

Escola de Ciências Sociais e Humanas

Departamento de Antropologia

**Trinta e Cinco Anos no Limbo e Outros Tantos Mais:
Uma Apreciação do Legado Epistemológico e Metodológico de
Georges Devereux**

Ana Rita Assunção Araújo

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de

Mestre em Antropologia

Orientador:
Doutor Francesco Vacchiano, Investigador Auxiliar,
ICS-ULISBOA

Outubro, 2016

*À minha avó Assunção (in memoriam) e ao
meu sobrinho Artur*

Agradeço às pessoas que mais estiveram presentes durante a escrita desta dissertação, nomeadamente, à Sara Fonseca, à Sandra Duarte, à Maria João Nobre e, em especial, à Helena Lucas Serrão (S.S.C.), pelo seu encorajamento e apoio incondicionais. Agradeço também a Francesco Vacchiano a sua orientação.

Trinta e Cinco Anos no Limbo e Outros Tantos Mais

Ana Rita Assunção Araújo

Resumo: esta dissertação tem por objetivo lembrar uma obra – *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* (1967) – indevidamente “esquecida”, prestando uma homenagem crítica ao seu autor (Georges Devereux), ao mesmo tempo que se propõe a analisar as suas principais proposições epistemológicas e metodológicas para a antropologia, em termos da sua reflexividade.

Palavras-Chave: Georges Devereux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, angústia, contratransferência, subjetividade, reflexividade, epistemologia e metodologia das ciências sociais, antropologia e psicanálise.

Abstract: this dissertation aims to recall an unduly forgotten work – *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* (1967) – by providing a critical tribute to its author (Georges Devereux) and by analyzing its main epistemological and methodological proposals for anthropology in terms of its reflexivity.

Keywords: Georges Devereux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, anxiety, countertransference, subjectivity, reflexivity, epistemology and methodology of the social sciences, anthropology and psychoanalysis

Índice

Introdução	1
Capítulo I – “Trinta e Cinco Anos no Limbo”	5
Capítulo II – “O Problema da Verdade nos Assuntos Humanos”	38
Conclusão – “Outros Tantos Mais”	69
Bibliografia	74
Anexo – Resumo de <i>From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences</i> (1967)	80

Introdução

Considering all things – even the years of actual starvation, the lifelong insecurity of employment, no retirement income, six vacations in forty-three years, work seven days a week year in and year out, and, finally, thirty-five years in outer limbo, I deem myself fortunate on two capital scores: I have made no compromises and I have done work that passionately interested me.

(Devereux 1978: 402)

Talvez uma boa forma de introduzir o tema desta dissertação seja pelo esclarecimento do seu título.

Trinta e Cinco Anos no Limbo e Outros Tantos Mais remete, em parte, para as palavras com que Georges Devereux (Hungria, 1908 – França, 1985) caracteriza aquela que foi a sua experiência de marginalidade no seio da antropologia; um limbo onde foi deixado em suspenso (essa é a sua percepção) durante quase quatro décadas, com evidentes repercussões na sua vida pessoal e profissional, não obstante o grande mérito dos seus contributos, não só para a antropologia, mas também para outros campos que lhe são adjacentes ou até mesmo centrais.

O sentimento de ter sido absolutamente negligenciado perdurará até ao final da sua vida, mesmo após a sua obra ter beneficiado de um renovado interesse – “a atenção que deveria ter recebido, como muitos agora admitem, muito antes” (Devereux 1978: 367) – a partir da década de 70, especialmente da parte de franceses e de alemães; já os norte-americanos, que são o recipiente, por excelência, das suas críticas e dos seus queixumes – sendo ele mesmo cidadão (naturalizado) dos EUA e vivido cerca de três décadas nesse país – acabaram também por reconhecer-lhe o mérito, homenageando-o na reunião anual da AAA (American Anthropological Association) de 1974, realizada na Cidade do México, a qual lhe foi inteiramente dedicada (Bloch 2003).

Nessa altura, já Devereux tinha trocado os EUA pela França e desistido de fazer trabalho de campo convencional, substituindo-o pelo estudo da Grécia antiga, tornando-se assim (também) helenista.¹

¹ Esta curiosa reorientação de Devereux para os “textos” (fontes escritas) aproxima-se e distancia-se *radicalmente* da reorientação para os “textos” efetuada pelos pós-modernos, também “privados”,

Em 1963, decidi que não tinha futuro na antropologia nos Estados Unidos e aceitei, portanto, um posto para lecionar etnopsiquiatria em 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: 366)²

Tendo beneficiado de uma crescente notoriedade durante a década de 70, a sua obra voltaria a ser remetida para o “limbo” da antropologia (a partir da segunda metade da década de 80), continuando *relativamente* presente no âmbito da etnopsiquiatria, essencialmente em França, nas práticas transculturais de Marie Rose Moro e de Tobie Nathan. Com efeito, tal como sucedeu com a psicanálise de Freud, a etnopsiquiatria de Devereux acabaria também por ficar entrincheirada na clínica, embora – e à semelhança do primeiro (Freud 1926) – não fosse esse o seu desígnio para a sua disciplina (Devereux 1981).

Quanto ao “restante” corpo da sua volumosa obra (quase quatrocentos títulos publicados), em particular os seus importantes contributos para a metodologia e a epistemologia das então designadas ciências do comportamento,³ esse “restante” corpo foi (no geral) completamente eclipsado do panorama da antropologia.

embora por diferentes motivos, da possibilidade de fazerem trabalho de campo – *radicalmente*, porque feita nos moldes da sua etnopsicanálise complementarista.

² Com exceção deste e de uma outra (na conclusão) todas as passagens citadas nesta dissertação consistem em traduções livres a partir da língua original das respetivas publicações.

³ O conceito “ciências do comportamento” designa o conjunto das disciplinas que estudam de forma sistemática o comportamento humano e animal, através de observações controladas e naturalistas e de experimentações rigorosas. Abrange disciplinas como a antropologia, a sociologia, a psicologia, a psiquiatria, a biologia, as ciências cognitivas, entre outras. O conceito foi desenvolvido no âmbito de um programa de pesquisa criado pela Fundação Ford, no início da década de 50, orientado para a obtenção de conhecimento científico sobre os fatores que influenciam ou determinam a conduta humana, com intuito de torná-lo acessível à resolução dos problemas que afetam o indivíduo e a sociedade (Berelson 1968). Na sequência das “revoltas contra o positivismo” (Stocking 1992b) nas décadas de 60 a 80 do século XX, a antropologia (em conjunto com outras disciplinas outrora abrangidas pelo conceito em questão) deixaria de ser considerada uma ciência do comportamento e passaria a ser considerada uma das “ciências do homem” e, subsequentemente, uma das “ciências sociais” e/ou “humanas”.

Portanto, o título *Trinta e Cinco Anos no Limbo e Outros Tantos Mais* remete, por um lado, para a “longa indiferença” com que a sua obra foi tratada antes de ser “subitamente reconhecida” a partir da década de 70 (Devereux 1978: 376) e, por outro, para a sua “desaparição” (a partir de meados da década de 80), “desaparição” tanto mais estranha, quando se considera a extraordinária relevância de um dos seus títulos para a “*turn*” (viragem) que sacudia a antropologia neste período (a “*reflexive turn*” dos 80’s): refiro-me a *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, obra publicada em 1967, dedicada ao problema da contratransferência nas ciências do comportamento e que não só antecipa, como também formula com grande alcance e sofisticação a questão da “reflexividade”.

O reconhecimento de que fenómenos “subjetivos” (contratransferenciais) afetam todas as etapas da investigação científica e que o investigador se encontra inevitavelmente implicado (a vários níveis) naquilo que investiga e produz acabaria por tornar-se um *relativo* lugar-comum na antropologia. Mas, até que esse patamar de *relativa* banalização⁴ fosse atingido, passariam duas décadas desde a publicação da referida obra de Devereux, durante as quais as orientações epistemológicas da disciplina foram fundamentalmente revistas para acomodar as consequências resultantes desse reconhecimento, sem que, no entanto, qualquer referência lhe fosse feita... E isto apesar de *From Anxiety to Method...* consistir, porventura, no estudo mais exaustivo e sistemático alguma vez realizado no âmbito da reflexividade, mantendo-se atual (se não mesmo inovadora) em muitos aspetos, sobretudo no que se refere àquela que é uma das suas dimensões mais “esquecidas” ou insuficientemente detetadas: a sua dimensão contratransferencial.

Nesse sentido, a presente dissertação visa (1) lembrar uma obra – *From Anxiety to Method...* – indevidamente “esquecida”, prestando uma homenagem lúcida ao seu autor, ao mesmo tempo que (2) se propõe a analisar as suas principais proposições epistemológicas e metodológicas, tendo em vista a sua relevância atual para a disciplina em termos de “reflexividade” (3) fazendo-a dialogar com o panorama mais vasto das produções do seu autor, (4) sem esquecer o seu percurso, quer na antropologia, quer noutras disciplinas relevantes para o desenvolvimento do seu pensamento extraordinariamente heurístico, tais como a física, a matemática e a psicanálise.

⁴ Sem que a questão esteja propriamente esgotada nem devidamente contemplada em todas as suas dimensões.

Antes de finalizar esta secção introdutória, chamo à atenção para a inclusão de um pequeno resumo de *From Anxiety to Method...* em anexo, o qual não pretende ser exaustivo (para isso há a obra em si), mas antes realçar as suas ideias principais. Optei por não resumir a obra no corpo da dissertação a fim de preservar a unidade da mesma. Posto isto, penso ainda ser necessário esclarecer um dos conceitos fundamentais da obra, designadamente, o conceito de contratransferência. Segundo Devereux:

A contratransferência é a soma total das distorções que afetam a percepção e as reações do psicanalista para com o seu paciente e que o levam a responder-lhe como se este fosse uma imago arcaica e a comportar-se na situação analítica em função das suas próprias necessidades, desejos e fantasias *inconscientes* – geralmente infantis. (Devereux 1967: 41)

Uma vez que este conceito pressupõe um outro – o de transferência –, incluo também a sua definição:

Num sentido puramente cognitivo, a transferência corresponde mais ou menos a uma transferência de aprendizagem, tal como concebido na teoria da aprendizagem. O analisando, tendo desenvolvido reações características para com uma pessoa emocionalmente significativa, tende – por vezes, quase na forma de uma compulsão à repetição – a reagir ao analista *como se* este fosse aquela pessoa, por vezes, de uma forma que distorce grosseiramente a realidade. (Devereux 1967: 41)

Para concluir, convém ainda precisar que:

A transferência e contratransferência têm fontes e estruturas idênticas [e] que é estritamente uma questão de convenção que as reações relevantes do informante ou do analisando sejam designadas por ‘transferência’ e as do antropólogo ou do analista por ‘contratransferência’.” (Devereux 1967: 42, meus sublinhados)

Posto isto, passemos ao primeiro capítulo.

Capítulo I – “Trinta e Cinco Anos no Limbo”

No seu prefácio a *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*⁵ (1967), La Barre sustenta que apenas um homem com os recursos intelectuais e profissionais *únicos* de Georges Devereux poderia apreender o problema da contratransferência nas ciências do comportamento, em toda a sua extensão e profundidade.

Apresentando-o como “um psicanalista e um etnógrafo com um conhecimento profissional da matemática e da física modernas, um europeu aclimatizado a uma América estrangeira” (1967: ix), La Barre dá-nos a ver, neste breve descritivo, as múltiplas valências e particularidades que fazem de Devereux um homem *singular*, especialmente dotado para lidar com o problema em questão.

Com efeito, ainda que autores como Lévi-Strauss (1955), Kenneth Read (1965) ou Laura Bohannan (1965) tivessem já contemplado algumas dimensões deste problema em alguns dos seus escritos, entregando-se a reflexões ensimesmadas, mais ou menos confessionais, mais ou menos filosofantes, sobre o impacto do trabalho de campo na pessoa do investigador, nenhum deles o fez de forma *tão inovadora* como Devereux.

A sua abordagem, profundamente heurística e original, demarca-se de tudo o que vinha a ser ensaiado neste âmbito até (e desde) então. Ao passo que estes (entre outros) autores se debruçam sobre o problema como quem avança por um território inexplorado em missão de reconhecimento, tateando, vacilando, Devereux fá-lo como se tivesse percorrido esse território inúmeras vezes, antes de qualquer outro “batedor”, e conhecesse em profundidade quase todos os seus recantos.

De facto, no final da década de 30, Devereux não só tinha percorrido como escrupulosamente cartografado vastas extensões desse território inexplorado, mais tarde “descoberto” e “colonizado” por outros (sobretudo a partir da década de 70). Pelo menos uma das principais teorias de *From Anxiety to Method* remonta a 1931 (exposta no capítulo XXII) e grande parte da obra foi delineada entre 1933 e 1935, durante a sua temporada entre os sedang, no sudeste asiático (Devereux 1978: 373).⁶ Concluída em 1938, Devereux teria de

⁵ De ora em diante designada apenas *From Anxiety to Method*.

⁶ Devereux realiza dezoito meses de trabalho de campo no Vietname, então integrando a antiga Indochina Francesa, no seguimento de uma bolsa de investigação que lhe foi atribuída pela Fundação Rockefeller, em 1932. Após alguns meses de preparação nos EUA, entre os hopi, os yuma e os mohave, sob orientação de Kroeber e Lowie, parte para o terreno em 1933.

aguardar até 1967 pela sua publicação. Este compasso de espera de quase trinta anos poderá ser entendido como uma consequência da incompreensão a que estão votadas as obras que se adiantam em relação ao seu tempo. Essa é, aliás, a interpretação do próprio autor. Devereux, que toda a vida lamentará o reconhecimento tardio e quase sempre aquém (das suas expectativas) do mérito da sua obra, não duvida que a recusa por parte do mundo editorial científico de então em publicar *From Anxiety to Method* ficou a dever-se ao seu carácter “originalmente pioneiro” e “radicalmente inovador” (Devereux 1978: 375). Remetida para a “o *dossier* das Causas Perdidas” do autor, onde ficou a amarelecer em conjunto com outros materiais exploratórios reunidos ao longo dos anos (Devereux 1967: xiv), seria retomada em meados da década de 60, quando a *École des hautes études en sciences sociales*⁷ lhe dirigiu um convite para que escrevesse um volume para a sua coleção de obras teóricas.

Devereux, que regressara a Paris em 1963 a convite de Lévi-Strauss e Fernand Braudel para lecionar etnopsiquiatria nessa mesma instituição, após três décadas de “absoluta negligência”⁸ nos EUA, onde nunca obteve as devidas compensações profissionais pelo mérito e proficuidade do seu trabalho,⁹ sentiu que dispunha finalmente das condições necessárias para voltar ao seu velho manuscrito. Encontrava-se, afinal, na mesma Escola onde o professor Marcel Mauss (a quem muito admirava) lhe ensinara, décadas antes, “a distinguir, no estudo do homem, entre ciência e o seu aparato vão.” (Devereux 1967: xiv).

A atmosfera intelectual da *École* seria certamente mais propícia às explorações audaciosas de Devereux – que seria, de resto, melhor compreendido em França (e na Europa, no geral) do que nos EUA. Também é certo, porém, que o mundo das ciências sociais da segunda metade do século XX começara timidamente a despertar para o tipo de problemas que Devereux vinha a “cartografar” desde a década de 30 (e que nas décadas de 70 e de 80 iriam tornar-se prementes), o que terá, de igual modo, contribuído para o surgimento dessas

⁷ Denominada *École pratique des hautes études*, VI^e section, até 1975.

⁸ Palavras do autor, retiradas de uma carta dirigida à AAA (American Anthropological Association), datada de 1974, na qual expressa a sua indignação pelos “trinta e cinco anos de absoluta negligência” de que se sente vítima e exige, por conseguinte, as “devidas e merecidas” compensações pelos danos (na sua vida profissional e pessoal) daí resultantes, no caso de um eventual regresso aos EUA. Carta reproduzida em Bloch 2003: 120.

⁹ Não obstante o reconhecimento e a vívida admiração que colegas e colaboradores como Géza Róheim, Margaret Mead, Ralph Linton, Weston La Barre, Pitirim Sorokin (entre outros), nutriam pelo seu trabalho, Devereux nunca auferiu de um posto permanente em qualquer universidade norte-americana. Os motivos por detrás desta “absoluta negligência” prendem-se, sobretudo, com a marginalidade das suas orientações teóricas (afeitas à psicanálise dita ortodoxa) que, como o próprio reconhece, se situavam ao largo das tendências dominantes da disciplina (o culturalismo norte-americano, decorrente de uma leitura muito parcial e assaz redutora da psicanálise neofreudiana), das quais era bastante crítico.

condições. As suas reflexões tornavam-se finalmente “contemporâneas”; encontravam, por fim, um espaço (académico e editorial) e um tempo de acolhimento. Permaneciam, ainda assim, suficientemente inovadoras para que *From Anxiety to Method* fosse considerada uma obra brilhante e fundamental pela maioria dos seus críticos (*reviewers*), há muito necessária no panorama das ciências do comportamento (Bastide 1968, Spiro 1969, Khan 1970, Mayer 1970, Rowan 1981).

Devereux entregou-se assim à fastidiosa tarefa de rever um manuscrito com quase três décadas para publicação. O entusiasmo com que escrevera pela primeira vez as suas ideias tinha, entretanto, esmorecido e dificilmente conseguiria restituir-lhes o seu fulgor original (de descoberta). Além do mais, ainda não tinha encontrado a forma que melhor se adequava aos conteúdos da sua obra, muito em virtude da ausência de modelos prévios sobre os quais se apoiar. Idealizada enquanto uma pesquisa puramente teórica sobre a epistemologia das ciências do comportamento, desprovida de quaisquer ilustrações concretas, iria conhecer várias (re)formulações neste sentido, todas elas rejeitadas pelo autor que se convenceu da inviabilidade das suas pretensões. Por conseguinte, a (derradeira) versão de 1967 beneficia de um grande número de ilustrações concretas que potenciam e enriquecem a compreensão da sua argumentação teórica. Numeradas e apelidadas de “casos”, perfazendo um total de quatrocentas e quarenta, diversas na sua natureza e meticulosamente compiladas ao longo de três décadas, não só pontuam e dinamizam a obra, como dão também conta do percurso de vida do próprio autor.

Com efeito, de 1933 a 1966 (as datas do início e da *derradeira* conclusão da obra), Devereux adquiriu competências em diversas áreas (antropologia, sociologia, psicanálise, psicologia clínica, psiquiatria, criminologia, filologia grega) e exerceu múltiplos e sucessivos cargos (professor, investigador, psicoterapeuta, consultor, oficial da marinha norte-americana, diretor de estudos, etc.) em numerosas instituições (universidades, institutos, hospitais e clínicas, fundações, organismos) dentro e fora dos EUA, levando um estilo de vida itinerante e variegado que em muito contribuiu para o alargamento dos seus horizontes humanos e científicos.¹⁰

¹⁰ Durante o período em que viveu nos EUA, Devereux *mudou* de local de trabalho/residência quase todos os anos (por vezes mais, frequentemente menos), deslocando-se de cidade em cidade numa área que concerne vários estados do litoral (ambas as costas) e do interior do território norte-americano, fora os períodos de curta a média duração que passou no Vietname, no Haiti, em França, no Canadá, no México, entre outros países e regiões do mundo (Oceânia e Sudeste Asiático). Apenas as temporadas que passou em Topeka (1947-1952) e em Nova Iorque (1955-1963), produziram algum abrandamento neste ritmo algo frenético que o conduziu a instituições como a Berkeley University, a

Todo este percurso surge “documentado” nos quatrocentos e quarenta “casos” exemplificativos com que Devereux complementa a última versão da sua obra, aproximadamente metade do quais reportando factos ou situações concretas experienciados por si. A outra metade, constituída por “casos” que exprimem mais a sua erudição do que a sua experiência direta, acaba por desempenhar essa mesma função, uma vez que os exemplos apresentados são igualmente reveladores das suas atividades de formação e de pesquisa.

De facto, mesmo desprovida de quaisquer ilustrações concretas, a obra continuaria a “documentar”, se não o percurso, pelo menos a sua *persona* científica, atendendo à elevada originalidade das proposições e da linha argumentativa defendidas, dificilmente formuladas e/ou engendradas por qualquer outro autor. A sua abordagem teórica revela tanto da sua formação específica como da sua própria idiosincrasia intelectual. Elementos (conceitos, princípios, experiências, operações) oriundos da física, da matemática e da psicanálise, convergem para dar forma e consistência aos seus *insights*, dando origem a um núcleo teórico *sui generis*, em torno do qual orbitam todas as suas reflexões.

A importância das **ciências exatas** (física e matemática) para o seu pensamento é particularmente evidente nos capítulos que compõem a quarta e última parte sua obra (capítulos XX a XXIV). Formulações como “princípio da incerteza”, “princípio da complementaridade”, “*Abtötungsprinzip*”, “curva de Jordan”, “corte de Dedekind”, entre outras, são sistematicamente empregues no seu *raisonnement*, exigindo ao leitor ou ao crítico leigo nestas matérias que se cultive o suficiente para que possa *convenientemente* seguir a sua linha de argumentação.¹¹

Harvard University, o Worcester State Hospital, a Columbia University, a Université de Haïti, o Winter General Hospital (Menninger Clinic, Topeka Institute of Psychoanalysis), a Temple University School of Medicine, a Cornell University Medical College, entre muitas outras. Os motivos por detrás desta intensa itinerância transcendem largamente o âmbito profissional e académico. Numa entrevista ao jornal de antropologia médica *Curare*, em 1984, Devereux confessa ao seu interlocutor ter sido bastante infeliz durante a sua infância e adolescência, não acalentando senão um único desejo: o de “*partir, partir, partir...*” (Schröder 1984: 53). Este desejo de evasão (e a eterna procura que enceta) será certamente um dos principais motores por detrás das suas inúmeras deambulações que vão para além do sentido meramente espacial, abarcando também o sentido amoroso (seis casamentos e inúmeras *liaisons*) e identitário (mudanças de nome, naturalizações, pseudoconversão ao catolicismo, ocultação/efabulação das origens).

¹¹ Devereux censura a alguns dos seus críticos (*reviewers*) a sua (alegada ou real) falta de conhecimentos “adequados” no âmbito das ciências exatas, chegando mesmo a declarar “nula e vazia” (Devereux 1970: 386) uma das recensões feitas à sua obra por parte de um crítico (Conté 1970) cujas lacunas em física e em matemática resultaram numa leitura enviesada.

As competências de Devereux nesta área provêm, no entanto, de um período anterior à sua ida para os EUA e, por conseguinte, prévio à sua primeira expedição etnográfica,¹² da qual iria resultar o esboço inicial da sua obra. Com efeito, antes de enveredar pela antropologia e demais ciências sociais, Devereux estudou física, matemática e química, na *Faculté des Sciences de Paris*, entre 1926 e 1927, não tendo concluído os seus estudos por diversas razões – doença (que o obrigou a regressar à sua terra natal e o impediu de comparecer aos exames); fruição de uma liberdade parisiense recentemente adquirida e desejo de emancipação, as contradições que afetavam a teoria da radiação¹³ (ainda por resolver, na altura) e que muito desapontaram o jovem Devereux, impelido ao estudo das ciências exatas na esperança de encontrar a “verdade objetiva” que tanto faltava à esfera dos eventos e das relações humanas.¹⁴ A constatação de que as ciências exatas também não estão livres de ambiguidades terá sido a principal razão por detrás do abandono dos seus estudos universitários nesta área – essa é, pelo menos, a versão oficializada pelo autor (Devereux 1978: 365).¹⁵

Contudo, essas contradições responsáveis pelo seu afastamento seriam pouco depois resolvidas por Louis de Broglie e por Werner Heisenberg, que desde os meados da década de 20 vinham a produzir importantes trabalhos – matriciais e inovadores – no âmbito da mecânica ondulatória e da mecânica quântica. Estes avanços revolucionários não seriam todavia suficientemente persuasivos ou dissuasores para que Devereux abandonasse as atividades em que entretanto se envolvera de forma a retomar os seus estudos na *Faculté des Sciences de Paris*.

Os seus desejos de emancipação impeliram-no a aprender um ofício que rapidamente lhe assegurasse a sua independência económica na capital francesa, pelo que partiu para Leipzig, em 1928, a fim de frequentar a *Buchhändler-Lehranstalt*. A formação obtida nesse estabelecimento de ensino (formação de livreiro) iria permitir-lhe trabalhar para um editor em

¹² O trabalho de campo realizado entre os hopi, os yuma e os mohave, preliminar e de curta duração (cerca de um mês em cada grupo), serviu de ensaio àquela que seria verdadeiramente a sua primeira expedição.

¹³ A teoria corpuscular da luz (de Isaac Newton) e a teoria ondulatória da luz (de Augustin Fresnel) ainda não tinham sido reconciliadas.

¹⁴ Esta demanda pela “verdade objetiva” que conduzirá Devereux à escrita a longo prazo de *From Anxiety to Method* será devidamente analisada no próximo capítulo.

¹⁵ “Desapontado com a ambiguidade ainda não resolvida das teorias da radiação. Estudava pouco. Escrevia poesia e prosa numa torrente contínua.” (notas não publicadas de Devereux depositadas no Institut mémoires de l'édition contemporaine (IMEC); excerto reproduzido em Bloch 2003: 61). Alguma desta poesia e prosa, redigidas sobretudo em alemão, mas também em francês, húngaro e inglês, foi publicada em várias revistas literárias (Bloch 2003).

Paris, no ano seguinte. Ainda em 1929, iniciou um curso de malaio na École nationale des langues orientales vivantes que iria terminar em apenas ano e meio (ao invés dos três anos de duração estipulados), em virtude da sua notável capacidade – à semelhança de Malinowski – para a aprendizagem de línguas.¹⁶ Complementando os seus estudos linguísticos com abundantes leituras sobre a cultura malaia e de outros povos, esperava obter facilmente um diploma universitário em **antropologia** (*ethnologie*) sem frequentar o curso, realizando apenas os exames. Para tal, contactou Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl e Paul Rivet, visando obter alguma orientação relativamente aos materiais de estudo para os exames que iriam valer-lhe o diploma em antropologia, em 1931. Ainda que mal impressionados com a “impertinência” da sua primeira abordagem,¹⁷ estes ilustres fundadores do Institut d'ethnologie, iriam rapidamente reconhecer as suas qualidades excepcionais, intercedendo (Mauss e Rivet) para que obtivesse a bolsa da Fundação Rockefeller que iria conduzi-lo ao terreno no Vietname e aos EUA. Em 1932, ao mesmo tempo que se prepara para a sua primeira expedição etnográfica (missão concebida por Paul Rivet), obteve ainda um diploma em letras, na Faculté des lettres de Paris. Nesse mesmo ano, parte para os EUA.

Não obstante a sua reorientação para as ciências sociais, as ciências exatas continuariam a desempenhar uma forte e duradoura influência sobre o seu pensamento, sobretudo os trabalhos de Werner Heisenberg, Niels Bohr, Pascual Jordan, Victor Lenzen, e Henri Poincaré, fundamentais para o desenvolvimento da sua **abordagem complementarista**, cujos princípios teóricos e metodológicos norteiam *toda* a sua produção científica.¹⁸

Esta designação – “complementarista” – evoca de imediato as formulações de Bohr e de Heisenberg em torno das noções de “complementaridade” e de “incerteza”, respetivamente, os denominados *princípios da complementaridade* (Bohr, 1928) e *da incerteza* (Heisenberg,

¹⁶ No final da sua vida, Devereux era fluente em oito línguas (húngaro, alemão, francês, romeno, inglês, malaio, sedang, grego clássico).

¹⁷ Segundo Devereux, Marcel Mauss e Lévy-Bruhl recusaram prestar-lhe qualquer assistência por conta da sua (alegada) presunção. Apenas Paul Rivet, ainda que de mau grado e pelas mesmas razões que os dois primeiros, iria conceder-lhe algumas recomendações (Schröder 1984).

¹⁸ Ainda que algumas das suas publicações não contenham qualquer alusão explícita ao *complementarismo*, Devereux assevera que todas elas o pressupõem e dele derivam (Devereux 1972: 7). A alteridade do seu pensamento relativamente às correntes teóricas então dominantes contribuiu para que apenas conseguisse expor os princípios da sua teoria e do seu método complementaristas sob forma dispersa (artigos) e por vezes implícita. Em 1972, com a publicação de *Ethnopsychanalyse complémentariste*, obra que reúne um conjunto de artigos selecionados e revistos pelo autor, nos quais estes princípios surgem explícita e sistematicamente enunciados, a sua abordagem adquire uma maior visibilidade e consistência, passando a ostentar o epíteto “complementarista”, até então subjacente.

1927). Esta parêla de princípios é absolutamente central em Devereux; assemelhando-se a uma espécie de constante universal do seu pensamento, continuamente empregue nas suas formulações teóricas (da epistemologia à metodologia), ubíqua no vasto conjunto da sua obra, explícita ou implícitamente. Dela decorrem as suas considerações epistemológicas acerca da relação de complementaridade entre as explicações psicológicas e sociológicas de um mesmo fenómeno (“facto bruto”) – ambas válidas mas impossíveis de suster *simultaneamente*¹⁹ –; as suas recomendações metodológicas em torno da obrigatoriedade do “duplo discurso” (explicativo) e, conseqüentemente, a sua apologia da *pluridisciplinaridade* (não fusionante e não simultânea) em detrimento da *interdisciplinaridade* (condenada ao reducionismo devido ao seu *modus operandi* fusionante e simultâneo).

Ao aplicar estes princípios ao estudo dos fenómenos humanos, Devereux julga resolver as *aparentes* contradições entre os discursos de “dentro” (*dedans*) e os discursos de “fora” (*dehors*) – entre as abordagens psicológicas, centradas no indivíduo e no seu interior, e as abordagens sociológicas, focadas no coletivo e no seu meio cultural e social²⁰ –, sem recorrer aos artifícios da interdisciplinaridade, i.e., reconhecendo explicitamente quer a “*interdependência total*”, quer a “*autonomia absoluta*”, de ambos os discursos que se encontram, um relativamente ao outro, numa relação complementaridade (Devereux 1972: 15).

Esta abordagem complementarista, desenvolvida numa altura em que o culturalismo norte-americano se enamorava, não sem as suas ambivalências, pela psicanálise neofreudiana (Kardiner, Horney, Erikson, Fromm, etc.) colocou-o necessariamente em confronto com a orientação teórica dominante (Cultura e Personalidade), cuja interdisciplinaridade soçobrava no reducionismo (o primado da cultura sobre o psiquismo, o inconsciente enquanto um precipitado cultural, etc.), tendo Devereux criticado abundantemente os fundamentos lógicos desta escola em diversas ocasiões (Devereux 1945, 1955, 1961, 1967, etc.).

¹⁹ Tal como não é possível determinar (medir) *em simultâneo e com a mesma precisão* o momento e a posição de uma dada entidade subatômica (um eletrão, por exemplo), nem descrever *ao mesmo tempo* as suas propriedades de onda e de partícula (dualidade onda-partícula), sendo que cada uma destas propriedades se manifesta (parece manifestar-se) *de acordo* com o tipo de experiência ou (ou explicação) realizada (empregue).

²⁰ Ainda que no conjunto das ciências que estudam o ser humano, cada uma das disciplinas esteja capacitada para dar uma explicação válida, de acordo com os seus próprios princípios, de um qualquer fenómeno humano, a um nível mais abstrato, cada uma dessas disciplinas pertence ou à “psicologia” ou “sociologia”, em razão do seu enfoque, ora no “interior”, ora no “exterior” do indivíduo (Devereux 1972).

Não obstante a relevância da sua crítica e o grande alcance das suas formulações, a sua abordagem permaneceria essencialmente *sua*, i.e., à margem do *mainstream* e praticada apenas por si.²¹ *Sua*, além do mais, porque embora Niels Bohr (1937) e Pascual Jordan (1934) tivessem já equacionado a existência de relações de complementaridade noutros domínios mais afeitos às realidades humanas – a nível da biologia (*Abtötungsprinzip*) e da psicologia (William James, Sigmund Freud) –, Devereux foi o primeiro a aplicar de forma sistemática as noções de “complementaridade” e de “incerteza” ao domínio das ciências sociais, atribuindo-lhes um papel fundamental (fundacional) na edificação do seu pensamento metodológico e epistemológico. *Sua*, por fim, já que representativa da sua idiosincrasia científica – apesar de ter abandonado a Faculté des Sciences de Paris, continuou a cultivar-se nas áreas da física e da matemática, privando e correspondendo-se com vários especialistas, com os quais trocava impressões ou aos quais solicitava a revisão de alguns dos seus trabalhos. As suas reflexões acerca do problema da demarcação entre sujeito e observador, por exemplo, expostas no capítulo XXII de *From Anxiety to Method*, beneficiaram consideravelmente do seu contacto com Victor F. Lenzen), professor de física em Berkeley com quem Devereux travou conhecimento aquando da sua passagem por essa instituição. Os capítulos dessa mesma obra, cujos conteúdos decorrem das ciências exatas foram sujeitos a uma leitura crítica por parte de especialistas como, por exemplo, Pascual Jordan (capítulo XXIV), pioneiro na aplicação do princípio da complementaridade aos fenómenos estudados pela psicanálise (1932, 1934).

Embora a existência de antropólogos com *background* nas ciências exatas não seja propriamente inédita na história da antropologia – basta pensar em figuras como Boas ou Malinowski –, nenhum terá mantido uma relação tão estreita com estas ciências como Devereux que contínua e sistematicamente recorre a algumas das suas teorias e conceitos para elaborar as suas próprias formulações. Contudo, ainda que fundamentais para a sua abordagem, as ciências exatas não “governam” sozinhas o seu pensamento; pelo menos uma outra ciência não tão exata (longe disso) exerce uma influência igualmente preponderante sobre aquele: **a psicanálise**.

²¹ Em França, porém, a sua abordagem cativou um nicho de entusiastas, entre colegas e discípulos, como Roger Bastide (1968, 1972) que muito se interrogou e escreveu acerca da relação entre psiquismo e sociedade (1950, 1965), François Laplantine (1972, 2013), Alain Besançon (1971), Tobie Nathan, entre outros. Também na Alemanha, a sua obra seria acolhida com particular interesse.

Tendo permanecido “antifreudiano” até 1938, seria levado a rever a sua posição por intermédio dos seus informantes mohave que lhe “*ensinaram a psicanálise da mesma forma que os pacientes de Freud lhe ensinaram a ele.*” (Devereux 1978: 366).

Com efeito, de regresso a Berkeley em 1935 e sentido a necessidade de adquirir competências psicológicas para interpretar o material recolhido nos diferentes contextos etnográficos em que trabalhou (hopi, yuma, mohave, roro, karuama, sedang), Devereux começa a ler obras de psicologia e de psiquiatria de autores como W. H. R. Rivers, W. McDougall, C. Jung, A. Adler (entre outros), mantendo-se, no entanto, afastado de autores como Freud e de obras de orientação freudiana, *mesmo* quando os temas e/ou o material que trabalha se prestam favoravelmente de uma abordagem nesse sentido. Na sua dissertação de doutoramento, por exemplo, interpreta os materiais relativos à vida sexual dos mohave com base nos contributos teóricos da psicologia social,²² apesar de ter por orientador um antropólogo que também é psicanalista “ortodoxo” (freudiano), – ou que, pelo menos, *o fora entusiasticamente* durante alguns anos, uma década antes de Devereux chegar aos EUA.

Tratando-se de Alfred Kroeber,²³ porém, a sua “*interpretação em termos de psicologia social*” surgirá, por certo, menos intrigante, não tanto pela notória ambivalência deste para com Freud – jamais superada e evidente, por exemplo, nas suas duas recensões críticas a *Totem e Tabu*, sendo a segunda (1939, ano da morte de Freud) uma espécie de tentativa de reparação dos “danos” infligidos à obra (e, na fantasia, ao homem) na primeira (1920) –, mas

²² *The Sexual Life of the Mohave Indians: an Interpretation in Terms of Social Psychology* (1935); dactilografada, não publicada.

²³ Alfred Kroeber exerceu psicanálise durante um período de aproximadamente cinco anos, de 1918 a 1923, sendo apontado por alguns autores como o primeiro psicanalista da cidade de São Francisco (Benveniste 2011) e por outros ainda como o primeiro psicanalista da costa oeste dos EUA (Roudinesco 1998). O seu interesse boasiano pelos aspetos simbólicos da cultura (folclore, mitologia, religião, linguagem) levou-o a explorar as teorias psicanalíticas do simbolismo e do inconsciente, para grande desgosto do seu mentor (Franz Boas), que considerava o seu envolvimento com a psicanálise uma “infeliz aberração com a qual se teria de ter paciência” (Mason 1986: 76). Começando por ser um envolvimento essencialmente intelectual, acabaria por se transformar numa necessidade. Atravessando um período de grande debilidade emocional e física (Manson 1986), mudou-se temporariamente para Nova Iorque, em 1917, a fim de fazer-se psicanalisar. Regressando a Berkeley no ano seguinte, começou a exercer psicanálise, primeiro na Stanford Clinic (no então Stanford Hospital) e depois numa clínica privada inaugurada por si, em 1920. Mantinha, no entanto, o seu vínculo à antropologia, desempenhando paralelamente diversas funções neste âmbito (docência, investigação, direção). Cansado de levar uma “vida dupla”, i.e., de tentar conciliar duas áreas que pareciam aos (maus) olhos dos seus colegas antropólogos – e aos seus próprios, inclusive, com crescente nitidez – presumidamente inconciliáveis, resolveu que teria de optar por uma em detrimento da outra. Reconhecendo as limitações que se impunham à sua prática enquanto psicanalista leigo (não médico), Kroeber decidiu a favor antropologia. Terminou, em 1923, a sua (curta e pioneira) carreira na psicanálise, preservando, no entanto, o seu (ambivalente) interesse intelectual por esta área.

sobretudo pela sua adesão a uma concepção superorgânica da cultura, mostrando-se, desse modo, avesso a qualquer tentativa de explicação do cultural pelo psicológico e insistindo, pelo contrário, na separação (clivagem) rígida entre esses dois domínios.

Contudo, a linha interpretativa seguida por Devereux na sua dissertação de doutoramento terá seguramente outras fontes além da influência direta do seu orientador; o seu anterior aprendizado com Marcel Mauss predispô-lo certamente a observar os princípios da psicologia social durkheimiana. Apesar de reconhecer mérito nas investigações psicanalíticas de Freud, Mauss desaprovava os “excessos” interpretativos do seu pensamento sociológico. Porém, dificilmente se autoproclamará “antifreudiano”; defendia tão-somente o confinamento de cada domínio aos seus próprios limites. De igual modo, Kroeber jamais assumiria uma posição tão *apaixonadamente* radical devido da sua ambivalência para com a psicanálise. Não obstante as suas reservas face às “extrapolações” antropológicas de Freud, Kroeber fez suprimir as passagens antifreudianas contidas na dissertação do seu orientando.

Nesse sentido, tornando-se aparente que os seus mestres, embora críticos, não partilhavam do mesmo antagonismo de Devereux para com a psicologia de orientação freudiana, dever-se-á indagar que outras figuras e/ou circunstâncias poderão ter suscitado a radicalidade de tal posição. Com efeito, Devereux atribui o seu antifreudianismo à leitura de uma obra de Géza Róheim,²⁴ durante a sua estadia no Vietname (Devereux 1978). Não dispondo, na altura, de conhecimentos suficientes para acompanhar as “obscuras” ilações de Róheim, que exigiam, da parte do leitor, uma grande familiaridade com as teorias freudianas para se fazerem compreender, Devereux não soube apreciar devidamente o seu valor, tendo ficado, pelo contrário, “*sem palavras, deveras chocado*” (Schröder 1984: 51) com aquilo que leu.²⁵

Esta perturbadora aproximação à antropologia psicanalítica de Róheim levou-o a assumir, um tanto precipitadamente, uma posição antagonista para com Freud e os seus seguidores, manifesta, por exemplo, na sua recusa em ler as suas obras psicológicas e ainda nas passagens antifreudianas suprimidas por Kroeber da sua dissertação de doutoramento.

Devereux acabaria, no entanto, por reconsiderar essa posição. Tendo aprofundado os seus conhecimentos de psiquiatria durante a sua passagem pelo Cook County Hospital (Chicago), na sequência de outra bolsa de investigação, regressou ao terreno, em 1938, com o

²⁴ “Psycho-Analysis of Primitive Cultural Types”, publicada no *The International Journal of Psycho-Analysis* (Vol. XIII), em 1932.

²⁵ “Fiquei sem palavras, deveras chocado; Róheim escrevia tão mal. Dava saltos gigantescos e quando não se conhece a teoria psicanalítica de cor, não se consegue preencher os espaços em branco. Pelo que soa, na maioria das vezes, uma completa loucura.” (Schröder 1984: 51).

objetivo de investigar o sistema de ideias e de práticas dos mohave relativas à saúde mental. Apercebendo-se de que muitas das suas ideias apresentavam concordâncias notáveis com a psicanálise, reconsiderou a sua posição inicial e deixou que os mohave o encaminhassem até Freud, acabando ele próprio por tornar-se freudiano.²⁶

No decurso deste processo de reconciliação, Devereux iria ainda conhecer o homem responsável (responsabilizado) pelo seu antifreudianismo. Uma nova bolsa de investigação conduziu-o, em 1939, ao Worcester State Hospital (Massachusetts), a mesma instituição onde Géza Róheim exercia a sua atividade clínica. Este encontro iria ditar o começo de uma relação de amizade entre os dois compatriotas,²⁷ na qual Róheim terá servido, *em certa medida e com as devidas limitações*, de modelo de identificação a Devereux.

Seguindo o conselho que Róheim lhe daria, anos mais tarde (1944), no término de uma breve análise, Devereux acabaria por tornar-se psicanalista de orientação freudiana, juntando-se ao pequeno nicho de antropólogos com formação psicanalítica, cuja figura prototípica é a de Géza Róheim.

Comumente considerado o fundador da antropologia psicanalítica – apesar da publicação, em 1913, de *Totem e Tabu*, obra pioneira na qual Freud subtrai a psicanálise ao domínio exclusivo da clínica, estendendo-a à interpretação de dados etnográficos relativos a fenómenos e instituições culturais –, Róheim foi, com efeito, o primeiro antropólogo analisado a realizar trabalho de terreno e a interpretar os materiais recolhidos em termos

²⁶ “As ideias psiquiátricas dos Mohave apresentam frequentemente afinidades notáveis com a perspectiva psicanalítica. Essas afinidades são tão óbvias que durante o meu trabalho de terreno de 1938-1939 (...) deixei de ser antifreudiano.” (Devereux 1978: 372).

²⁷ Ambos húngaros e judeus, se bem que Devereux tenha *formalmente* deixado de ser uma e outra coisa. Fugindo ao antissemitismo que proliferava na Europa Central, Róheim (1891-1953) emigrou para os EUA e naturalizou-se americano, preservando, contudo, uma forte ligação emocional ao seu país de origem, deixando instruções para que se cobrisse o seu caixão com a bandeira húngara nas suas exéquias. Devereux, pelo contrário, jamais terá experienciado algo como nacionalismo, patriotismo ou simplesmente nostalgia da terra natal, pois comporta-se como se não a tivesse, como se fosse um órfão a esse respeito. De facto, ainda bastante jovem, a sua identidade nacional foi “anexada” pela Roménia na sequência da assinatura do Tratado de Trianon (1920), que redefiniu as fronteiras Hungria, distribuindo vastas porções do seu território por países vizinhos. Essa seria apenas a primeira de várias vagabundagens identitárias que o conduziram a outras nacionalidades (americana), religiões (catolicismo), nomes (de György e Gheorghe Dobó a George(s) Devereux), a inúmeras paragens e mulheres. À semelhança de Róheim, também deixou instruções para as suas exéquias, porém estas não incluíam a exibição de símbolos nacionais; os seus restos mortais deveriam ser cremados e, de Paris, levados para uma reserva mohave nos EUA, a sua única e verdadeira pátria espiritual (a par da Grécia Antiga). Devereux explorará as suas próprias angústias identitárias em trabalhos como “La renonciation à l’identité : Defense contre l’aneantissement” (1967), parecendo aproximar-se, neste artigo, das teorizações de D. W. Winnicott acerca do falso *self*.

psicanalíticos. De facto, a sua primeira expedição etnográfica,²⁸ financiada pela princesa Marie Bonaparte, discípula de Freud, e encorajada por este, visava a recolha de material etnográfico que comprovasse a validade das teorias freudianas, nomeadamente a inferida universalidade do complexo de Édipo que Malinowski (1927) contestava e supunha ter refutado, remetendo-a para um particularismo “local”, mais ao gosto de uma antropologia sôfrega de relativismos (fóbica de universais) que, desde então, preserva acriticamente a mesma convicção (Spiro 1982, 1984), não obstante as evidências em contrário apresentadas por Róheim (1932, 1934, 1943, 1950), entre outros (Jones 1925, Spiro 1982, 1984).

Apesar de ter inaugurado um novo domínio de investigação no âmbito da antropologia, Róheim permaneceria, no entanto, uma figura um tanto marginal no seio da comunidade antropológica, sendo primacialmente identificado não tanto como antropólogo, mas sobretudo e antes de mais como psicanalista (Kluckhohn 1956). A sua ortodoxia psicanalítica, avessa aos revisionismos neofreudianos de Abram Kardiner ou de Karen Horney (entre outros), a sua rejeição do relativismo cultural tal como apregoadado pelos culturalistas norte-americanos e a sua insistência na ideia de uma unidade psíquica humana, valeram-lhe um considerável isolamento em relação ao *mainstream*. Fazendo da cultura uma espécie de precipitado psíquico ontogeneticamente ancorado – a sua teoria ontogenética da cultura –, Róheim encontrava-se do outro lado do espelho da antropologia cultural norte-americana que inversamente fazia do psiquismo uma espécie de precipitado cultural, sem grandes amarras além da própria cultura em si.

Mais próximo de Róheim do que dos culturalistas norte-americanos, manifestando a mesma intransigência perante a noção de relativismo cultural e insistindo numa mesma unidade psíquica humana, Devereux nem por isso deixou de guardar uma certa distância relativamente à figura tutelar da antropologia psicanalítica. Enveredando pelo caminho traçado por Róheim, mostrando-se, por vezes, bastante mais ortodoxo do que este²⁹ manteve,

²⁸ De 1928 a 1931, o casal Róheim (Géza e Ilonka) realizou trabalho de campo em várias zonas do planeta, começando com breves estadas em Adém (Iemén) e Djibuti (Somália), até períodos mais longos e intensivos entre as tribos da Austrália Central (aranda, pitjantara, pindupi, yumi, nambutji) e na ilha de Normanby (Papua-Nova Guiné), passando ainda uma curta temporada entre os yuma, no Arizona (EUA). Róheim procurava estudar sociedades matrilineares semelhantes à trobriandesa, estudada por Malinowski na sua expedição de 1914-1918.

²⁹ Não obstante a sua ortodoxia, Róheim soube desenvolver um pensamento autónomo em relação a Freud, rejeitando alguns dos seus pressupostos teóricos mais controversos e propondo alternativas cientificamente mais plausíveis e atuais. A sua teoria ontogenética da cultura, avançada pela primeira vez em 1932, constitui uma revisão pertinente e original das teses filogenéticas de *Totem e Tabu*, obra que considerava ser um marco fundamental na história da antropologia, mas cujo enquadramento filogenético acabou por repudiar não só devido aos avanços científicos nesse campo, mas também e

no entanto, um passo cauteloso, desviando-se a dada altura para não soçobrar no reducionismo que pressentia mais à frente. A sua sensibilidade complementarista levou-o a procurar um caminho alternativo que o salvaguardasse de todo e qualquer tipo de discurso “único” ou “singular” do primado de x sobre y , ou da derivação de x a partir de y , como eram necessariamente os discursos de Róheim e dos culturalistas visando as relações entre psiquismo e cultura ou entre esta e a chamada personalidade de base (modal). Manteve-se igualmente afastado de todo e qualquer tipo de discurso “híbrido”, “sintético” ou “fusionante” (interdisciplinar) que considerava mais não ser do que uma tosca e desfigurante solução de compromisso, cientificamente estéril, entre dois olhares absolutamente autónomos ainda que totalmente interdependentes.

Posto isto, a solução apenas poderia ser a do “duplo discurso” (explicativo) da etnopsicanálise complementarista, caminho de sentido “obrigatório”, pluridisciplinar, que iria debastar à medida que se embrenhava no domínio da **etnopsiquiatria**.³⁰

Relembrando em várias ocasiões (Devereux 1998, Nathan 2010) que a origem deste termo – “etnopsiquiatria” – se fica a dever a Louis Mars, psiquiatra haitiano com quem privou durante a temporada que lecionou no Haiti,³¹ Devereux relembra igualmente que os avanços científicos neste domínio de investigação se ficam a dever sobretudo aos seus esforços (Devereux 1978: 402). Quando, no início da década de 30, começou a realizar os seus primeiros trabalhos etnográficos, mostrando desde logo propensão para temáticas relacionadas com o psiquismo humano e as suas perturbações (o suicídio, por exemplo),

sobretudo devido à sua expedição etnográfica. Mantendo-se fiel ao esquema de desenvolvimento psicosexual delineado por Freud, Róheim concede grande importância aos desenvolvimentos realizados por Melanie Klein, no que diz respeito ao arcaico, ao materno, à oralidade, aos estágios pré-edipianos, domínios fracamente contemplados por Devereux (e sobejamente desprezados por este na sua aceção kleiniana) que permanecerá um “psicanalista freudiano pré-kleiniano e «edipiano»” (Periáñez 2007: 89). No entanto, Devereux também procedeu ao seus “revisões”, rejeitando, por exemplo, a noção de pulsão de morte (Devereux 1958); deslocando o enfoque edipiano para as figuras parentais (Laio e Jocasta) e invertendo a dinâmica do complexo (Devereux 1953, 1960), fazendo o mesmo com as pulsões orais canibais do bebé (1966); propondo uma nova teoria de formação do superego (1956); reabilitando o feminino do complexo de castração (1983).

³⁰ Sendo a “etnopsiquiatria” o domínio da pesquisa e a “etnopsicanálise complementarista” o método empregue.

³¹ O psiquiatra haitiano Louis Mars (1905-2000) 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 este termo, ampliando o seu sentido para se referir também ao estudo sistemático das teorias e práticas psiquiátricas de um dado grupo étnico. Mars e Devereux colaboraram na escrita de, pelo menos, um artigo: “Haitian Voodoo and the Ritualization of the Nightmare”, *Psychoanalytic Review*, Vol. 38: 334-342.

depressa se apercebeu das dificuldades que tinha pela frente. Não só os dados eram escassos, como os recursos metodológicos e teóricos disponíveis para o seu processamento e interpretação eram inadequados ou inexistentes, em suma, tudo se encontrava ainda por fazer³² e Devereux parecia ser o proverbial “homem certo no lugar certo” para avançar com a tarefa.

Tinha a seu favor um considerável número de qualidades que o predispunham ao pioneirismo e à inovação, entre as quais, a autoproclamada capacidade de “ver aquilo que os outros não veem” – possuía o olhar “inocente” da criança que não se deixa defraudar e grita “o rei vai nu”.³³ No entanto, os seus “gritos” nem sempre foram escutados e, quando o foram, nem sempre provocaram a esperada reação de reconhecimento na comunidade (científica). Foram, na maioria das vezes, ignorados ou abafados pelas vozes militantes e entusiastas de uma comunidade (frequente e acriticamente) deslumbrada com as vestes – “novas” (vanguardas) ou “clássicas” (ortodoxia) – do imperador. Aquilo que Devereux designa por “olhar inocente”, isto é, “não perturbado”, “não adulterado” pelos modelos de pensamento instituídos, é sobretudo e antes de mais um olhar extraordinariamente individuado, próprio de quem abraça por inteiro a sua individualidade e se outorga o direito de ser quem é,³⁴ *autorrealizando-se* – sendo-se a si mesmo e não um outro – em tudo quanto (diz e) faz.

Naturalmente, esse olhar comprometido apenas com ele próprio e com a verdade que perscruta (em si, nos outros e no mundo) manteve-o afastado de todo o tipo de ortodoxia e vocacionou-o para o *thinking outside the box*, i.e., para pensar fora dos parâmetros estabelecidos, reinventando-os ou criando outros para pensar diferente *e melhor*, ou seja, pensar diferente tendo em vista a resolução de um dado problema ou a expansão (inovação)

³² “Fui, tanto quanto sei, o primeiro cientista a fazer da etnopsiquiatria a principal forma da sua pesquisa: a sua teoria e a sua prática. Mas, no início dos anos 30, os dados etnopsiquiátricos eram escassos, os métodos para processá-los altamente inadequados, o enquadramento teórico apropriado à sua análise inexistente e a necessidade de uma epistemologia não reducionista para lidar com problemas-chave (cultura/psique, fora/dentro, indivíduo/grupo) não se fazia minimamente sentir. O reducionismo psicológico/psicanalítico e sociológico, a culturologia, o relativismo cultural, etc. ainda não eram vistos como obstáculos, mas antes como meios de resolver problemas cruciais. Tudo teve de ser feito a partir do zero.” (Devereux 1978: 402).

³³ “Aprendi que a minha cabeça não funciona como a dos outros, e se tenho uma ideia, há uma grande probabilidade de mais ninguém tê-la tido. Penso ter o olhar da criança do conto “o rei vai nu”: vejo aquilo que os outros não veem, tenho um olhar ‘inocente’. Lembro-me de que quando era muito jovem, ainda nem onze anos tinha, disse que devemos preservar um olhar imperturbado, tão nu como o do dia em que nascemos. E acredito que esta aptidão para a ‘nudez’ é uma das minhas melhores características.” (entrevista concedida a Ulrike Bokelmann, em 1983; excertos reproduzidos em Möhring 2009)

³⁴ “Acho que tenho o direito de ser eu e não um outro.” (Schröder 1984: 58).

de um dado campo do conhecimento e não apenas para ser diferente. A sua heterodoxia não é “ansiosa” como a do “rebelde sem talento (...) que procura disfarçar a sua falta de inspiração através de extravagâncias superficiais cientificamente irrelevantes”, ou a do “rebelde compulsivo que, no geral, apenas deteta novos problemas, mas quase nunca os resolve, porque (...) não é movido por sublimações, mas por uma necessidade inconsciente de se revoltar e de pôr em causa” (Devereux 1967: 132). A sua heterodoxia é epistemofílica como a do “pioneiro de boa-fé” (*bone fide pioneer*), produto de um genuíno desejo de conhecer (sublimatória) e não de uma qualquer problemática neurótica que compele à extravagância ou à contestação, o que não significa, no entanto, que estes elementos se encontrem ausentes da sua pessoa ou da sua obra. Com efeito, algumas das suas ideias podem ser consideradas “extravagantes” e algumas das suas tomadas de posição são abertamente “contestatárias”, contudo, quase nunca o são gratuitamente, ou seja, desprovidas de relevância e de fundamentação.

O certo é que essa sua vocação para pensar diferente, assente na extraordinária individuação do seu “olhar inocente” (que concebe como despido, mas que é antes de mais um olhar que se compromete consigo próprio antes de se comprometer com qualquer *outro*), fez dele um “excêntrico”, no sentido literal do termo – “fora do centro” –, situou-o nas margens, o que lhe trouxe inevitavelmente alguns dissabores.

Não pertencendo, nem querendo pertencer, a nenhuma escola ou movimento, nunca obteve o reconhecimento que julgava merecer *a tempo* e nas devidas proporções, tendo discorrido em variadas ocasiões acerca das “iniquidades” a que esteve sujeito pelo facto de professar nenhuma das doutrinas dominantes. Não obstante, essa mesma *marginalidade* que o expôs a uma certa marginalização, da qual não está propriamente isento, como sugerem Bloch (2003) ou Periañez (2007),³⁵ também o predis pôs à inovação; levou-o a explorar as bordas, os interstícios, as zonas de contacto (as convergências e as sobreposições), de diversos modelos e escolas de pensamento, transitando entre saberes e campos disciplinares, entre o fora (*dehors*) e o dentro (*dedans*), procurando novos olhares passíveis de solucionar os problemas que frequentemente antecipava e formulava em primeira mão.

³⁵ “... Georges Devereux (...) autoexcluiu-se das suas raízes húngaras e judaicas; do mundo das ciências exatas; nos Estados Unidos, do culturalismo que dominava a antropologia, assim como da psicanálise conservadora; em França, da psicanálise de Lacan, que ele considerava herética; do marxismo, na altura, dominante; do estruturalismo, na antropologia social, do seu benfeitor Lévi-Strauss; e mesmo do helenismo ortodoxo... Não criou ele o seu próprio espaço ao inventar a etnopsicanálise – como Winnicott, que me dizia admirar, inventou esse espaço de jogo com os seus pequenos pacientes – o espaço nem fora, nem dentro, da área da experiência cultural?” (Periañez 2007: 190).

Uma vez que se situava *nas* e transitava *através* das margens, esses problemas diziam sobretudo respeito à *articulação* de formulações (conceitos, teorias, discursos, explicações) oriundas de campos disciplinares distintos.

A articulação dos conceitos “**cultura**” e “**personalidade**”, por exemplo, tal como concebida pelos antropólogos da escola assim denominada, acabava por suscitar vários tipos de problemas, atribuíveis, na sua maioria, às *modalidades* da própria articulação. Neste caso, mediante o estabelecimento (arbitrário) de relações lineares de causa-efeito, no âmbito das quais um dos conceitos era *necessariamente* sacrificado na sua autonomia para suportar a (pressuposta) hegemonia do outro. *Necessariamente* porque num esquema deste tipo, “cultura” e “personalidade” não poderiam figurar ao mesmo tempo enquanto causa e enquanto efeito, ambos os conceitos deveriam assumir ou uma ou outra das posições para que pudessem “caber” no *mesmo* discurso (disciplinar).

A condição para que ambos “coubessem” era precisamente a de que um deles perdesse parte da sua “grandeza”, sendo portanto “reduzido” (a um efeito), “aparado” e suas as “sobras” arremessadas para fora do discurso. Por conseguinte, a “grandeza” do outro conceito surgia comparativamente maior; instaurado enquanto causa, atingia com frequência proporções de coisa-em-si (reificada), tudo explicando, mas furtando-se a, ou carecendo de explicação.

“Personalidade” reduzia-se assim a “cultura”, por esta se explicava e nela subsumia; “cultura” era hipostasiada e revestida de uma onipotência explicativa. A articulação proposta pelos antropólogos desta escola (Cultura e Personalidade) desembocava assim no reducionismo e na reificação. O mesmo se verificava a nível da interpretação psicanalítica da cultura, a inversão da ordem dos termos conduzia ao mesmo desfecho. Conceitos com a mesma “grandeza” – conceitos-chave de campos disciplinares distintos – eram reunidos num discurso único (disciplinar) cujo “espaço” se revelava insuficiente para albergá-los simultaneamente em toda a sua extensão, fazendo com que algo ficasse forçosamente de fora: a autonomia de um face ao outro.

Posto isto, tornava-se evidente, para Devereux, que estes problemas se situavam não a um nível substancial, mas antes a um nível metodológico; eram o resultado da *modalidade* da própria articulação e, nesse sentido, perfeitamente evitáveis. Bastava, para tal, que se adotasse uma outra modalidade de articulação baseada noutros princípios que não o da causalidade (linear)

Este ponto de vista é inteiramente tributário do seu *background* nas ciências exatas. Não fossem os seus conhecimentos na área da física e da matemática, Devereux dificilmente chegaria a formular a questão nestes termos, muito menos conceberia uma solução subsidiária dos princípios de incerteza e de complementaridade. Os trabalhos de Poincaré, Heisenberg, Bohr, providenciaram-lhe as ferramentas necessárias para o desenvolvimento dessa outra modalidade – o seu método complementarista –, através da qual articularia diversas formulações de igual “grandeza” sem soçobrar nos mesmos problemas que encontrava nos estudos da Cultura e Personalidade ou na antropologia psicanalítica de Róheim.

Porém, os principais estímulos para o desenvolvimento dessa modalidade não vieram destas duas áreas em particular, mas sobretudo da então ainda muito rudimentar área da etnopsiquiatria. Se, no caso das primeiras (estudos da Cultura e Personalidade, interpretação psicanalítica da cultura), os problemas resultantes da modalidade de articulação empregue eram consideráveis, no caso da segunda (etnopsiquiatria), pareciam atingir o seu máximo expoente, uma vez que se ensaiava articular não só formulações oriundas de campos disciplinares distintos, mas também os próprios campos disciplinares.

Na década de 30, a **etnopsiquiatria** não era ainda uma disciplina autónoma, carecia de uma metodologia e de um enquadramento teórico que lhe fossem próprios; limitava-se a estabelecer relações entre certos dados da etnologia e da psiquiatria apoiando-se numa “soma” destes saberes que resultava invariavelmente na sua “subtração”, resvalando para o primado de uma sobre a outra, geralmente da última sobre a primeira.

A autonomização desta disciplina passava necessariamente pelo desenvolvimento dos seus fundamentos teóricos e metodológicos – ainda num estado muito rudimentar e tomados de empréstimo às disciplinas que lhe eram subjacentes – de modo a possibilitar a realização de pesquisas direcionadas, visando a obtenção de dados relativos àquele que seria o seu problema base, bem como o seu devido tratamento e análise. Pioneiro por vocação, Devereux dedicou-se nas décadas seguintes a explorar esta área, a inventariar os seus problemas e a ensaiar soluções que dependiam diretamente do desenvolvimento desses fundamentos e que conduziram a longo prazo à sua autonomização enquanto disciplina.

Embora a área fosse vasta, relativamente inexplorada e, atendendo às suas características “topográficas”, propícia ao descaminho, ao andar em círculos, aos tropeços e aos passos em falso, Devereux parecia ter desde o início uma ideia clara sobre o rumo a seguir. No seu artigo de 1939, intitulado “A Sociological Theory of Schizophrenia”, publicado originalmente na *Psychoanalytic Review* – portanto, numa revista de psicanálise –,

Devereux parte das observações de Poincaré relativamente à multiplicidade de explicações distintas e igualmente satisfatórias que um mesmo fenómeno pode admitir, (sem que nenhuma delas o esgote), para elaborar não “a”, mas “uma” teoria sociológica de um fenómeno tradicionalmente contemplado pelas ciências psiquiátricas e psicológicas.

Ainda que não faça qualquer referência explícita a Heisenberg e a Bohr, as linhas orientadoras deste artigo são visivelmente *já* complementaristas. Por certo, os fundamentos teóricos e metodológicos desta orientação ainda estavam por desenvolver e até a etnopsiquiatria se afirmar enquanto disciplina autónoma, Devereux iria expandir, reformular, aperfeiçoar, as premissas presentes neste artigo (e noutros),³⁶ sem que esses procedimentos implicassem uma revisão fundamental das suas linhas orientadoras. Verifica-se, pelo contrário, um sentido de continuidade entre as suas orientações iniciais e as posteriores, como se assistisse ao desenrolar de um novelo ideacional que, não obstante os “enleios” e os “nós” que vão surgindo, permanece contínuo, ou ao desdobrar no espaço-tempo de um corpo multidimensional compactado num ponto ínfimo.

De 1939 a 1961, ano da publicação de *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*³⁷, obra seminal que atesta a maturidade das suas ideias relativamente às linhas de orientação da disciplina, alargando o seu campo de investigação para incluir, além do estudo da relação entre cultura e desordem mental, também o estudo sistemático das teorias e práticas psiquiátricas de um dado grupo étnico, tendo em vista a obtenção de novos *insights* científicos³⁸ Devereux iria acumular as experiências e os conhecimentos que potenciariam esse desnovelar ou desdobramento contínuos.

Da antropologia e da sociologia, passando pela criminologia, até à psiquiatria e à psicanálise, todas estas áreas disciplinares contribuíram para o desenvolvimento da sua abordagem – complementarista – àquela que será sempre a problemática central de todas as

³⁶Em 1940, num artigo intitulado “A Conceptual Scheme of Society”, originalmente publicado no *American Journal of Sociology* (e fortemente baseado na física moderna), Devereux tece algumas considerações complementaristas.

³⁷ *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe* (1961).

³⁸ Para Devereux, o conhecimento psiquiátrico dos mohave não se resume apenas a uma série de enunciados *culturais* sobre o comportamento, mas também – e sobretudo – a um conjunto de enunciados potencialmente *científicos*. Uma vez que não tem relutância em aprender com os “primitivos” (1967), assume que, embora “a maioria das teorias do comportamento primitivas – explícitas ou implícitas – não seja o produto do pensamento científico, mas antes baseadas em modelos de pensamento culturalmente dados, não significa que sejam cientificamente inúteis. Em muitos casos, é possível explorar vantajosamente essas teorias, tratando-as não como conclusões formais, mas como estímulos ou pistas que evidenciam novos problemas ou sugerem novas maneiras de resolver os antigos.” (Devereux 1967: 124)

suas investigações: a relação entre cultura e psiquismo, estudada particularmente a nível das desordens mentais (mas não se cingindo a este).

Do conjunto de experiências e conhecimentos acumulados, os mais relevantes para o desenvolvimento da etnopsiquiatria foram sem dúvida aqueles que adquiriu durante a sua temporada na Menninger Clinic, no Winter General Hospital (ou Winter Veterans Administration Hospital), em Topeka, Kansas. De 1947 a 1952, datas do início e do término das suas atividades na Menninger Clinic, Devereux completou a sua conturbada análise didata, iniciada um ano antes em Paris e alvo de inúmeros contratemplos,³⁹ e realizou a sua primeira “psicoterapia intercultural”, no seguimento da qual publicaria *Reality and Dream: Psychotherapy of a Plains Indian* (1951), obra inovadora que relata detalhadamente todas as etapas do tratamento de Jimmy Picard,⁴⁰ pseudónimo do seu paciente blackfoot veterano da 2ªGGM, avançando como novas teorias sobre o papel da cultura na etiologia, na sintomatologia e no tratamento das perturbações psíquicas, e propondo novas técnicas

³⁹ Até ser oficialmente reconhecido como psicanalista, Devereux iria experienciar sucessivos dissabores ao longo do seu processo de formação. Começando mal, com uma primeira análise didata fracassada (com Marc Schlumberger, psicanalista didata da Société Psychanalytique de Paris), endireitar-se-ia tarde, nunca superando plenamente os efeitos negativos suscitados por um começo tão pouco auspicioso. Tendo terminado abruptamente a análise sem apresentar qualquer justificação, Schlumberger, procurando desembaraçar-se de Devereux (Roudinesco 1998) que, compreensivelmente, contestava a sua decisão unilateral, incentivou-o a aceitar o posto de que Karl Menninger lhe ofereça no Winter General Hospital, comprometendo-se a enviar uma carta a este último validando a sua análise didata (requisito essencial para que Devereux pudesse desempenhar as funções para que fora convidado); todavia, na carta que enviou a Menninger, Schlumberger nega o carácter didático da sua análise (contrariamente ao que prometera), deixando-o numa situação assaz melindrosa, do ponto de vista administrativo, forçando-o a empreender uma segunda análise didata (com Robert Hans Jolk) e a submeter-se a uma revisão do seu estatuto no interior da instituição (consultor, antropólogo, psicoterapeuta) que limitou o exercício pleno das suas competências. Após inúmeros e exasperantes enleios burocráticos decorrentes do facto de Devereux ser um candidato “leigo”, isto é, não-médico – um grande *handicap* nos EUA, país onde a classe médica tomou de assalto a psicanálise, não obstante as reservas de Freud a este respeito (1926, 1927) –, Devereux lograria fazer-se reconhecer como psicanalista, em 1952, ao ser eleito membro aderente da American Psychoanalytical Association, o que lhe permitiu aderir, em 1965 e já em França, à Société Psychanalytique de Paris, mas apenas na qualidade de membro aderente (ou seja, não associado e não didacta). Ver o “Prefácio” de Élisabeth Roudinesco à segunda edição francesa (1998) de *Reality and Dream*.

⁴⁰ *Reality and Dream*, constitui, até ao presente (?), o único registo completo e publicado de uma psicoterapia. Além dos diálogos que tiveram lugar durante as cerca de trinta sessões, anotados, palavra a palavra, por Devereux (Margaret Mead, que também passou por Topeka, assinala num artigo póstumo (1979) a extraordinária velocidade com que Devereux fazia anotações) e subsequentemente comentados numa secção dedicada à análise e avaliação dos avanços terapêuticos, a obra inclui também os protocolos dos testes psicológicos administrados, no início e no final do tratamento, bem como os resultados e as respetivas interpretações.

especificamente orientadas para o tratamento dessas perturbações em pacientes oriundos de um meio cultural distinto (da cultura a que pertence o terapeuta).

Além de todas as inovações que *Reality and Dream* comporta no que concerne a teoria e a técnica da psicoterapia intercultural (no quadro da psicanálise freudiana clássica), Devereux prefacia ainda nesta obra um outro tipo de psicoterapia etnopsiquiátrica, distinto do primeiro, que desenvolverá essencialmente a partir de 1952, reorientando a sua prática clínica cada vez mais nesse sentido desde então (Devereux 1998) – a “psicoterapia transcultural”.⁴¹

A diferença entre estas duas psicoterapias reside essencialmente na forma como o conceito de “cultura” é entendido, ora num sentido particular (a cultura *x*), ora num sentido universal (Cultura), e conseqüentemente manejado pelo terapeuta no decurso do processo terapêutico. Especificando, na psicoterapia intercultural, o terapeuta e o paciente não pertencem à mesma cultura, mas o primeiro conhece a cultura do segundo e utiliza esse conhecimento como alavanca terapêutica a fim de facilitar o *insight*. Devereux já havia ensaiado esta técnica durante o seu trabalho de campo no Vietname (1933-1935), tomando de empréstimo os “truques” (Devereux 1998) do xamã sedang para tratar *eficazmente* os aldeãos enfermos. Porém, esta técnica, assim como a teoria subjacente à sua utilização, apenas seriam plenamente desenvolvidas durante o tratamento de Jimmy Picard.⁴²

Na psicoterapia transcultural, o terapeuta e o paciente não pertencem à mesma cultura e o primeiro, contrariamente ao que sucede na situação anterior, não está familiarizado com a cultura do segundo; compreende, em compensação, o que é a Cultura *em si*, enquanto fenómeno humano universal e a sua relação com toda e qualquer psicopatologia (Devereux

⁴¹ “Trabalhos complementares, tanto com “primitivos”, como com pacientes culturalmente marginais, deverão permitir formular os princípios fundamentais daquilo que designamos por psicoterapia “transcultural”, e isso quer em termos suficientemente gerais, quer em termos suficientemente precisos, para poder ser igualmente aplicada ao tratamento de pacientes pertencentes ao subgrupo cultural do terapeuta, assim como ao de indivíduos de cultura estrangeira ou marginal. Essas formulações deverão fundar-se sobre o reconhecimento sistemático da significação geral e da variabilidade da cultura, mais do que sobre o conhecimento dos meios culturais específicos do paciente e do terapeuta.” (Devereux 1998)

⁴² Devereux relembra, em várias ocasiões (1981, 1998), que a utilização de alavancas culturais no decurso do processo terapêutico deve ser encarada como um *meio* e não como *fim*, ou seja, pretende-se com esta técnica *facilitar o insight* e não *substituí-lo* ou até mesmo *obstruí-lo*, pelo que as alavancas culturais devem ser utilizadas de forma a garantir *a sua auto-abolição final*, sob pena de suscitarem pouco mais do que uma remissão (ao invés de uma cura). A insistência, por parte de Devereux, neste desfecho, permite compreender por que motivo, estando na origem da utilização de alavancas culturais na psicoterapia, se dissocia de toda e qualquer abordagem terapêutica que, fazendo uso desta técnica, não prevê a sua diluição no decurso do processo terapêutico, resvalando, pelo contrário, para a sua fetichização. A abordagem desenvolvida pelo seu *outrora* discípulo Tobie Nathan alavancada na utilização de alavancas culturais é, a este propósito, emblemática.

1952, 1956), e essa compreensão assiste-o no estabelecimento do diagnóstico e na condução do tratamento. Devereux iria posteriormente alterar a designação desta psicoterapia de “transcultural” para “metacultural”, em virtude da significação que este termo – “transcultural” – foi adquirindo, ao ser “usurpado” para designar, de forma incorreta, o campo da etnopsiquiatria no geral (segundo a sua conceção), sem que qualquer referência fosse feita à sua pessoa.⁴³

Além dos tipos “intercultural” e “transcultural”, Devereux distinguirá ainda um terceiro tipo de psicoterapia etnopsiquiátrica, que designará por “intracultural” (Devereux 1998, 1981), empregando este termo não só para precisar as afinidades culturais dos seus intervenientes (a pertença a uma mesma cultura), como também para salientar a atenção concedida às dimensões culturais na condução do processo terapêutico.

Tomadas no seu conjunto, as psicoterapias intracultural, intercultural e transcultural compõem o espectro da clínica etnopsiquiátrica. Contudo, tal como sucede com a psicanálise (Freud 1925, 1926), a etnopsiquiatria não se esgota na clínica. Ainda que esse tenha sido o seu objetivo mais imediato, a etnopsiquiatria não visa apenas informar uma prática (terapêutica), mas sobretudo estudar de forma sistemática a relação (de complementaridade) entre cultura e psiquismo naquilo que concerne, numa primeira fase, as desordens (psíquicas e sociais) e, posteriormente, numa fase mais tardia, os processos sublimatórios (individuais e coletivos). Por conseguinte, Devereux despromoverá “patologia” enquanto conceito de base da disciplina propondo “sublimação” em sua substituição. Esta mudança de enfoque prende-se com a sua tomada de consciência de que uma abordagem centrada no primeiro conceito apresenta “graves inconvenientes” por ser incapaz de explicar, por um lado, por que motivo “os indivíduos, longe de serem constantemente destrutivos, manifestam frequentemente uma grande capacidade de criação nas ciências, nas artes e nas relações interpessoais” e, por outro, porque motivo “as sociedades não arrastam os seus membros para a loucura ou para o suicídio ou porque a eclosão da individualidade não destrói automaticamente” os seus fundamentos (Devereux 1981: 523). Nesse sentido, o conceito de sublimação surge mais propício, uma vez que, de acordo com Devereux, este processo é o que de mais característico existe no ser humano; só ele possui a capacidade de explorar materiais psíquicos arcaicos e/ou neuróticos

⁴³ “Infelizmente, no presente, o termo ‘transcultural’ veio a indicar *exatamente o contrário* daquilo que deveria designar. Designa num sentido impreciso o campo da etnopsiquiatria no geral e, de uma forma muito específica, a parte da etnopsiquiatria que, segundo a minha terminologia original, deveria chamar-se “intercultural”. Incapaz de inverter esta tendência, dissocie-me do termo “transcultural” e substituí-o, nas minhas publicações mais recentes, pelo termo “metacultural” (ou “metaetnográfico”) que, espero, possa conservar o seu sentido próprio.” (Devereux 1998)

de forma criativa, pelo que o “a finalidade última da investigação em etnopsiquiatria deverá ser a exploração e a compreensão da sublimação: da natureza da criatividade e do ambiente sociocultural que o favorece” (Devereux 1981: 524).

Em suma, a partir de *Reality and Dream* a etnopsiquiatria expande-se para além dos limites da psicoterapia intercultural, desenvolvendo outras práticas psicoterapêuticas direcionadas sobretudo para a transculturalidade (psicoterapia transcultural ou metacultural), ao mesmo tempo que inaugura novas linhas de investigação mais comprometidas com a etnociência (*Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*) e, posteriormente, com os aspetos mais criativos (sublimatórios em detrimento dos patológicos) da relação entre cultura e psiquismo.

Os seus esforços para desenvolver os fundamentos da etnopsiquiatria produziram várias inovações que transcendem o seu âmbito disciplinar. A formulação de uma metodologia que lhe fosse própria, acabou por resultar numa nova epistemologia (não-reducionista) para o conjunto das ciências do comportamento, cujos princípios surgem expostos em *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*.⁴⁴

Ora, uma vez que Devereux afirma (1) ter formulado uma das principais teorias dessa obra em 1931, exposta no capítulo XXII (“The Partition Between Subject And Observer”), (2) ter esboçado uma grande parte da obra entre 1933 e 1935, durante o seu trabalho de campo entre os sedang, (3) tê-la concluído em 1938 e, não encontrando editor que a publicasse, (4) ter de aguardar até 1967 para que fosse finalmente publicada, após um exaustivo trabalho de revisão, findo o qual a obra obteve a sua forma/estrutura definitiva, é legítimo perguntar em que medida os seus esforços para formular “a partir do zero” uma metodologia própria da etnopsiquiatria desembocaram nessa “revisão radical” dos fundamentos epistemológicos das ciências do comportamento, uma vez que as suas primeiras referências (publicadas) ao complementarismo surgem implicitamente em 1939 – “A Sociological Theory of Schizophrenia” – e, de forma mais explícita, mas ainda sumária, em 1940 – “A Conceptual Scheme of Society” –, beneficiando desde então de uma maior exposição e tratamento em trabalhos subsequentes.

Reformulando a questão, como pode *From Anxiety to Method* ser o resultado daquilo que *aparentemente* lhe sobrevém, i.e., a formulação de uma metodologia própria da etnopsiquiatria? Terá Devereux concluído a obra, não em 1938, mas apenas em 1967? Como

⁴⁴ “Quanto à formulação de uma metodologia própria da etnopsiquiatria, desembocou rapidamente numa revisão radical dos fundamentos epistemológicos das ciências do Homem.” (Devereux 1981: 521)

interpretar as afirmações *aparentemente* contraditórias a este respeito? Por um lado, afirma tê-la terminado na década de 30 em pelo menos duas ocasiões distintas, em 1974 e 1978;⁴⁵ também Georges Bloch, que teve acesso ao seu espólio (depositado no IMEC), corrobora a existência dessa primeira versão.⁴⁶ Por outro lado, na “Introdução” de 1967, Devereux afirma apenas que *tentou*, em alguns momentos, *delinear* partes da obra, acabando sempre por desistir, por falta de condições.⁴⁷ Ou seja, não só não esboçou uma parte considerável da obra durante a temporada que passou entre os sedang – como afirma posteriormente⁴⁸ –, como também não concluiu uma primeira versão da mesma cerca de três décadas antes.

(1) Não havendo motivos para duvidar da veracidade das suas afirmações relativas aos seus feitos durante a década de 30, reiteradas em diversas ocasiões (além das já citadas), dando conta da importância desse período na gênese e formulação das ideias-chave que desenvolverá ao longo da sua vida; (2) existindo, além do mais, provas factuais desses feitos no seu espólio, que asseveram a sua honestidade intelectual, evidente, aliás, em qualquer um dos seus escritos; (3) resta apenas tentar compreender a sua “modéstia” na já referida “Introdução”, i.e., porque motivo omite a verdadeira dimensão do seu pioneirismo, discorrendo sobre *insights* precoces, esboços (pseudo)falhados, anotações em papéis

⁴⁵ Em 1974, respondendo à AAA com uma lista de exigências dificilmente satisfazíveis, na eventualidade de um regresso aos EUA: “O meu “preço” é aquilo que deveria ter tido, tendo-o merecido, há 30 anos atrás. Deveria ter tido tudo isso em 1938, quando terminei *From Anxiety to Method*. Hoje, estamos em 1974 e eu no fim de uma vida de amarga negligência ...” (excerto de carta reproduzida em Bloch 2003: 120)

Em 1978, fazendo uma retrospectiva dos seus principais trabalhos, incluída no volume que George D. Spindler (ed.) dedica à edificação da antropologia psicológica: “Se este livro [*From Anxiety to Method*] tivesse sido compreendido – e publicado – na década de 30, a minha carreira poderia ter sido muito diferente. O facto de não ter sido então publicado, comprova o seu carácter original e pioneiro.” (Devereux 1978: 375)

⁴⁶ “... nesse mesmo ano de 1937, Devereux faz a revisão do manuscrito contendo a maioria dos capítulos do seu livro, publicado trinta anos mais tarde sob o título: *From Anxiety to Method* ...” (Bloch 2003: 82)

⁴⁷ “O problema que aqui discuto tem-me preocupado, de uma maneira ou de outra, durante a maior parte da minha vida; algumas das questões que aqui coloco e até mesmo algumas das respostas que proponho recuam mais para trás na minha vida do que aquilo que gosto de admitir. A natureza do meu trabalho levou-me a abordar alguns dos aspetos periféricos deste problema em alguns dos meus escritos teóricos. Tentei mesmo, algumas vezes, delinear partes deste livro, mas acabei sempre por desistir, porque nem o momento, nem o lugar, me pareciam propícios. Esta pode bem ser uma outra maneira de dizer que eu mesmo não estava preparado para alguns dos meus próprios *insights*.” (Devereux 1967: xvi)

⁴⁸ “*From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* (1967) é, num certo sentido, o meu primeiro livro. Algumas das questões que coloca remontam à minha adolescência; pelo menos uma das suas teorias principais (capítulo XXII) foi formulada em 1931. A maior parte do livro foi esboçada na Indochina (1933-1935).” (Devereux 1978: 373)

amarelecidos, mas nunca sobre a versão que concluiu três décadas antes da sua publicação. Essa omissão surge tanto mais caricata num autor que sempre esteve ciente do valor – em grande medida antecipatório – dos seus contributos e em conformidade se debateu pelo justo reconhecimento dos seus méritos, deplorando em numerosas ocasiões a “longa indiferença” a que o seu trabalho esteve sujeito antes de subitamente suscitar um vívido interesse no início da década de 70.⁴⁹

Não me sendo possível avançar uma explicação concludente a este respeito,⁵⁰ poder-se-á sempre especular acerca dos motivos que levaram Devereux a omitir um facto que posteriormente apresentará como prova do pioneirismo da obra. Nesse sentido, é bastante provável que se tenha absterido de mencioná-lo na “Introdução” por considerar que as ideias expressas em *From Anxiety to Method* continuavam inovadoras,⁵¹ dispensando por isso quaisquer referências a uma primeira versão que sendo, presumivelmente, muito semelhante à derradeira a nível do conteúdo, não o seria a nível da forma. A este propósito, valerá a pena salientar que as ideias expressas nesta obra continuam inovadoras *ainda* nos dias de hoje, quase meio-século após a sua publicação, em virtude da *relativa* indiferença com que foram recebidas. Apesar dos elogios da crítica que (na sua maioria) prontamente reconheceu a sua *extraordinária relevância* para o conjunto das (então designadas) ciências do comportamento, essas ideias nunca beneficiaram do escrutínio que deveriam ter auferido; ao invés de analisadas, discutidas, criticadas, refutadas, etc., foram sobretudo ignoradas, evacuadas, substituídas por versões “*light*” saídas do pós-modernismo, deveras imberbes quando comparadas com a maturidade, o alcance e a sofisticação das ideias expressas nessa obra, porventura datada a nível do estilo empregue (“positivista”), mas não certamente a nível do

⁴⁹ “Prefiro – compreensivelmente – não me distender mais sobre os meus quase quarenta anos no limbo, agora que a maré mudou e o meu trabalho está a receber a atenção que, como muitos agora admitem, deveria ter recebido há muito. Outros, além de mim (Besançon 1971; Weidman and Wittkower 1973; Wulff 1974), realçaram recentemente que eu antecipei em décadas determinadas interpretações e teorias fundamentais que outros formularam somente muito depois. Não consigo nem explicar a longa indiferença para com o meu trabalho, nem o seu súbito reconhecimento desde 1970. Mas isto é algo que só a mim me interessa; parece desnecessário prosseguir com esta discussão.” (Devereux 1978: 367)

⁵⁰ As pesquisas de Bloch (2003) e de Roudinesco (1998) nada adiantam a este respeito Além do mais, não é certo que o seu espólio contenha informação relativa a esta questão e, tendo-a, também não é certo que esteja acessível para consulta.

⁵¹ “Se este livro tivesse sido compreendido – e publicado – na década de 30, a minha carreira poderia ter sido muito diferente. O *facto* de não ter sido então publicado, comprova o seu carácter original e pioneiro. O facto de ainda ser inovador é comprovado pelo prefácio de La Barre, pela crítica de Spiro (1969) e também pelo interesse que elicitou, particularmente na Alemanha (...).” (Devereux 1978: 375).

conteúdo – este ainda se encontra aquém do destino para a qual caminham todas as formulações teóricas verdadeiramente estimulantes: a auto-abolição.⁵²

Ora, considerando o seu enorme valor de estímulo, era expectável que esse conteúdo já tivesse *entretanto* conhecido esse fim. Uma vez que tal não se verificou, torna-se evidente que a auto-abolição de uma qualquer formulação teórica depende de outros fatores além da grandeza desse valor, nomeadamente, do *meio* em que esta se propaga. Conforme a sua disposição – muito, pouco ou nada, favorável – assim se precipita, se protela ou se inibe, esse processo. No caso de *From Anxiety to Method*, não restam grandes dúvidas sobre a sua disposição que, no geral, fez mais por aboli-la do que por conduzi-la à sua auto-abolição. La Barre, aliás, no seu prefácio à obra, exprime as suas dúvidas relativamente à capacidade desse *meio* para lidar com o “sobre-estímulo” do seu conteúdo teórico, antecipando um desfecho de “*simples negação e de cega negligência*” (La Barre 1967: x). Mas, deixemos, por ora, esta questão de lado, uma vez que a ela regressaremos no próximo capítulo, e prossigamos com a indagação dos motivos que terão levado Devereux a não revelar na “Introdução” que concluíra uma primeira versão em 1938, facto que posteriormente invocará como prova do seu pioneirismo.

Além de, muito provavelmente, (1) continuar a considerar que as ideias expressas na derradeira versão permaneciam inovadoras, dispensando portanto quaisquer referências a uma primeira versão, é igualmente plausível (2) que apenas tenha sentido necessidade de divulgar esse facto no seguimento de algumas críticas menos entusiastas (Price-Williams 1968, por exemplo) que não reconhecem nem a precedência, nem a originalidade, das suas formulações relativamente a outras que foram entretanto surgindo durante a década de 60 e se tornaram, desde então, cada vez mais comuns. (3) É admissível, pois, que perante uma situação do tipo “outros recebem os louros que por direito me pertencem”, se tenha sentido suficientemente indignado para proferir os queixumes e as reivindicações que na altura se coíbiu de fazer, fosse por ter julgado desnecessário alongar-se com detalhes acerca das vicissitudes sofridas pela obra até à data da sua publicação, fosse por ter considerado que a versão que rescrevera cerca de três décadas depois desqualificava automaticamente a anterior, em virtude das

⁵² “O teórico deve reconciliar-se com o facto de que o seu trabalho é apenas um dos quase-sucessos de Sísifo a rolar a pedra até ao cimo da colina. Os meus dados etnográficos e dos meus registos clínicos têm, nesse sentido, uma maior probabilidade de sobrevivência (enquanto tijolos que podem ser utilizados uma e outra vez pelos teóricos das ciências do homem) do que o meu trabalho teórico que, como qualquer trabalho teórico, é, a longo prazo, auto-abolitivo (*self-abolishing*). De facto, quanto melhor (mais estimulante) for, mais auto-abolitivo está destinado a ser, pois as interpretações estimulantes levam sempre à formulação de novas (e por vezes melhores) interpretações.” (Devereux 1978: 397)

diferenças que ambas apresentarão a nível da forma – a obra foi inicialmente concebida em termos de uma “*pesquisa estritamente teórica sobre a epistemologia da ciência do comportamento*” (Devereux 1967: xiii) – mas também a nível de algum conteúdo adicional, nomeadamente, (a) os “casos” que Devereux angariou a partir de um conjunto de material muito vasto e diversificado e que decidiu incluir na derradeira versão por entender que a obra beneficiaria em termos de inteligibilidade se contasse com ilustrações concretas das ideias defendidas. Também a (b) psicanálise terá desempenhado um importante papel a este respeito, enriquecendo, expandido, completando, as formulações originais. Recorde-se que Devereux apenas deixou de ser “antifreudiano” em 1938 e que, até então, as suas explorações na literatura psicológica e psiquiátrica se cingiam a obras de orientação não-freudiana. Embora em 1937 manifestasse já uma maior abertura para com a disciplina, apenas enveredaria pelo estudo das teorias de Freud em 1939 (Bloch 2003), no seguimento do seu aprendizado entre os mohave. Quanto à sua análise didática, tendo sido iniciada em meados da década de 40, estaria – como já se referiu – concluída apenas em 1952.

Posto isto, poder-se-á legitimamente depreender que na primeira versão da obra, concluída em 1938, a presença da psicanálise freudiana será, em princípio, muito discreta ou quase nula, tendo Devereux muito provavelmente privilegiado outras teorias psicológicas para alicerçar e/ou formular algumas das suas ideias. Conjeturas à parte, o certo é que na versão subsequente, a sua presença será comparativamente maior, não contasse já Devereux com largos anos de estudo, formação e prática, nesse âmbito quando começou a redigi-la. Esse reforço (da sua presença) interessa na medida em que terá levado à reformulação das suas ideias em termos mais precisos (e certamente mais capazes) e também à expansão das suas potencialidades, permitindo que Devereux avançasse com algumas das suas propostas mais ousadas no que concerne à extensão da metodologia e da epistemologia psicanalíticas à generalidade das ciências do comportamento.

Não obstante as reformulações, os desenvolvimentos ou as expansões, que possam ter sobrevivido – e que seguramente sobrevieram – de uma versão para a outra, o “núcleo” ideacional da obra terá permanecido, na sua essência, o mesmo. A “solução” à qual Devereux recorrerá para enfrentar os problemas (teóricos, metodológicos, epistemológicos) nela abordados e, para os devidos efeitos, em todas as outras obras, parece ter sido desde logo dada no início da década de 30, acompanhando-o desde então, continuamente revisitada, nunca deixando de produzir os seus frutos.

Dois momentos (já referidos) surgem absolutamente cruciais a este respeito: (a) 1931, ano em que Devereux terá formulado uma das principais teorias que compõem a quarta e

última parte da obra, exposta no capítulo XXII – a demarcação entre o sujeito (observado) e o (sujeito) observador – e também num artigo de 1966 – “Dedans et dehors : la nature du stress” –, incluído em *Ethnopsychanalyse complémentaire* e (b) as “noites solitárias” dos seus “dezoito meses de trabalho de campo entre os sedang” (1933-1935), durante as quais terá redigido as “notas e os rascunhos” que não deixa de consultar sempre que tem um problema teórico pela frente (Devereux 1985: 7).⁵³

Os momentos seguintes parecem mais não ser do que o contínuo desabrochar dessa solução no tempo, atingindo a sua plenitude na derradeira versão da obra que apresenta os conteúdos dessas “notas e rascunhos” relativos à metodologia e à epistemologia das ciências do comportamento plenamente desenvolvidos e temperados pelos contributos da psicanálise que, curiosamente, apesar de estar longe de constituir uma ciência exata, é conjugada com as noções, as teorias, os princípios e as operações, saídas da física e da matemática que Devereux utiliza para erigir a sua solução – sem dano para qualquer uma destas ciências. Com efeito, embora a *sua* conjugação seja absolutamente *sui generis*, Devereux não foi o primeiro a conjugar ou a reconhecer afinidades entre a psicanálise e ciências exatas como a física ou a matemática; algumas das suas formulações partem das observações de Bohr (1937) e de Jordan (1934) relativamente à existência de relações de complementaridade em domínios como a biologia e a psicologia, com Jordan (1934) a chamar particularmente a atenção para uma passagem de Freud onde este descreve em termos muito próximos das proposições de Bohr – antes deste ter formulado o referido princípio – a relação de “complementaridade psicológica” entre a existência do sintoma e o seu significado (inconsciente).⁵⁴

As considerações tecidas por Jordan nesse artigo acerca da extrema importância não só dessa passagem, mas da teoria psicanalítica, no seu todo, para a teoria da complementaridade, são cruciais para Devereux, que partirá das suas implicações para formular uma epistemologia

⁵³ “Ainda que circunstâncias muito específicas, que não saberia como abordar aqui, tenham produzido em mim uma tomada de consciência precoce (1924) dos principais problemas analisados neste volume, não pude formular a ideia germinal da solução que convém dar a esses problemas senão seis anos mais tarde (1930). A partir desse momento, encontrava-me numa situação intelectual muito bem descrita pelo grande matemático K. F. Gauss. Tinha os meus resultados, mas ainda não sabia como chegar a eles. Foram, no fim de contas, as minhas noites solitárias dos meus dezoito meses de trabalho de campo entre os sedang (1933-1935) que me permitiram situar os meus pontos de vista no âmbito do método científico e escrever as notas e os rascunhos que não deixo de consultar cada vez que abordo um problema teórico.” (Devereux 1985: 7).

⁵⁴ “Freud descreveu a “complementaridade psicológica” que se manifesta aqui por uma formulação que se assemelha notavelmente às proposições de Bohr: “Não só o significado dos sintomas é sistematicamente inconsciente, como existe também uma relação de representação (*Vertretung*) recíproca entre o carácter inconsciente [do seu significado] e a possibilidade da sua existência.” (Jordan 1934: 248, citado por Devereux 1967: 253)

psicanalítica (que estenderá às outras ciências do comportamento), tarefa de que se ocupa na quarta e última parte de *From Anxiety to Method* – “Distortion as the Road to Objectivity” – e que se inicia, precisamente, com a citação de Jordan, citando a referida passagem de Freud. É também com base nas suas implicações que Devereux apresentará, anos mais tarde (1980), Freud como “o descobridor do princípio da complementaridade”, numa nota publicada no *International Review of Psycho-Analysis*, onde alerta para uma grave imprecisão na tradução dessa passagem, do alemão para o inglês, que lhe suprime o seu carácter antecipatório.⁵⁵

Embora essa passagem revele uma noção de complementaridade tácita em Freud, o respetivo princípio seria formulado por Bohr (1927), não sendo certo até que ponto Freud estaria alguma vez em condições de formulá-lo explicitamente. Não parecem existir, além do mais, referências explícitas nem a este, nem ao princípio da incerteza, nos seus trabalhos. De igual modo, Jordan, não obstante a notável semelhança que deteta entre a formulação de Freud na referida passagem e as proposições de Bohr, não se aventura a apresentar o primeiro como tendo antecipado a “descoberta” do segundo, ainda que pareça sugeri-lo. De resto, o sentido do termo “descobridor” empregue nessa nota é algo dúbio, pois Devereux parece apenas assinalar a descoberta e não propriamente a formulação do princípio em si. De qualquer modo, não deixa de salientar o incontestável relevo da figura de Freud na história da epistemologia e do método científico, nem de exortar os psicanalistas à leitura – que considera obrigatória (para estes) – do referido artigo de Jordan.

Excessivo (Rothenberg: 1982) ou não nesta sua proposta, devida ou indevidamente interpretado, pouco importa; as suas formulações epistemológicas e metodológicas no quadro da psicanálise – visando a sua explicitação e a sua extensão às outras ciências do comportamento *enquanto epistemologia e metodologia de base* – não requerem a atribuição desse estatuto a Freud (“descobridor do princípio da complementaridade”) nem assentam nesse predicado; é, de facto, absolutamente irrelevante que o tenha ou não antecipado ou descoberto. “Basta-lhe”, para prosseguir os seus intentos, partir das implicações subjacentes no artigo de Jordan relativas às afinidades entre a psicanálise e a complementaridade e não perder de vista a análise que Lenzen (1937) dedica ao problema da demarcação entre objeto e observador (nas experiências da mecânica quântica), igualmente crucial para a exponenciação das suas ideias relativas à demarcação entre sujeito (observado) e (sujeito) observador (nas

⁵⁵ Devereux sublinha que a tradução correta de “*Verhältnis von Vertretung*” é “relação de representação recíproca” ou “relação de substituíbilidade recíproca” e não “relação inseparável” que figura na página 279 do volume XVI (1916-1917) da *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Devereux 1980).

experiências das ciências do comportamento), formuladas pela primeira vez em 1931 (capítulo XXII).⁵⁶

O resultado da elaboração desses conteúdos, bem como da sua combinação com outros mais, é absolutamente original. As probabilidades de um outro autor avançar com uma proposta idêntica ou semelhante à que Devereux apresenta em *From Anxiety to Method* são por certo remotas ou até mesmo nulas. E isto porque, sendo esta bastante “generalista”, no sentido em que concerne o conjunto das ciências do comportamento, é também notoriamente “particular”; nela se enxergam as *particularidades*, as idiosincrasias, as especificidades, do seu autor – a sua *persona* e o seu percurso, simultaneamente singulares e plurais, a sua flexibilidade e a sua rigidez, a sua “ambidextria” (ciências exatas e ciências sociais e humanas), a amplitude dos seus interesses e aptidões e a peculiaridade da sua conjugação (o modo como se faz), a marginalidade e a centralidade (relevância) do seu pensamento, etc.

Essa originalidade (da sua proposta) acaba assim por surgir como um produto da sua extraordinária individuação – o homem que se debateu para ser, acima de tudo, si próprio, que assumiu plenamente esse direito e que se distanciou de tudo aquilo com o potencial, real e fantasmático, de o tornar num outro. *From Anxiety to Method* surge assim como uma obra híper-autoral, cuja reflexividade é igualmente “híper”, pois que se situa a vários níveis, sendo ao mesmo tempo o seu próprio efeito e a sua própria causa, aberta e conscienciosamente perseguida, tendo por ponto de partida o próprio autor.

Porém, ao contrário dos seus sucessores pós-modernos, Devereux não parte de si próprio apenas para se encontrar irremediavelmente enredado em si, impedido que está de superar a fatalidade do seu solipsismo, nem tampouco para egotisticamente se conhecer melhor mediante o desvio “ricœuriano”⁵⁷ de conhecer o outro (Rabinow 1977, Crapanzano 1980), mas antes para a ele chegar e melhor o conhecer, *mediante o desvio “freudiano” de se conhecer a si próprio*.

Esse desvio “freudiano” ou, em termos mais precisos, “pós-freudiano”, é *a análise da contratransferência*⁵⁸ que aqui se assume mais como itinerário principal do que como desvio

⁵⁶ “Reconheço aqui, de uma vez por todas, a dúvida incalculável deste capítulo à análise que Lenzen faz do problema da demarcação. Os seus outros escritos, assim como as minhas conversas com ele, fizeram de mim o seu devedor intelectual também noutros aspetos ” (Devereux 1967: 341)

⁵⁷ Tal como observa Geertz (1988), a passagem de Ricœur “*the comprehension of self by the detour of the comprehension of the other*” [Ricœur 1969: 20] tornar-se-ia num *slogan* para os “filhos de Malinowski” (Vincent Crapanzano, Paul Rabinow, Kevin Dwyer, entre outros), apanhados nas perplexidades etnográficas do eu/outro.

⁵⁸ Freud (1910, 1937) concebia a contratransferência em termos de um obstáculo à objetividade, cuja superação dependia de uma análise pessoal e de uma autoanálise contínua. Somente a partir da década

propriamente dito. Com efeito, para Devereux, a análise da contratransferência é a “via régia” para o outro e, em certa medida, a única para “verdadeiramente” o alcançar (em termos aproximativos, nunca absolutos); só ela permite identificar as distorções (contratransferenciais) que lhe são impostas pelas angústias do investigador – desencadeadas pelo seu contacto com a alteridade fora (*en dehors*) e dentro (*en dedans*) de si – e explorar heurísticamente o seu significado de modo a compreender-se a si próprio e, através desta compreensão, “transcender-se” em direção a ele.

O único solipsismo que existe é aquele que, estranhamente, recusa essa viragem compreensiva (analítica) para dentro, temendo encontrar algo que não reconheça como sendo seu – a sua própria alteridade, o outro dentro de si, contra o qual reage erguendo as barreiras (defesas) que o encarceram no seu “ismo” e o tornam *aparentemente* “cego” e “surdo” a tudo aquilo que de *fora* têm o potencial de fazer ressoar o que em si não quer conhecer. *Aparentemente*, pois apesar das diligências tomadas nesse sentido, a comunicação entre esses outros (de fora e de dentro) persiste; outros canais permanecem abertos – os do inconsciente – e navegáveis, pelo que mesmo as ressonâncias daquilo que se pretende bloquear acabam por, de uma maneira ou de outra, fazer-se sentir, se não a nível de um conteúdo ideacional, certamente a nível do afeto. Neste caso, reportando-se a algo que se pretende repelir, essa ressonância afetiva é a angústia, cujos efeitos podem ser “medidos” a nível (a) das distorções (contratransferenciais) que provoca na percepção e na interpretação dos “dados” e (b) das resistências (contratransferenciais) disfarçadas de metodologia que produz – a “pseudometodologia” mobilizada para evacuar (não analisar) essa angústia (que perdura, não obstante, a nível inconsciente), ela própria geradora de novas distorções *sui generis* (Devereux 1967).

Uma vez que não se reconhecem, nem se avaliam, os efeitos dessas distorções (contratransferenciais) no decurso das atividades de investigação, os resultados obtidos e/ou as conclusões alcançadas surgem seriamente comprometidos. Além do mais, visto tratar-se de uma prática relativamente comum e mesmo instituída entre os investigadores das ciências do comportamento, que acabam assim por desprezar aquilo que de mais específico há nessas ciências – seres humanos a estudarem outros seres humanos – é a própria fiabilidade desse conjunto que é colocada em causa.

de 50 é que os psicanalistas começaram a concebê-la não só enquanto *obstáculo*, mas também como *condição* dessa objetividade – desde que devidamente analisada e instrumentalizada (Spiro 1996). Nesse sentido, a designação “pós-freudiano” surge mais adequada para qualificar esse “desvio”.

Para Devereux, a (alegada) falta de “objetividade” das ciências do comportamento não é o resultado da ocorrência deste tipo de reações “subjetivas” (contratransferenciais) na pessoa do investigador, mas única e exclusivamente do tratamento a que estas são submetidas, i.e., as manobras de diversão “pseudometodológicas” empregues para negar ou (tentar) eliminar a sua ocorrência. Ora, por muito que se “manobre” nesse sentido, essas reações subjetivas sobrevêm, de uma maneira ou de outra, pois *não são passíveis de ser suprimidas*, continuando a exercer uma influência preponderante sobre a conduta e a ideação do investigador, pelo que mais vale que se “manobre” no sentido do seu reconhecimento, do que no sua escotomização. Quando reconhecidas, essas reações podem ser exploradas de forma a maximizar a obtenção de *insights*; deixadas “à solta”, apenas podem comprometer a fiabilidade da investigação, em virtude dos equívocos e imprecisões a que inadvertidamente conduzem.

Posto isto, enquanto se persistir na escotomização daqueles que são *os seus dados mais significativos e característicos* – justamente, segundo Devereux, as reações subjetivas (contratransferenciais) do próprio investigador aos “dados” da sua pesquisa investigação – as ciências do comportamento dificilmente poderão ser consideradas “objetivas” ou “científicas” – qualificativos entretanto considerados espúrios pela ala mais radical do pós-modernismo e, em conformidade, renegados em nome de uma visão (pseudo) literária, artística, poética, filosofante, ensaística, corretamente (mas nem sempre sinceramente) politizada, por vezes “escapista”, da vocação destas “disciplinas”.⁵⁹ Além do mais, a própria noção de “objetividade” deve ser revista para acomodar – reconhecer, ao invés de negar – a *realidade* dessas reações e a importância metodológica da sua exploração, sob pena de mais não ser do que uma ficção conivente com um obscuro e angustiado *desejo de não-saber* (Freud 1893: 284). Deverá procurar, portanto, “*estudar a realidade nos seus próprios termos*” (Devereux 1967: xix) em vez de os negar, porque angustiantes e/ou inconvenientes para um modelo epistemológico não reflexivo que aparta arbitrariamente o “sujeito” do “objeto” (do conhecimento) e procura preservá-los “intactos”, como se o ato de conhecer pudesse alguma vez decorrer no vácuo, como se este ato não fosse em si mesmo uma perturbação que abrange, quer o “sujeito”, quer o “objeto”, e como se ambos não se encontrassem – não fossem ontológica e circunstancialmente – já “perturbados” e não se perturbassem mutuamente a vários níveis.

⁵⁹ A crítica pós-moderna, na antropologia, aos anteriores modelos de ciência e de objetividade da disciplina, válida em muitos aspetos, abstrusa noutros, será tratada com maior detalhe no próximo capítulo.

Ora, por muitas barreiras que se ergam, muitos filtros que se utilizem, e muitos fossos que se criem, o “sujeito” e o “objeto” encontram-se em relação e esta não é nem “asséptica”, nem unidirecional: o primeiro implica-se sempre no segundo, estando ou não ciente disso, e o segundo responde e influencia aquele, encontrando-se ou não limitado na sua capacidade de resposta; a relação que se estabelece é sempre bidirecional, mesmo se assimétrica, e a comunicação decorre de forma contínua, não obstante os obstáculos, fazendo-se a vários níveis, consciente e inconsciente.

Nas ciências do comportamento, sobretudo naquelas votadas ao estudo do ser humano, como a antropologia, a sociologia ou a psicanálise, a implicação do “sujeito” no seu “objeto” – outro sujeito – é mais patente do que nas ciências naturais ou exatas, cuja natureza não-humana dos seus “objetos” como que rarefaz essa implicação, i.e., torna-a menos óbvia e, por conseguinte, menos angustiante. Precisamente porque partilha de uma mesma humanidade com o seu “objeto” – de ora em diante designado por sujeito, não só porque o é, mas também porque é essa a terminologia utilizada por Devereux⁶⁰ – o investigador mais claramente se revê nele, pois percebe ou, pelo menos, pressente, que ao estudá-lo está, no fundo, a estudar-se a si. Essa percepção causa-lhe angústia pois que o *outro* – sobretudo o *outro* da antropologia e o *outro* da psicanálise, quase, se não mesmo, coincidentes – acaba sempre por confrontá-lo com aspetos *ameaçadoramente estranhos* de si.⁶¹ Para se defender dessa angústia que ameaça fazer desmoronar as defesas que compõem, em grande medida, o seu ego, o investigador das ciências do comportamento – *paradoxalmente* pouco ou nada sensibilizado para a ocorrência desta situação que, longe de ser rara ou fortuita, é básica ou mesmo “típica” da investigação nestas ciências – tende (inconscientemente) a fazer um uso defensivo da metodologia,

⁶⁰ Ainda que na língua inglesa o termo “*subject*” se refira, quer ao “sujeito”, quer ao “objeto” (de uma qualquer experiência, pesquisa, ou exposição), etc., Devereux emprega-o plenamente ciente que o “*subject*” humano ou (outro) animal é distinto do “*subject*” coisa ou matéria (“inanimada”), isto é, que o primeiro não é um mero “objeto”, mas antes de mais um ser vivente dotado de qualidades que o segundo não possui, nomeadamente, a sensibilidade, a percetividade (*awareness*), a capacidade de observar aquele que observa (contra-observar), a “responsividade” (*responsiveness*), diferente da “resposta” (reação) do eletrão às manipulações do investigador. Aliás, uma das críticas que Devereux dirige aos cientistas do comportamento é justamente o não reconhecimento, ou o desrespeito, por essas qualidades nas pesquisas realizadas no âmbito destas ciências, amiúdes ignoradas, “esquecidas”, negadas ou limitadas (sobretudo por motivos pseudometodológicos), tratando os seus “*subjects*” como se de “coisas” se tratassem, em nome de uma qualquer obscura duvidosa noção de “objetividade”.

⁶¹ “*Das Unheimliche*”, em alemão, ou “*the uncanny*”, em inglês. Na tradução deste termo do alemão para o português, o tradutor optou pela perífrase “o sentimento de algo ameaçadoramente estranho” devido à falta de um equivalente direto na língua portuguesa. “*O sentimento de algo ameaçadoramente estranho provém do recalçamento de algo íntimo*” (Freud 1994 [1919]: 230), isto é, algo outrora familiar mas que por ação desse mecanismo se tornou “desconhecido”; corresponde ao retorno do recalçado.

colocando-a mais ao serviço da obstrução do que da obtenção de *insights*. Para Devereux, os principais problemas que atingem as ciências do comportamento situam-se a este nível de utilização enviesada da metodologia. *From Anxiety to Method* – da angústia ao método – vem chamar a atenção para os efeitos auto-anulantes dessa utilização para o conjunto dessas ciências, expondo as suas causas (internas e externas), acompanhando as suas muitas manifestações,⁶² e apresentando uma solução que passa pelo desenvolvimento não só de um método, como também de uma epistemologia.

⁶² Neste aspeto, assemelha-se a uma espécie de *Psicopatologia da Vida Quotidiana* (Freud, 1901) transposta para o trabalho científico, sendo que o objetivo *não é* – tal como *não o é* em Freud – “patologizar” essas manifestações ao mesmo tempo que as perscruta, mas antes demonstrar a sua “quotidianidade” (a sua frequente e contínua ocorrência) e revelar o seu sentido.

Capítulo II – “O Problema da Verdade nos Assuntos Humanos”

Mesmo o mais lógico e o mais científico dos sistemas de pensamento possui um significado subjetivo para o inconsciente da pessoa que o elabora ou o adota. Todo o sistema de pensamento – incluindo o meu, escusado será dizê-lo – tem origem no inconsciente, enquanto defesa contra a angústia e a desorientação; é formulado primeiro afetivamente, ao invés de intelectualmente, e na "linguagem (ilógica) do inconsciente" (processo primário). Se então se verificar que a fantasia diminui a angústia e a desorientação, esta é transposta do inconsciente para o consciente e traduzida da linguagem do processo primário para a do processo secundário, que é mais lógica e mais orientada para a realidade. (Devereux 1967: 19)

No seguimento desta citação e uma vez que não se exclui do conjunto visado (a totalidade dos sistemas de pensamento), é legítimo perguntar: que angústias e desorientações motivaram a elaboração do sistema de pensamento que Devereux expõe em *From Anxiety to Method*? Qual é o seu significado (subjetivo) para o (inconsciente do) seu autor?⁶³

Não havendo, da sua parte, respostas *diretas* a perguntas que (em princípio) nunca lhe foram dirigidas, existem, no entanto, abundantes referências nos seus escritos a determinados episódios da sua vida que *indiretamente* servem este fim.

Ao escrever uma retrospectiva sobre sua obra para integrar o já citado volume que George D. Spindler (1978) dedica à edificação da antropologia psicológica, Devereux começa por confessar que toda a sua vida esteve “preocupado com o problema da verdade nos assuntos humanos... incluindo a sua distorção deliberada ou involuntária (contratransferência)” (Devereux 1978: 361).

Os motivos por detrás dessa sua duradoura preocupação – “...toda a minha vida...” – decorrem, conforme nos conta, das repetidas experiências de perplexidade que pontuaram a sua infância, todas elas relativas à discrepância entre aquilo que desde logo reconheceu como sendo a verdade dos factos – objetiva – e a “verdade” que convém a cada um,

⁶³ Com estas perguntas não se pretende ingressar num qualquer género de “psicanálise selvagem” (Freud 1924) que culminaria numa redução equivocada da obra ao homem – às suas angústias e desorientações e as defesas que as seguem –, mas antes enriquecer a nossa compreensão de uma obra remetendo para a sua reflexividade, a qual surge, como já se referiu, simultaneamente como o seu efeito e a sua causa.

instrumentalizada para diversos fins, todos eles culminando invariavelmente na sua subversão.

A mais emblemática dessas experiências concerne precisamente à instituição responsável pela transmissão do saber (a par da ideologia), no âmbito da qual se aprende, entre outras matérias, a distorcer os factos e a (dis)simular as emoções, por motivos de ordem ideológica e política: a escola, sobretudo quando emissária dos valores (e fervores) nacionalistas de um dado regime.

As circunstâncias históricas, políticas e culturais particulares que assistiram à sua escolarização facilitaram-lhe notavelmente essa “aprendizagem”, facultando-lhe abundantes e esclarecedores “materiais de apoio” a esse respeito, tal como o próprio nos relata:

Nasci numa pequena cidade trilingue e tricultural da Hungria, a qual foi cedida à Roménia depois da Primeira Guerra Mundial quando eu tinha pouco mais de dez anos. Aprendi, portanto, a lidar com uma situação multicultural, sobretudo porque descobri pouco depois que nem mesmo as afirmações aparentemente factuais eram fiáveis. Aos dez anos de idade, aprendi no liceu húngaro que, numa certa batalha, os húngaros derrotaram os romenos. No ano seguinte, no liceu romeno, ensinaram-me o contrário. (Devereux 1978: 365)

Claramente, a verdade para cada um não parecia ser a mesma, mas eu sabia já aos onze ou aos doze anos de idade que algumas coisas são verdadeira e outras falsas, independentemente do que dizem as pessoas. (notas não publicadas de Devereux depositadas nos arquivos do IMEC, excerto reproduzido em Bloch 2003: 53)

Também me deparei com a hipocrisia emocional muito cedo. No primeiro ano do liceu húngaro, os meus colegas romenos tiveram de escrever ensaios inspirados no patriotismo húngaro; no ano seguinte, no liceu romeno, tive eu de escrever ensaios inspirados no patriotismo romeno. As coisas não eram muito melhores noutros sectores da minha infância e adolescência. Por isso, procurei sinceridade afetiva na grande música – e encontrei-a lá.

Quanto à verdade objetiva, esperava encontrá-la no estudo da física matemática... (Devereux 1978: 365)

Nas suas notas não publicadas depositadas nos arquivos do IMEC, Devereux esclarece que outros sectores da sua infância e adolescência, igualmente caracterizados pela “hipocrisia emocional”, contribuíram para que procurasse a “sinceridade afetiva”, a par da “verdade objetiva”, noutros domínios que não os das relações humanas:

Em casa exigiam-me a obediência total – nem podia sequer escolher a camisa que iria vestir no dia seguinte. Também me apercebi que os adultos mentiam sistematicamente aos mais novos, praticando o «*suppressio veri et suggestio falsi*» continuamente e exigindo um simulacro de crença em mentiras tangíveis. Chegou mesmo a haver uma tentativa de invasão da esfera dos meus afetos. Mais um exemplo: em cada ano, eu tinha de escrever uma carta de aniversário à mãe da minha mãe, um monstro que a minha mãe abominava. Se a carta não fosse suficientemente carinhosa, era rasgada repetidamente. Se fosse carinhosa o suficiente para servir a ficção de que estava a dar os parabéns a uma avó boa no seu aniversário, chamavam-me de hipócrita – mas ao menos a carta era enviada e não tinha de ser rescrita. A longo prazo, tudo isto criou a geração onde o indivíduo começa e os “outros” acabam. (palavras sublinhadas pelo próprio; excerto reproduzido em Bloch 2003: 52).

... estando rodeado de mentiras, pensei que as matemáticas e a física fossem matérias concretas que não deixavam lugar para nenhuma dúvida. (excerto reproduzido em Bloch 2003: 56).

Em casa, como a escola, a distorção *deliberada* dos factos e dos afetos parecia ser contínua. Por conseguinte, Devereux inferiu que teria de procurar a “verdade” (objetiva e afetiva) noutros domínios menos tingidos pela hipocrisia das relações humanas: a arte (sobretudo a música, mas também a literatura e a poesia) e as ciências exatas (a matemática e a física). Contudo, também nestes domínios se deparou com frustrações. No caso da música, fora as maquinações dos seus progenitores para o dissuadirem de tornar-se compositor e intérprete,⁶⁴ uma cirurgia mal executada à sua mão direita impediu-o de prosseguir com os seus estudos pianísticos. Além do mais, o seu futuro na composição não lhe parecia muito próspero, pelo que acabou por renunciar a ambas as pretensões. No caso das ciências exatas, as ambiguidades que caracterizavam então (meados da década de 20) a teoria da radiação, convenceram-no que nem mesmo na física e na matemática poderia encontrar a “verdade objetiva” que desistira de procurar nas matérias menos concretas (“os assuntos humanos”).

Quanto à verdade objetiva, esperava encontrá-la no estudo da física matemática, na Sorbonne. Infelizmente, em 1926-1927, algumas partes da teoria da radiação ainda se baseavam na teoria das partículas de Newton; outras pressupunham a teoria das ondas de Fresnel. Como resultado, acabei por abandonar a física – prematuramente, como depois se veio a ver, pois logo no ano

⁶⁴ “... os meus pais persuadiram o meu professor para que este me dissesse que eu não tinha talento para ser compositor-intérprete e que eu tinha de ganhar a vida. A hipocrisia reinava tanto em casa, como na escola.” (excerto reproduzido em Bloch 2003: 55)

seguinte estas contradições foram resolvidas pelos trabalhos de Heisenberg e de de Broglie. Não é, portanto, por acaso que a relação de incerteza de Heisenberg (e o complementarismo de Bohr), tal como a teoria dos paradoxos do tipo Epiménides, de Bertrand Russell, viessem, até ao presente, desempenhar um papel tão grande no meu pensamento teórico. (Devereux 1978: 365)

Defraudado nas suas expectativas relativamente aos poderes de objetivação da física, concebidos por si em termos absolutos ou onnipotentes, Devereux perdeu o interesse por uma ciência que não era afinal assim tão exata como supusera, pois também padecia de ambiguidades, contradições e incertezas. Não havendo ou, pelo menos, não encontrando a “verdade objetiva” em lado algum, valeria mais, certamente, mergulhar na subjetividade (na sua) das artes e das letras, para aí encontrar outras verdades que não sendo objetivas, eram todavia verdadeiras, i.e., sinceras e autênticas. Negligenciou, portanto, os seus estudos de física matemática na Sorbonne e entregou-se à escrita poética e literária. Ao mesmo tempo, a fruição de uma liberdade nunca antes experimentada – habituado que estava a ser um robot no seu comportamento, com todos os minutos do seu tempo programados e sem poder escolher a camisa que vestiria no dia seguinte⁶⁵ – numa cidade “notoriamente xenófoba” que, contra todas as (suas) expectativas, lhe abriu os braços e o acolheu calorosamente nos seus infindáveis círculos artísticos, literários, boémios e intelectuais, como que o reeducou a nível sentimental, levando-o a reconciliar-se com os “assuntos humanos” (“*human affairs*”).⁶⁶

E de tal modo que nem mesmo a resolução das contradições que tanto o desapontaram, possibilitadas pelos trabalhos de Heisenberg e de Broglie, o convenceram a retomar o curso de física matemática que entretanto abandonara pelos motivos apresentados, aos quais se acrescenta um episódio de doença prolongada que acabou por precipitar esse abandono, de certa forma, já anunciado. Forçado a regressar à sua cidade natal (Lugoj, Roménia) para

⁶⁵ “Vim para Paris habituado a não ser mais do que um robot no meu comportamento. Assim, até ao meu último dia em casa, fui instruído sobre que camisa vestir no dia seguinte. Todos os minutos do meu tempo eram programados. Não estava preparado para a minha liberdade – e ansiava por concertos e museus. (...) Em 1926-1927, o meu primeiro ano em Paris, o meu primeiro ano em que podia escolher a camisa que iria vestir no dia seguinte. Sentia-me como um escravo a saborear a liberdade pela primeira vez.” (notas não publicadas de Devereux depositadas nos arquivos do IMEC; excerto reproduzido em Bloch 2003: 60).

⁶⁶ “Desapontado com a ambiguidade ainda não resolvida das teorias da radiação. Estudava pouco. Escrevia poesia e prosa numa torrente contínua. Podia andar pela rua com uma rapariga e não ser confinado aos meus aposentos durante uma semana pelo confisco dos meus sapatos. Ainda mais miraculoso: a França notoriamente xenófoba dos anos 20, quando eu não conhecia ninguém e vivia longe de tudo, abriu os seus braços ao jovem estrangeiro. (...) Era ainda pobre, mas senti-me respeitado e amado como nunca mais viria a ser novamente.” (excerto reproduzido em Bloch 2003: 61).

efeitos de convalescença, não pôde comparecer aos exames, interrompendo, desse modo, os seus já negligenciados estudos. Em casa, privado das liberdades e dos afetos que conhecera em Paris e na iminência de realizar serviço militar num país que não sentia como sendo seu, ansiava por regressar à capital francesa: a “boa mãe” simbólica que o acolhera calorosamente no seu seio, contrastando com a sua “má mãe” real (também fantasmada) e com a sua “pátria mãe” madrasta (Roménia), uma e outra desprezadas por si e repetidamente abandonadas, quer num sentido literal, quer num sentido figurativo, nas suas incessantes itinerâncias.⁶⁷

De regresso a Paris, após uma formação de livreiro realizada em Leipzig que lhe asseguraria a manutenção do seu estilo de vida, trabalhando para um editor (emancipando-se assim dos seus progenitores e esquivando-se ao serviço militar obrigatório), Devereux retomaria também os seus estudos, já não em física matemática, mas numa área completamente distinta, compreendendo línguas, literatura, história das religiões e antropologia (*ethnologie*), o mais “humano” dos “assuntos” que havia de contemplar.

Esta reorientação para os “assuntos humanos” não representa, no entanto, um corte de relações com a área que deixara oficialmente para trás, uma vez que, tal como o próprio refere, os contributos de Heisenberg e de Bohr, no âmbito da mecânica quântica, e também de Bertrand Russell, no âmbito da lógica e da matemática (a teoria dos tipos), seriam fundamentais para o desenvolvimento do seu pensamento, em particular o princípio da incerteza de Heisenberg, “a pedra angular de todo o [seu] pensamento.”⁶⁸

Munido destas ferramentas (entre outras que irá buscar a outros domínios, nomeadamente à psicanálise), Devereux ensaiará também resolver (1) as contradições entre as teorias “sociológicas” e as teorias “psicológicas” do ser humano, as primeiras centradas no seu exterior (ou explicando-o a partir deste) e as segundas centradas no seu interior (ou explicando-o a partir destes), todas elas válidas nos seus próprios termos, mas impossíveis de

⁶⁷ Nesse sentido, a sua ida para Paris parece inscrever-se num movimento de desfiliação/refiliação, tendo como pontos culminantes a sua mudança de nome de Gheorghe Dobó (romenização de György Dobó) para um afrancesado Georges Devereux, evocando os seus antepassados “míticos” franceses (inexistentes, segundo Bloch, que não encontrou qualquer registo dessa alegada ascendência), e na sua pseudoconversão ao catolicismo (de judeu laico, passa a católico “laico”, nunca professando qualquer fé religiosa). Embora “camaleónico” a nível das variadas identidades culturais com que se revestirá um tanto estrategicamente (e também traumáticamente) ao longo da sua vida, Devereux manterá uma relação de grande afinidade com a França, a nação que melhor soube acolher a sua pessoa e as suas ideias. No entanto, é difícil determinar o quão “francês” se sentiria interiormente, dado que nunca foi dado a nacionalismos (pelas razões que o próprio deixa antever nos seus relatos biográficos); além do mais, as afinidades que posteriormente (ao seu primeiro período em Paris) desenvolverá com as culturas mohave e grega clássica suplantam as desenvolvidas com a cultura francesa.

⁶⁸ “... esse princípio é, de há trinta cinco anos para cá, a pedra angular de todo o meu pensamento.” (Devereux 1970 : 387)

sustentar em simultâneo (porque complementares) e (2) as ambiguidades que acompanham a investigação neste âmbito dos “assuntos humanos”, infinitamente mais complexos e mais suscetíveis de provocar/sofrer distorções, atendendo à proximidade (ansiógena) entre o investigador e o sujeito e/ou a matéria da sua investigação – humanos e as suas produções.

Se outrora julgara impossível encontrar a “verdade objetiva” por entre o emaranhado das distorções que envolvem estes “assuntos”, Devereux acreditava reunir agora as condições necessárias para partir no seu encaço, concebendo-a já não nos termos absolutos da sua ingenuidade (omnipotência) infantil, mas em termos aproximativos, revelando-se mais tolerante (mais realista) para com a “imperfeição” ou a “falta”, se bem que *preservando os resquícios dessas primeiras pretensões e por elas motivado*.

Um dos seus primeiros passos nesse sentido consistiu na compreensão de que, excluindo os casos em que o investigador pouco íntegro age de má-fé, as distorções que sobrevêm no decurso da investigação são sobretudo involuntárias e que as suas causas resultam menos de fatores de ordem “material” ou “técnica” (o *setting* da pesquisa, os seus intervenientes, as estratégias e as metodologias empregues, etc.) do que de ordem “afetiva”.

Especificamente, estas distorções têm na *angústia* suscitada pela sobreposição entre (sujeito) investigador e sujeito (da investigação) a sua principal causa; quanto mais angústia o primeiro experienciar em relação ao segundo, mais distorcida (menos objetiva) será a sua apreciação daquele. De igual modo, mais “tentado” estará a fazer um uso indevido dos recursos metodológicos ao seu dispor, manobrando-os no sentido de atenuar ou (irrealisticamente tentar) impedir essa sobreposição (ao invés de explorá-la), originando novas distorções *sui generis*.

Este tipo de manobras “apotropaicas”, visando primordialmente aplacar os “males” (as angústias) que acometem o investigador, constituem aquilo que Devereux designa por “uso defensivo da metodologia” ou simplesmente “pseudometodologia”, assinalando desta forma a subversão dos seus fins: permitir desconhecer aquilo que não se tolera (re)conhecer; assistir *o desejo de não-saber*.

Curiosamente, as suas reflexões acerca do impacto das angústias do investigador no curso geral da sua investigação decorrem da sua angustiante experiência de **trabalho de campo entre os sedang** – o seu “mau objeto” etnológico –, em relação aos quais desenvolveu uma intensa e incapacitante transferência negativa, cuja resolução implicou notórios esforços sublimatórios e introspetivos da sua parte. Devereux odiava os sedang; considerava-os “mesquinhos, litigiosos e maus”. Ciente de que essa sua aversão comprometia a qualidade do

seu trabalho, concluiu que não teria outra alternativa senão encarar a situação como “um desafio à sua capacidade de amar e de sublimar”, esforçando-se por “aprender a gostar deles, procurando o seu lado mais agradável, que a sua cultura dura tendia a obliterar”:

Tendo planeado tornar-me um especialista malaio-polinésio, fiquei desapontado quando fui enviado para os moï – e, ainda para mais, nem sequer para os do moï sul, mas antes para os do norte, cuja cultura não tinha sido sofrido a influência dos cham. Uma vez que a seleção da tribo foi deixada ao meu critério, optei pelos guerreiros sedang, na esperança de que a sua personalidade se assemelhasse à dos valentes mohave ou à dos índios das planícies. Assim, senti-me profundamente desapontado quando descobri que os sedang eram mesquinhos, litigiosos e maus. Não tendo outra alternativa, decidi que teria de aprender a gostar deles, procurando o seu lado mais agradável, que a sua cultura dura tendia a obliterar. Enquanto aprendia a sua língua e me adaptava aos seus costumes, estudei propositadamente apenas tópicos afetivamente neutros, como tecnologia, parentesco e outros desse género. Apercebi-me retrospectivamente que, durante esse período, tentei também encontrar informantes com os quais pudesse estabelecer relações humanas. Sendo os sedang como são, isso significou que os meus primeiros informantes eram pessoas culturalmente desviantes – i.e., amigáveis e descontraídas. Ao começar a gostar destas pessoas desviantes enquanto indivíduos, compreendi que elas não eram a-culturais, mas que representavam um outro aspeto, igualmente autêntico ainda que menos manifesto e muito mais humano, da cultura sedang. Descobri pouco depois que os sedang odiavam muitos dos seus costumes e apenas os observam porque tinham medo dos seus deuses malvados, que lhes impuseram regras absurdas (*plam ploy*) apenas para lhes extorquirem sacrifícios de cada vez que as suas regras intoleráveis eram violadas. De facto, até os mais típicos e os mais adaptados dos sedang me disseram que odiavam os seus deuses. (...) Assim que percebi isso, comecei também a compreender a complexidade marcada pelo conflito da cultura e personalidade dos sedang melhor do que alguma vez teria compreendido se tivesse achado a sua malvadez conforme aos meus gostos. Consegui, a partir de então, trabalhar de maneira eficaz mesmo com informantes repreensíveis segundo os meus padrões e em termos da ética privada dos sedang. Aprendi a encarar mesmo um feiticeiro calculista e egoísta ou um trapaceiro e ladrão inveterado primeiramente como as vítimas de uma situação cultural extremamente desgastante, as quais, em virtude dos seus conflitos subjetivos, não conseguem nem adaptar-se passivamente, nem rebelar-se de forma construtiva, como os meus melhores amigos sedang conseguiam fazer. Como resultado, fiz tantos amigos em Tea Ha que, quando me fui embora, metade da aldeia estava em lágrimas... assim como eu.” (Devereux 1967: 219)

Apesar de ter conseguido vencer o “desafio” a que se propôs, honrando eficazmente os seus compromissos etnográficos graças às amizades que logrou estabelecer, uma vez concluído o trabalho de campo, Devereux deixar-se-ia tomar pela mesma aversão que sentira no início deste, expressando-a abertamente em variadas ocasiões (Devereux 1967, Schröder 1984, Kilborne 1987) e a ela permanecendo fiel até ao final da sua vida.

Talvez esse seu “amor esforçado” (compelido) pelos sedang apenas pudesse ser temporário, facilmente resvalando no seu contrário com a distância subsequente, talvez mais não tenha sido do que uma espécie de “remissão temporária” da sua aversão subjacente (ao jeito das remissões temporárias das psicose ou das neuroses que atribui aos xamãs, Devereux 1951); talvez o seu “novo amor” bastante mais “fácil” (não compelido) pelos mohave lhe tenha revelado, por comparação, o quão penoso foi esforçar-se por gostar de quem não se gosta, contribuindo para o reavivar da sua aversão.

Fosse como fosse, o certo é que a sua temporada entre os sedang se revelou extraordinariamente produtiva, não tanto a nível etnográfico, uma vez que as suas publicações sobre os sedang são quase nulas (apesar da enorme quantidade de material recolhido),⁶⁹ mas sobretudo a nível metodológico e epistemológico. As angústias que experimentou junto da “tribo” que encarna o seu “contra-ideal” estimularam as reflexões que estão na base de *From Anxiety to Method*, obra que esboçou durante a temporada que passou entre os sedang, fruto dos seus notórios esforços para superar uma situação problemática e incapacitante, testemunho da sua vocação reflexiva, do seu pragmatismo criativo e da sua notória capacidade de sublimação – como transformar uma fonte de erros (distorções) numa fonte de

⁶⁹ Esta ausência de publicações sobre os sedang demonstra bem a aversão que lhes tinha. Excetuando um ou outro artigo (1940, 1947) ou as breves menções em jeito ilustrativo com que pontuava os seus trabalhos subordinados a outros temas, Devereux nunca escreveu exclusivamente sobre os sedang, tendo-o feito, por exemplo, a propósito dos mohave. Fazê-lo implicaria ter de lidar com a sua aversão, com aquilo que os sedang subjetivamente representavam para si – o seu “contra-ideal”, como reconhece explicitamente em *From Anxiety to Method* (p. 218), a “tribo” ou a “cultura contra-ideal” do antropólogo, contrastando com aquelas que representam o seu “ideal” (os mohave, no seu caso) – e isso Devereux não tinha qualquer desejo de o fazer, talvez porque uma vez tenha sido demais (durante o seu trabalho de campo), talvez porque, como assinala Kilborne, necessitasse de “vilipendiar os sedang” para que pudesse “idealizar os mohave” (1987; xvi). No entanto, embora não tenha lidado *permanentemente* com essa aversão, soube aprender com ela; soube compreendê-la e, mais importante, soube teorizá-la, o que é certamente o mais difícil de fazer, tendo em conta que a angústia surge como uma espécie de não-pensamento e pensá-la equivale a pensar sobre aquilo que não se quer (re)conhecer em si. *From Anxiety to Method* é o sistema de pensamento erguido por Devereux para se defender, sublimando, da angústia e da desorientação experimentadas por si enquanto antropólogo a realizar trabalho de campo com a “tribo” que representa o seu “contra-ideal” – o seu *outro*, num duplo sentido, o *outro* inconsciente (o recalcado) o *outro* cultural, amiúde coincidentes.

dados e *insights*; como levar um obstáculo ao conhecimento a produzir aquilo que obstrui (o conhecimento); como “metodologizar” a angústia.

Além do esboço de *From Anxiety to Method*, muitas das suas ideias-chave foram igualmente formuladas durante esta temporada angustiante que veio a revelar-se um inesgotável filão de criatividade teórica, explorado de então em diante por Devereux que, numa passagem já citada revela que, não deixou de consultar “as notas e rascunhos” redigidos durante “os dezoito meses do seu trabalho de campo” sempre que tinha um problema teórico pela frente.

Em suma, apesar de (ou talvez porque) odiados por Devereux, os sedang acabaram por desempenhar um papel determinante na sua vida intelectual, deixando-a inegavelmente mais rica, já que o conduziram à escrita de uma das suas obras mais fundamentais. Ainda assim, Devereux não lhes reconhece o “mérito” de lhe terem proporcionado a experiência que serviu de estímulo às reflexões expostas nessa obra, até porque o mérito é propriamente seu – o esforço de pensar as suas próprias angústias foi apenas seu – e, por certo, poderia ter chegado às mesmas conclusões por intermédio de outras experiências...

No entanto, poderiam os mohave ter-lhe proporcionado uma experiência de semelhante angústia e desorientação? Dificilmente, pois (a) não só a sua temporada entre os sedang constitui a sua primeira imersão prolongada no terreno, situação nova para a qual mal tinha precedentes, encontrando-se, nesse sentido, mais “desprotegido” perante o “choque cultural” subsequente, como também (b) as temporadas que passou entre os mohave pouco ou nada tiveram de “chocante”, visto que neles (re)encontrou o seu “ideal”, estabelecendo prontamente uma transferência positiva para com estes. Por conseguinte, é altamente improvável que se pusesse a escrever sobre as angústias do investigador num contexto que lhe inspirava empatia em vez de aversão. Uma vez que os amava “sem esforço”, escreveu abundantemente *sobre* eles, cobrindo variadíssimos aspetos da sua cultura, das suas instituições, da sua personalidade étnica, desejando conhecê-los da mesma forma que se deseja conhecer um “objeto” amado – em extensão e em profundidade.

Também aprendeu *com* eles, reconhecendo-lhes o mérito – a eles sim – de lhe terem ensinado a psicanálise, contribuindo para que de “antifreudiano” se transformasse, subsequentemente, em psicanalista (freudiano) e, por extensão, para a exponenciação das suas ideias etnopsiquiátricas que em *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide* atingem a sua maturidade.

Não tendo aprendido *com* os sedang, nem tendo escrito significativamente *sobre* eles, aprendeu a *partir* da experiência que estes lhe proporcionaram e *sobre ela* escreveu e embora

não lhes reconheça qualquer mérito, o seu “valor de estímulo” (as angústias elicitadas em Devereux) foi crucial para o desenvolvimento do sistema de pensamento que dela decorreu.

Ainda assim, o mérito foi todo seu. Quantos antropólogos confrontados com angústias e “aversões” (contratransferenciais) semelhantes lograram ir tão longe quanto Devereux? Ou seja: (1) reconhecer explicitamente a sua contratransferência, analisá-la em busca do seu *significado*, “rentabilizando-a” por meio desta operação, i.e., *instrumentalizá-la* para obter “dados” e (2) teorizar esse procedimento metodológico ao mesmo tempo que explicita a própria epistemologia da investigação nas ciências do comportamento.

Se é certo que muitos dos antropólogos em situações deste tipo conseguem encontrar uma forma de lidar com as suas angústias mobilizando os recursos (emocionais, intelectuais, metodológicos, relacionais) de que dispõem para minimizar os seus efeitos incapacitantes, agindo intuitiva ou estrategicamente, improvisando ou planeando soluções, quanto é que deste esforço é pensado reflexivamente? Quanto é que transparece no resultado final da investigação? Quanto é que é problematizado em termos epistemológicos transcendendo o âmbito da mera dificuldade técnica/metodológica, expondo desse modo a sua verdadeira dimensão?

Muito pouco. Desde (1) a publicação de *Argonauts of the Western Pacific* (1922), obra em que Malinowski expõe os princípios do “novo”⁷⁰ método que concederia ao etnógrafo a sua “magia” – i.e. a sua autoridade científica – e lançaria as bases do subsequente processo de mitificação da sua figura heroicizada ou semidivinizada, até (2) à publicação de *A Diary in the Strict Sense of the Term* (1967), obra que revela a constrangedora humanidade do etnógrafo, privando-o dos seus atributos míticos e contribuindo, mais do que qualquer outra, para o escrutínio dos seus poderes “mágicos” – os seus (afinal) “truques” literários que criam a “ilusão” da sua credibilidade e autoridade científicas (Clifford 1983, Geertz 1988, Rosaldo 1989) –, (3) muito pouco desse esforço foi revelado ou discutido abertamente nas obras etnográficas *deste período*, permanecendo antes fora de cena para que justamente um *certo* efeito se gerasse: “a magia do etnógrafo”.

⁷⁰ “... como Urry (1993) e Stocking (1983) demonstram e ao contrário do que é muitas vezes afirmado, Malinowski não descobriu o trabalho de campo. Esta visão simplista ignora que várias décadas da reorientação gradual da antropologia em resposta à crescente consciência da necessidade de recolher informações etnográficas mais exatas e de uma maneira mais profissional. (...) Todavia, se é um facto que estes métodos e domínios da investigação tinham sido esboçados por outros antropólogos ainda antes da Primeira Guerra Mundial, não é menos verdade que foi Malinowski quem os reformulou de uma maneira mais nítida e sistematizada.” (Dias 1997: 40)

Salvo algumas exceções – com Devereux a encabeçar notoriamente a lista –, esse esforço foi sobretudo varrido para os bastidores diarísticos ou para outros “palcos” textuais alternativos (não académicos), expresso ora em registo confessional (“desabafado”), ora em registo literário ou ensaístico, registos que admitem personagens dramáticas, dotadas de uma vida interior dinâmica e complexa, infinitamente mais humanas do que o figurino mítico estereotipado do (então) registo científico.

Contrariamente aos seus colegas, Devereux não se limita aos bastidores diarísticos, nem se sente compelido a procurar outros “palcos” para confessar, dramatizar ou esteticizar esse esforço, apresentando desde logo uma consciência precoce das implicações epistemológicas nele subjacentes e desconfiando, de igual modo, do processo de mitificação (da figura do etnógrafo) em curso.

A sua angustiante temporada entre os sedang levou-o a esboçar não um romance, um ensaio ou uma autobiografia, mas antes uma parte considerável de *From Anxiety to Method*, obra teórica sobre a epistemologia e a metodologia das ciências do comportamento cuja primeira versão estaria concluída em 1938, não tendo Devereux logrado publicá-la senão em 1967, *curiosamente* o mesmo ano da publicação de *A Diary in the Strict Sense of the Term*.⁷¹

Coincidência, por certo. Mas, ainda assim, coincidência tremendamente significativa, já que *From Anxiety to Method* contempla precisamente o tipo de problemática registada no diário de Malinowski – as angústias do investigador e as suas reações contratransferenciais no decurso das suas atividades de pesquisa –, oferecendo uma “janela” privilegiada para a sua análise (a vários níveis) e interpretação que permite ver para além do imediatismo moral que tomou de assalto *A Diary* aquando da sua publicação e focar os seus aspetos de fundo, mais relevantes. Tal como Geertz (1974) salienta, desmarcando-se um tanto dissimuladamente do “imediatismo” sarcasticamente demolidor da sua recensão crítica à obra (1967), a questão presente no diário de Malinowski não é moral, mas sim epistemológica.⁷²

Porém, a necessidade de quebrar o ídolo, uma vez revelado o “barro” dos seus pés, mostrou-se imperiosa e, no geral, impiedosa; com exceção de alguns antropólogos mais conscienciosos que prontamente saíram em sua defesa (Forge 1967, Montagu 1967,

⁷¹ De ora em diante designado apenas por *A Diary*.

⁷² “A questão que o diário introduz (...) não é moral. (A idealização moral dos etnógrafos é um mero sentimentalismo, quando não é uma forma de autocongratulação ou um fingimento). A questão é epistemológica. Se vamos insistir – como julgo que devemos – que é necessário ver o mundo a partir do ponto de vista do nativo, onde é que ficaremos quando não pudermos mais reivindicar alguma forma única de proximidade psicológica, uma espécie de proximidade transcultural com os nossos sujeitos? O que acontece à *verstehen* quando o *einfühlen* desaparece?” (Geertz 1983 [1974]: 55).

Powdermaker 1967, Stocking 1968), os golpes desferidos foram tais que do “ídolo” pouco mais restou do que alguns inglórios pedaços de barro despojados da numinosidade que outrora os habitou. Humano afinal, *demasiadamente* humano para as sensibilidades antropológicas encantadas que reagiram ao desencantamento “traumático” fustigando o ídolo pela sua – ainda para mais – “má” humanidade: em vez do homem “de simpatias católicas e de profunda generosidade”, Malinowski revelou-se, afinal, “um narcisista hipocondríaco, autocentrado e mal-humorado, cuja empatia para com as pessoas com quem vivia era limitada ao máximo” (Geertz 1967).

Tal como Devereux em relação aos “mesquinhos, litigiosos e malvados” sedangs, Malinowski odiava os “*bloody niggers*”⁷³ trobriandeses que ora se mostravam “insolentes”, ora se mostravam pouco colaborantes, não se comportando de acordo com as suas expectativas – i.e. “bons informantes” –, pondo em causa a sua autoridade (colonialista) ou não lha reconhecendo, frustrando-o, irritando-o, levando-o a tecer numerosas considerações negativas *no seu diário* sobre as gentes cujas vidas lhe pareciam “totalmente desprovidas de interesse ou de importância”, tão remotas da sua “como a vida de um cão” (Malinowski 1967: 167).

Se, por um lado, as suas considerações acerca dos trobriandeses não são propriamente abonatórias, por outro, as abundantes considerações que tece acerca de si mesmo também não abonam a seu favor. Das primeiras às últimas páginas do seu diário, as autorrecreminações e as exortações tendo em vista a “reabilitação” moral da sua pessoa são constantes, seja porque sucumbe ao que na sua perspectiva constituem maus hábitos, a comportamentos moralmente condenáveis, a pensamentos “impuros”, seja porque se deixa “desmoralizar”, soçobrando na nostalgia e na inércia, entregando-se ao desespero, descurando o único “profilático” capaz de salvaguardá-lo desses estados: o trabalho “libertador”.

⁷³ Acerca destes “*niggers*”, muita tinta correu... Autores como Firth (1988), Powdermaker (1967), Stocking (1968), Leach (1980) Clifford (1985), entre outros, relativizam a presença deste termo no seu diário, chamando a atenção para: (1) as inconsistências a nível da sua tradução, do polaco para o inglês, contestando a equivalência estabelecida entre “*nigrami*” e “*nigger*”; (2) a tendência de Malinowski para utilizar “linguagem violenta” indiscriminadamente (além dos trobriandeses, insulta de igual modo outros grupos e indivíduos), sendo este um traço pessoal seu temperamento “sanguíneo”; (3) as influências de vocabulário que absorveu com o contacto com os colonos europeus (*nigger* não consta nas entradas relativas à sua expedição a Mailu, de 1914 e 1915); (4) a utilização de outros termos menos carregados como “nativos”, “negros”, “rapazes”, “primitivos”, “selvagens”; (5) o facto de Malinowski considerar a ideia de superioridade branca “nojenta” (*disgusting*) e também ser capaz de empatia com os trobriandeses; (6) a crise elicitada pela sua imersão no terreno (observação participante) e o valor catártico/restituídor da escrita.

Esta nudez “complexada” de Malinowski em relação a si próprio – i.e., a autoanálise mortificante (e deveras neurótica) a que se submete no seu “divã” diarístico – terá chocado tanto os primeiros leitores de *A Diary* quanto os seus comentários pouco dignificantes relativos aos trobriandeses. Porventura, terá chocado até mesmo mais, uma vez que não supunham que Malinowski pudesse ficar “nu” – i.e., que pudesse ser mais do que as vestes beatíficas com que fora trajado – e que assim ficando perante si mesmo (e *inadvertidamente* perante os outros, já que o seu diário foram publicados sem o seu consentimento), a sua nudez pudesse ser tão explícita (sincera) e tão revoltante (repleta de hiperbólicas falhas e imperfeições) – aos seus próprios olhos moralizadores (neurotizantes) e também aos dos seus leitores que parecem condená-lo por ter falhado moralizar aquilo que, na sua óptica, merecia impreterivelmente a sua moralização: a expressão *sem remorsos* das suas emoções e dos seus pensamentos relativos aos trobriandeses, a *ausência de sentimentos de culpa* por sentir o que sente, por pensar o que pensa em relação a estes.

Foi a este “défice” de moralização que os seus leitores reagiram, tornando-a tão excessiva a este respeito quanto as autorrecreimações de Malinowski a propósito dos seus apetites e das suas vontades “inconvenientes” debaixo da rede mosquiteira. Assim, a primeira e mais renhida discussão que *A Diary* elicitou no meio antropológico foi acerca do carácter moral do seu autor, ainda que seja questionável até que ponto (a) se pode justamente deliberar a este respeito tendo por base apenas os seus circunscritos desabafos diarísticos, (b) se deva sequer discutir essa matéria no âmbito de uma disciplina presumidamente científica, (c) não existem outras matérias subjacentes bastante mais merecedoras de discussão.

Para uma obra que veio pôr em causa os pressupostos epistemológicos da construção do conhecimento antropológico ao revelar que o etnógrafo desenvolve uma atitude para com os seus interlocutores que não coincide propriamente com o idílio empático sancionado – acriticamente – como *conditio sine qua non* desse conhecimento, que este é também mediado por outras “disposições” menos idílicas reveladoras da sua contratransferência e da sua subjetividade, submetê-la a uma discussão cujo principal objetivo consiste em determinar o carácter moral do seu autor surge como a menos relevante das discussões.

Até mesmo Geertz, para quem “a querela que se gerou em torno da publicação do diário [se] concentrou, naturalmente, em detalhes não essenciais e ignorou, como era de esperar, a questão mais importante” (1983 [1974]: 56), contribui ativamente para este cenário ao redigir a já referida recensão crítica, porventura o maior dos pedregulhos alguma vez arremessados à figura do homem. Embora discirna (nessa recensão), desde logo, embora sem explicitar, qual

é a questão subjacente⁷⁴ (apresentando-a mais tarde como sendo de natureza epistemológica e não moral) na altura, a tarefa mais importante pareceu-lhe ser – a si e a todos os outros “imaculados” colegas de profissão indignados com as falhas “alheias” – atirar pedras a um homem “nu” *inadvertidamente* exposto nas suas fragilidades.

A relevância concedida a este tópico – o carácter moral de Malinowski – e a veemência com que foi discutido demonstram bem, por um lado, o quão investido (acriticamente) havia sido o mito fomentado por Malinowski⁷⁵ e, por outro, a desmesurada necessidade que os antropólogos têm de idealizar a experiência etnográfica e de preservar essa idealização intacta a todo o custo, o que por sua vez explica, em parte, (1) a falta de empatia para com o *pathos* malinowskiano, a intolerância para aqueles que foram os custos psicológicos da sua inovadora abordagem ao terreno (observação participante) e os meios encontrados para atenuar os seus efeitos incapacitantes, nomeadamente a manutenção de um diário íntimo para exprimir as suas frustrações e preservar a coesão do seu *self*, concentrando-se hipocondriacamente sobre si próprio e os seus “*issues*” e (2) a redução da problemática contratransferencial exposta nesse diário ao “problema” do carácter moral de um homem (e a redução deste aos seus circunscritos escritos diarísticos,⁷⁶ tomando falaciosamente o todo pela parte), reiterando a sua exclusão do discurso antropológico dominante, ainda que todos os antropólogos a experienciem inevitavelmente no decurso das suas atividades de investigação (não só durante o trabalho de campo, mas principalmente nesta etapa), sendo que os mais honestos a assumem e refletem sobre os seus efeitos, concedendo-lhes maior ou menor visibilidade no registo final da sua experiência etnográfica.

⁷⁴ “O valor do exemplo constrangedor de Malinowski é que, se o levarmos a sério, torna-se difícil defender a visão sentimental da relação como estando dependente do envolvimento do antropólogo e do informante num único universo moral, emocional e intelectual. Fosse como fosse que Malinowski obteve material para mais de 2500 páginas das principais monografias descritivas que produziu sobre as Trobriand, não o fez tornando-se um com os nativos.” (Geertz 1967) Em *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (1988), a questão colocada pelo diário é já de natureza literária: “como retirar desta cacofonia de noites de luar e narrativas exasperantes, excitações momentâneas, desesperos assassinos, um relato autêntico de um outro modo de vida.” (Geertz 2007: 78)

⁷⁵ “O mito do etnógrafo camaleónico, que se adapta perfeitamente ao ambiente exótico que o rodeia, um milagre ambulante de empatia, tato, paciência e cosmopolitismo, foi demolido pelo homem que talvez mais fez pela sua criação.” (Geertz 1983 [1974]: 55)

⁷⁶ O diário cobre essencialmente os primeiros e os últimos meses do seu trabalho de campo – de 20.09.1914 a 03.04.1915 (primeira expedição à Nova Guiné) e de 28.10.1917 a 18.08.1918 (final da pesquisa trobriandesa) –, havendo um hiato de aproximadamente dois anos e meio entre estas datas, compreendendo o período de Maio 1915 a Maio 1916, durante o qual Malinowski realizou uma grande parte do trabalho de campo entre os trobriandeses (Leach 1980).

Ao redigir *Argonauts of the Western Pacific*,⁷⁷ Malinowski não exclui essa problemática das suas considerações; uma releitura da “Introdução” é o quanto basta para constatar que o mito com que foi creditado, foi nutrido sobretudo por outros que ou não leram essa secção ou se o fizeram, esqueceram-na rapidamente em nome de um qualquer obscuro (des)interesse. Enquanto discorre acerca das **“atribulações do Etnógrafo”**, desde o momento da sua chegada ao terreno até ao momento em que redige a versão final da sua monografia, Malinowski não deixa de referir os “sentimentos de desesperança e desespero” que o acometeram nas suas primeiras semanas de trabalho de campo, quando todas as tentativas para estabelecer contacto com os nativos se mostraram infrutíferas, nem os “períodos de prostração”, em que se entregou à leitura de romances,⁷⁸ “do mesmo modo que um homem pode entregar-se à bebida num ataque de depressão tropical e tédio” (Malinowski 2002: 4). De igual modo, ao recomendar ao etnógrafo que se furte à companhia dos seus congéneres brancos e estabeleça residência entre os nativos (acampar nas suas povoações) para que se torne mais próximo destes e, por conseguinte, melhor possa captar o seu ponto de vista, Malinowski não faz dessa proximidade o idílio empático que mais tarde sobrevirá, pois assume que “o nativo não é o companheiro natural do homem branco”, sendo portanto expectável que se “farte” (*surfeit*) da sua companhia de tempos a tempos. Por esse motivo, deverá manter uma base na propriedade de um branco, para as alturas em que necessita de “refugiar-se” da sua companhia.⁷⁹

Resumindo: sentimentos de desesperança e desespero, períodos de prostração, comportamentos compulsivos (leitura de romances), ataques de depressão tropical e tédio, saturação da companhia dos nativos, anseio pela companhia dos seus congéneres brancos; em que medida pode Malinowski ser acusado de subsumir a “verdadeira” natureza do seu trabalho de campo?⁸⁰ É certo que, sendo sumárias, estas locuções não deixam adivinhar toda a

⁷⁷ De ora em diante designado apenas por *Argonauts*.

⁷⁸ Especificamente, romances de segunda categoria (*trashy novels*), como revela no seu diário.

⁷⁹ “É muito reconfortante ter uma base numa propriedade de um branco para mantimentos e saber que existe um refúgio em alturas de doença e de saturação da vida indígena. Mas ela deve estar suficientemente afastada para que não se torne um local permanente de residência a partir do qual o etnógrafo sai a horas específicas para ir à aldeia. Não deve estar sequer próxima o suficiente para permitir um acesso rápido a qualquer momento para fins recreativos. Pois o nativo não é o companheiro natural do homem branco e após várias horas de trabalho com ele, observando como é que ele trata as suas hortas, ou a escutá-lo acerca do seu folclore, ou a discutir os seus costumes, é natural que o etnógrafo anseie pela companhia dos seus congéneres.” (Malinowski 2002: 6)

⁸⁰ Tal como salienta Clifford (1985), *Argonauts* não pode se reduzir ao diário. Contudo, também não me parece que se possa considerar ambos os textos como refrações de uma experiência com a escrita.

dimensão do seu *pathos*, tal como este surge exposto em *A Diary*, porém deixam adivinhar o suficiente para que a experiência etnográfica não seja tomada por um idílio.

Ainda assim, uma vez que Malinowski foi o primeiro a experienciar as dificuldades subjacentes à abordagem metodológica que inaugurou – a observação participante –, essas locuções mereciam ter sido desenvolvidas, não tanto num sentido expositivo, mas sobretudo num sentido analítico, pois Malinowski relata um fenómeno – “as atribuições do Etnógrafo” –, mas não oferece uma análise do seu impacto a nível da recolha e da interpretação dos dados, nem indica como é que lidou metodologicamente com elas.

Essas “atribuições” (a sua contratransferência) estão longe de constituir dados fundamentais, como em Devereux, são tão-somente atribuições a ser evacuadas num diário íntimo ou desgastadas pelo trabalho “libertador”; não são para ser analisadas em termos dos seus efeitos sobre os resultados obtidos, muito menos exploradas enquanto potenciais fontes de *insight* sobre os sujeitos da investigação, como propõe Devereux. Em Malinowski, os dados ou *insights* obtíveis a partir destas “atribuições” dizem somente respeito ao próprio, pouco ou nada acrescentando de significativo acerca do outro, e os seus efeitos parecem cingir-se apenas à esfera emocional, não havendo quaisquer repercussões a nível cognitivo. Há uma clivagem entre estes domínios; por mais “atribulado” que se encontre o etnógrafo, as suas emoções não interferem com as suas cognições.

Os equívocos e as imprecisões atribuíveis à influência da sua “**equação pessoal**” são evitáveis ou facilmente corrigíveis se este deixar que os factos se autoevidenciem, i.e. “falem por si”, bastando para tal manter-se à escuta e aprender a descodificar o seu sentido.⁸¹ A sua imersão no quotidiano da aldeia assegura-o de que o faz corretamente.

A epistemologia aqui é bastante simples. O etnógrafo não necessita de desenvolver uma relação empática com o nativo para o melhor captar o seu ponto de vista, nem analisar a sua contratransferência para identificar/explorar as distorções provocadas pela interferência da sua “equação pessoal”; basta-lhe ser metódico nas suas observações e deixar que os factos se tornem por si mesmo evidentes, à força da sua repetição. As “atribuições”, essas, não constituem um verdadeiro problema, pois estando circunscritas à esfera emocional, não afetam a sua capacidade de registar os factos tal como eles são.

⁸¹ “Quanto ao método de observação e registo no trabalho de campo destes *imponderabilia* da vida real e do comportamento típico, não há dúvida de que a equação pessoal do observador surge aqui de forma mais proeminente do que na recolha de dados etnográficos cristalizados. Mas também aqui o esforço principal deve ir no sentido de deixar os factos falarem por si. Se, ao fazer uma ronda diária na aldeia, determinados incidentes, formas características de comer, de conversar, de trabalhar (...) são observados repetidamente, devem ser anotados de imediato.” (Malinowski 1922: 20)

Tendo avançado no sentido de uma maior reflexividade, Malinowski detém-se subitamente a meio do caminho. Embora reconheça o impacto do trabalho etnográfico sobre a pessoa do investigador – as atribuições do Etnógrafo” –, não reconhece o impacto desta sobre o trabalho etnográfico que executa, ou se o faz – aludindo discretamente para a “a equação pessoal do observador” –, minimiza a sua relevância, remetendo para uma ingénua (positivista) “autoevidenciação” dos factos – “deixar os factos falarem por si mesmos”. A sua reflexividade é, portanto, manca, conhece apenas uma direção (de fora para dentro). Profusamente, no seu diário, Malinowski regista a veemência desse impacto sobre a sua pessoa e analisa-se em profundidade. Em *Argonauts*, sumariza-o numas quantas “atribuições” que embora sejam as *suas*, não concebe como lhe sendo exclusivas a si, pois qualquer “Etnógrafo” em semelhante situação de trabalho de campo experienciará essas ou quaisquer outras “atribuições”. Ou seja, será afetado; deixar-se-á inevitavelmente atribular. Contudo, em nenhuma destas obras pondera de que modo afetará ele – o Etnógrafo –, por sua vez, a pesquisa que conduz, detendo-se, deste modo, a meio do caminho.

Talvez não lhe tenha sido possível ir além do seu tempo (paradigmas científicos vigentes), talvez a sua (não equacionada) equação pessoal, tendo-o impelido até esse ponto, o tenha igualmente impedido de seguir em frente, talvez pudesse tê-lo feito, mas considerasse desnecessário o esforço, tendo em conta a “cientificidade” do método que suspendendo (presumidamente) a equação pessoal do observador, deixa os factos falarem por si mesmos.

Estes dois pressupostos (suspensão da equação pessoal; factos que falam por si) foram entretanto amplamente contestados, sobretudo pela crítica pós-moderna que a partir de meados da década de 60 começou a desmantelar as noções caras aos cientistas sociais deste período com crescente impetuosidade, atingindo o seu paroxismo na década de 80.⁸² No entanto, antes da eclosão desta crítica, já havia quem reconhecesse, no âmbito das ciências do comportamento,⁸³ que independentemente do método utilizado, não é possível suspender a

⁸² Segundo crítica pós-moderna mais radical (na antropologia, pelo menos), a objetividade é uma ilusão (e uma perigosa mistificação), a ciência é ideológica/hegemónica (e um instrumento de dominação política) e as chamadas ciências sociais e humanas são um conjunto de disciplinas não científicas (D’Andrade 1995, Spiro 1996).

⁸³ O termo “equação pessoal” surge pela primeira vez no século XVIII no âmbito da astronomia e refere-se à discrepância nas mensurações de um mesmo fenómeno (trânsito estelares, por exemplo) realizadas em simultâneo por diferentes observadores. A equação pessoal designa o cálculo do erro de observação em astronomia, sendo esse erro o resultado da idiosincrasia dos próprios observadores. O termo foi transposto para a psicologia por William James (*Principles of Psychology*, 1890) para designar a tendência do investigador para elevar as suas particularidades pessoais (incluindo as suas preconcepções teóricas) a leis universais e foi posteriormente retomado por Carl Jung (*Tipos*

equação pessoal do investigador e que, além do mais, os factos não falam por si, já que estão sempre sujeitos a uma leitura.

No que concerne à antropologia, não deixa de ser significativo que tenham sido os antropólogos ditos psicanalíticos os que mais facilmente reconheceram esta condição. Róheim, por exemplo, defendia que além de submeter-se a uma análise pessoal, o antropólogo deveria igualmente tornar-se psicanalista, pois só assim poderia manter-se analisado e minimizar os efeitos deformadores da sua contratransferência.⁸⁴ No caso de Devereux, a psicanálise permitiu-lhe exponenciar os seus *insights* a este respeito, previamente alcançados a partir de outras fontes (história pessoal, princípios da incerteza e da complementaridade, trabalho de terreno entre os sedang).

Malinowski, tendo sido um dos primeiros antropólogos a interessar-se pela psicanálise, testando – ou pretendendo testar – algumas das suas teorias e propondo algumas revisões “neofreudianas”,⁸⁵ não soube reconhecer a importância da “equação pessoal do observador” (minimiza-a), apesar das atribulações experienciadas durante o seu trabalho de campo e das suas notórias preocupações com a cientificidade do método etnográfico.

Tal como sucede com outros antropólogos que se aproximaram da psicanálise por meio de leituras sem nunca terem beneficiado de uma análise pessoal ou de uma orientação ou colaboração com um psicanalista, a sua compreensão da psicanálise é limitada e, por vezes, errónea (Jones 1925, Róheim 1932, 1950, La Barre 1958, Spiro 1982, 1984, Pulman 1986).⁸⁶

Psicológicos, 1921) como critério para problematizar o papel da subjetividade do investigador na elaboração de teorias na psicologia (Shamdasani 2003).

⁸⁴ “A natureza ansiogénica dos dados da ciência do comportamento já foi reconhecida pelo pioneiro da investigação na antropologia psicanalítica, o falecido Géza Róheim (*s.a.*). Na sua opinião: ‘Não basta ao antropólogo ter sido analisado, pois os problemas científicos com que ele lida embatem tão diretamente no material conflitual antigo – adequadamente já resolvido do ponto de vista terapêutico – que ele começaria de novo a reprimi-lo. Somente se o antropólogo analisado praticar ele próprio a psicanálise, mantendo-se em contacto direto com o inconsciente dos outros e sendo assim forçado a analisar as suas próprias reações contratransferenciais dia após dia, pode ele esperar manter-se analisado’ (Devereux 1967: 47)

⁸⁵ Em virtude do grande número de modificações propostas nas teorias e nos conceitos da psicanálise freudiana, Malinowski pode facilmente ser considerado um “revisãoista” ou, pelo menos, um contribuidor da antropologia psicanalítica neofreudiana (Stocking 1986).

⁸⁶ “O homem comum parece não ser capaz de compreender que é necessária uma qualificação especial para fazer trabalho psicanalítico. (...) Eu poderia citar os escritos de alguns dos nossos melhores etnógrafos, que vos dirão: ‘Ah, mas eu perguntei às pessoas de lá se elas casavam com as suas mães e matavam os seus pais. Disseram-me que eu era doido e isso, parece-me, é suficiente para acabar de vez com as especulações psicanalíticas!’ O homem que escreve desta maneira mostra que não foi capaz de compreender onde é que a psicanálise quer chegar. Existem obviamente muitos níveis de compreensão, mas penso poder afirmar com segurança que quem não tenha sido analisado não pode

O seu “reportório” psicanalítico parece cingir-se a obras essencialmente teóricas com particular interesse para a antropologia, deixando de fora as obras mais orientadas para questões de técnica – os chamados escritos técnicos de Freud – no âmbito das quais se discutem os fenômenos da transferência/contratransferência.⁸⁷

Ainda assim, não será despropositado assinalar que Devereux se mostrava já particularmente sensibilizado para a problemática contratransferencial mesmo antes de enveredar pelo estudo da psicanálise. Tendo experienciado também as suas “atribuições” durante o seu trabalho de campo entre os sedang (1933-1935), Devereux não se deteve a meio do caminho como Malinowski, encarando a sua penosa experiência como um estímulo para pensar sobre o impacto das angústias experienciadas pelo investigador sobre o curso da sua investigação. Ou seja, não se limitou a assinalar ou a descrever a sua ocorrência, mas problematizou-a em termos metodológicos e epistemológicos e passou os anos seguintes a desenvolver as respostas que esboçou ainda durante o seu trabalho de campo.

Malinowski, contudo, não esteve “toda a (...) vida preocupado com o problema da verdade nos assuntos humanos”, do mesmo modo que Devereux. Preocupou-se com a formulação explícita das regras do método etnográfico e com o estabelecimento da autoridade científica do etnógrafo, mas não com a “distorção deliberada ou involuntária (contratransferência)” da “verdade” provocada pelas angústias suscitadas no investigador e que conduzem frequentemente a uma utilização enviesada – i.e., *primordialmente* defensiva – da metodologia (enquanto um “ataráxico” ou um ansiolítico) e, por conseguinte, a mais distorções que, à semelhança das primeiras, passam desapercibidas, quando não simplesmente ignoradas.

compreender plenamente a psicanálise. Além disso, posso afirmar que para se fazer trabalho analítico no terreno, o antropólogo não só deve ter sido analisado, como deve ele próprio ter praticado psicanálise.

Alguns de vocês podem estar convencidos de que a psicanálise já foi aplicada no trabalho de campo antropológico pelo professor Malinowski. Embora ele não afirme ser um psicanalista, algumas das suas afirmações são bastante enganadoras. Assim, por exemplo, ele refere que enquanto estava nas ilhas Trobriand e recebeu do professor Seligman alguns livros de Freud, se pôs a testar a validade da teoria dos sonhos de Freud nos trobriandeses. Imaginem só! Alguém que admite nunca ter analisado um sonho – pela razão óbvia de que não sabe como fazê-lo – põe-se a testar a teoria de Freud! (Róheim 1932: 7)

⁸⁷ De acordo com Stocking (1986), Malinowski abordou Freud a partir de três obras principais: *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, *Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise* (ambas nas edições alemãs de 1922) e *Totem e Tabu* (na tradução inglesa de 1922). Apesar de ter recebido de Charles G. Seligman alguns exemplares de obras de Freud durante o seu trabalho de campo, só começaria a ler seriamente literatura psicanalítica quatro anos depois do seu regresso das Ilhas dos Mares do Sul.

Ao contrário de Devereux, Malinowski, assim como a grande maioria dos antropólogos da primeira metade do século XX, partilhava da convicção de que o método subjogava ou mesmo suspendia a “equação pessoal do observador”, pelo que a questão da “distorção deliberada ou involuntária (contratransferência)” não merecia grandes considerações.

Todavia, Malinowski é Malinowski e Devereux é Devereux. Visto não serem a mesma pessoa, poder-se-ia esperar que o primeiro se tivesse ocupado dos mesmos assuntos que o segundo e, tendo-o feito, chegado às mesmas conclusões, sendo estas tão precoces em relação ao seu tempo, no que se refere ao meio antropológico? Não sendo a mesma pessoa, eram ambos antropólogos, um e outro contando com uma experiência de trabalho de campo igualmente atribulada no que concerne às suas reações contratransferenciais. Pelo que poder-se-ia esperar que Malinowski (não descurado o mérito dos seus feitos) tivesse dado mais um passo em frente e ponderado acerca das possíveis consequências das “atribulações” que soube reconhecer como sendo inerentes ao trabalho de campo, independentemente de chegar ou não às mesmas conclusões que Devereux. Mas, não o fez – da mesma maneira que não o fizeram outros antropólogos (a grande maioria) que imergiram no terreno, observaram-e-participaram, experienciaram as suas atribulações, e pouco ou nada escreveram de relevante sobre esse assunto, fosse por serem incapazes de reconhecer e/ou conceptualizar a sua contratransferência, por estarem convictos das virtudes “psicocidas” (Green 1999) do método, ou ainda por julgarem não haver lugar na academia para essas considerações.

Uma vez que Devereux avançou onde muitos outros se detiveram, facilmente se deduz que “a equação pessoal do observador” (\approx subjetividade) importa bastante mais do que supunha Malinowski em *Argonauts* e muitos dos antropólogos que lhe seguiram, pois além de provocar distorções na percepção e no entendimento do observador, parece também facilitar a descoberta de novos dados ou a teorização de novas hipóteses: do mesmo modo que serve a distorção, serve igualmente o *insight*. Nas palavras de Devereux:

... a personalidade do cientista [da qual dimana a sua “equação pessoal”] é relevante para a ciência, na medida em que explica a distorção do material atribuível a sua falta de objetividade intrapsiquicamente determinada. (Devereux 1967: 42)

... as reações determinadas pelo carácter [do cientista] não produzem *necessariamente* dados e conclusões questionáveis. Elas podem mesmo facilitar a descoberta de novos dados e a formulação de novas hipóteses que, sem essas reações subjetivas, poderiam muito bem nunca tornar-se disponíveis. Assim, embora uma dada descoberta ou teoria tenha sido influenciada

pela personalidade do cientista, uma vez devidamente reavaliada pode contribuir para algo de novo e essencial para a ciência do comportamento, simplesmente porque não é a contratransferência per se, mas o não reconhecimento e a incapacidade de lidar com a contratransferência que é a verdadeira fonte de erro estéril. (Devereux 1967: 202, itálicos no original; sublinhados meus)

Chegados aqui, convém salientar que “equação pessoal”, “subjetividade”, “contratransferência”, embora dimanando da personalidade do investigador, não devem ser tomadas como sendo uma e a mesma coisa. Estão, sem dúvida, intimamente ligadas, mas a relação que se estabelece entre elas é mais de aproximação (\approx) do que de igualdade ($=$) ou de equivalência (\Leftrightarrow), ainda que as duas primeiras sejam frequentemente utilizadas como sinónimos uma da outra. De igual modo, a posição que ocupam entre si é mais hierárquica do que nivelada, pois a primeira e a terceira são frequentemente entendidas (correta ou incorretamente) como estando subordinadas à segunda. O tipo de relação e de posição estabelecida varia em função das disciplinas, dos modelos observados e também do que cada autor entende (em jeito maneirista) por cada um destes termos. No que diz respeito a Devereux, apenas o termo “contratransferência” é definido, sendo o termo “subjetividade”, depreende-se, utilizado na sua aceção mais genérica, carecendo de definição. Quanto à “equação pessoal”, este termo encontra-se praticamente ausente de *From Anxiety to Method*, sendo referido uma única vez e num sentido próximo ao de subjetividade (p. 266), pelo que não será mais referido, de ora em diante, a não ser de forma pontual.

A relação que Devereux estabelece entre “subjetividade” e “contratransferência” não surge explicitada, mas depreende-se que entende a segunda como estando subordinada à ou constituindo uma dimensão da primeira, pois por diversas vezes qualifica as reações contratransferenciais de “subjetivas”.

Contudo, estas são-no (subjetivas), não tanto porque específicas de alguém em particular (o investigador x , vindo de y , com o percurso z , etc.), mas sobretudo porque são as *distorções* que ocorrem na percepção desse mesmo alguém em particular *provocadas pelas angústias*⁸⁸ nele suscitadas – portanto, as suas angústias –, cujo “grau” e cujo “modo” (das *distorções*) dependem da particular constituição da sua personalidade.

⁸⁸ Embora a contratransferência não possa (ou não deva) ser reduzida à angústia, uma vez que também as necessidades, desejos e fantasias *inconscientes* desempenham o seu papel (1967: 42); é à angústia que Devereux concede um maior protagonismo, em virtude da “distorção [ser] especialmente pronunciada quando o material observado mobiliza angústia” (1967: 44).

Esta “subjetividade” das reações contratransferenciais distingue-se, portanto, de uma subjetividade entendida num sentido mais genérico (também contemplada por Devereux)⁸⁹, na medida em que se reporta a fenômenos que têm lugar a nível do inconsciente, devendo ser assim entendida nesse sentido mais específico. E isto porque o investigador não está ciente das suas reações contratransferenciais da mesma maneira que está ciente dos seus juízos e opiniões, dos seus valores e convicções, dos seus gostos pessoais, das suas expectativas, ou do seu *background* cultural e social; não discorre acerca das primeiras da mesma maneira que o faz – ou poderá fazê-lo – acerca das segundas, pois o seu *sentido* amiúde lhe escapa, furtando-se assim à discursividade ou à enunciação, ficando-se pelo não-dito que, não obstante, (se) diz.

Existem, portanto, diferentes níveis de “subjetividade” e diferentes graus de (in)consciência da própria “subjetividade”, uns (mais conscientes) em que o sujeito – o investigador – diz e enuncia, outros (menos conscientes ou inconscientes) em que é “dito” e “enunciado” (pelo seu *outro*⁹⁰), sem que disso se aperceba. É o que sucede especificamente com as suas reações contratransferenciais que, à sua revelia, falam *por* si (porque se ausentou devido à angústia) e *de* si (a distorção dimana da personalidade) sem que o sujeito se aperceba (“desejo de não-saber”) do que é que está a ser dito.

No entanto, as suas reações contratransferenciais também podem ser levadas a falar acerca de outrem *através* de si, se forem *devidamente analisadas e instrumentalizadas* para esse fim. Esta é uma das teses principais de *From Anxiety to Method* e Devereux passa todo um capítulo (XXIII – “Partition Theory and the Nature of Behavioral Science Data”) a demonstrar *como* é que a contratransferência pode ser convertida numa inestimável fonte de dados “mais válidos e mais produtores de insight” (Devereux 1967: xvii) do que quaisquer outros (porque mais “inclusivos” e “completos”), explicitando para tal **a complexa “mecânica” da análise contratransferencial.**⁹¹

Esta técnica oriunda da psicanálise é o grande trunfo de Devereux no que diz respeito ao seu tratamento do “problema da verdade nos assuntos humanos”, especificamente o da sua

⁸⁹ Capítulos XI (“Culturally Imposed Distortions”) e XII (“The Scientist’s Social Background”) de *From Anxiety to Method*.

⁹⁰ O *outro* do sujeito, o inconsciente; uma vez que é outro, poderá ser considerado o mesmo? Aqui abre-se uma importante discussão sobre as diferentes concepções do sujeito – ou do *self* – que na aceção psicanalítica é um sujeito clivado, cindindo, contendo em si (contido pela) a sua própria alteridade.

⁹¹ Ver o anexo desta dissertação.

“distorção involuntária (contratransferência)”, pois permite operacionalizar a (sua) solução concebida para lhe fazer frente e que consiste basicamente na rentabilização de uma situação à partida adversa, “mediante o recurso extremamente prático de tratar a dificuldade per se como um dado fundamental, que não deve ser evitado, mas explorado ao máximo – não para ser explicado, mas utilizado para explicar dados aparentemente mais simples.” (Devereux 1967: xvii)

Quer isto dizer que ao invés de se esforçar por suprimir a sua subjetividade através de manobras (pseudo)metodológicas que não só não surtem o efeito desejado,⁹² como surtem o indesejado efeito de provocar novas distorções *sui generis*, o investigador deve antes aprender a tirar partido dela – já que inextirpável –, utilizando-a enquanto “via régia para uma objetividade autêntica, não fictícia, que deve ser definida em função daquilo que é realmente possível e não do que ‘deveria ser’.” (Devereux 1967: xvii)

Portanto, uma “objetividade autêntica” é aquela que integra, em vez de (tentar) evacuar, a subjetividade do investigador, convertendo-a, mediante a sua análise, num fator de objetivação, tendo desde logo presente quais são as suas “reais” (ao invés de “ideais”) possibilidades.

Esta solução “óbvia” – i.e., que se apresenta como “óbvia” *a partir do momento da sua formulação* – tem tanto de simples quanto de complexa: “simples”, porque procura ser pragmática (... *se não é possível de eliminar, que se explore então...*) e parcimoniosa (*less is more*); “complexa”, porque a sua operacionalização requer do investigador um *contínuo esforço* de autoanálise, o qual se revela extraordinariamente difícil de suster, atendendo aos “perigos” (angústias) subjacentes ao *insight* (tomada de consciência) e as defesas contra a sua ocorrência.

Estas defesas manifestam-se, por exemplo, na universal tendência do ser humano para o não pensamento, em particular, o não pensamento acerca de si próprio, o que explica, em grande medida, por que motivo uma solução tão “óbvia” levou tanto tempo até ser formulada e, tendo-o sido, nem por isso se tornou evidente.

⁹² Estas manobras (pseudo)metodológicas (interposição desmedida de filtros – “testes, técnicas de entrevistas, dispositivos e outros artificios heurísticos” – entre sujeito e observador) “apenas deslocam o lugar de demarcação entre sujeito e observador e retardam o momento exato em que intervém o elemento subjetivo”, i.e. a “decisão” que consiste na atribuição de um sentido – “isto quer dizer que...” – a uma percepção – “e é isto que eu percebo...” –, tomada pelo observador “em termos da mesma subjetividade e em resposta às mesmas angústias que o assaltam quando não utiliza qualquer tipo de filtro.” Com isto Devereux não está a advogar a eliminação dos filtros, mas tão-somente a insistir na necessidade de eliminar “a ilusão de que eles abolem toda a subjetividade e neutralizam completamente a angústia” (Devereux 1967: xviii)

Esta dificuldade não escapa a Devereux,⁹³ que reconhece prontamente os obstáculos (afetivos) subjacentes à autoanálise.⁹⁴ Não considera, porém, que haja qualquer outra alternativa *realista* que possa furtar-se a este imperativo e ainda assim conduzir a uma verdadeira objetividade.

Mas, além das dificuldades subjacentes à sua operacionalização, a sua solução é “complexa” também num outro aspeto: a autoanálise que prescreve tem por base a ideia contraintuitiva que “o sujeito mais apto a manifestar um comportamento cientificamente explorável é o próprio observador” (Devereux 1967: xix) – a sua contratransferência –, o que significa, portanto, que o foco de atenção deve deslizar (ou, pelo menos, oscilar entre) do sujeito para o observador, pois é “nele” – “no” observador – que se “produzem” os dados relativos a um fenómeno que tem a sua origem “lá fora”, no seu exterior.⁹⁵

Por ora, basta apenas realçar que ao conceber o processo de obtenção de conhecimento científico nestes termos, Devereux está a propor uma epistemologia alternativa para as ciências do comportamento, a qual pressupõe uma abordagem metodológica que passa necessariamente pelo reconhecimento (integração) e instrumentalização da subjetividade do investigador com a finalidade de conhecer (o mais) objetivamente (possível) uma realidade que o transcende, apesar de “passar” por si.

A conjugação “e” surge justamente italizada com o propósito de realçar que a maioria dos antropólogos, tendo incorporado há décadas a importância da subjetividade (quer do sujeito, quer do investigador), fica, não obstante, geralmente pelo seu reconhecimento e quando avança para a sua instrumentalização, raramente o faz no sentido proposto de Devereux, visando mais o conhecimento do próprio do que o do outro – sobretudo se entendido em termos de um relativismo epistemológico (o Outro incomensurável).

⁹³ “A ordem pela qual as concepções do homem acerca dos diversos segmentos da realidade se tornaram científicas foi determinada, em grande parte, pelo seu maior ou menor envolvimento nos diversos campos dos fenómenos. Quanto mais angústia gera um fenómeno, menos capaz parece o homem de observá-lo corretamente, de pensá-lo objetivamente e de desenvolver métodos adequados para descrevê-lo, compreendê-lo, controlá-lo e prevê-lo. Não é por acaso que os três homens que mais radicalmente modificaram a nossa concepção do lugar do homem no universo – Copérnico, Darwin e Freud – tenham nascido por essa ordem. Era mais fácil ser objetivo acerca dos corpos celestes do que do homem enquanto organismo, e mais fácil de sê-lo acerca do homem enquanto organismo, do que acerca da personalidade do homem e do seu comportamento. (...) É um facto histórico – e não, como espero demonstrar, por uma necessidade inevitável – que o envolvimento afetivo do homem com os fenómenos que ele estuda o impede frequentemente de ser objetivo em relação a eles.” (Devereux 1967: 3)

⁹⁴ A autoanálise é difícil, pois “exige que o ego – constituído, em parte, por *defesas contra* o insight – avalie a sua *própria relutância* em encarar a realidade.” (Devereux 1967: 149)

⁹⁵ Ver o anexo desta dissertação.

Na sua “crítica modernista” à antropologia pós-moderna, Spiro (1996) salienta que muito antes da “descoberta” da subjetividade pelos antropólogos pós-modernos, já esta era considerada um truísmo pelos antropólogos da escola Cultura e Personalidade. Não obstante a “precocidade” destes em relação aos primeiros e as diferenças no tratamento que uns e outros lhe concederam (as conseqüências que dela retiraram para a metodologia e epistemologia das ciências sociais e humanas), o certo é que – como o próprio Spiro reconhece – nem os culturalistas, nem os pós-modernos, contemplaram devidamente a “dimensão contratransferencial da subjetividade” (Spiro 1996: 763).

Fosse porque, no que diz respeito aos culturalistas, as questões “técnicas” da psicanálise interessassem menos do que as suas teorias (neofreudianas), ou porque a contratransferência em si constituísse um motivo de embaraço para uma antropologia ainda demasiado comprometida com o mandato positivista nas (então) ciências do comportamento, sendo assim proscrita da literatura antropológica “oficial”.

Fosse porque, no que diz respeito aos pós-modernos, a psicanálise, tendo iniciado o seu movimento descendente na antropologia com o “ocaso” da escola Cultura e Personalidade, passou a ser entendida, no geral, como apenas mais uma *folk-psychology* (Crapanzano 1992), culturalmente específica e, por conseguinte, sem aplicação universal, tanto a nível dos seus métodos, como a nível das suas teorias. Pelo que, não obstante a ênfase concedida à questão da subjetividade, a sua dimensão contratransferencial acabou por ficar “esquecida” com esta “despromoção” mais ideológica do que fundamentada (Roudinesco 1999, 2010).

Não tendo sido contemplada, também não poderia ser instrumentalizada no sentido proposto por Devereux, sobretudo no que se refere aos antropólogos pós-modernos, cuja adesão às teses do relativismo epistemológico abole por completo a possibilidade da sua instrumentalização, pois (1) não só não existe qualquer unidade psíquica humana, como (2) as culturas e os indivíduos são incomensuráveis, o que significa que (3) não é possível conhecê-los *objetivamente* e (4) qualquer afirmação em contrário é necessariamente ilusória e/ou um exercício de poder/opressão e isto porque (5) o investigador, tal como qualquer outro indivíduo humano, se encontra ontologicamente encapsulado na sua própria subjetividade e, portanto, incapacitado para conhecer *objetivamente* seja o que for.

Nesse sentido, a ideia de utilizar a própria subjetividade enquanto “via régia para uma objetividade autêntica” nem sequer se coloca, é pura e simplesmente inconcebível neste quadro de referência em virtude de ambas (subjetividade e objetividade) serem concebidas em termos radicais (“fictícios”, como diria Devereux), sendo que a existência de uma exclui automaticamente a possibilidade da existência da outra, não havendo qualquer solução de

compromisso (aproximações relativas), até porque estes antropólogos pós-modernos parecem paradoxalmente reger-se por absolutos.

Em suma, mesmo sem contemplarem a sua dimensão contratransferencial, os pós-modernos não encontram qualquer virtude ou possível mais-valia na subjetividade (Davies 2010). E se porventura o fizessem (se contemplassem essa dimensão), não haveria, por certo, qualquer alteração qualitativa no seu entendimento deste conceito (subjetividade), mas tão-somente quantitativa, no sentido da sua máxima exponenciação. E isto porque ao rejeitarem a tese da unidade psíquica humana (que a nível da sua formulação psicanalítica se reporta ao inconsciente, instância relativamente *indiferenciada* da psique, contrastando com o ego, instância altamente *diferenciada* e “locus” da subjetividade) não há qualquer saída do solipsismo em que necessariamente soçobram ao aderirem às teses do relativismo epistemológico,⁹⁶ o qual pode ser entendido, em parte, como uma espécie de reação defensiva contra a angústia suscitada pelo “retorno do recalçado” pós-colonial, i.e., a evidenciação do escotoma (cultural e ideológico) subjacente (necessário) à prática etnográfica dos seus predecessores “clássicos”⁹⁷ – a conviência implícita⁹⁸ da antropologia com o colonialismo, raramente reconhecida a título oficial (nas monografias), salvo algumas notórias exceções, como Michel Leiris (1950), por exemplo.

Ao insistirem na impossibilidade de se conhecer objetivamente o Outro – com uma maiúscula a realçar a sua incomensurabilidade – os antropólogos pós-modernos protegem-no da violência subjacente ao discurso “objetivista” (ideológico e opressor) da antropologia que durante décadas compactuou com a subjugação dos povos que estudou ao representá-los – conforme as normas clássicas de descrição distanciada normalizadora (Rosaldo 1989) – em modos objetivistas (a-históricos, a-políticos, a-morais), escotomizando todo o contexto histórico, político, ideológico, e social que possibilitou ao antropólogo da metrópole etnografar os “primitivos” das colónias.

Portanto, ao sustentarem a incomensurabilidade do Outro, os pós-modernos estarão, no fundo, (1) a protegê-lo dos “ataques” da pseudociência antropológica, salvaguardando o que

⁹⁶ Ver, a este propósito, Spiro 1986.

⁹⁷ Stocking (1992b) situa o “período clássico” da antropologia, caracterizado pela afirmação do trabalho de campo enquanto método privilegiado para a construção do saber antropológico, entre 1925 e 1965, aproximadamente

⁹⁸ E também explícita (se bem que não explicitada), bastando pensar na colaboração de antropólogos em programas de contrainsurgência (desenvolvidos pelos serviços de inteligência), durante e após a 2ªGGM, como o “Projeto Camelot”, por exemplo (Hymes 1972). Devereux, tal como Margaret Mead, Weston La Barre, entre outros antropólogos, colaborou num programa de guerra de guerrilha na Indochina Francesa, durante a 2ªGGM (Salemink 1999).

“resta” do “objeto” que *efetivamente* perderam (com a descolonização) investindo na sua *reparação*,⁹⁹ adotando para tal (2) uma postura crítica em relação ao passado da disciplina que denuncia os “ataques” perpetrados e previne a ocorrência de novos “ataques” mediante uma autocrítica contínua – essencial, mas frequentemente excessiva (“superegóica”) – que conduz (3) a uma inibição da pesquisa antropológica e à abolição do projeto científico da disciplina, substituindo-o por um projeto crítico (moral) e emancipatório (social e político), norteado já não por “modelos objetivos do mundo”, mas antes por “modelos morais” (D’Andrade 1995), cuja observação (“militância”), ao possibilitar a *reparação* do “objeto”, (4) possibilita igualmente a expiação do *sentimento de culpa* relativo ao passado imperialista/colonialista. Ao mesmo tempo que protegem o Outro dos seus “ataques”, os pós-modernos (5) protegem-se também a si mesmos, por antecipação, de possíveis retaliações da parte do Outro, que (re)ganhou finalmente a sua voz, e também – quiçá, sobretudo – da parte dos seus pares empenhados na prossecução de uma “carreira moral” (D’Andrade 1995)¹⁰⁰, pela formulação de enunciados potencialmente “objetivistas” (com induções, extrapolações, generalizações, comparações, teorizações) acerca do Outro que não se pode conhecer.

Por tudo isto poderíamos qualificar a atitude destes antropólogos perante o seu “objeto” de conhecimento como sendo fundamentalmente “hipocondríaca”, quer do ponto de vista epistemológico, quer do ponto de vista moral (Geertz 1988). Conhecê-lo tornou-se uma “tarefa” quase inexequível com uma grande probabilidade de conduzir à mistificação (falso conhecimento) e à degradação (do “objeto” e do investigador), sobretudo se realizada nos moldes “objetivistas” do passado (não-reflexivos).

Em suma, por diferentes motivos, mas à semelhança dos seus predecessores “clássicos”, os antropólogos pós-modernos consideram que a “subjetividade” apenas obstrui, enviesa e até mesmo impossibilita (no seu caso) o conhecimento. Todavia, enquanto os seus predecessores acreditavam poder suprimir ou corrigir as distorções atribuíveis à subjetividade pela interposição de “filtros” entre sujeito e investigador (aumentando artificialmente a distância-

⁹⁹ E com isto poder-se-ia sugerir, seguindo as teorizações de Melanie Klein em “Amor, Culpa e Reparação” (1937) e *em jeito de analogia*, que com a descolonização, a antropologia entra na sua “posição depressiva”; tendo perdido o seu “objeto” – os “povos primitivos” – devido aos seus “ataques” (a sua convivência com o colonialismo), investe então na sua reparação.

¹⁰⁰ Na maioria dos modelos morais existe alguma maneira alguma corrigir o mal. No presente modelo moral na antropologia isso é feito desmascarando a hegemonia simbólica que esconde e legitima opressão. O ato moralmente corretivo é a denúncia. Também se pode agir moralmente dando voz àqueles que resistem à opressão. Hoje em dia, pode-se ter uma carreira moral na antropologia; ter uma carreira moral na antropologia consiste em ser conhecido pelo que se denunciou.” (D’Andrade 1995: 400).

pseudopromotora-de-objetividade), os pós-modernos rejeitam categoricamente essa possibilidade, sustentando que essas distorções são inerradicáveis e que os “filtros” tradicionalmente empregues apenas *objetificam* (*coisificam*) aquilo a que se propõem objetivar (o Outro).

Entre a “omnipotência” dos primeiros e o “abolicionismo” dos segundos no que concerne às valências da metodologia na promoção da objetividade, encontramos a “solução de compromisso” concebida por Devereux, espécie de “terceira via” metodológica para conciliar aquilo quer tanto “clássicos”, como pós-modernos, encaram como sendo fundamentalmente inconciliável: a subjetividade e a objetividade. Nesse sentido, a sua solução tem tudo para não ser apreciada nem por uns, nem por outros, pois (1) atribui um valor cognitivo à “subjetividade” (contratransferência) e (2) defende a sua instrumentalização enquanto via régia para a objetividade, (3) contrariando assim os pressupostos epistemológicos e metodológicos básicos de ambos e (4) não fora ter sido (ativamente) ignorada pelos seus pares aquando da sua divulgação (1967), teria sido, por certo, explicitamente rejeitada por uns e outros.

Contudo, uma vez que *From Anxiety to Method* foi publicada já fora do período “clássico” (c. 1925 - c.1965) da antropologia, coube essencialmente aos pós-modernos a “tarefa” da sua rejeição, a qual surge tanto mais enigmática ao considerarmos o rumo da disciplina em matéria de reflexividade. Com efeito, toda a “*reflexive turn*” das décadas de 80 e 90 se faz sem qualquer referência significativa a esta obra que, como sugeri no primeiro capítulo, se apresenta como “híper-reflexiva”, antecipando muitas das questões que entretanto se tornaram centrais à prática antropológica, mas este é um tema ao qual regressarei mais adiante.

Por ora, convém salientar que a negação de valor cognitivo e/ou instrumental à “subjetividade” (contratransferência), sustentada tanto por “clássicos”, como por pós-modernos (“agravada”, no caso destes por uma conceção particularista da humanidade e da incomensurabilidade do Outro), não deixa grandes saídas para o tipo de “reações subjetivas” (contratransferenciais) registadas no diário de Malinowski; nem uns, nem outros, sabem muito bem ao certo o que fazer com a sua “subjetividade”, com os “clássicos” a esforçarem-se por mantê-las fora de cena (monografias), remetendo-as para os bastidores diarísticos ou para outros “palcos” textuais (romances, autobiografias, ensaios, etc.) onde inferiram poder “desabafar”, refletir, problematizar, sem correrem o risco de afrontar o modelo de objetividade então vigente (contribuindo assim para a sua hegemonia) e com os pós-modernos, uma vez “afrontado” o modelo em questão, a recuperar as soluções engendradas

“às escondidas” pelos seus predecessores e a trazê-las dos bastidores e dos palcos secundários (para onde haviam sido relegadas) para a boca de cena do palco principal – i.e., fizeram da autobiografia, da crítica e da ficção literárias, do ensaio, etc., os principais géneros da escrita antropológica, com a etnografia a deslocar-se do domínio da ciência para o domínio da literatura (Geertz 1988).

Outrora “proscritas” da academia, estas soluções tornam-se “prescritas” com os pós-modernos, que se mostram assim pouco originais em relação aos seus predecessores, limitando-se a dar continuidade às soluções previamente engendradas, *embora* em moldes bastante mais experimentais, vanguardistas, heurísticos, procurando pela intensificação e desmultiplicação das soluções prévias, responder adequadamente a um problema que se tornou bastante mais complexo ao ser reformulado em termos de um relativismo epistemológico.

Nesse sentido, essa “prescrição” é perfeitamente inteligível à luz das teses sustentadas. Uma vez que a subjetividade (do sujeito e do investigador) impede que se conheça *objetivamente* o Outro, negando assim à antropologia a possibilidade de se constituir enquanto ciência, não só é evidente como também é imperativo que a escrita etnográfica se afaste do discurso científico e assuma por completo a sua vocação literária, procurando filiar-se nesse discurso (literário) cujos géneros se revelam mais adequados à exploração das problemáticas inerentes ao encontro com o Outro e à construção do conhecimento antropológico e isto porque não estão obrigados a uma metodologia científica, o que significa que: (1) não são “objetivistas” nem hegemónicos e, portanto, não violentam a integridade do Outro, elevando a realidade aquilo que não é mais do que uma representação (interpretação) saturada de *biases* de vária ordem; (2) propiciam a sua “reparação” (no sentido kleiniano) ao autorizarem a emissão de juízos morais e a estetização do encontro (relegando para segundo ou nenhum plano a sua teorização) ao mesmo tempo que; (3) permitem deslocar o foco de atenção do Outro para o investigador, salvaguardando-o (ao investigador) de possíveis retaliações pela emissão e *knowledge claims* sobre aquele e (4) sancionam a exploração das suas “reações subjetivas” e a sua problematização, quase sempre num registo autorreferencial evocativo de um Outro que o devolve continuamente a si próprio e não se deixa conhecer – o que constitui frequentemente um motivo de angústia (Rabinow 1977, Crapanzano 1980)

Esta angústia dos “pós-modernos” – em particular, dos já referidos “filhos de Malinowski” (Geertz 1988) – perante a impossibilidade de se conhecer *verdadeiramente* o Outro leva-os a enveredar pela hermenêutica; já não aspiram conhecê-lo (pretensão hegemónica), mas antes compreendê-lo (interpretá-lo), sendo que essa compreensão conduz

essencialmente ao esclarecimento do próprio acerca de si mesmo. Ao contrário dos seus predecessores “clássicos” que nas suas monografias tomavam a iniciativa de dizer ao outro quem ele era, os pós-modernos esperam que o Outro lhes diga (ajude a descobrir) quem são

Presumimos, na maioria dos encontros sociais, que uma pessoa experienciou de facto aquilo que diz ter experienciado; presumimos que podemos conhecer outra pessoa, pelo menos até um certo ponto, e presumimos a transparência da linguagem. Tais pressupostos são, creio eu, mistificações – pelo menos de um ponto de vista estritamente epistemológico – que são necessárias para a existência social. (Crapanzano 1985 [1980]: 137)

O trabalho de campo deve ser entendido (...) como um processo de descoberta e autodescoberta contínuas. Há uma verdade considerável na definição intrincada de Paul Ricoeur – citada por Rabinow (1977) – da hermenêutica enquanto «a compreensão de si mesmo) através do desvio da compreensão do outro». (...) Não há dúvida de que aprendi muito sobre mim e meu mundo através do desvio da minha compreensão de Tuhami. (Crapanzano 1985 [1980]: 139)¹⁰¹

Embora seja inegável que o outro nos apresenta a nós mesmos, convém perguntar em que medida essa compreensão de si mesmo, esse esclarecimento acerca de si mesmo beneficia a antropologia, enquanto disciplina orientada para o estudo (conhecimento) do “homem” e não apenas do interior de alguns (o que não constitui em si mesmo um problema, não fosse a “inibição”, decorrente do relativismo epistemológico, perante indução, comparação, generalização, etc.)?

Com efeito, a viragem para dentro (a exploração da própria subjetividade) protagonizada pelos pós-modernos não se faz nos mesmos moldes que a viragem (para dentro) proposta por Devereux; ao passo que a primeira parece ser um fim em si mesmo – a compreensão do *self* mediante o desvio da compreensão do outro – a segunda surge como um meio para atingir um fim – a compreensão do outro mediante o desvio da compreensão do *self* (promovida pela análise contratransferencial). Nas palavras de Spiro:

... a insistência dos psicanalistas na autorreflexividade, como a dos antropólogos psicológicos (...) é muito diferente da de muitos pós-modernistas que também insistem na sua importância

¹⁰¹ Se bem que Rabinow esclarece que o *self* a que se refere é “perfeitamente público”, não sendo “nem o cogito puramente cerebral dos cartesianos, nem o self da psicologia das profundezas dos freudianos”, mas antes “o self culturalmente mediado e historicamente situado que se encontra a si mesmo num mundo de significado em contínua mudança” (1977: 5). Já Crapanzano parece estar sobretudo a referir-se a um *self* mais psicológico.

(por exemplo, Ruby 1982). Pois, ao passo que os dois primeiros colocam a sua contratransferência ao serviço da compreensão do objeto (pacientes e povos não ocidentais, respetivamente), os últimos – ou, pelo menos, alguns deles – colocam-na ao serviço do seu próprio “crescimento pessoal” (por exemplo, Marcus e Fischer 1986: ix-x; Rabinow 1977). (Spiro 1996: 762)

O enfoque da pesquisa antropológica nos moldes pós-modernos sofre um deslocamento do “objeto” (o Outro) para o investigador; o seu propósito passa a ser o crescimento pessoal deste e não o conhecimento daquele, em virtude se ter tornado num “objeto” inacessível, quer por motivos epistemológicos, quer por motivos morais. Neste deslocamento, o Outro converte-se num meio (“desvio”) para um fim, embora esta conversão seja menos o resultado de uma instrumentalização deliberada (o que constituiria uma heresia), do que dos constrangimentos (epistemológicos, morais) acima referidos. Mas, ainda assim, *meio* e o antropólogo pós-moderno parecem estar cientes disso, prestando-lhe homenagem homenageando-o na sua narrativa do encontro, mostrando-se grato pela dádiva que o Outro lhe concedeu (e que julga não poder retribuir), exaltando (e idealizando também) as suas qualidades humanas, manifestando assim a sua gratidão (e expiando, de igual modo, o seu sentimento de culpa).

Conclusão – “Outros Tantos Mais”

Trop freudien pour les anthropologues, trop ethnologue pour les psychanalystes, trop peu psychiatre pour les praticiens de la médecine mentale, Devereux eut le destin dramatique de ces penseurs indépendants incapables de se soumettre à la routine institutionnelle mais pas assez combattifs pour savoir la vaincre ou s'en détacher. (Roudinesco 1998: 8)

E com esta citação de Elisabeth Roudinesco abro caminho para o tema desta secção final, que surge mais como um terceiro capítulo finalizante do que como uma conclusão propriamente dita e isto porque muito ficou por explorar relativamente à obra que serviu de mote a esta dissertação. *From Anxiety to Method* é, com efeito, uma obra de uma riqueza e relevância extraordinárias, abrindo-se a várias tipos de exploração. Em tempos (na fase larvar desta dissertação), propus-me a analisar exaustivamente as suas premissas e as suas conclusões, seguindo de perto a sua linha de argumentação, detendo-me meticulosamente em cada uma das suas secções e, apesar de muito trabalho feito nesse sentido (projetos) que me levou a “sair” não só da obra, mas inclusive da “minha” disciplina para adquirir os conhecimentos necessários à sua boa compreensão,¹⁰² acabei por concluir que esse tipo de exploração servia mais os interesses da filosofia do os que da antropologia e que a dissertação corria o risco de tornar-se excessivamente (maçadoramente) analítica. Pelo que me decidi por outro tipo de exploração mais articulatória (tal como a obra em si) que me permitiu explorar a obra em diversos níveis, designadamente: (1) a obra em si mesma (os seus conteúdos); (2) a obra inserida no contexto mais alargado do pensamento e das produções do seu autor; (3) a obra o seu autor face a algumas das principais correntes de pensamento / orientações teóricas da disciplina; (4) as suas valências para pensar questões que viriam tornar-se fulcrais para a disciplina, nomeadamente o problema da “subjetividade” formulado por Devereux em termos psicanalíticos, mais capazes, a meu ver, porque integrando a dimensão contratransferencial (inconsciente), frequentemente excluída pelos pós-modernos e também pelos “reflexivos” que tendo desenvolvido uma postura mais moderada em relação ao “período clássico” da disciplina, nem por isso souberam colher os importantes contributos de Devereux.

¹⁰² Devereux têm alguma razão quando critica os seus *reviewers* pelas suas lacunas em determinadas áreas, como a física a matemática.

Por exemplo, Charlotte Davies (1999) concebe um manual de investigação “reflexiva” nas ciências sociais – *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others* – onde revê e critica as principais questões epistemológicas e metodológicas herdadas dos grandes debates (e disrupções) do pós-modernismo, propondo uma antropologia de orientação pragmática e realista (conforme ao realismo crítico de Roy Bashkar, o qual permite, de acordo com autora, superar a dicotomia entre positivismo e algumas perspectivas hermenêuticas) que integra a “equação pessoal” do investigador com a possibilidade de uma ciência antropológica objetiva,¹⁰³ sem por uma única vez referir o nome de Georges Devereux, nem *From Anxiety To Method* a obra seminal que este dedica ao tema da “reflexividade” (embora nunca utilizando, compreensivelmente, este termo que se tornaria na década de 80).

Dito isto – e uma vez que passei os capítulos anteriores a defender a importância de *From Anxiety to Method* para a antropologia e assinalar a sua estranha “desaparição” do panorama metodológico e epistemológico da disciplina, sobretudo quando se considera o seu rumo em matéria de “reflexividade”, convém tentar encontrar os motivos por detrás dessa “desaparição”, com Roudinesco a apontar, na passagem citada, para algumas explicações, as quais serão exploradas mais adiante.

Por ora, começo por salientar que La Barre, ao escrever, em 1966, o prefácio *From Anxiety to Method*, antecipava esse desfecho para a obra de Devereux, não obstante o brilhantismo e a profunda relevância que lhe reconhece:

Este é um livro brilhante. É também um livro importante, indispensável, e há muito necessário na história das ciências sociais, pois encarna esse fenómeno raro e perturbador: um insight [na tomada de consciência] básico e genuinamente revolucionário. Devemo-nos preparar para ficar profundamente embaraçados. (La Barre 1967: vii)

Profundamente embaraçados, pois o *insight* de Devereux (aquilo que acontece no interior do investigador é um dado básico de toda a ciência social) consiste basicamente num estridente “o rei vai nu”, que denunciando a nulidade das “vestes do imperador” – i.e., a nulidade (não eficácia) das estratégias (pseudo)metodológicas “objetivistas” para eliminar a

¹⁰³ Davies defende a possibilidade de se produzir um tipo de conhecimento que, partindo da “equação pessoal” de um sujeito concreto (o investigador) que realiza a sua pesquisa num contexto particular e que interfere com aquilo que investiga, não se reporta somente à sua subjetividade, mas também, a algo que se encontra “fora” dele, ou, para além dele, e que, sendo algumas condições metodológicas observadas, pode ser transformado em conhecimento científico.

subjetividade inerente a toda a observação ou experimentação nas ciências do comportamento –, obriga a uma dolorosa reorientação cognitiva, a qual impele à punição –comum na história da ciência, basta pensar em Freud e na psicanálise – daquele cujo *insight* despertou as nossas angústias e nos sobrecarregou com o fardo da análise contratransferencial:

... a verdadeira inovação é sempre castigada pois também suscita angústia e obriga a uma dolorosa reorientação cognitiva. (...) Ao recomendar com franca admiração esta obra à nossa profissão, confesso temer para Devereux não tanto a injúria, a qual prova presença de insights cognitivos não reconhecidos (...), mas antes a simples negação e a cega negligência, que são maneiras mais fáceis de lidar com a dificuldade emocional e o fardo destes insights.” (La Barre 1967: x)

De resto, o próprio Devereux antecipava um desfecho semelhante – tendo esta já sido rejeitada uma vez, no final da década de 30, pelo mundo editorial que lhe recusou a publicação. Numa carta a La Barre, com a data de 1 de Março de 1966, expressa os seus receios relativamente ao tipo de recepção a que a sua obra se habilitava a ter da parte dos antropólogos e dos psicanalistas, sendo que os primeiros (segundo Devereux) não gostam nem dos freudianos, nem da psicologia, e sendo que os segundos (que recolhem a maior parte das críticas) não gostam que os “leigos” – i.e., não médicos – enveredem por aquilo que não lhes diz (supostamente) respeito, pelo que irão, por certo, considerá-lo um herege, uma vez que afirma (Devereux) que os conceitos da psicanálise são ferramentas e não ídolos e que o seu grande mérito é a sua epistemologia (ao invés da clínica). (Bloch 2003)

No entanto, a obra até recolheu críticas (*reviews*) bastante favoráveis, sendo mesmo saudada por alguns dos seus *reviewers* como brilhante e/ou fundamental (Bastide 1968, Spiro 1969, Khan 1970, Mayer 1970, Rowan 1981), o que não significa, porém, que os receios de La Barre (e de Devereux) não fossem justificados, pois *From Anxiety to Method* acabou mesmo por sofrer o destino que La Barre lhe antecipou. Não tendo sido injuriada (apesar de provocadora e polémica em muitos aspetos), acabou por ser “negada” e “negligenciada” (tanto por antropólogos, como por psicanalistas, para não mencionar os restantes cientistas do “comportamento” sociais). No que concerne à antropologia, salvo algumas exceções dignas de nota (Crapanzano 1977, 1980, 1992, Kilborne 1987, Mascarenhas-Keys 1987, Hunt 1989, Spiro 1996, Davies 2010, Jackson 2010), algumas mais esclarecidas do que outras, a obra

permaneceu, no geral, (estranhamente) fora de cena, não obstante o seu elevado grau de reflexividade. Porquê?

Fora (1) a dificuldade emocional e o fardo dos seus *insights*, o castigo que aguarda toda a inovação autêntica, pré-anunciados por La Barre e (2) o facto de “não agradar nem a gregos, nem a troianos”, como o próprio reconhece na carta que dirige a La Barre e também como salienta Roudinesco na passagem supracitada, ora demasiado *x*, ora insuficientemente *y*, para ser apreciado pelos seus “pares” (que surgem, nesse sentido, mais como seus “ímpares”, atendendo à independência (\Leftrightarrow marginalidade) do seu pensamento), há ainda outros possíveis fatores a ter em conta, nomeadamente (3) o *timing* da publicação de *From Anxiety to Method* e o contexto que a acolheu e lhe sobreveio (mudança de paradigmas – “as revoltas contra o positivismo” – com a antropologia a transitar das “ciências do comportamento” para as “ciências do homem” e subsequentemente para as “ciências sociais e humanas”) que fizeram de *From Anxiety to Method* uma obra pouco “apetecível”, sobretudo a nível da forma e do estilo – “positivistas” –, podendo ser facilmente classificada nesses termos, não obstante a crítica arrasadora que Devereux dirige ao “objetivismo” (“objetividade fictícia”) nas ciências do comportamento e a sua insistência na necessidade do investigador olhar para dentro de si e explorar a sua subjetividade; além deste fatores, há ainda a considerar (4) a obra em si mesma, a nível do seu *ambitus* (o conjunto das ciências do comportamento), da sua *complexidade* (o seu elevado nível de teorização; a sua densidade concetual, a sua erudição e a sua necessária pluridisciplinaridade, transitando entre as “ciências duras” e as “ciências suaves”, o excesso de formalismo e a obsessão com a precisão, mesmo em questões que se furtam a eles, como é o caso da análise contratransferencial) e do seu *objetivo* (esclarecer a metodologia e epistemologia psicanalíticas e estendê-las ao conjunto das ciências do comportamento em virtude da sua “paradigmaticidade”¹⁰⁴), dificilmente concretizável – não obstante o *insight* válido da sua proposta –, tendo em conta (a) a incompreensão “militante” e as “resistências”, ontem como hoje, para com a psicanálise, entrincheirada na clínica e privada das suas valências epistemológicas e metodológicas e (b) as dificuldades na sua operacionalização que parecem implicar que os antropólogos se façam analisar ou se tornem psicanalistas¹⁰⁵ (o que constituiria uma mais-valia, sem dúvida), havendo sérios constrangimentos institucionais

¹⁰⁴ Ver anexo.

¹⁰⁵ Embora Devereux nunca o afirme explicitamente; com efeito, refere mesmo que existem antropólogos não analisados que, através das “boas relações de empatia” que estabelecem com os seus interlocutores, conseguem lidar com as suas angústias “tão bem como um antropólogo psicanalisado”. (Devereux 1967: 150)

(entre outros) nesse sentido, ou então, pelo menos, que colaborem com psicanalistas *com abertura suficiente para transcender a clínica e retomar os caminhos antropológicos de Freud* (solução adotada por vários antropólogos, como Bernard Juillerat, que colaborou com André Green, ou por Maurice Godelier, que colaborou com Jacques Hassoun, entre outros).

Embora estes fatores, tomados no seu conjunto, permitam compreender, em parte, a estranha “desaparição” de *From Anxiety to Method* do panorama da antropologia, por outra, não a justificam a nenhum nível, sobretudo quando se considera a “viragem” da disciplina para a “reflexividade.”¹⁰⁶ Pelo que não será tanto uma “desaparição” (termo que dá a entender que se esfumou pelos seus próprios meios), mas antes uma “sonegação”, no âmbito da qual não se deve desprezar a importância dos fatores pré-anunciados por La Barre.

¹⁰⁶ É certo que a “reflexividade” de Dereveux não contemple algumas das questões que viriam a tornar-se fulcrais para a antropologia (nomeadamente as questões políticas, as relações de poder, as assimetrias entre o antropólogo e os seus interlocutores, sendo estes os pontos cegos da sua obra, exaustiva noutros aspetos), mas os seus avanços epistemológicos no que se refere ao problema da subjetividade/objetividade e as soluções metodológicas que desenvolve devem ser reconsideradas, pois constituem, a meu ver, os contributos mais relevantes nesse âmbito.

Bibliografia

- Bastide, Roger 1968 « Review: *From anxiety to method the behavioral sciences*. (Studies in the behavioral sciences, 3) by Georges Devereux; Weston La Barre », *L'Année sociologique* (1940/1948-) Troisième série, Vol. 19; 297-300.
- Bastos, Susana Pereira & José Gabriel Pereira Bastos 1997 “O trabalho de terreno como crise-análise intercultural: uma reflexão polifónica sobre as vicissitudes da pesquisa antropológica, em casal, no sul do Saurashtra”, *Ethnologia*, n.s., 6-8; 123-145.
- Benveniste, Daniel 2011 “Alfred L. Kroeber: San Francisco's First Psychoanalyst”, *s.n.*
Disponível em: <http://internationalpsychoanalysis.net/wp-content/uploads/2011/06/10.-Alfred-L.-Kroeber.pdf>
- Berelson, Bernard 1968 “Behavioral Sciences”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*.
Disponível em: <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3045000098.html>
- Bloch, Georges 2003 *Les origines culturelles et la vie de Georges Devereux. Son œuvre et ses concepts. La naissance de l'ethnopsychanalyse* (thèse de doctorat en psychologie soutenue en mai 2003, université Paris-VIII), Lille, atelier national de reproduction des thèses.
- Bohr, Niels 1937 “Causality and Complementarity”, *Philosophy of Science*, Vol. 4, No. 3; 289-298.
- Bourmeau, Sylvain 2010 «Une histoire de l'anti-freudisme, avec Elisabeth Roudinesco», MEDIAPART, 16/07/2010.
Disponível em:
http://www.academia.edu/267702/Une_histoire_de_lanti-freudisme_avec_Elisabeth_Roudinesco
- Clifford, James 2002 (1983) “On Ethnographic Authority” in James Clifford, 2002 (1988) *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography*, Cambridge: Harvard University Press.
_____ 2002 (1985) “On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski”, in James Clifford, 2002 (1988) *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography*, Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James & Georges Marcus (eds) 1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Conté, Claude 1970 « Vers une épistémologie des sciences du comportement », *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, T. 11, No. 2, La foi et les mœurs or Faith and Morals (1970); 379-386.
- Crapanzano, Vincent 1977 “Communications: on the Writing of Ethnography”, *Dialectical Anthropology*, 2: 69-73.
_____ 1985 (1980) *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, London: The University of Chicago Press.
_____ 1992 *Hermes's Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*, Cambridge: Harvard University Press.

- D'Andrade, Roy 1995 "Moral Models in Anthropology", *Current Anthropology*, Vol. 36, no. 3; 399-408.
- Davies, Charlotte Aull 1999 *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*. Londres: Routledge.
- Davies, James 2010 "Introduction: Emotions in the Field" in James Davies & Dimitrina Spencer (eds.) *Emotions in the Field: the Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford, CA: Stanford University Press; 1-31.
- Dias, Jill R. 1997 "Entre arte e ciência ou o Etnógrafo como 'herói romântico': Malinowski e o trabalho de campo antropológico", *Ethnologia*, n.s., 6-8; 39-53.
- Devereux, Georges 1961 *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe*. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 175, Washington: U.S. Government Printing Office.
- _____ 1967 *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. The Hague; Paris: Mouton & Co and École Pratique des Hautes Études.
- _____ 1970 « Réponse de M. Devereux a Monsieur Conté », *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, T. 11, No. 2, La foi et les mœurs or Faith and Morals (1970); 386-389.
- _____ 1978 "The Works of George Devereux" in George D. Spindler (ed.) *The Making of Psychological Anthropology*, Berkley: University of California Press; 377-406.
- _____ 1980 "Freud, Discoverer of the Principle of Complementarity (a Serious Inaccuracy of Translation in the Standard Edition)", *International Review of Psycho-Analysis*, 1980, 7, 521.
- _____ 1981 (1978) "A Etnopsiquiatria", *Análise Psicológica*, N.º 4, Série I, Abr./Mai./Jun. 1981
- _____ 1985 (1972) *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris: Flammarion.
- _____ 1998 (1968) « Introduction II » in Georges Devereux, *Psychothérapie d'un Indien des Plaines*, Paris: Aubier-Fayard.
- _____ 2006 (1970) *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris: Gallimard.
- Ewing, Katherine P. 1987 "Clinical Psychoanalysis as an Ethnographic Tool", *Ethos*, 15; 16-39.
- Firth, Raymond 1989 (1967) "Introduction" in Bronislaw Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London: The Athlone Press; xi-xix.
- _____ 1989 (1988) "Second Introduction: 1988" in Bronislaw Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London: The Athlone Press; xx-xxxii.
- Forge, Anthony 1967 "The Lonely Anthropologist", *New Society* 17 August.
- Freud, Sigmund 1893 "The Psychotherapy of Hysteria" in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. II (1893-1895); 253-305.
- _____ 1910 "The Future Prospects of Psychoanalytic Therapy" in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XI (1910); 139-152.
- _____ 1912 "The Dynamics of Transference" in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XII (1911-1913), 97-108.

- _____ 1914 “Remembering, Repeating and Working-Through” in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XII (1911-1913), 145-56.
- _____ 1937 “Analysis Terminable and Interminable” in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XXIII (1937-1939), 209-254.
- _____ 1993 (1926) “A Questão da Análise Leiga” in *Textos Essenciais da Psicanálise: O Inconsciente, os Sonhos e a Vida Pulsional*, Vol. I, Mem-Martins: Europa-América.
- _____ 1971 (1925) *Ma vie et la psychanalyse*, Paris: Gallimard.
- _____ 1989 (1933), “A Dissecação da Personalidade Psíquica” in *Textos Essenciais de Psicanálise: A Estrutura da Personalidade Psíquica e a Psicopatologia*, Vol. III. Mem-Martins: Europa-América.
- _____ 1994 (1919) “O Sentimento de Algo Ameaçadoramente Estranho” in *Textos Essenciais sobre Literatura, Arte e Psicanálise*, Mem-Martins: Europa-América.
- _____ 2003 (1901) *Psicopatologia da Vida Quotidiana*, Lisboa: Relógio d'Água.
- Geertz, Clifford 1967 “Under the Mosquito Net”, *New York Review of Books*, 14 September. Disponível em: http://hypergeertz.jku.at/GeertzTexts/Mosquito_Net.htm
- _____ 1983 (1974) “From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding” in *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York: Basic Books; 55-70.
- _____ 2007 (1988) *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Cambridge: Polity Press.
- Giarni, Alain 2001 "Counter-transference in social research: beyond Georges Devereux" in *Papers in Social Research Methods - Qualitative Series*, no 7 [ed. MW Bauer]. London School of Economics, Methodology Institute.
- Green, André 1999 «Le psychisme entre anthropologues et psychanalystes. Une différence d'interprétation»" *L'Homme*, tome 39 n° 149; 25-42.
- Hunt, Jennifer C. 1989 *Psychoanalytic Aspects of Fieldwork*, Sage University Paper Series on Qualitative Research Methods, Vol. 18. Beverly Hills, CA: Sage.
- Hymes, Dell 1999 (1972) “The Use of Anthropology: Critical Political, Personal” in Dell Hymes (org.) *Reinventing Anthropology*. Ann Arbor, Michigan: Ann Arbor Paperbacks.
- Jackson, Michael 2010 “From Anxiety to Method in Anthropological Fieldwork: an Appraisal of George Devereux's Enduring Ideas” in James Davies & Dimitrina Spencer (eds.) *Emotions in the Field: the Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford: Stanford University Press.
- Jones, Ernest 1925 “Mother-Right and the Sexual Ignorance of Savages”, *The International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 6: 109-130.
- Jordan, Pascual 1934 “Quantenphysikalische Bemerkungen zur Biologie und Psychologie”, *Erkenntnis* 4, 215-252.
- Khan, Masud 1970 “From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences: By George Devereux. The Hague and Paris: Mouton. 1967. Pp. 376”, *The International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 51: 562-563.

- Kilborne, Benjamin J. 1987 “Georges Devereux: In Memoriam”, *The Psychoanalytic Study of Society*, 12, The Analytic Press, pp.xi-xxxix.
- Klein, Melanie 1992 (1937) “Love, Guilt and Reparation” in *Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921-1945*, London: Karnac.
- Kluckhohn, Clyde 1956 “The Impact of Freud on Anthropology”, *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, Vol. 32, 12: 903-907.
- Kracke, Waud 1895 “Encounter with Other Cultures: Psychological and Epistemological Aspects”, *Ethos* 15: 58-82.
- La Barre, Weston 1958 “The Influence of Freud on Anthropology”, *The American Imago*, Vol. 15, No. 3, 375-328.
- _____ 1967 “Preface” in Georges Devereux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. Paris: Mouton & Co and École Pratique des Hautes Études; vii-x.
- Laplanche, Jean e J.-B. Pontalis 1970 (1967) *Vocabulário da Psicanálise*, Lisboa: Editorial Presença.
- Laplantine, François 1978 (1972), *Etnopsiquiatria*, Lisboa: Vega.
- _____ 2013 « Georges Devereux, un savant entre les rives »
Disponível em: in [lavedesidees](#)
- Leach, Edmund R. 1980 “On reading A diary in the strict sense of the term: or the self-mutilation of Professor Hsu”, *Rain*, 36; 2-3.
- Leiris, Michel 1966 (1950) «L'ethnologue devant le colonialisme», *Brisées*, Paris: Mercure de France; 125-145.
- Lenzen, Victor F. 1937 “The Partition Between Physical Object and Observer”, *American Journal of Physics*, 5, 116; 116-121.
- Malinowski, Bronislaw 1964 (1927) *Sex and Repression in Savage Society*, New York: Meridian.
- _____ 1989 (1967) *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London: The Athlone Press.
- _____ 2002 (1922) *The Argonauts of the Western Pacific*, London: Routledge.
- Manson, William C. 1986 “Abram Kardiner and the Neo-Freudian Alternative in Culture and Personality” in George W. Stocking, Jr. (ed.) *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality*, Madison: The University of Wisconsin Press; 72-94.
- Marcus, George E & Michael M. Fischer 1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.
- Mascarenhas-Keys, Stella 1987 “The Native Anthropologist: Constraints and Strategies in Research” in Anthony Jackson (org.) *Anthropology at Home*. Londres: Tavistock; 180-95.
- Mayer, David L. 1970 “From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences (Review of: George Devereux. Paris: École des Hautes Études, 1967. 376 pp.)”, *Psychoanalytic Quarterly*, Vol. 39; 131-133
- Montagu, Ashley 1967 “An Agreeable Man”, *New York Review of Books*, 9 November.
- Möhring, Peter 2009 „Angst und Method in den Verhaltenswissenschaften, Ein noch immer aktueller Klassiker von Georges Devereux“, *Journal Ethnologie*.
Disponível em:

http://www.journal-ethnologie.de/Deutsch/Schwerpunktthemen/Schwerpunktthemen_2009/Devereux_und_die_Ethnopsychanalyse/Angst_und_Methode_in_den_Verhaltenswissenschaften/index.phtml

1

- Moore, Henrietta L. 2003 (1999) "Anthropological Theory at the Turn of the Century" in Henrietta L. Moore (ed.) *Anthropological Theory Today*, Cambridge: Polity Press; 1-23.
- Periañez; Manuel 2007 « Ce sexe que en devient un », *Le Coq-héron*, 3, n° 190: 85-101.
- Powdermaker, Hortense 1967 "An Agreeable Man", *New York Review of Books*, 9 November.
- Price-Williams, Douglass R. 1968 "Review: *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. by George Devereux", *Man*, New Series, Vol. 3, No. 4; 672-673.
- Pulman, Bertrand 1986 "Le Debat anthropologie/psychanalyse et la référence au «terrain»", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. LXXX; 5-26.
- Rabinow, Paul 1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California Press.
- Rosaldo, Renato 1989 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press: Boston.
- Róheim, Géza 1932 "Psycho-Analysis of Primitive Cultural Types", *The International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. XIII; 1-224.
- _____ 1967 (1950), *Psychanalyse et Anthropologie*, Paris: Éditions Gallimard.
- _____ 1971 (1943), *The Origin and Function of Culture*, New York: A Doubleday Anchor Book.
- _____ 1974 (1934) *The Riddle of the Sphinx*, New York: Harper & Row, Publishers.
- Rothenberg, Albert 1982 "Albert Rothenberg on Freud and the Principle of Complementarity", *International Review of Psycho-Analysis*, 9: 104-105.
- Roudinesco, Elisabeth 1998 « Préface » in Georges Devereux, *Psychothérapie d'un Indien des Plaines*, Paris: Aubier-Fayard; 7-28.
- _____ 2001 (1999) *Why Psychoanalysis?* New York: Columbia University Press.
- Rowan, Johan 1981 (1997) "From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences by George Devereux: an appreciation" in Peter Reason & John Rowan (ed.) *Human Inquiry: a Sourcebook of New Paradigm Research*, Chichester: John Wiley & Sons; 77-81.
- Salemink, Oscar 1999 *Beyond Complicity and Naiveté: Contextualizing the Ethnography of Vietnam's Central Highlanders 1850-1990* (Academisch proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit van Amsterdam).
- Schröder, Ekkehard 2014 (1984) „Ich habe das Recht, ich zu sein und kein anderer!“ Ein Gespräch zwischen George Devereux und Ekkehard Schröder geführt am 31. Januar 1984 in Antony bei Paris, *Curare Zeitschrift für Medizinethnologie*, 37 (2014) 1; 46-60.
- Shamdasani, Sonu 2003 *Jung and the Making of Modern Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Spindler, George D. 1978 *The Making of Psychological Anthropology*, Berkeley: University of California Press.
- Spiro, Melford E. 1969 "Review: *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* by George Devereux", *American Anthropologist*, Vol.71 (1); 95-96.

- _____ 1979 "Whatever Happened to the Id", *American Anthropologist*, Vol. 81; 5-13.
- _____ 1982 *Oedipus in the Trobriands*, Chicago and London: Chicago University Press.
- _____ 1984 "Psychoanalysis and Cultural Relativism: The Trobriand Case" in John E. Gedo & George H. Pollock (eds.) *Psychoanalysis: The Vital Issues, Vol. I: Psychoanalysis as an Intellectual Discipline*, New York: International University Press; 164-181.
- _____ 1986 "Cultural Relativism and the Future of Anthropology", *Cultural Anthropology*, Vol. 1, 3; 259-286.
- _____ 1996 "Postmodernist Anthropology, Subjectivity and Science: A Modernist Critique", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 38, no. 4; 759-780.
- Stocking Jr., George W. 1968 "Empathy and Antipathy in the Heart of Darkness: An Essay Review of Malinowski's Field Diaries", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 4, no. 2; 189-194.
- _____ 1986 "Anthropology and the Science of the Irrational: Malinowski's Encounter with Freudian Psychoanalysis" in George W. Stocking, Jr. (ed.) *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*, Madison: The University of Wisconsin Press.
- _____ 1992a "The Ethnographer's Magic: British Anthropology from Tylor to Malinowski" in *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison: The University of Wisconsin Press; 12-59.
- _____ 1992b "Paradigmatic Traditions in the History of Anthropology" in *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison: The University of Wisconsin Press; 342-361.

Anexo – Resumo de *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* (1967)

Para Georges Devereux, o maior obstáculo à criação de uma ciência do comportamento *científica* deriva de uma utilização desadequada do envolvimento emocional do investigador com o seu material que, em última análise, remete para ele próprio e, por esse motivo, lhe suscita angústia. Segundo Devereux, toda a investigação remete sempre, a nível inconsciente, para o próprio investigador (é *self-relevant*) e representa uma forma mais ou menos indireta de introspeção ou de auto-escrutínio. Nas ciências do comportamento essa situação é tão-somente mais óbvia, uma vez que o investigador e o sujeito¹⁰⁷ da sua investigação partilham de uma mesma humanidade, o que faz com que o primeiro entenda o estudo do segundo como uma forma indireta de auto-escrutínio. “O estudo do homem surge assim” – sustenta Devereux – “apenas um grau menos difícil do que o estudo de si próprio, o qual requer que o ego – composto em parte por defesas *contra* o insight – avalie *a sua própria relutância* em encarar a realidade.” (Devereux 1967: 149, itálicos no original)

A angústia mobilizada por esta situação provoca reações contratransferenciais no investigador que distorcem a sua perceção e interpretação dos dados e produzem resistências contratransferenciais que se disfarçam de metodologia e originam novas distorções *sui generis*. Em vez de se esforçar por aperfeiçoar a sua capacidade de auto-escrutínio de modo a aumentar o *insight* em relação a si próprio, o investigador reage *defensivamente*, desenvolvendo meios para aumentar a distância psicossocial entre ele e os sujeitos da sua investigação.¹⁰⁸ Segundo Devereux, um desses meios consiste, precisamente, no estudo dos povos primitivos em vez do estudo de si próprio (Devereux 1967: 149).

Salientando que, para Georges Devereux, as reações contratransferenciais do investigador constituem os dados mais relevantes da ciência do comportamento, passo a citar alguns dos parágrafos do seu “Argumento”, nos quais Devereux sintetiza as suas principais proposições:

¹⁰⁷ Devereux emprega o termo “sujeito” em vez de “objeto” com intuito de distinguir as suas qualidades de ser vivente, sensível, respondente e capaz de contra-observação.

¹⁰⁸ De acordo com Devereux, a angústia suscitada no investigador pelo facto de que o estudo de outro ser humano necessariamente implica o estudo de si próprio explica por que motivo se criam tantos dispositivos técnicos e metodológicos com intuito de promover a distanciação e, desse modo, garantir a “objetividade” e, inversamente, por que tão poucos são concebidos para estimular a *empatia* – assente no reconhecimento da partilha de uma mesma humanidade – entre sujeito e investigador.

O ponto de partida da minha obra é uma das proposições mais fundamentais de Freud, modificada à luz da concepção de Einstein acerca da origem dos dados científicos. Freud afirmava que a transferência é o dado mais fundamental da psicanálise, considerada como método de investigação. À luz da visão de Einstein de que só podemos observar acontecimentos “no” observador – de que apenas sabemos o que sucede no e ao aparato experimental, cujo componente mais importante é o observador – avancei mais um passo no caminho traçado por Freud. Afirmo que é a *contratransferência*, e não a transferência, o dado mais relevante de toda a ciência do comportamento, porque a informação que se pode obter da transferência também pode, no geral, ser obtida por outros meios, e o mesmo não sucede com a análise da contratransferência. Esta especificação é válida, ainda que transferência e contratransferência sejam fenómenos conjugados e igualmente básicos; simplesmente a análise da contratransferência é *cientificamente* mais produtora de dados acerca da natureza humana.

O estudo científico do homem:

1. é impedido pela angústia suscitada pela sobreposição entre sujeito e observador,
2. a qual requer uma análise do lugar e da natureza da demarcação entre os dois;
3. Deve compensar a *parcialidade* da comunicação entre o sujeito e o observador no nível *consciente*; mas
4. não deve ceder à tentação de compensar a *integralidade* dessa comunicação no nível *inconsciente*,
5. a qual causa angústia e, por conseguinte, reações contratransferenciais,
6. distorcendo a percepção e a interpretação dos dados, e
7. produzindo resistências contratransferenciais que se disfarçam de metodologia, o que provoca mais distorções *sui generis*.
8. Tendo em conta que a existência do observador, as suas atividades de observação e as suas angústias (mesmo na auto-observação) produzem distorções que não só são técnica mas também logicamente impossíveis de eliminar,
9. toda a metodologia efetiva da ciência do comportamento deve tratar essas perturbações como os dados mais significativos e característicos da investigação na ciência do comportamento, e
10. deve utilizar a subjetividade inerente a toda a observação como o caminho real para uma objetividade autêntica, não fictícia,
11. que deve ser definida em função do que é realmente possível e não do que “deveria ser”.
12. Se ignoradas ou afastadas por meio de resistências contratransferenciais disfarçadas de metodologia, essas “perturbações” convertem-se em fontes de erros incontrolados e incontroláveis, ao passo que,

13. se forem tratadas enquanto dados básicos e característicos da ciência do comportamento, são mais válidas e produtoras de *insight* do que qualquer outro tipo de dados.

Resumindo, os dados da ciência do comportamento suscitam angústias, as quais são afastadas por uma pseudometodologia inspirada na contratransferência; esta manobra é a responsável por quase todos os defeitos da ciência do comportamento (Devereux 1967: xvi-xvii; itálicos no original).

Em suma, o investigador reage *defensivamente* à angústia inerente à sua pesquisa utilizando a metodologia como uma espécie de dispositivo “ataráxico” (Devereux 1967: 97) ou ansiolítico. Para Devereux, o problema não se situa a nível da metodologia considerada em si mesma enquanto um meio para a obtenção de um determinado tipo de conhecimento, mas antes a nível da sua utilização defensiva (inconsciente) com o objetivo de obstruir o *insight*, isto é, uma tomada de consciência sobre um determinado tópico em relação ao qual o investigador – por razões defensivas – prefere não abdicar do seu *desejo de não-saber* (Freud 1893: 284). Utilizando a “objetividade” como subterfúgio, o investigador recorre assim a dispositivos técnicos e metodológicos (“filtros”) para aumentar a distância psicossocial entre si e o sujeito, encaminhando-se para o distanciamento, para o desapego (*detachment*), para a inibição e até mesmo para o isolamento (neurótico) do afeto. Daqui decorre que os “resultados” obtidos dificilmente podem ser considerados cientificamente válidos, relevantes ou objetivos.

Para Devereux, a “verdadeira” objetividade resulta do controlo criativo, por parte do investigador, das suas reações contratransferenciais conscientemente reconhecidas, *sem perda do afeto*. Neste ponto, uma utilização adequada da metodologia – isto é, *sublimatória* ao invés de meramente *defensiva* – é da maior importância porque é o que permite ao investigador operacionalizar – e desse modo, reduzir – a sua angústia mediante o seu processamento consciente (*insight*) num dado cientificamente útil.

Ainda que, em última análise, a metodologia possa ser considerada *em si mesma* uma defesa contra a angústia, é o investigador que determina – mediante o tipo de utilização que dela faz (*apenas* defensiva ou *também* sublimatória *além de* defensiva) – a sua maior ou menor capacidade de gerar dados válidos e relevantes. O seu estatuto “ontológico” interessa menos do que o tipo de utilização a que se presta e os fins que serve. Para Devereux, apenas o recurso a uma “boa metodologia” (*good methodology*) possibilita a redução da angústia e a sua “domesticação”, isto é, a sua transformação num dado cientificamente útil através da sua

compreensão e processamento consciente. Uma boa metodologia assegura assim que “*wo Es war, soll Ich werden*”.¹⁰⁹

Freud (1910) terá sido o primeiro cientista do comportamento a compreender que as dificuldades inerentes ao estudo do humano pelo humano não devem ser “resolvidas” mediante o recurso a manobras defensivas que escamoteiam a humanidade comum dos seus intervenientes (o sujeito e o investigador), mas antes através da gestão e exploração racionais deste facto. Nesse sentido, sustenta Devereux, Freud “fez da auto-observação direta e indireta o caminho real para a objetividade, quer acerca de si próprio, quer acerca dos outros” (Devereux 1967: 159), insistindo que a segunda pressupõe a primeira.

Posto isto, uma “boa metodologia” (*good methodology*) implica **(1)** o reconhecimento de que o sujeito e o investigador são ambos humanos e a *irreducibilidade* deste facto; **(2)** o abandono da noção ingénuo de que a operação mais básica nas ciências do comportamento consiste na observação de um sujeito por parte de um investigador e a sua substituição pela noção de que a operação mais básica consiste antes na análise da *interação* entre os dois, numa situação em que ambos se observam mutuamente;¹¹⁰ **(3)** a observação de uma postura não-defensiva que procura reduzir – ao invés de aumentar – a distância psicossocial entre o sujeito e o investigador de modo a potenciar uma compreensão mais verosímil; **(4)** a atenção, por parte do investigador, às suas respostas afetivas no decurso da sua interação com o sujeito e a sua subsequente inspeção; **(5)** o reconhecimento, por parte do investigador, de que o seu inconsciente é o seu principal “órgão sensorial” e a sua ferramenta mais importante.¹¹¹

Relembrando que, para Freud, a psicanálise é sobretudo uma teoria psicológica e um método de investigação científica e apenas secundariamente uma terapia, Devereux dá um passo em frente e sustenta que a psicanálise é, primeiro e antes de mais, uma metodologia e uma epistemologia e que estes são – mais do que a sua teoria – os seus contributos principais

¹⁰⁹ Segundo Freud, a psicanálise visa “fortalecer o ego, torná-lo mais independente do superego, tornar mais vasto o seu campo de percepção e alargar a sua organização de modo a ele poder apropriar-se de novas porções do id. Onde havia id, queremos que haja ego. É um trabalho de cultura – não muito diferente da drenagem do Zuider Zee.” (1989 [1933]: 94)

¹¹⁰ O que logicamente exige que se explicito o lugar e a natureza da demarcação entre os dois.

¹¹¹ O inconsciente é uma função ou porção da psique relativamente indiferenciada e, por esse motivo, não sujeita a uma variação individual significativa (ao invés do ego, altamente diferenciado). Isto significa que o inconsciente é idêntico em toda a parte, e que o investigador, ao inspecionar as reverberações que os enunciados do sujeito (mensagens, comportamentos) suscitam no seu inconsciente – isto é, as suas reações contratransferenciais – inspeciona também, indiretamente, o inconsciente deste.

para as ciências do comportamento.¹¹² Com efeito, foi a epistemologia psicanalítica que nos deu a conhecer os fenómenos mais distintivos de todo o comportamento; – precisamente, aqueles que, de acordo com a terminologia corrente, são concebidos como manifestações do inconsciente. Nesse sentido, considerando que as outras ciências do comportamento estudam estes fenómenos apenas de forma incidental e que a psicanálise, pelo contrário, os estuda consistentemente, esta última surge como paradigmática das primeiras, isto é, como a mais característica (o que não significa a melhor ou a mais desenvolvida) e, por esse motivo, deve (enquanto metodologia e epistemologia) servir de base lógica à investigação nas ciências do comportamento.¹¹³

Contudo, a epistemologia é o aspeto menos estudado da psicanálise. Segundo Devereux, esta situação tem por base **(a)** a sua monopolização quase completa por parte pela clínica e, sobretudo, **(b)** os ataques dos seus oponentes que visavam os seus dados e teoria e não a sua lógica e epistemologia, ainda relativamente embrionários, o que levou os psicanalistas a defender e a elaborar os primeiros e em detrimento dos segundos. Porém, para Devereux, esta negligência decorre principalmente **(c)** do facto de que a maioria dos teóricos interessados nas fundações lógicas da psicanálise consistir em “metafísicos em vez de lógicos e em formalistas em vez de construtivistas” (Devereux 1967: 294), o que, desde logo, se saldou numa tendência geral para tratar a psicanálise enquanto um sistema de postulados ou um sistema hipotético-dedutivo que permite a exploração de todas as implicações teoricamente possíveis sem qualquer contrapartida no real.¹¹⁴

Apesar de se conceber a si mesmo como um freudiano clássico e de se servir das ferramentas conceptuais da psicanálise de forma recorrente, Devereux propõe-se a realizar

¹¹² “A presente posição da psicanálise enquanto ciência pode muito bem ser semelhante à dos milesianos, cujos contributos permanentes para a ciência consistem não nos seus conceitos, mas na forma como os utilizavam, i.e., a sua epistemologia e metodologia básicas.” (Devereux 1967: 295).

¹¹³ Estas considerações não implicam, de modo algum, que as outras ciências do comportamento devam tornar-se ramos da psicanálise; tal pretensão não só é arrogante como é igualmente absurda. Trata-se apenas de propor que tenham em consideração as suas descobertas epistemológicas e metodológicas.

¹¹⁴ “No geral, os teóricos da psicanálise tenderam a tratá-la, desde o início, como um sistema de postulados ou um sistema hipotético-dedutivo – que talvez possa vir a ser, mas que certamente não o é no presente – e por essa razão dedicaram a maior parte das suas energias a uma exploração prematura de todas as implicações teoricamente possíveis daquilo que ainda não é um esquema conceptual. (...) Essa exploração de todas as implicações possíveis de um esquema pode ser legítima em matemática, que, sendo uma linguagem, pode ser forçada a ‘dizer’ gramaticalmente qualquer coisa. Não é legítima em qualquer ciência que professe ser uma descrição da realidade. Nessas ciências, qualquer implicação teoricamente possível do esquema conceptual fundamental que não tenha uma contrapartida na realidade demonstra que o esquema é defeituoso, ou, no mínimo, incompleto.” (Devereux 1967: 295)

uma análise da epistemologia psicanalítica totalmente independente da validade ou não-validade dos seus conceitos e teorias; interessa-lhe determinar a natureza dos dados da ciência do comportamento e não defender um tipo particular de teoria. Para tal, Devereux definirá os dados da ciência do comportamento segundo as operações que os tornam acessíveis à observação, evitando sistematicamente qualquer discussão da estrutura da psique e dos conceitos que subjazem o seu modelo teórico psicanalítico. Conceitos como “inconsciente”, “pré-consciente”, “consciente”, “ego”, “superego” ou “ideal do ego” são definidos operacionalmente e, ao invés de designarem “regiões” ou instâncias, denotam somente funções do observador que podem tornar-se acessíveis à observação mediante o recurso a determinadas operações.

Segundo Devereux, o *modus operandi* do psicanalista é idêntico ao dos restantes cientistas do comportamento exceto num único e essencial ponto: além de **(a)** analisar o comportamento observável do sujeito e de tratá-lo como informação – algo que *todos* os cientistas do comportamento fazem – e de **(b)** perscrutar mensagens não-intencionais e de ler por entre as linhas – como *alguns* dos cientistas do comportamento fazem – o psicanalista **(c)** trata os fenómenos que emergem do inconsciente como uma fonte básica de informação e isto *apenas ele* o faz. Mais explicitamente, o psicanalista predispõe-se a perscrutar as reverberações (afetos, fantasias e material semelhante) que os enunciados do sujeito (neste caso, analisando) desencadeiam no seu inconsciente; ele fá-lo deliberadamente, permitindo que os enunciados do sujeito produzam uma perturbação (*disturbance*) no seu inconsciente – reverberem – e inspeciona-as cuidadosamente. É a inspeção dessas perturbações, mais do que a inspeção dos enunciados do sujeito, que produz dados “no observador” (psicanalista) que, por sua vez, são encarados como tendo origem – tal como na física relativista¹¹⁵ – ‘lá fora’, isto é, ‘no’ ou ‘dentro’ do sujeito. Resumindo, são essas perturbações que ocorrem ‘no interior’ do observador (psicanalista) que são experienciadas como verdadeiros estímulos e tratadas como dados relevantes.

Essas perturbações assinalam, além do mais, o ponto/instante em que ocorre a demarcação entre o observador (psicanalista) e o sujeito, ou seja, o ponto/instante onde um e outro ‘começam’ e ‘acabam’. No caso da situação clínica – que Georges Devereux considera ser paradigmática de todas as experiências e observações “genuínas” nas ciências do comportamento (Devereux 1967: 299) –, o psicanalista canaliza os estímulos (os enunciados)

¹¹⁵ Devereux estabelece um paralelismo entre a física relativista e a psicanálise no sentido em que ambas sustentam que as observações mais relevantes têm lugar “no” observador.

oriundos do sujeito (analisando) deliberada e diretamente para o seu inconsciente e permite que uma perturbação seja criada nele, em relação à qual afirma: “E é isso que eu percebo” (*and this I perceive*), ou seja, a perturbação é inspecionada e seguida.

O ponto/instante em que esta demarcação ocorre não é fixo; os estímulos (os enunciados) que partem do sujeito e que alcançam o observador através dos seus canais sensoriais podem ser travados em vários pontos do seu “trajeto”. O psiquiatra comportamentalista (behaviorista) pode, por exemplo, travá-los assim que alcançam o seu consciente e exclamar prontamente: “E é isso que eu percebo”, prescrevendo, de seguida, a administração de insulina ou eletrochoques,¹¹⁶ porque incapaz de lidar com as reverberações ansiogénicas que os enunciados do sujeito (paciente) provocam nele. O seu *modus operandi* consiste pois em direcionar – deliberadamente – os enunciados do sujeito (paciente) para a sua esfera consciente e submetê-los a um processamento secundário¹¹⁷ racional na tentativa de bloquear as reverberações ansiogénicas que emanam do seu próprio inconsciente. Mais, as suas prescrições prematuras representam uma manobra defensiva de “contra-ataque” com o intuito de repelir as incursões do sujeito (paciente) no seu interior (inconsciente), deslocando *aparentemente* o ponto/instante de demarcação – a perturbação – da sua psique para o sujeito (paciente).¹¹⁸ Agindo desse modo – defensivamente – o psiquiatra comportamentalista deste exemplo (porque) é incapaz de inspecionar as reverberações suscitadas nele e de manejá-las construtivamente, isto é, operacionalizá-las em dados produtores de *insight*, permanecendo à mercê da angústia e dos seus efeitos deformadores.

Por contraste, o psicanalista¹¹⁹ explora – ao invés de tentar bloquear ou repelir – as reverberações que emergem do seu inconsciente, tratando-as como dados básicos e relevantes que devem ser maximizados. Este *modus operandi* deve, segundo Devereux, ser adotado pelos restantes cientistas do comportamento, uma vez que lhes permite também incorporar, de forma consciente, a sua “subjetividade” e instrumentalizá-la de modo a produzir dados mais objetivos

¹¹⁶ Nesse sentido, ao exclamar prematuramente “E é isso que eu percebo”, o psiquiatra comportamentalista está, no fundo, a dizer “É tudo o que eu necessito de saber (=consigo tolerar)”, ou ainda “Fico por aqui, não avanço mais!” (Devereux 1967: 300).

¹¹⁷ Segundo Freud (1911, 1920), o aparelho mental possui dois modos de funcionamento, os quais designa por *processo primário* e *processo secundário*.

¹¹⁸ O psiquiatra comportamentalista “esforça-se por evitar que o paciente o alcance interiormente (*reaching into*), alcançando-o defensivamente a ele.” (Devereux 1967: 301)

¹¹⁹ Devereux salienta que “o psicanalista” desta discussão é um “tipo ideal” que não deve ser confundido com nenhum psicanalista concreto, pois “até o melhor analista tem as suas limitações humanas.” (Devereux 1967: 343, sublinhados meus).

A finalidade de *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* consiste **(1)** em chamar a atenção para o papel que as angústias do investigador desempenham nas suas atividades de pesquisa e de teorização, **(2)** explicitar a epistemologia e a metodologia inerentes ao trabalho psicanalítico e **(3)** demonstrar a sua mais-valia para a investigação nas ciências do comportamento.