueira Filho, M. (2016) *O centro, o círculo e o vínculo: sobre Tobie Nathan e as técnicas de influência* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro. Recuperado de: https://www.academia.edu/26992865/O_CENTRO_O_C%C3%84RCULO_E_O_V%C3%84NCULO_Sobre_Tobie_Nathan_e_as_t%C3%A9cnicas_de_influ%C3%Aancia

Suannes, C. A. M., Martins, E. S. T., Muszkat, E. S., Mourão, H. C. D. C., Barbosa, M. K., Silva, P. F. R., & Leite, R. L. (2017). Quando a sala de espera do analista é o mundo: entrevista com Marie Rose Moro. *Ide*, 39(63), 13-26. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062017000100002&lng=pt&tlng=pt

Taubes, I. (2014). *Entrevista: Tobie Nathan, l'ethnopsy qui travaille avec les djinns et les esprits*. Recuperado de: <https://www.psychologies.com/Therapies/Toutes-les-therapies/Therapeutes/Interviews/Tobie-Nathan-l-ethnopsy-qui-travaille-avec-les-djinns-et-les-esprits>

Wonsoski, W., & Domingues, E. (2017) *Levantamento bibliográfico sobre a etnopsicanálise no Brasil: um estudo exploratório*. Relatório final ao programa institucional de bolsas de iniciação científica – PIBIC/CNPQ-FA-UEM, Maringá.

Zambelli, C. K., Tafuri, M. I., Viana, T. C., & Lazzarini, E. R. (2013). Sobre o conceito de contratransferência em Freud, Ferenczi e Heimann. *Psicologia Clínica*, 25(1), 179-195. Doi: <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-56652013000100012>