



Georges Devereux e a antropologia

Clóvis Eduardo Oliveria de Moura¹ e Eliane Domingues^{2*}

¹Curso de Psicologia, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, Paraná, Brasil. ²Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Departamento de Psicologia, Universidade Estadual de Maringá, Av. Colombo, 5790, 87020-900, Maringá, Paraná, Brasil. *Autor para correspondência. E-mail: edomingues@uem.br

RESUMO. Georges Devereux é conhecido como o criador da etnopsicanálise, disciplina que articula a psicanálise e a antropologia na compreensão dos fenômenos humanos. Se em relação à psicanálise Devereux se declarava um freudiano clássico e ortodoxo, em relação à antropologia não encontramos declarações com o mesmo teor. O objetivo proposto para este artigo é compreender a inserção de Devereux na antropologia, considerando sua formação, seu posicionamento no campo e críticas que fez a antropologia de sua época. A formação teórica de Devereux se deu no início da década de 1930 e foi orientada pela antropologia francesa, tendo como autor de referência Marcel Mauss. Após os estudos teóricos, Devereux partiu para os Estados Unidos, onde realizou treinamento para suas pesquisas de campo e fez sua tese de doutorado orientada por Alfred Kroeber, sob os fundamentos da escola cultura e personalidade. Devereux se inseriu no campo antropológico como opositor da escola cultura e personalidade, crítico do relativismo e do determinismo cultural, visto por ele como ingênuo, ao recusar o enfretamento de questões éticas e utilizar o distanciamento como mecanismo de defesa para o não reconhecimento no outro. Embora Devereux atribua, como fundamento do complementarismo, os estudos dos físicos Bohr e Heisenberg, podemos encontrar semelhanças entre a proposta de Devereux e o conceito de ‘fato social total’ proposto por Mauss; em ambos, a pluridisciplinariedade é central, a não redução de um discurso a outro e a proposição de que diferentes explicações do mesmo fenômeno se complementam.

Palavras-chave: etnopsicanálise; etnopsiquiatria; etnologia.

Georges Devereux and anthropology

ABSTRACT. Georges Devereux is known as the creator of ethnopsyoanalysis, a discipline that articulates psychoanalysis and anthropology in understanding human phenomena. If in relation to psychoanalysis Devereux declared himself a classical and orthodox Freudian, in relation to anthropology we do not find statements in the same way. The objective proposed for this article is to understand Devereux's insertion in the field of anthropology, considering his formation, his position in the field and the criticisms that he made about anthropology of his time. Devereux's theoretical training took place in the early 1930s and was guided by French anthropology, having Marcel Mauss as his reference author. After the theoretical studies, Devereux went to the United States, where he carried out training for his field research and made his doctoral thesis supervised by Alfred Kroeber, under the foundations of the culture and personality school. Devereux entered to the anthropological field as an opponent of culture and personality school, critical relativism and cultural determinism, seen by him as naive, refusing to face ethical issues and using distancing as a defense mechanism for non-recognition in the other. Although Devereux ascribes the studies of physicists Bohr and Heisenberg as the foundation of complementarism, we can find similarities between Devereux's proposal and the concept of ‘total social fact’ proposed by Mauss; in both, pluridisciplinary is central, the non-reduction of one discourse to another and the proposition that different explanations of the same phenomenon complement each other.

Keywords: ethnopsyoanalysis; ethnopsychiatry; ethnology.

Received on September 1, 2023.

Accepted on October 23, 2023.

Introdução

O debate entre antropologia e psicanálise iniciou-se após a publicação de Totem e Tabu por Sigmund Freud, em 1913. Neste trabalho Freud pretendia “[...] descobrir a origem histórico-biológica (e já não apenas individual) do complexo de Édipo, da proibição do incesto e da religião” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 27). O trabalho de Freud sofreu críticas dos antropólogos da época, em especial de Bronisław Kasper Malinowski (1884-

1942) que criticou a tese da universalidade do complexo de Édipo. Malinowski inovou a Antropologia de seu tempo, procurando observar as particularidades lógicas do funcionamento de cada sociedade, enxergando-as não mais como sociedades primitivas, mas autênticas. Neste contexto, a tentativa de Freud de universalização da sua teoria era entendida como uma visão etnocêntrica, vinculada a valores próprios e da própria cultura (Pagliuso & Bairrão, 2011). Esse debate abriu caminhos para a discussão sobre o modo como as populações oriundas de uma cultura não ocidental percebiam, tratavam e organizavam aquilo que o ocidente chamava de doença mental (Roudinesco & Plon, 1998; Laplantine, 2005). A busca por essas respostas se deu com a articulação entre antropologia e psicanálise, originando uma nova disciplina chamada etnopsicanálise, cujos iniciadores foram Geza Róheim (1891-1953) que foi convidado por Freud a fazer um trabalho de campo para rebater as críticas de Malinowski à *Totem e Tabu* e Georges Devereux, responsável pela unificação entre etnopsiquiatria e etnopsicanálise, estabelecendo “[...] as bases de uma espécie de antropologia da loucura, que recorria, ao mesmo tempo, à psicanálise, à psiquiatria e à etnologia” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 209).

Se em relação à psicanálise Georges Devereux se declarava um freudiano clássico e ortodoxo (Wonsoski & Domingues, 2021), em relação à antropologia não encontramos declarações que o posicionem de maneira tão específica. Logo, nos interessamos em compreender o modo como Devereux se insere e se posiciona no campo da antropologia. Para tanto, tomamos como referência textos sobre sua biografia e pensamento, principalmente, o livro do próprio autor *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento* e os trabalhos de Alessandra Cerea, Ana Rita Assunção Araújo, Georges Bloch e François Laplantine.

Breve biografia de Devereux

Georges Devereux, nasceu em 1908 em Lugoj, uma cidade húngara que em 1918, após o tratado de Trianon, passou a pertencer à Romênia. Viveu em um contexto de forte explosão cultural nas ciências, numa época em que nascia a psicanálise. Sua família, pertencente à burguesia judaica intelectualizada, valorizava a cultura e a boa educação. Fruto de uma educação severa, Devereux teve contato com várias línguas: seu pai, um advogado com ideias socialistas, falava com ele em francês, sua mãe lhe falava em alemão e na sua casa falava-se o húngaro. Aos 8 anos teve aulas de inglês e aos 10 de latim; com 11 anos aprendeu francês e o romeno (Bloch, 2012).

Em 1926, Devereux, então com 18 anos, chega a Paris para iniciar seus estudos com Marie Curie e Jean Perrin nas ciências exatas. Os anos de 1926 e 1927 foram anos felizes na vida do jovem que, longe de sua mãe controladora, pela primeira vez experimentava liberdade e autonomia em sua vida (Bloch, 2012). Devereux ficou encantado com a vida cultural e intelectual que Paris oferecia (Cerea, 2016). Ele buscava encontrar uma ‘verdade’ segura e inquestionável, mas não tardou a perceber que o estudo das ciências exatas não poderia lhe proporcionar tal feito porque elas eram também permeadas por ambiguidades. A intensidade nos estudos resultou num colapso nervoso. Frustrado e doente, em 1927 abandona os estudos na área das ciências exatas. (Bloch, 2012; Cerea, 2016)

Depois de uma temporada em sua cidade natal para recuperar-se do estresse, Devereux vai à Leipzig em 1928 para aprender o ofício de livreiro. Em 1929, de volta à Paris, começa a trabalhar como editor e tradutor numa pequena editora francesa, a *Compagnie française de traduction* (Bloch, 2012; Cerea, 2016). Neste período, Paris era um centro estimulante que abrigava artistas, escritores e intelectuais e o trabalho na editora lhe permitiu participar desses círculos que possuíam uma atividade literária fervorosa. Foi através das pessoas que conheceu neste período que ele descobriu que a etnologia poderia ser uma profissão (Cerea, 2016).

Logo após o seu retorno a Paris, Devereux contrai febre tifoide e volta novamente a Lugoj para se recuperar. Com receio de não poder deixar a Romênia, obrigado a cumprir o serviço militar por não possuir vínculo de estudante, ele se matricula em um curso de Malaio, na *École de langues orientales*, em Paris, concluindo o curso em 1931 (Cerea, 2016). Ele se aprofundou nas leituras sobre a Malásia e, a partir daí, começou a nutrir um interesse pela etnologia (Bloch, 2012; Cerea, 2016).

A formação em etnologia

Na primavera de 1931, Devereux procurou Marcel Mauss (1872-1950), Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) e Paul Rivet (1876-1958) pedindo referência de material de estudo e permissão para participar do exame final para obtenção do diploma de etnólogo pelo *Institute d’Ethnologie de l’Université de Paris* sem ter frequentado o curso, com o argumento de ter estudado na *École de langues orientales*. Julgando-o presunçoso, lhe negaram

ajuda, a exceção de Rivet, que o fez ainda que de mau grado. No entanto, Devereux apresentou um brilhante exame oral e escrito que deixou Mauss impressionado e, em 24 de junho do mesmo ano, obteve o Certificado de Estudos Superiores em Etnologia (Bloch, 2012; Cerea, 2016; Schroder, 1984 citado por Araújo, 2016).

Mauss foi um personagem fundamental para o surgimento da etnologia francesa e sua institucionalização. É reconhecido, ao lado de Lucien Lévy-Bruhl e Paul River como o criador da etnologia francesa. Antes deles, na França, a disciplina antropologia estava associada à antropologia física representada principalmente pelo médico e anatomista Pierre Paul Broca (1824-1880), que fez da antropologia uma disciplina física e anatômica baseada na medição e comparação, ligada às teorias de hereditariedade e degenerescência (Roudinesco & Plon, 1998; Laplantine, 2005). Mais que uma nova disciplina, a etnologia pensada por Mauss ganha nova forma e vai além do paradigma biológico e evolutivo proposto pela antropologia física da época com seus estudos de raça e etnia (Cerea, 2016).

Como referência teórica, Mauss foi um divisor de águas para Devereux, como foi também para aqueles que passaram pelos seus cursos. Lévi-Strauss (2015) abre sua introdução ao livro *Antropologia e sociologia*, de Marcel Mauss, dizendo:

Poucos ensinamentos permaneceram tão esotéricos e poucos, ao mesmo tempo, exerceram uma influência tão profunda quanto o de Marcel Mauss [...]. Somente aqueles que conheceram e escutaram o homem podem apreciar plenamente sua fecundidade e fazer o balanço de sua dívida em relação a ele (Lévi-Strauss, 2015, p. 9).

Lévi-Strauss (2015) afirma que a influência de Mauss não se limitou aos etnólogos e se estendeu aos linguistas, psicólogos, historiadores das religiões e orientalistas. No documentário Mauss segundo suas alunas, ouvimos os relatos das alunas repletos de admiração, respeito e reconhecimento sobre o papel de Mauss em suas vidas. Germaine afirma, “[...] foi ele quem abriu, diante de mim, este mundo absolutamente prodigioso da pesquisa sobre o homem. Porque ele falava de forma tão aberta de tudo que era como se o mundo se abrisse”. Ela complementa: “Mauss falava sobre tudo. Ele tinha muitas ideias sobre tudo e uma enorme cultura; uma cultura tanto antiga quanto moderna” (Rial & Grossi, 2002). Denise Paulme sobre o impacto das aulas de Mauss, “Eu não estava preparada para o que ia escutar. Sai do curso caminhando nas nuvens. Havia uma liberdade de discurso para o qual nada me havia preparado” (Rial & Grossi, 2002).

O impacto que Mauss causou em George Devereux não foi diferente dos relatados acima, de tal forma que Devereux reconhecerá em Mauss o seu grande mestre, que lhe ensinou a etnologia e a quem Devereux dedicou sua obra *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Apesar disso, são raras as citações ou referências que Devereux faz a Mauss em suas principais obras.

Um dos princípios fundamentais que atravessa a obra de Devereux é o complementarismo. Esse princípio afirma que todo fenômeno humano deve ser explicado a partir da pluridisciplinaridade, que implica pelo menos um duplo discurso a partir de dois sistemas de explicação sem que cada discurso sofra qualquer tipo de fusão ou síntese um com o outro (o que tornaria o discurso interdisciplinar ao invés de pluridisciplinar) possibilitando diferentes olhares (de abordagens diferentes) em diferentes tempos (primeiro uma abordagem e depois outra, mas não simultaneamente) para diferentes explicações que se complementam, permitindo um olhar amplo sobre o objeto de estudo (Wonsoski, 2020).

Podemos encontrar na obra de Mauss algumas ideias que se aproximam do complementarismo. Laplantine (2005), pontua que Mauss possuía uma exigência epistemológica que hoje qualificaríamos de pluridisciplinar. O conceito de ‘fato social total’ elaborado por Mauss, por exemplo, exige uma investigação de diferentes aspectos que compõem o fenômeno na tentativa de sua apreensão integral, pois o próprio Mauss considerava que um fenômeno social, “[...] além de social, é simultaneamente fisiológico e psicológico” (Mauss, 2015, p. 330). Em seu texto ‘Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia’, Mauss (2015), enfatiza a urgência da necessidade de um estudo do ser humano completo e não compartimentado, pois o ser humano completo é o ser humano real.

Lidamos sempre com seu corpo, com sua mentalidade por inteiro, dados de maneira simultânea e imediata. No fundo, tudo aqui se mistura, corpo, alma, sociedade. Não são mais fatos especiais desta ou daquela parte da mentalidade, são fatos de uma ordem muito complexa, a mais complexa imaginável, que nos interessam. É o que chamo fenômenos de totalidade, dos quais participam não apenas o grupo, mas também, por ele, todas as personalidades, todos os indivíduos em sua integridade moral, social, mental e, sobretudo, corporal e material (Mauss, 2015, p. 334).

O estudo do ‘fato social total’ resulta no que Lévi-Strauss chamou de totalidade folhada que é “[...] formada de uma multitude de planos distintos [...]” e que “[...] só pode ser apreendida na experiência dos indivíduos”

(Laplantine, 2005, p. 90). O ‘fato social total’ é, para Lévi-Strauss (2015), tridimensional e faz coincidir a dimensão sociológica, histórica e fisiopsicológica, está relacionado “[...] com a dupla preocupação [...] de ligar o social e o individual, de um lado, o físico (ou fisiológico) e o psíquico, de outro” (Lévi-Strauss, 2015, p. 22).

Vemos certas similaridades na proposta complementarista de Devereux com as ideias de Mauss sobre a compreensão do ‘fato social total’. Apesar disso, Devereux não reconhece em Mauss a fonte para o desenvolvimento de sua epistemologia complementarista¹, ele atribui como fundamento do complementarismo os estudos de física quântica de Niels Bohr (1885-1962) e Werner Heisenberg (1901-1976).

Segundo Cerea (2016), Bohr propõe o princípio da complementariedade como uma generalização metodológica do princípio da incerteza de Heisenberg e o estende para outros campos do saber, como a biologia e a psicologia. A complementariedade para Bohr era uma proposta epistemológica que solucionava a questão da dupla explicação de um fenômeno, pois não seria necessário escolher entre uma explicação e outra, pois ambas poderiam ser entendidas como complementares. Nas reflexões de Bohr, Devereux identificou a justificativa epistemológica da autonomia e colaboração contemporânea entre antropologia e psicologia, defendida por Mauss, preservando a autonomia das disciplinas, sem que uma disciplina fosse reduzida a outra.

A etnologia proposta por Mauss, Lévy-Bruhl e Rivet pretendia, no trabalho de campo, transformar o modo de pesquisa nas ciências sociais começando por observar o ‘outro’ diretamente em seu próprio meio. Por sua vez, os dados coletados deveriam ser analisados partindo do concreto para o abstrato. Além disso, os autores defendiam um projeto de ação nos campos científico, político e pedagógico, com o propósito de combater o olhar hierárquico e etnocêntrico direcionado para as populações ‘primitivas’ (Roudinesco & Plon, 1998; Laplantine, 2005; Cerea, 2016).

Os fundadores da nova etnologia preocupavam-se com a relação estabelecida entre a metrópole e suas colônias que, seguindo uma política de missão civilizadora, passaram a encobrir com o manto do progresso europeu esses mundos culturais do exterior. Essa preocupação imputou que o primeiro trabalho da nova geração de etnólogos seria estudar as propriedades coloniais; além disso, estudar as colônias permitiria a busca por financiamento e legitimidade estatal para a etnologia (Cerea, 2016).

A Fundação Rockefeller, que se estabeleceu em França a partir de 1917, forneceu subsídios fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa dentro do campo sociológico e desta nova antropologia proposta por Mauss, já que no período entre guerras o governo francês investiu poucos recursos nessa área, levando inúmeros pesquisadores franceses a buscar financiamento nessa fundação. Foi com a Fundação Rockefeller que Mauss conseguiu algum financiamento para que seus alunos realizassem os trabalhos empíricos. Devereux foi o primeiro escolhido por Mauss para receber a bolsa subsidiada pela fundação Rockefeller (Praxedes, 2021).

Para Devereux, Mauss lhe ensinou uma metodologia através da qual ele descobriu que poderia estudar fenômenos individuais e sociais de forma sistemática e experimental; mais que etnologia, ensinou-lhe sobre como ser um cientista, a partir da arte de interpretar os fatos, indo do concreto ao abstrato: da observação à busca de leis, compreendendo as relações entre os dados observados. Devereux aprendeu com Mauss a diferença entre o acúmulo de dados e o trabalho de interpretação dos dados recolhidos em campo (Cerea, 2016).

A formação prática nos Estados Unidos

Devereux foi para os Estados Unidos, financiado pela fundação Rockefeller, para complementar sua formação teórica com a prática do trabalho de campo. Embora ele tivesse pedido para realizar sua formação em Yale, a fundação decidiu mandá-lo para a Universidade da Califórnia, em Berkeley², escola de Alfred Louis Kroeber. Kroeber fez parte da primeira geração de antropólogos formados por Franz Boas (1858-1942). Em 1901 defendeu sua tese sobre o simbolismo decorativo dos Arahapo, de Montana e, neste mesmo ano, fundou o Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia.

O encontro entre Devereux e Kroeber aconteceu em 1932. Entre 1932 e 1933, sob a supervisão de Kroeber, Devereux realizou seu treinamento de campo na reserva indígena Mohave localizada às margens do rio Colorado, na fronteira entre o Arizona e a Califórnia. Apesar das discordâncias teóricas entre os dois, Kroeber teve certa importância na permanência de Devereux nos Estados Unidos. Antes de iniciar o trabalho com os Mohave, Devereux trabalhou com os Hopi e sentiu o primeiro impacto de uma antropologia fundamentalmente empirista cujo trabalho limitava-se a descrever os dados, sem a realização de análise ou

¹ Ver Domingues & Wonsoski, 2023.

² O instituto de etnologia de Berkeley juntamente com o de Paris foram na época considerados os dois melhores centros de antropologia do mundo (Valentin, 2014).

de reflexões metodológicas, prática diferente daquela aprendida por Devereux em sua formação em França. Resultou dessa primeira experiência de campo um relatório negativo de Leslie White (1900-1975), antropólogo responsável pelo grupo, aos membros da Rockefeller que deram uma segunda chance a Devereux devido a mediação feita por Kroeber (Bloch, 2012; Cerea, 2016). Essa intervenção permitiu que Devereux continuasse amparado pela fundação Rockefeller em seu treinamento de campo nos Estados Unidos.

Foi Kroeber quem sugeriu a Devereux que estudasse a vida sexual dos Mohave, um tema relativamente novo na antropologia americana daquela época. Kroeber acreditava que a antropologia americana era muito 'puritana e reticente' para trabalhar com o tema da sexualidade e por isso o trabalho do jovem antropólogo europeu (supostamente livre desse pudor) seria de grande valor (Cerea, 2016).

Em dezembro de 1935, Devereux obteve seu doutorado com uma tese sobre a vida sexual dos índios Mohave. Kroeber considerou um bom trabalho, mas muito pessoal e com opiniões subjetivas que ele descartou, reforçando os ideais metodológicos da antropologia americana que privilegiavam a descrição detalhada em detrimento da teoria. Kroeber recomendou a Devereux deixar de lado a busca de leis gerais e a deixar a teoria para os mais velhos. Em sua tese, Devereux já trazia a discussão sobre uma de suas principais contribuições, a subjetividade do olhar do pesquisador e as primeiras tentativas de articulação entre antropologia e psicologia (Cerea, 2016).

Como Mauss, Kroeber também acreditava na necessidade de diferentes níveis de explicação para alcançar a complexidade das questões humanas que, como dissemos antes, é uma ideia fundamental nas elaborações teóricas de Devereux e da etnopsicanálise. No entanto, Devereux criticou a abordagem culturalista de Kroeber e o determinismo cultural imposto pela antropologia americana que descartavam o sujeito classificando-o como um ser passível exposto e determinado pela cultura (Cerea, 2016).

Apesar dos apontamentos de Kroeber, Devereux manteria o seu interesse na psicologia, mas até 1938 se proclamaria antifreudiano. Ele se recusava a ler as obras psicanalíticas de Freud, atribuindo esse seu comportamento à leitura de um trabalho escrito por Róheim, que exigia do leitor um conhecimento prévio da teoria freudiana para a sua compreensão, já que dava grandes saltos e possuía muitas lacunas; a falta deste conhecimento fez com que a obra soasse para Devereux como “[...] uma completa loucura” (Devereux, 1978 citado por Araújo, 2016, p. 14). Devereux só irá se reconciliar com a psicanálise de Freud por intermédio do seu contato com os índios Mohave, que possuem um sistema de cultura dos sonhos muito parecido com as ideias freudianas.

Por fim, Roudinesco e Plon (1998), apontam que Kroeber transmitiu a Devereux sua paixão pelos indígenas. De fato, Kroeber dedicou sua vida ao estudo da população indígena da Califórnia por meio de uma antropologia culturalista que, embora criticada por Devereux em muitos aspectos, se preocupava em reparar, de alguma forma, todo o extermínio cometido àquela população durante os anos de colonização, se propondo a uma análise que renunciaria ao olhar etnocêntrico.

O encontro com os Mohave e os Sedang Moi: afeição e repulsa

Devereux viveu nos Estados Unidos entre 1932 e 1963. Inicialmente, foi enviado pela instituição Rockefeller, com uma bolsa de estudos, para aprender o trabalho de campo do antropólogo. Dentre as comunidades com as quais trabalhou nesse período, duas deixariam marcas profundas em sua vida e sua obra: os Mohave e os Sedang Moi.

O primeiro contato de Devereux com os Mohave ocorreu em 1932 por cerca de um mês, durante o seu treinamento de campo orientado por Kroeber (Araújo, 2016). Esse período foi o suficiente para estabelecer um laço de amor profundo de Devereux com os Mohave, de tal maneira que esse amor perduraria até o fim da vida do antropólogo. Na reserva indígena Mohave do Arizona, Devereux sentia-se em casa e entre amigos. Depois de sua primeira visita em 1932, ele retornaria ainda em 1935-1936, 1938, em 1947, 1949 e 1950 (Cerea, 2016) e, a seu pedido, após sua morte em maio de 1985, suas cinzas foram levadas de Paris e dispersadas na reserva Mohave (Parker, Arizona) nos Estados Unidos, ao lado de sua intérprete Mohave Agnes Savilla, com quem trocou uma densa correspondência desde o primeiro encontro até a morte dela em 1983 (Roudinesco & Plon, 1998; Araújo, 2016; Cerea, 2016).

Em um de seus escritos³ Devereux afirma “[...] amei os Mohave⁵ como não amei nenhuma outra nação estrangeira [...]” (Cerea, 2016, p. 77, tradução nossa).⁴ Devereux descreveu os Mohave como o povo mais gentil do

³ Um projeto dos últimos anos de sua vida mas não finalizado, onde reuniria todos os seus escritos publicados e inéditos sobre os Mohave.

⁴ “*Ho amato i Mohave come non ho amato nessun'altra nazione straniera [...]*” (Cerea, 2016, p. 77).

mundo, seus amigos, possuidores da “[...] simplicidade de um riacho que mata a sede ou descongela os membros endurecidos pelo frio” (Cerea, 2016, p. 77, tradução nossa)⁵; em uma carta à Agnes Savilla, diz que nenhuma nação havia encontrado uma maneira de viver tão harmônica como os Mohave (Cerea, 2016).

Devereux, que até 1938 permanecia antifreudiano, atribui aos Mohave a sua adesão à psicanálise freudiana: os Mohave lhe “[...] ensinaram a psicanálise da mesma forma que os pacientes de Freud ensinaram a ele” (Devereux, 1978 citado por Araújo, 2016, p. 13). O sistema de ideias do funcionamento psíquico dos Mohave baseado numa cultura do sonho e sua interpretação apresentava muita afinidade com as ideias psicanalíticas que, de fato, levou Devereux a se aprofundar em psicanálise para tentar compreender melhor os Mohave (Araújo, 2016; Cerea, 2016).

Houve uma afinidade quase imediata nesse encontro entre Devereux e os Mohave. Mesmo sem conhecer a língua e sem participar do cotidiano da aldeia, ele foi capaz de compreendê-los imediatamente e de fazer daquele lugar e daquelas pessoas a sua casa. De outra maneira se deu o seu encontro com os Sedang cuja língua Devereux falava perfeitamente e com quem conviveu noite e dia ao longo de um ano e meio como membro de pleno direito da tribo (Araújo, 2016).

Em 1933, após os meses de treinamento entre os Hopi, os Yuma e os Mohave, Devereux iniciou o seu estudo de campo com os Sedang Moi, um povo do Vietname (antiga Indochina Francesa) de língua Mon Khmer, que nunca havia sido estudada antes (Devereux, 1981). Ele criou certa aversão a esse povo e os qualificava como “[...] mesquinhos, litigiosos e baixos [...]” (Devereux, 1983, p. 270, tradução nossa)⁶, classificou as condutas amigáveis e descontraídas de alguns membros como culturalmente desviantes. De fato, os Sedang Moi eram conhecidos por sua agressividade e violência que o retorno de Devereux com vida foi considerado um milagre (Cerea, 2016).

Por volta de janeiro de 1934, o clima nas fronteiras entre o território Sedang e o território do império era tenso por conta da forte oposição dessa população à colonização francesa, causando conflitos entre os Sedang e as milícias coloniais. Foi nesse contexto que Devereux chegou à aldeia:

Ninguém [da aldeia] queria contato com ele [Devereux], exceto os mais curiosos, atraídos pelos sons de seu fonógrafo. Ninguém queria lhe vender comida. Entre eles e ele, ‘com o rosto branco’, havia ‘as sombras das pessoas mortas nos confrontos com o exército francês’ (Cerea, 2016, p. 81, tradução nossa).⁷

A história que Devereux conta por trás de sua milagrosa sobrevivência na aldeia dos Sedang Moi relata que durante uma noite, caminhando pela aldeia, ouviu os nativos reunidos em uma casa tramando a sua morte. Tomado pela fúria, o jovem branco corre para dentro da casa onde havia trinta Sedang reunidos com suas armas, corre em direção a fogueira e, a meia luz grita-lhes, convidando-os a lutar, jurando que quebraria seus pescoços com as próprias mãos. Os guerreiros se levantaram e ficaram apenas olhando. Devereux voltou para a sua cabana e, de arma em punho, decidiu resistir o máximo que pudesse a um suposto ataque dos nativos. Para sua surpresa, o ataque esperado durante a noite não aconteceu. No dia seguinte, tudo continuou como antes e, passados alguns dias, pediram-lhe para que retirasse água do aqueduto da aldeia, em vez daquele que fora construído para ele, apenas. Esse e outros acontecimentos posteriores indicavam a aceitação de Devereux por aquela tribo. Foi assim que Devereux se tornou um deles (Cerea, 2016).⁸

Grande parte das notas e rascunhos de Devereux foram produzidos nas noites solitárias de sua estadia entre os Sedang e foram importantes para a elaboração do livro *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Muitas das ideias centrais de Devereux parecem ter surgido da angústia surgida durante seu trabalho de campo com os Sedang. Existem apenas seis artigos publicados por Devereux sobre os Sedang e mais de quarenta sobre os Mohave (Cerea, 2016). “Essa ausência de publicações sobre os Sedang demonstra bem a aversão que lhes tinha” (Araújo, 2016, p. 44).

Cerea, aponta que

A experiência com o Sedang foi essencialmente um precioso laboratório de ideias em que o jovem etnólogo deu forma às suas reflexões sobre o humano e o material recolhido um ‘poço privilegiado’ do qual o cientista extraía sempre que se via ‘enfrentando um novo problema teórico’, como mostram os inúmeros ‘casos’, exemplos e ‘observações’ sobre o Sedang que pontuam seus escritos (Cerea, 2016, p. 86, grifo do autor, tradução nossa).⁹

⁵ “Avevano la semplicità di un ruscello che disseta o che scioglie le membra indurite dal freddo” (Cerea, 2016, p. 77).

⁶ “[...] mezquinos, pleistas y bajos” (Devereux, 1983, p.270).

⁷ Nessuno voleva un contatto con lui tranne i più curiosi, attratti dai suoni del suo fonografo. Nessuno voleva vendergli di che nutrirsi. Tra loro e lui, ‘dalla bianca faccia’, c’erano ‘le ombre delle persone uccise negli scontri con l’armata francese’ (Cerea, 2016, p. 81).

⁸ O que explica a aceitação de Devereux após os fatos narrados por ele tem ligação com a crença Sedang na ‘alma do tigre’ (ou homem tigre), antigo guerreiro que possuía a habilidade de não ser ouvido, assim como Devereux não foi ouvido naquela noite ao se aproximar da cabana; e por não ser ouvido, poderia chegar a qualquer momento e num ataque surpresa, devorá-los.

⁹ L’esperienza presso i Sedang fu sostanzialmente un prezioso laboratorio di idee in cui il giovane etnologo diede forma alle sue riflessioni sull’umano e il materiale raccolto un ‘pozzo

Mesmo com todo o esforço para sublimar o que sentia e encontrar nos Sedang algo que lhe despertasse algum afeto positivo para não comprometer os seus dados, o que de fato ele conseguiu, bastou terminar os trabalhos para que Devereux se deixasse tomar novamente por aquela aversão inicial, condenando grande parte do seu material sobre os Sedang a um arquivamento eterno (Araújo, 2016).

A crítica à escola cultura e personalidade

A escola de antropologia cultural, também conhecida como cultura e personalidade, se desenvolveu nos Estados Unidos a partir dos anos 1930. Conforme abordamos anteriormente, o choque entre os ideais da antropologia francesa e antropologia americana são expressos nos conflitos da relação entre Devereux e Kroeber. Muitas críticas de Devereux a antropologia, são dirigidas especificamente à escola cultura e personalidade. Por tanto, se faz necessário abordar os pressupostos teóricos dessa escola para compreender as críticas feitas a ela por Devereux.

Os seus principais representantes foram Margaret Mead (1901-1938), Ruth Benedict (1887-1948), Abram Kardiner (1891-1981), Cora Du Bois (1903-1991), entre outros. Os trabalhos e as metodologias desses antropólogos possuíam algumas diferenças, mas, de maneira geral, podemos dizer que essa escola pretendia investigar os limites entre o inato e o adquirido (culturalmente) na formação das características mentais humanas e o quanto a constituição da personalidade dos indivíduos era determinada pela cultura (Eriksen & Nielsen, 2012; Antonio, 2016). Em seus trabalhos, esses antropólogos tentaram mostrar que “[...] convém não atribuir à natureza o que diz respeito à cultura; ou seja, não considerar como universal o que é relativo” (Laplantine, 2005, p. 123).

Não existe um conceito único e satisfatório atribuído à cultura e, segundo Laplantine (2005), apenas Kroeber levantou mais de cinquenta definições. No entanto, Laplantine e Antonio (2016) concordam que para essa escola, a cultura é uma dimensão do social, entendendo-se o social como “[...] a totalidade das relações (relações de produção, de exploração, de dominação [...]) que os grupos mantem entre si dentro de um mesmo conjunto (etnia, região, nação [...]) e para com outros conjuntos, também hierarquizados” (Laplantine, 2005, p. 120).

As pesquisas realizadas a partir da escola cultura e personalidade foram marcadas por dois aspectos principais, o primeiro consiste no estudo dos caracteres distintivos do comportamento daqueles que pertencem a uma mesma cultura, cuja totalidade é irredutível à outra cultura tanto ao nível dos traços singulares do comportamento como ao nível da totalidade da personalidade cultural; o segundo, um aspecto metodológico, é a observação direta dos indivíduos no seu próprio meio, considerando a dinâmica da interação entre os membros desse grupo e o modo como a cultura modela e determina o comportamento e a personalidade dos indivíduos. Dessa maneira, o estudo da determinação cultural na constituição da personalidade do indivíduo aproxima a antropologia cultural dos interesses da psicologia e psicanálise, utilizando os seus modelos conceituais e técnicas de investigação, de modo que esse trabalho interdisciplinar passa a caracterizar essa escola antropológica (Laplantine, 2005, Antonio, 2016).

A variação cultural pode ser encontrada em muitos aspectos das atividades de um determinado grupo, como na divisão do trabalho entre os sexos, nos hábitos e modos de descanso, hospitalidade, saudação ou até mesmo no significado que possui um determinado modo de olhar para o outro. No entanto, a escola cultura e personalidade atribui à cultura uma influência ainda maior, relacionada a formação das nossas “[...] estruturas perceptivas, cognitivas e afetivas, constitutivas da própria personalidade” (Laplantine, 2005, p. 125). Logo, se a personalidade é moldada pela cultura, a ideia principal dessa escola consiste em “[...] considerar que diferentes culturas poderiam ser associadas a tipos psicológicos diversos, e esta associação permitia compreender os padrões culturais de cada contexto social, bem como a relação estabelecida entre indivíduo e cultura” (Antonio, 2016, p. 73).

O relativismo e o determinismo cultural propostos pela escola cultura e personalidade a transformou em alvo de severas críticas, principalmente da escola francesa de antropologia. Lembremo-nos que Georges Devereux formou-se com base nas raízes dessa escola francesa e, posteriormente, foi estudar nos Estados Unidos, centro dos estudos da antropologia cultural, tornando-se um dos formuladores da crítica mais radical à escola, segundo Laplantine (2005). Para a antropologia francesa, a perspectiva culturalista reduzia o comportamento humano a tipos e tipologias conectados a cultura ocidental e aos preceitos da psicanálise, por exemplo, a classificação da personalidade e comportamento como ‘neuróticos’, ‘psicóticos’ ou ‘históricos’.

privilegiato' da cui lo scienziato attinse ogniqualvolta si trovò 'ad affrontare un nuovo problema teorico' (Cerea, 2016, p.86).

Portanto, tornava-se evidente que os trabalhos acabavam por revelar um olhar do pesquisador baseado em seu próprio contexto social em detrimento da construção cultural do grupo observado (Laplantine, 2005; Antonio, 2016). Outra crítica que recai sobre essa escola aponta o modo como ela desenvolve a concepção de relativismo cultural: apenas a partir do que é manifestado, deixando de lado aquilo que é reprimido, inconsciente e “[...] que lhe proíbe ultrapassar o limite que separa a indicação etnográfica das variações culturais observadas da análise antropológica dos processos de variabilidade da cultura” (Laplantine, 1998, p.24).

Para Devereux (1983), o relativismo cultural é ingênuo e reduz a humanidade ao um ‘museu de costumes’ e se recusa a aplicar considerações éticas gerais as condutas. Isso implica, do ponto de vista metodológico, primeiro, evitar o grande problema cultural da ética em geral e segundo evitar o problema da relevância do *ethos* de uma cultura para outra. Devereux questiona a posição adotada pelo antropólogo culturalista de não interferir nos costumes dos povos estudados com o objetivo de constituir uma ‘ciência objetiva’, negando o seu próprio juízo ético mesmo que determinado costume fracasse em atingir o seu objetivo ou coloque em risco aquela população. Um exemplo de não interferência nos costumes que transgridam o juízo ético do pesquisador, é o caso citado por Devereux que relatada que um antropólogo assistiu passivamente uma pessoa ser enterrada viva, porque tinha “[...] perdido sua alma [...]” alegando que sua obrigação como antropólogo era “[...] não destruir os costumes dos povos indígenas, mas estudá-los” (Devereux, 1983, p.121, tradução nossa).¹⁰

O relativismo cultural é visto por Devereux como um mecanismo de defesa que olha para os dados culturais como um vácuo humano do qual o antropólogo faz uso para reduzir a angústia. Cria-se um distanciamento daquela população estudada que permite encarar, por exemplo, atos de tortura, como mero costume, “[...] negando implicitamente que essas práticas tenham qualquer relação com seres de carne e osso, com os quais teríamos que lidar se nos identificássemos com eles” (Devereux, 1983, p. 121, tradução nossa).¹¹ Tal distanciamento permite ao antropólogo afastar suas ansiedades, estudando os costumes como se a cultura não afetasse a vida humana, a sua e a do outro. Consequentemente, essas ansiedades negadas pelo antropólogo serão deslocadas para outras questões de sua vida.

O relativismo cultural que visa compreender um costume cruel como uma prática eticamente neutra pode induzir o antropólogo ao erro se, por exemplo, determinado costume for considerado moralmente errado por aqueles que o praticam (Lévi-Strauss, 1955 citado por Devereux, 1983). Devereux nos conta que o sacrifício humano entre os Sedang se tornou obsoleto porque eles achavam moralmente errado. Primeiro eles limitaram os sacrifícios de humanos a ocasiões especiais e depois substituíram a vítima humana por uma estatueta e matavam um búfalo. Isso não aconteceu por pressão externa aculturativa ou administrativa, mas porque, “[...] ao contrário de certos antropólogos, os Sedang não consideravam que comer carne humana ou matar pessoas fosse ‘apenas um costume’” (Devereux, 1983, p. 123, grifo do autor, tradução nossa).¹²

Em contraposição ao relativismo cultural, Devereux defende que a diversidade de culturas não pode ser apreendida sem referência a Cultura (Laplantine, 2005). Sendo que, para o autor, a cultura com c minúsculo é a cultura específica de um grupo ou sociedade e a Cultura com C maiúsculo é a Cultura enquanto condição da experiência humana universal. Devereux entende que o que varia de uma sociedade a outra não são “[...] os materiais culturais utilizados – estes são rigorosamente os mesmos na Patagônia e no Japão, em Madagascar e no Canadá –, mas a maneira pela qual se organizam” (Laplantine, 1998, p. 72).

Laplantine (2005) situa Devereux como um dos grandes mestres da antropologia, ao lado de nomes como Marciel Griaule e Claude Lévi-Strauss, reconhecendo-o como o fundador da etnopsicanálise e defensor de um universalismo cultural oposto à descontinuidade representada pela coerência interna e diferença irreduzível de cada cultura proposta pela escola culturalista. Em ‘*Aprender antropologia*’, Laplantine (2005) inclui Devereux na escola da antropologia estrutural e sistêmica, na qual a cultura não é vista como imposta e não é uma força que existe por si, mas é construída e elaborada como um tipo de sistema. Ainda segundo o autor, a tese central de Devereux consiste nas perturbações provocadas pelo observador no seu objeto de estudo e no tratamento dado a essas perturbações. Para Devereux (1983) os dados nas ciências humanas são de três tipos: o comportamento do sujeito observado, as perturbações causadas pela presença do observador e o comportamento do próprio observador (suas angústias, defesas etc.), sendo esse último o menos estudado e que deveria ocupar lugar central nas pesquisas no campo das ciências humanas.

¹⁰ [...] no es acabar con las costumbres de los indígenas, sino estudiarlas (Devereux, 1991, p.121).

¹¹ [...] negando com ello implicitamente que essas práticas tengan relación alguna con seres de carne y hueso, con los que tendríamos que identificarnos (Devereux, 1983, p. 121).

¹² [...] a diferencia de ciertos antropólogos, los sedang no consideraban que comer carne humana o matar gente fuera ‘nada más una costumbre’ (Devereux, 1983, p. 123).

No prefácio de *Psicotherapie d'un indien des plaines*, Roudinesco (2013), descreve Devereux como etnólogo e psicanalista: freudiano demais para os antropólogos, etnólogo demais para os psicanalistas e pouco psiquiatra para os praticantes da medicina mental, ficando às margens de todas essas ciências. Araújo (2016) corrobora com os apontamentos de Roudinesco (2013) indicando o modo como Devereux e sua obra, em especial *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, 'indeviadamente esquecida', foram colocados à margem da antropologia, obtendo um rápido reconhecimento a partir dos anos 1970 para voltar a serem esquecidos após a segunda metade dos anos 1980, mantendo-se presente de maneira relativa na etnopsiquiatria a partir das práticas de Marie Rose Moro e de Tobie Nathan. O próprio Devereux sentiu-se relegado no campo da antropologia e, em 1963, pela falta de perspectiva na antropologia norte-americana, aceitou trabalhar em França lecionando etnopsiquiatria e abandonado os trabalhos de campo após vinte e cinco anos sem conseguir qualquer tipo de financiamento que subsidiassem as suas pesquisas práticas.

Considerações finais

Georges Devereux formou-se com base nos preceitos da etnologia francesa, inaugurada por Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl e Paul Rivet, que pretendia olhar para as comunidades estudadas em seu próprio meio, combatendo o olhar hierárquico e etnocêntrico do pesquisador. A sua formação prática se deu nos Estados Unidos, espaço predominantemente ocupado pela escola cultura e personalidade. Podemos perceber o choque do modo francês de fazer antropologia de Devereux e as orientações culturalistas de Kroeber nos trabalhos que fizeram juntos, como quando Kroeber acusa seu aluno de teorizar demais e lhe pede que deixe a teoria para os mais velhos.

As principais críticas que Devereux teceu à antropologia em seus escritos, foram direcionadas à escola cultura e personalidade. O relativismo cultural foi criticado por ser entendido como ingênuo, como recusa do enfretamento de questões éticas e mecanismo de defesa utilizado pelo pesquisador para não se reconhecer no outro. Outra crítica se refere a centralidade na descrição dos fatos, em detrimento da teoria, contrapondo os ensinamentos de seu mestre Mauss, que lhe ensinou que os fatos precisam ser analisados e levados do concreto ao abstrato.

Embora Devereux atribua como fundamento do complementarismo os estudos dos físicos Bohr e Heisenberg, podemos encontrar semelhanças entre a proposta complementarista de Devereux e o conceito de 'fato social total' proposto por Mauss: a pluridisciplinidade, a não redução de um discurso a outro e a proposição de que diferentes explicações do mesmo fenômeno se complementam estão presentes em ambas.

Laplantine reconhece Devereux como um mestre da antropologia, ao lado de nomes como Lévi-Strauss e o situa na escola antropologia estrutural e sistêmica. Roudinesco (2013) aponta que por ser ao mesmo tempo etnólogo e psicanalista e por não aderir a escola dominante de antropologia na época em que vivera nos Estados Unidos, Devereux acabou ficando às margens dessas ciências em relação ao reconhecimento por seus pares. Araújo acredita que Devereux e sua obra foram mantidos à margem do campo antropológico, principalmente por seu modo peculiar de pensar que o levou a manter-se afastado da ortodoxia e hegemonia do pensamento antropológico de sua época. Concluímos, em suma, que Georges Devereux se insere na antropologia como um pesquisador marginal e crítico da abordagem cultura e personalidade; alinhando-se as mesmas críticas feitas a essa escola pela antropologia francesa e se colocando mais próximo da escola francesa, inaugurada por Marcel Mauss.

Referências

- Antonio, M. C. A. (2016). Antropologia cultural: conceitos e definições. In M.C.A Antônio, & E. Barreiros (Orgs.), *Antropologia social e cultural* (Vol. 16, p. 57-106). Londrina, PR: Editora e Distribuidora Educacional S. A.
- Araújo, A. R. A. (2016). *Trinta e cinco anos no limbo e outros tantos mais* (Dissertação de Mestrado). Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10071/12860>
- Bloch, G. (2012). *Georges Devereux, sa vie, son oeuvre, et ses concepts : la naissance de l'ethopsychanalyse*. Paris, FR: Éditions Universitaires Européennes.
- Cerea, A. (2016). Al di là dell'etnopsichiatria. Georges Devereux tra scienza ed epistemologia (Tese de Doutorado). Università di Bologna in cotutela con l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Bologna. Recuperado de <http://amsdottorato.unibo.it/7712/>

- Devereux, G. (1981). A implementação cultural dos mecanismos de defesa. *Análise Psicológica*, 4(1), 527-552.
- Devereux, G. (1983). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento* (F. Blanco, Trad.). México, DF: Siglo Veintiuno.
- Domingues, E., & Wonsoski, W. (2023). Contribuições de Georges Devereux à metodologia de pesquisa em ciências humanas. *Memorandum: memória e história em Psicologia*, 40(1), 1-17. DOI: <https://doi.org/10.35699/1676-1669.2023.40385>
- Eriksen, T. H., & Nielsen, F. S. (2012). *História da Antropologia*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Laplantine, F. (1998). *Aprender etnopsiquiatria*. São Paulo, SP: Brasiliense.
- Laplantine, F. (2005). *Aprender Antropologia*. São Paulo, SP: Brasiliense.
- Lévi-Strauss, C. (2015). Introdução à obra de Marcel Mauss. In M. Mauss, *Sociologia e Antropologia* (p. 9-44). São Paulo, SP: Cosac Naify.
- Mauss, M. (2015). *Sociologia e antropologia*. São Paulo, SP: Cosac Naify.
- Pagliuso, L., & Bairrão, J. F. M. H. (2011). A etnopsicologia e o trabalho institucional em uma unidade de abrigo. *Revista da SPAGESP*, 12(1), 43-55.
- Praxedes, W. (2021). A Fundação Rockefeller, o financiamento e a orientação temática e metodológica das pesquisas nas ciências sociais francesas na década de 1930. *Revista Espaço Acadêmico*, 21(229), 264-274.
- Rial, C. S., & Grossi, M. (2002). *Mauss, segundo suas alunas* [Arquivo de vídeo]. Recuperado de <https://vimeo.com/37724989>
- Roudinesco, E. (2013). Préface. In G. Devereux. *Psychotérapie d'un indien des plaines* (p. 7-28). Paris, FR: Fayard.
- Roudinesco, E. & Plon, M. (1998). *Dicionário da psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Wonsoski, W. (2020). *Contribuições de Georges Devereux à psicanálise, à metodologia e à clínica transcultural* (Dissertação de mestrado). Universidade Estadual de Maringá, Maringá.
- Wonsoski, W., & Domingues, E. (2021). Georges Devereux: um psicanalista freudiano? *Revista Subjetividades*, 21(2), 1-12. DOI: <https://dx.doi.org/10.5020/23590777.rs.v21i2.e10957>
- Valentin, S. (2014). Ethopsychanalyse contre vents et marrées. In F. Nayrou (Org.), *George Devereux* (p. 37-51, Collection Hommages) Paris, FR: Société Psychanalytique de Paris.