

Mitja Tomažič
**GEORGES
DEVEREUX:
ORIS
KOMPLEMENTARNE
ETNOPSIHOANALIZE**

97-113

KORPLJE 1A
2316 ZGORNJA LOŽNICA
MICO.TOMAZIC@GMAIL.COM

::POVZETEK

PRİČUJOČI PRISPEVEK SE LOTEVA prikaza Devereuxjeve teorije komplementarne etnopsihoanalize, tega v današnjem družboslovnem prostoru povsem pozabljenega klasika. Izpostavljeno je kako sta za Devereuxjevo delo ključni dve dimenziji, na eni strani klinično-psihološka in na drugi strani etnološko-kulturna, ki tvorita komplementarni par. Podrobneje je predstavljeno načelo komplementarnosti, ki predstavlja ključno vodilo Devereuxjeve etnopsihoanalize. Prav tako so predstavljeni ključni koncepti njegove meta-kulturne psihiatrije, kot so etnično in idiosinkratično nezavedno, kot tudi njegova klasifikacija tipov osebnostnih motenj in razumevanje simptoma. Pri tem sta v prispevku natančneje predstavljena koncepta etničnih in sakralnih motenj. V nadaljevanju se prispevek kritično loteva tudi Devereuxjevega razumevanja odnosa med antropologijo in psihoanalizo.

Ključne besede: Georges Devereux, antropologija, etnopsihoanaliza, komplementarna metoda, idiosinkratično nezavedno, etnično nezavedno, etnične motnje

ZUSAMMENFASSUNG*GEORGES DEVEREUX: UMRISS EINER KOMPLEMENTARISTISCHEN ETHNOPSYCHOANALYSE*

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit der Darstellung von Georges Devereux' Theorie der komplementären Ethnopschoanalyse, der im heutigen sozialen Raum einen völlig vergessenen Klassiker darstellt. Es wird hervorgehoben, dass zwei Dimensionen der Schlüssel zu Devereux' Arbeit sind, einerseits klinisch-psychologische und andererseits ethnologisch-kulturelle, die ein komplementäres Paar bilden. Das Prinzip der Komplementarität wird detaillierter vorgestellt, was ein wichtiger Leitfaden für die Ethnopschoanalyse von Devereux ist. Darüber hinaus werden Schlüsselkonzepte seiner Metakulturellen Psychiatrie wie das Ethnische und Idiosynkratisches Unbewusste, sowie seine Klassifizierung von Persönlichkeitsstörungen und sein Verständnis von Symptomen vorgestellt. In diesem Beitrag werden die Konzepte ethnischer und sakraler Störungen genauer vorgestellt. Der Beitrag setzt sich im Folgenden auch kritisch mit Devereux' Verständnis der Beziehung zwischen Anthropologie und Psychoanalyse auseinander.

Schlüsselwörter: Georges Devereux, Anthropologie, Ethnopschoanalyse, Komplementäre Methode, Idiosynkratisches Unbewusstes, Ethnisches Unbewusstes, Ethnische Störungen

::UVOD

Zastavili smo si ne prav preprosto nalogo, kako koncipirati izčrpen pregled komplementaristične etnopsihoanalitične teorije Georges Devereuxja. Že Claude Lévi-Strauss je v svojem članku *Pythagoras in America* (1979) umestno pripomnil, da bi lahko primerno počastili delo Georges Devereuxja le, če bi hkrati obvladali tri teoretsko povsem različna področja (Lévi-Strauss, 1979: 33). Tako bi se znašli pred zahtevno nalogo sočasno prehajati med etnološkimi študijami, helenistično literaturo in psihoanalitično teorijo. Torej, podobno kot Devereux bi morali biti zmožni simultano opravljati raziskave na omenjenih treh področjih in hkrati prepoznati prehode ter povezave med omenjenimi področji (Lévi-Strauss, 1979: 33). Tega na tem mestu ne bomo naredili, ampak se bomo v pričujočem prispevku omejili na prikaz nekaterih ključnih dimenzij Devereuxjeve komplementaristične etnopsihoanalize. Vendar je potrebno izpostaviti, da tovrstna omejitev prikaza posledično izključuje prav tiste dimenzije Devereuxjeve teorije, ki so pomembno vplivale na njen nastanek. V mislih imamo nezavedne¹ dimenzije, saj je Devereux vseskozi opozarjal na pomembnost individualnih življenjskih dejavnikov, ki vplivajo na izbiro določenih intelektualnih pristopov razumevanja družbene realnosti. Tako je Devereux v intervjuju z Ulrike Bokelmann izpostavil, da je njegovo teoretiziranje problema dihotomije med konceptoma „zunaj“ in „znotraj“² mogoče navezati na njegov odnos do matere. Tako je izjavil: »Moja mati je poznala samo enega boga: njeno lastno voljo. Bila je genialno sadistična in ti ni dopustila dihati. V odnosu do nje se mi je prikazoval problem separacije z vsemi njegovimi ambivalentnostmi. Skoraj se zdi, da se zaradi tega tako zelo zanimam za problem zunanjega in notranjega« (Duerr, 1987: 23). Devereux se je dobro zavedal, da je analiza tovrstnih individualnih izkušenj del teorije same, lahko bi rekli njen nujen del. Ni presenetljivo, da Devereuxjevo delo vselej prehaja med različnimi dimenzijami subjektivno/objektivno, zunaj/znotraj. Vendar sta za razumevanje njegovega dela ključni dve dimenziji.

Na eni strani gre za klinično-psihološko, na drugi pa za etnološko-kulturno (Reichenmayr, 1995: 67). Omenjeni dimenziji sta nastali kot učinek prepletanja njegove psihoanalitične prakse z antropološkim terenskim delom. Tako njegovo delo strukturirajo teme, kot so akulturacija, vprašanje posameznikovega prilagajanja, duševnega zdravja in nenazadnje določanje meje med normalnim in patološkim v

¹ Nezavedno tukaj razumemo v Freudovem smislu.

² S pomočjo dihotomije „zunaj“ in „znotraj“ je Devereux problematiziral odnos med individuom in njegovim okoljem ali kot ga je imenoval, med njegovim »ekološkim miljejem« (Devereux, 1978: 54). Tako Devereux izpostavi, da omenjena dihotomija med „zunaj“ in „znotraj“ predstavlja ključen problem za družboslovne znanosti: »Saj (družboslovne znanosti) težko izvedejo operacijo ločevanja med osebo in okoljem, kar gre pripisati okoliščini, da posameznik za drugega v slehernem trenutku hkrati predstavlja subjekt in okolje. Vse kar je za subjekt „notranje“, je za drugega „zunanje“« (Devereux, 1987: 55). Drugače rečeno, da posameznik lahko postane družbeno bitje, se mora naučiti v določenih okoliščinah – še posebej v odnosu do drugega – dojemati kot nekaj zunanjega, kot milje drugega (ibid.). Tako Devereux izpostavi, da ključen dejavnik subjektive notranjosti, predstavlja dejstvo, da je le-ta zmožen sebe videti kot del zunanjega okolja drugega.

kulturi (Devereux, 1978; Devereux, 1982). Toda preden bo podan natančen prikaz Devereuxjevega razumevanja simptoma in njegove določenosti s strani kulture, je vredno podati nekaj biografskih podatkov tega v današnjem družboslovnem prostoru povsem pozabljenega klasika.

Leta 1908 v Lugosu³ rojeni Devereux je v Parizu najprej študiral fiziko (njegova učitelja sta bila Marie Curie in Jean Perin). Kasneje je nadaljeval s študijem etnologije, kjer je študiral pod mentorstvom tedanjih klasikov francoske etnologije, kot so Marcel Mauss, Lévy-Bruhl in Paul Rivet. Po končanem študiju je prejel Rockefellerjevo štipendijo, s pomočjo katere je leta 1932 odšel v Združene države, kjer se je pripravljaj na svojo prvo antropološko terensko delo pri južno–vietnamskem visokogorskem plemenu Sedang-Moi (Reichenmayr, 1995: 67). Preden se je lotil vietnamskega projekta, je opravil terensko delo pri Mohave Indijancih. Iz omenjene raziskave družbenega življenja Mohave Indijancev je promoviral pri znanem ameriškem antropologu A. L. Kroeberju. Sledilo je osemnajst mesečno terensko delo v Vietnamu, ki je trajalo od leta 1933 vse do leta 1935. Po končanju terenskega dela v Vietnamu se je ponovno vrnil v Združene države. V Ameriki je kot antropolog profesionalno deloval na različnih psihiatričnih institutih. V začetku petdesetih let je zaključil svojo leta 1946 pričeto psihoanalitično šolanje na menningerški kliniki v Topeki pri Kansasu in nadaljeval svoje delo v New Yorku, kjer je od leta 1959 do 1963 delal kot psihoanalitik v tamkajšnji privatni praksi. Med drugim je v Philadelphiji predaval tudi predmet etnopsihiatrija na *Temple University*. Svoje najpomembnejše znanstvene publikacije je objavil in opravil v Združenih državah, kjer je prav tako koncipiral pretežen del teoretskih konceptov ter smernic tako imenovane „komplementarne etnopsihoanalize“ (ibid.). Ključno je izpostaviti njegovo tesno sodelovanje z najpomembnejšimi amerišskimi antropologi, kot so Ralph Linton, Weston la Barre in Margaret Mead, s katerimi je gojil tako prijateljski kot profesionalno–znanstven odnos. Leta 1963 se je vrnil nazaj v Pariz, kjer je vse do leta 1981 poučeval etnopsihiatrijo na *Ecole Pratique des Hautes Etudes*. Po upokojitvi se je posvetil študiju in analizi grške antike (glej: Devereux, 1981; Devereux, 1982). Umril je leta 1985 v Parizu⁴.

Kljub temu, da je Devereux svoje raziskovalno delo pričel brez psihoanalitične izobrazbe kot etnograf in antropolog, so ga prav terensko delo pri Mohave Indijancih, katerih kultura visoko ceni sanje, konstantno prerokanje s pripadniki šole „Culture and Personality“⁵ in nenazadnje tudi njegove klinične izkušnje, ki si jih je kot

³ Kraj se nahaja v Sibenbürgnu (Sedmograška), vse do leta 1918 je pripadal Madžarski, pozneje pa Romuniji.

⁴ Za natančnejši biografski prikaz Devereuxevega življenja glej: Duerr, H. P. (1987): *Die wilde Seele*. Frankfurt am Mein, Suhrkamp, str. 9–31 in Reichmayr, J. (1995): *Einführung in die Ethnopsychoanalyse. Geschichte, Theorien und Methoden*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, str. 66–72.

⁵ Izraz „kultura in osebnost“ označuje eno od šol znotraj psihološke antropologije. Glavni predstavniki omenjene šole so Ruth Benedict, Margaret Mead, Abram Kardiner, Ralph Linton in Clyde Kluckhohn. Skupno jim je bilo prepričanje, da psihološke dimenzije človeka predstavljajo ključne komponente kulture in vedenja (Bock, 2013. 59–60). Prav tako šola kulture in osebnosti vključuje štiri glavne pristope: »Če jih naštejemo po vrsti, govorimo o

antropolog pridobil v številnih psihiatričnih institucijah, privedle do tega, da se je povsem posvetil psihoanalizi.

::KOMPLEMENTARNOST KLINIČNEGA IN ANTROPOLOŠKEGA

Prav tovrstno prepletanje, ali kot bi trdil Devereux »komplementarnost« na eni strani kliničnega, na drugi pa etnografsko–antropološkega je vzpostavila zgoraj omenjeni dimenziji: klinično–psihološko in etnološko–kulturno. Toda omenjeni dimenziji vselej ne tvorita nekakšnega komplementarnega para. Tako tudi Devereux opozori na določena razhajanja med klinično–psihiatričnim razumevanjem patološkega in antropološkim zatrdjevanjem kulturne normalnosti patološkega: »Vse pogosteje se psihiatri obračajo na etnologa, da bi jim ta pomagal pri diagnosticiranju kulturno atipičnega ali marginalnega pacienta, toda etnolog se prepogosto zadovolji s tem, da je na primer pri Bongo Bongo plemenu tovrstna oblika vedenja normalna, tista oblika prepričanja tradicionalna in nenazadnje takšen osebnostni tip popolnoma prilagojen. Četudi tovrstne ugotovitve večinoma držijo, so domala povsem nezadovoljive. Na tem mestu bi bil pazljiv, kar zadeva ocenjevanje takšne vrste diagnostičnega pristopa, saj sem imel večkrat možnost popravljati napačne diagnoze nekdanjih indijanskih vojakov, tako da sem opozarjal na razliko med delirijem in verskim prepričanjem« (Devereux, 1974: 107).

Seveda je imel Devereux precej možnosti opozarjati na pomanjkljivosti tovrstnih kulturno navdihnjenih diagnoz. Navsezadnje je večina njegovih pacientov prihajala iz različnih indijanskih kultur. Prav ti Indijanci so zaradi dominantnega vpliva ameriške kulture, v kateri so živeli, izoblikovali različne simptomatske motnje (Reichenmayr, 1995: 67). Devereux se nikoli ni naveličal opozarjati na vlogo različnih kulturnih dejavnikov, ki vplivajo na etiologijo in tvorbo določenega simptoma. Tako je leta 1951 izdal delo *Reality and Dream* (1951), v katerem poroča o psihoterapiji prerijskega Indijanca Jimmyja Picarda. Omenjeno delo je naletelo na precejšnje odmeve (Reichenmayr, 1995: 68), saj predstavlja enega prvih obsežnih popisov psihoanalitične obravnave indigenega Indijanca. Obravnavane teme in cilje dela Devereux opiše sledeče: »Kot raziskovalni projekt je bila omenjena psihoterapija del raziskave o vlogi kulturnih dejavnikov pri etiologiji, simptomatologiji in terapiji osebnostnih motenj. Cilj te raziskave je bil razviti posebne tehnike za zdravljenje tovrstnih motenj pri osebah, katerih kulturno ozadje in etnična osebnostna struktura sta se razlikovali od pacientov, tipičnih za terapevta iz ameriškega srednjega razreda.« (Devereux, 1985: 24).

Na tem mestu je potrebno dodati, da je spremno besedo dela *Reality and Dream* (1969) napisala sama Margaret Mead. V njej je opozorila na pomembnost Devereuxjevega prispevka. Tako je med drugim zapisala tudi: »Indijanec, s katerim se (De-

pristopih konfiguracionalizma, bazične in modalne osebnosti, nacionalnega značaja in medkulturnosti« (Bock, 2013: 59).

vereux) v študiji ukvarja, stoji med staro, počasi usihajočo indijansko kulturo pre-rijskega indijanskega področja in zgolj delno dojeta ameriško kulturo, v kateri je ostal pripadnik družbeno nezaželene ter prikrajšane manjšine. Tako se je moral antropolog kot terapevt odločiti: kolikanj je bil njegov pacient še volčji Indijanec? Katera od alternativ, ki jih je imel na razpolago – oditi nazaj v rezervat ali pa skušati živeti v svetu belega človeka – je bila najprimernejša za pacienta in na kakšen način uporabiti ustrezne elemente njegove indijanske kulture v njegovi psihoterapiji?« (Mead, 1969: 12). V zgornjem citatu izstopa prepletanje dveh že omenjenih dimenzij; klinične in etnografsko-antropološke. Tako ni presenetljivo, da Margaret Mead kot ključen prispevek študije primera Jeamy Picarda vidi v prepletanju antropoloških in psihoanalitičnih nazorov, ki ponudijo možnost povezati antropologijo in psihoanalizo. Dotlej sta obe dimenziji delovali povsem ločeno, etnološka na ravni terenskega dela v določeni družbi, medtem ko je bila psihoanalitična omejena na zasebni odnos med terapevtom in pacientom (Reichenmayr, 1995: 68).

::META KULTURNA PSIHIATRIJA

Omenjena povezava individualno-kliničnega in kolektivno-družbenega predstavlja enega ključnih Devereuxjevih prispevkov. Tako je potrebno opozoriti na dejstvo, da si je Devereux ves čas prizadeval združiti klinični in antropološki material na način vzpostavitve nekakšne metakulturne psihiatrije in terapije, s pomočjo katere bi bilo mogoče od partikularnega preiti na raven občega (Devereux, 1982: 296).

Tovrsten poskus vzpostavitve meta kulturne psihiatrije, ki bi prestopila ‚provincialne‘⁶ meje partikularnega, pa implicira upoštevanje drugačnih predpostavk o naravi človeške vrste. Tako Devereuxju ni toliko pomembno, kateri kulturi pripada določen posameznik, temveč njegova pripadnost človeški vrsti kot taki (Devereux, 1974: 345). Zanj implicira uniformnost človeške psihe tudi posledično uniformnost človeške kulture kot take. Kljub temu se ne more povsem ogniti upoštevanju partikularnosti posameznih kulturnih konfiguracij, ki vsaka po svoje niza določene kulturne elemente v specifično kulturno matrico. Tako zapiše: »Podobno kot posamezniki se tudi kulture razlikujejo po vrsti in načinu tega, kako nizajo in organizirajo svoje lastne konstitutivne elemente. Prav tako se razlikujejo po tem, kako se določen element ene kulture kaže kot del primarne matrice, kateri bi v drugi kulturi pripadal sekundarni matrici.« (Devereux, 1974: 345).

Vendar je Devereux vselej ostal zvest klinično-psihiatričnemu teoretskemu modelu in usmerjen v razvoj kulturno nevtralnih diagnostičnih in terapevtskih instru-

⁶ Omenjeno provincialnost partikularnega lepo ponazori Benedictin primer primitivnega človeka, ki: »Ni nikoli pogledal iz svojega sveta in ugledal človeštva kot skupine ter začutil skupne povezanosti s celotno vrsto. Od vsega začetka je bil provinciallec, ki se je obdajal z visokimi ograjami. Bodisi, da je šlo za izbiro žene ali za obglavljenje, vedno je bilo prvo najpomembnejše razločevanje tisto med ljudmi njegove lastne skupine in ljudmi zunaj nje. Njegova lastna skupina in vsi njeni načini vedenja so veljali za edinstvene.« (Benedict, 2008: 21).

mentov. Pri tem je skušal vzpostaviti vesplošno psihopatologijo, ki bi prekoračila partikularne meje kulture in omogočila vzpostavitev že omenjene metakulturne psihiatrije (Reichenmayr, 1995: 69). Zato ne preseneča Devereuxovo nenehno kritiziranje kulturnega relativizma⁷, saj se je prav z vzpostavitvijo univerzalnega kulturnega modela skušal distancirati od kulturno relativističnih nazorov, predvsem etične nevtralnosti kulturnega relativizma, ki jo je zavračal. Tako dometa svoje metakulturne psihiatrije ne vidi zgolj v olepševanju tehnične nesposobnosti psihiatrov, da bi postali univerzalni etnografi: »Dejansko gre za postopek, ki ne temelji zgolj na tem, da psihiatrične probleme proučujemo zgolj skozi vidik kulturnega, temveč kulture nasploh, (tak model) je v praktičnem in terapevtskem oziru učinkovitejši in teoretsko v prednosti pred slehernim drugim kulturnim modelom, saj omogoča globlje razumevanje psihodinamičnih procesov, kar posledično omogoča razširjeno etnološko razumevanje narave kulture. Poleg tega pa dokončno zavrne arogantne pretenzije tistega kroga neofreudovcev in psevdofreudijanskih kulturalističnih psihoanalitikov, ki se hvalijo z večjo subtilnostjo in boljšim etnološkim občutkom, ki prav tako trdijo, da so njihovi pogledi koristnejši za etnologijo kot tisti klasične psihoanalize.« (Devereux, 1974: 117–118). Tukaj je potrebno dodati še, da je Devereux nekatere kulturno relativistične raziskovalne modele šole „Culture and Personality“ videl kot določene s profesionalnimi obrambnimi mehanizmi⁸ (Devereux, 1973: 118).

::KOMPLEMENTARISTIČNA ETNOPSİHOANALIZA

Več kot očitno si je Devereux prizadeval vzpostaviti trdno vez med antropologijo in psihoanalizo in to mu je uspevalo s pomočjo njegove komplementarne metode. S tem v zvezi tudi govori o tako imenovani „komplementaristični etnopsiho-

⁷ Ključno načelo kulturnega relativizma je, da se družbe ali kulture kvalitativno razlikujejo in imajo lastno notranjo logiko, zato je njihovo razvrščanje na nekakšne lestvice znanstveni absurd. Vendar kulturnega relativizma ne gre razumeti kot nasprotja etnocentrizmu, saj kulturni relativizem ne vsebuje nekega moralnega načela. V antropologiji je načelo kulturnega relativizma metodološkega značaja. Antropologu pomaga med seboj primerjati družbe, ne da bi jih pri tem uvrščal na kako intelektualno nepomembno moralno lestvico; vendar pa zato ne smemo logično sklepati, da razlike med tem, kaj je prav in kaj ne, sploh ni: »Mnogi bi rekli, da je bistvo antropologije; da odkriva tako edinstvenost vsakega družbenega ali kulturnega okolja kot tudi lastnosti, zaradi katerih je človeštvo celota.« (Eriksen, 2009: 17–18).

⁸ Na tem mestu je vredno izpostaviti Devereuxjevo delo *From Anxiety to Method in the Behavioural Science* (1967), kjer Devereux razpravlja o specifičnem subjektno-objektnem odnosu, ki nastane med opazovalcem in opazovanim v okvirju terenskega dela in izpostavi njegovo pomembnost pri spoznavno teoretskih premislekih. Tako Devereux opozori na pomembnost »kontratransfernih« učinkov, ki vplivajo na izbiro raziskovalčeve metode: »Trdim, da ključen dejavnik sleherne družboslovne znanosti prej predstavlja kontratransferni odnos (*Gegenübertragung*), kot pa transferni odnos. Kar je za nas pomembno, je to, da analiza kontratransferja znanstveno gledano omogoči pridobivanje več podatkov o naravi človeka« (Devereux, 1973, 17). Še več, kot izpostavi Devereux, podatki, ki jih etnograf zbira na terenu, povzročajo zaradi svoje drugačnosti tesnobo, katere se etnograf skuša obraniti s pomočjo »kontratransferne psevdometodologije« (Devereux, 1973: 18). Tako Devereux umestno pripomni, da: »ni mogoče razviti racionalne znanosti, dokler ignoriramo njene najbolj temeljne in značilne podatke, ki na poseben način označujejo težavnosti družboslovne znanosti« (Devereux, 1973: 19).

nalizi“ (Devereux, 1982; Devereux, 1978). Za podkrepitev svojih tez se posluži primerov z različnih teoretskih področij; tako črpa material s področja psihiatrije, klinične psihologije, psihoanalize, etnografske prakse. Prav tako mu pomemben material predstavljajo zgodovina, literatura, mitologija in predvsem njegovo lastno izkustvo. Toda za nastanek njegovih teoretskih dognanj je temeljna ideja komplementarnosti, ki si jo Devereux sposodi pri fiziki in biologiji ter jo prenese na družboslovno področje. V tem primeru mu še posebej pomemben navdih predstavlja fizika, ki jo je tudi študiral.

Za ključno vodilo komplementaristične etnopsihoanalize postavi temeljno načelo fizike, po katerem zmerom potrebujemo dve različni razlagi, da bi lahko popolnoma določili obnašanje nekega elektrona. Drugače rečeno, da bi lahko v celoti opisali in pojasnili nek fenomen, mora le-ta biti opisljiv in pojasnljiv komplementarno tudi s pomočjo nekega drugega teoretskega sistema (Devereux, 1978: 111). Če povedano prenesemo na družbene fenomene, to pomeni, da mora biti določen fenomen, ki ga opisujemo skozi psihoanalitični referenčni okvir, opisljiv tudi skozi antropološki ali sociološki referenčni okvir. Tako ne pridobimo zgolj dveh različnih razlag istega fenomena, temveč obe razlagi tvorita nekakšen vzajemen, komplementaren par ali kot se izrazi Devereux »dvojni diskurz« (Devereux, 1978: 111). Logika „dvojnega diskurza“ temelji na Heisenbergovem načelu nedoločljivosti, ki med drugim trdi, da je pomembnost metodološkega pogleda ključna pri tem, ali nek znanstvenik pri določanju delcev vidi valove ali korpuskule⁹ (Reichenmayr, 1995: 71).

::ETNIČNO IN IDIOSINKRATIČNO NEZAVEDNO

Načelo komplementarnosti je igralo posebej pomembno vlogo pri vzpostavitvi Devereuxjevega modela „etnične osebnosti“ (Devereux, 1974: 111). Devereuxju omenjeni koncept služi za vzpostavitev dveh koncepcij nezavednega, ki sta zanj komplementarni. Tako govori o „etničnem nezavednem“ in „idiosinkratičnem nezavednem“ (Devereux, 1974: 111). S pomočjo obeh koncepcij nezavednega vzpostavi svojo etnopsihiatrično klasifikacijo osebnostnih motenj. Pri tem je potrebno izpostaviti, da je „etnično nezavedno“ produkt kulturno tipičnih potlačitvenih mehanizmov, ki izhajajo iz etno tipičnih travm, ki lahko doletijo pripadnika določene kulture, za katero so omenjeni potlačitveni mehanizmi tipični (Devereux, 1974: 12). Medtem pa „idiosinkratično nezavedno“ predstavlja produkt vsakovrstnih individualnih situacijskih travm, ki jih lahko doživi posameznik in ki niso kulturno tipične (Devereux, 1974: 14).

⁹ Korpuskul v fiziki označuje najmanjši delec materije, osnovni delec.

::OJDIPOV KOMPLEKS

Preden bo podan natančnejši prikaz Devereuxjeve etnopsihiatrične klasifikacije duševnih motenj, je potrebno izpostaviti še, da je podobno kot Róheim tudi on zagovarjal univerzalnost Ojdipovega kompleksa. Prav kulturno specifičen način razrešitve Ojdipovega kompleksa Devereuxju služi kot pomemben dejavnik pri določanju etnopsiholoških značilnosti določene kulturne konfiguracije (Reichenmayr, 1995: 70). Seveda pri tej razrešitvi pomembno vlogo igrata tako etnično kot tudi idiosinkratično nezavedno, ki sta povsem podvrženi načelu komplementarnosti. V tem smislu tako etnično kot idiosinkratično nezavedno predstavljata etnološko-kulturne kot tudi psihološko-individualne uvide, ki jih ne moremo zreducirati zgolj na eno izmed nezavednih oblik, kakor tudi ne moremo razumeti enega nezavednega brez vzajemnega upoštevanja drugega (Reichenmayr, 1995: 71). Drugače rečeno, etnično nezavedno in idiosinkratično nezavedno predstavljata dve dimenziji istega predmeta. Tako ni presenetljivo, da je razumevanje in prepoznavanje obeh oblik odvisno od zornega kota, s katerega ju preučujemo.

V tem oziru je mogoče reči, da je Devereuxjeva logika povsem skladna z logiko „toposa“, katero je zasnoval Ginbattisti Vico. Po Vico je določene fenomene mogoče obravnavati iz več zornih kotov, prav zaradi tega je način, kako jih definiramo, torej interpretativna mreža, v katero jih vključimo, odvisna od toposa, s katerega zremo na določen fenomen¹⁰. Zato je vedenje vedno odvisno od toposa, dejstva pa so odvisna od teoretske sheme (Šterk, 2001: 328). Še več, povsem legitimno je sklepati, da je v tem primeru izbira zornega kota, s katerega preučujemo določen fenomen, nezavedna izbira in je v nekem smislu čisti simptom¹¹ (Šterk, 2001: 330). Na tem mestu se ne bomo spuščali v natančnejši prikaz tematike, ki zadeva vprašanje metapozicije in možnosti nevtralnno-objektivnega opazovanja človeških fenomenov.

::ANTROPOLOGIJA IN PSIHOANALIZA

Če etnično nezavedno in idiosinkratično nezavedno tvorita komplementaren par, potem posledično tudi antropologija in psihoanaliza tvorita komplementaren par in prav na tej komplementarnosti obeh disciplin temeljijo Devereuxjeva teoretska izhodišča o komplementaristični etnopsihoanalizi. Zato tudi ne preseneča sledeča Devereuxjeva trditev: »Če bi antropologi lahko naredili izčrpno inventuro vseh poznanih tipov kulturnega vedenja, bi se le-ta povsem ujemala s podobno narejenim popisom vseh gonov, želja, fantazij itd., ki bi jo naredili psihoanalitiki na osno-

¹⁰ »Zdi se, da bi se morala studia humanitatis čim prej otresti kartezijanskega pogleda, po katerem je ena perspektiva pravilna, druga pa zmotna in ponovno premisliti opozorilo Gianbattista Vica, ki priporoča topično metodo: metodo obravnavanja istega problema, *causa*, iz različnih perspektiv in postopek urejenega prehajanja z enega stališča k drugemu.« (Močnik, 1994: 219).

¹¹ Za Devereuxjev prikaz simptomatske uporabe metodologije glej: Devereux, G. (1973): *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, str. 25–70.

vi svoje klinične prakse; tako bi hkrati z identičnimi sredstvi potrdili psihično enotnost človeštva in veljavnost psihoanalitičnih razlag kulture.« (Devereux, 1978: 66).

Ta nastavek je nadaljnje izdelal francoski etnopsihoanalitik in nekdanji Devereuxjev učenec Tobie Nathan. Toda pri tem gre še korak dalje in se posluži določenih argumentacij lacanovske psihoanalize in Lévi-Straussove strukturalne antropologije. Za razliko od Devereuxa, ki, kot je bilo prikazano, govori o dveh nezavednih, ki tvorita komplementarni odnos, Nathan zagovarja idejo zgolj enega kulturnega nezavednega (Reichenmayr, 1995: 227). Pri tem se posluži Lacanovega aksioma, po katerem je nezavedno strukturirano kakor diskurz drugega (Fink, 1995: 4–5). Tako Nathan trdi, da posameznik poseduje zgolj eno kulturno psiho, ki je identična temu, kar Freud v *Interpretaciji sanj* imenuje psihični aparat. Prav tako je po njegovem mnenju obstoj kulture mogoč samo na osnovi komunikacijskega akta, pri čemer nemogućnost komunikacije pomeni padec v avtizem. Tako je obstoj sleherne simbolne, torej družbene realnosti posredovan skozi jezik, brez katerega polje družbenega ne bi več eksistiralo (Fink, 1995: 14). Na tem mestu je bil Nathan deležen številnih kritik, ki so mu očitale teoretsko statičnost zaradi prevelikega osredotočenja na jezik, pri čemer je zanemaril pomen neverbalne komunikacije (Reichenmayr, 1995: 227).

V bran Nathanu lahko trdimo, da se neverbalna komunikacija nikoli ne nahaja v prostoru, ki ne bi bil kulturno strukturiran: »Nemara prav nasprotno, prav s svojo zunanostjo hitro vstopi v središče strukture. Neartikulirano samo postane modus artikulacije; naj je še tako fiziološko, pa se vsaka predsobilna narava neha, čim zavzame določeno mesto v strukturi in to mesto je dovolj, da ga obdari s paletto pomenov. A stvar je nemara še bolj dramatična in lahko dobi spektakularne razsežnosti: kar je predsobilno in neartikulirano, lahko prav zaradi tega postane nosilec največjega pomena.« (Dolar, 2003: 35–36).

::KLASIFIKACIJA TIPOV OSEBNOSTNIH MOTENJ

V nadaljevanju bo prikazana Devereuxjeva klasifikacija različnih tipov osebnostnih motenj. Na osnovi doslej prikazanega lahko sklepamo, da bi Devereux primer „divjega moža“ (»*Wild man*«) označil kot obliko etnične motnje. Podobno bi opredelil tudi motnje, kot so *amok*, *latab* in *koro*¹². Pri vseh naštetih motnjah imamo po Devereuxju opravka s specifičnimi formami kulturno-vzorčenega vedenja, katerega pomen je mogoče izraziti s sporočilom: »Ne počni tega, toda če že moraš, počni to na sledeč način.« (Devereux, 1974: 52). Toda Devereuxju bi storili krivico, če bi

¹² Obstaja precejšen korpus antropoloških opisov navedenih treh motenj. Hughes (1985) jih v svojem slovarju kulturno določenih psihiatričnih simptomov definira sledeče: »*Amok*: disociativne epizode; izbruh nasilnega ali morilskega vedenja proti ljudem ali objektom; zasledovalne ideje; avtomatizmi; amnezija; izmučenost in povrnitev zavesti po končani epizodi (velja za tiste, ki jih med epizodo *amoka* skupnost ne ubije). *Latab*: preobčutljivost na nenadno preplašenje; hiper-sugestibilnost; ekoholalija; disociativno ali transu podobno vedenje. *Koro*: močna in trenutna tesnoba, da bi se penis umaknil v notranjost telesa.« (Hughes, 1985: 469–505).

njegovo razumevanje duševnih motenj zreducirali zgolj na kulturno vzorčenje simptomov. Nenazadnje je pri sleherni analizi posameznikovega vedenja potrebno upoštevati načelo komplementarnosti¹³.

Pri tem je potrebno izpostaviti tudi dejstvo, da njegova klasifikacija nikakor ne nasprotuje psihiatrični klasifikaciji duševnih motenj. Tako Devereux trdi: »Moja etnopsihiatrična tipologija je povsem skladna z znanstveno psihiatrično nozologijo. Slehernega bolnega posameznika lahko obeležimo s konvencionalno diagnostično etiketo, ne glede na to, v kateri kulturi realizira določeno formo psihiatrične motnje.« (Devereux, 1974: 22). Kljub temu mu njegova genialnost omogoča prekoračiti ortodoksno rigidnost klasične psihiatrične klasifikacije. Tako Devereux govori o štirih različnih tipih osebnostnih motenj: 1. tipične motnje, ki se nanašajo na določen tip socialne strukture; 2. etnične motnje, ki se nanašajo na specifičen kulturni vzorec določene skupine; 3. sakralne motnje ali tako imenovane šamanistične motnje in nazadnje 4. idiosinkratične motnje (Devereux, 1974: 24). Potrebno je poudariti, da za potrebe pričujoče razprave zadostuje zgolj prikaz sakralno-šamanističnih motenj in etničnih motenj.

::SAKRALNE MOTNJE

Kot prve bodo predstavljene sakralne motnje ali, kot jih imenuje Devereux, šamanistične motnje. Za te motnje je značilno, da temeljijo na intra-psihičnih konfliktih, ki niso locirani v idiosinkratičnem nezavednem, temveč izvirajo iz določenih segmentov etničnega nezavednega (Devereux, 1974: 30). Kljub temu, da tako šamanovi psihopatološki simptomi niso rezultat njegovega idiosinkratičnega nezavednega in so povsem odraz določene družbene strukture – so torej družbeni simptomi – omenjeno Devereuxja ne odvrta od tega, da šamana označi za bolnega. V tem se razlikuje od Ackerknechta, katerega razlago šamanizma kritizira. Tako Ackerknecht šamanovo vedenje precej ambiciozno opisuje kot hkrati avtonormalno in heteropatološko, torej normalno za kulturo, v kateri se realizira, vendar z medicinskega zornega kota patološko (Ackerknecht, 2000: 134). Za Devereuxja je šaman ‚bolan‘, vendar predstavlja specifično obliko ‚bolne‘ osebe, saj je njegovo psihopatološko stanje strukturirano v skladu s kulturnimi konvencijami določene kulturne konfiguracije. Drugače rečeno, s pomočjo šamanove patologije kulturna prepričanja postanejo subjektivna izkušnja (Martínez-Hernández, 2000: 135). Toda še vedno ni jasno, zakaj Devereux šamanovo vedenje opredeli kot patološko. Odgovor je pre-

¹³ Potrebno je poudariti, da tudi Devereux ni bil povsem dosleden pri upoštevanju svojih lastnih teoretskih načel. Na tem mestu Martínez-Hernández umestno pripomni, da njegovo konceptualno ločevanje med etničnim in idiosinkratičnim nezavednim ni komplementarno, torej ne izkazuje interakcije med obema nezavednima, temveč ena oblika nezavednega prej predstavlja dodatek k drugi obliki (Martínez-Hernández, 2000: 134–135). To posledično negativno vpliva na samo integriteto nezavednega kot raziskovalnega objekta. V tem oziru Martínez-Hernández podobno kot Nathan sledi logiki, po kateri je sleherni nezavedno že vselej strukturirano kot kultura, v kateri se realizira (Martínez-Hernández, 2000).

prost, in sicer: prvič, zaradi tega, ker je s strani skupine, kateri pripada, prepoznano kot patološko; drugič – in to je še posebej pomemben vidik Devereuxjeve teorije – ker odseva napetosti in konflikte, ki posedujejo psihopatološko naravo (Devereux, 1974: 29–33).

Tu se je potrebno spomniti na že omenjeno Devereuxjevo zagovarjanje psihične enotnosti človeka. Sledeč tej logiki je zagovarjal idejo, da so vsi psihodinamični procesi medkulturno univerzalni in tako predhodijo slehernemu kulturnemu partikularizmu kot tudi slehernemu teoretskemu relativizmu, ki lahko izvira iz antropološke ali katere druge teorije; naj si bo teorija neo-freudovska ali psevdo-freudovsko kulturalistična psihoanaliza, ki se hvali z večjo subtilnostjo in boljšim etnološkim občutkom, kot ga premore klasična psihoanaliza (Devereux, 1974: 117–118). Tako tudi ni presenetljivo, da prav zaradi Devereuxjevega anti-relativizma, njegova kategorija etničnih motenj povezuje občo univerzalnost s kulturno specifično pojavnostjo. Zato sakralne motnje (šamanistične motnje), podobno kot primera *amok* in *nori-pes-si-želi-umreti*, po Devereuxju uporabljajo obrambne mehanizme in simptome, ki jih zagotovi kultura (Devereux, 1974: 27–28). Vendar je potrebno upoštevati, da povzročilni moment določene šamanistične motnje ni nujno kulturni, temveč je po Devereuxjevem mnenju lahko tudi psihičen ali celo biološki; na primer izbruh malarije lahko sproži *amok* (Martínez-Hernández, 2000: 136).

::ETNIČNE MOTNJE

Kar zadeva etnične motenje, le-te predstavljajo kulturno-vzorčene forme za razreševanje številnih psihičnih konfliktov in patologij, ki izvirajo iz enotnega simptomatskega kompleksa: »Tisto, kar označuje etnične motenje, ni zgolj njihova specifična psihodinamična konfiguracija, ki določa njihovo etiologijo, temveč poseben etnični karakter, ki je tako kondicioniran, da subjektu omogoča rešitev določenih problemov s pomočjo enotnega simptomatskega kompleksa. Določena duševna motnja mora do potankosti ustrezati predpisanemu modelu (simptomatskemu kompleksu), da jo lahko legitimno zaznamo kot etnično motnjo.« (Devereux, 1974: 76–77). Kljub temu se Devereux zaveda, da logika simptomatskega kompleksa predstavlja kamen spotike za identifikacijo ključnih simptomov določene psihopatologije, kakor tudi točko trenja z zagovorniki kulturnega relativizma. V bistvu določene etnične motnje, kot je npr. *amok*, predstavljajo partikularne kulturne manifestacije, ki jih je zelo težko generalizirati na druge kulture, kaj šele vključiti v nekakšen obči vseobsegajoč simptomatski kompleks. Tega se je Devereux zavedal in temu primerno vpeljal razlikovanje med kulturnim vedenjem in psihiatričnimi simptomi (Martínez-Hernández, 2000: 136). Slednja razdeli na različne osi in domene: tako kulturno vedenje pripada „kulturni osi“ ter „etnološki domeni“, medtem ko psihiatrični simptomi pripadajo „nevrotični osi“, ki spada pod domeno psihiatrije kakor tudi psihoanalize (Devereux, 1974: 125–134). Na tem mestu Devereux uporabi transvestizem kot paradigmatični primer, s katerim ilustrira veljavnost koncepta simptomatskega kom-

pleksa: »Pri prerijskih Indijancih je bila rešitev za strahopetce postati transvestit, medtem ko je pri Tanalih na Madagaskarju transvestizem predstavljal rešitev za seksualno nezadostnega moškega, ki bi v primeru, da bi se poročil, moral doživeti, da bi njegova seksualno nezadovoljena žena javno razglasila njegovo impotentnost.« (Devereux, 1974: 80). Omenjeni primer lepo ilustrira, kako kljub medkulturnemu variranju uporabe istega simptoma isti simptom lahko identificiramo medkulturno in predvsem metakulturno. Toda kljub Devereuxjevi zavezanosti psihiatrični klasifikaciji psihopatologij in simptomov je njegova klasifikacija prosta rigidnih konceptov, ki so jih je uporabljali Kreapelin¹⁴ in neo-kreapelianci – te, je Devereux razglasil kot promotorje enostavnega in površnega postopka, ki temelji na statističnem produciranju odvečnih podatkov (Devereux, 1974: 128).

Na tem mestu je potrebno poudariti, da Devereuxjeva uporaba koncepta simptoma precej variira, za razliko od uporabe le-tega pri psihiatriji, kjer je njegova raba jasno začrtana in omejena. Tako Devereux uporablja koncept simptoma skladno z logiko komplementarnosti kot medkulturno edinstven fenomen, ki ga ni mogoče generalizirati, in hkrati kot metakulturno veljaven fenomen. Drugače rečeno, večsih so simptomi etnično specifična vedenja, ki jih ni mogoče prenesti v drug kulturni kontekst, kot je na primer *amok* ali zahodnjakom bolj poznana histerija, katero je Charcot opazoval v bolnišnici Salpêtrière. Medtem ko v drugih primerih, kot je npr. transvestizem, simptomi posedujejo določeno mero medkulturne veljavnosti, kljub temu da vsebina simptoma ni univerzalna (Martínez-Hernández, 2000: 136).

Zgornja zastavitev je še kako pomembna za Devereuxjevo delo. Tako zapiše: »Zakaj bi nas moralo presenetiti dejstvo, po katerem celoten set določenih psihiatričnih simptomov redko najdemo v določeni družbi, medtem ko popolnoma brezskrbno sprejmemo ugotovitev, da Eskim nikoli ne bo utrpel malarije, domačin iz Konga pa nikoli ne bo utrpel snežne slepote ali ozeblin?« (Devereux, 1974: 67).

Pri tem Martínez-Hernández opozori na nekoliko čudno Devereuxjevo diskrepanco, ko ta poistoveti simptom kot pomensko tvorbo s povsem biološkim znakom (Martínez-Hernández, 2000: 137). Omenjeno poistovetenje simptoma in znaka je

¹⁴ Emil Kraepelin (1859–1926) se je v zgodovino psihiatrije vpisal kot psihiater, ki je prvi poskušal vzpostaviti urejeno nozološko klasifikacijo duševnih motenj. Sledeč načelom objektivnosti in popolnoma predan logiki empirizma je s pomočjo deskriptivne metode skušal izdelati klasifikacijo duševnih motenj, ki bo temeljila na bioloških principih. Tako ni presenetljivo, da za Kraepelina ne obstoji ontološka razlika med *dementia praecox* in npr. organsko boleznijo, kot je sifilis. Omenjena izenačitev navidez popolnoma različnih boleznij mu je omogočila odkrivanje eksternih povzročiteljev boleznij. Vzroke za nastanek *dementia praecox* je iskal v eksternih poškodbah možganskega tkiva (Kraepelin, 1988: 34). Potemtakem ne preseneča, da je Kraepelinov model po svoji osnovni orientaciji organicističen. Drugače rečeno, pri odkrivanju vzrokov duševne motnje se je povsem osredotočil na odkrivanje možganskih okvar in drugih toksinov, ki lahko povzročijo okvaro. Pri tem ga niso zanimali moralni ali psihosocialni dejavniki, kot je na primer travma: »Zelo dvomimo, da imamo v takšnih primerih opravka s toksini in te izkušnje omogočajo domnevo, da je *dementia praecox* prav tako zastrepila cerebralni korteks.« (Kraepelin, 1988: 342). Pri tem mu ključni problem predstavlja pravilna definicija tistih etioloških dejavnikov, ki so odgovorni za nastanek različnih tipov duševnih motenj. Tako je Kraepelin prepričan, da bo z odkritjem teh etioloških dejavnikov mogoče vzpostaviti temelje za znanstveno psihiatrijo, ki bi se povsem osredotočala na odkrivanje fizioloških osnov duševnih motenj (Kraepelin, 1988: 1). Prav zaradi manjkajoče etiološke vednosti si je Kraepelin zmeraj prizadeval vzpostaviti natančno (operacionalno) definicijo duševne motnje.

vsekakor v nasprotju z Devereuxjevim interesom, saj podobno kot Freud zagovarja logiko, po kateri simptomi predstavljajo poskus rekonstrukcije osebnosti skladno z logiko nezavednega (Devereux, 1974: 112). Takšna rekonstrukcija se manifestira v obliki psihičnega ali čustvenega konflikta, ki ostane prikrit in se kaže samo v simptomatski obliki. Omenjeno Devereux lepo ilustrira na primeru grizenja nohtov. Po Devereuxjevem mnenju si ljudje lahko preprosto grizejo nohte iz povsem tehničnih razlogov, saj ne vedo, da obstajajo pripomočki, kot so ščipalci za nohte, medtem ko grizenje nohtov v naši zahodni družbi predstavlja nevrotični simptom, ki predstavlja zgolj površinsko manifestacijo določenega konflikta (Devereux, 1974: 111).

V tem smislu simptomi predstavljajo zgolj metaforičen vrh ledene gore. Toda na tem mestu Devereux opozori pred nevarnostjo površnega reduciranja simptoma na zgolj površinsko tvorbo, pri kateri je potrebno odstraniti motečo površino, da uvidimo jedro problema. Tako Devereux zavrača preprosto interpretacijo, ki bi skušala deducirati strukturo latentnih delov simptoma na osnovi odstranitve manifestnega dela¹⁵. Še več, po njegovem mnenju se lahko pojavi težava, kjer histerični simptom prekriva shizofrenijo, medtem ko lahko shizofrenija maskira katero drugo bolezensko stanje (Devereux, 1974: 265). Pri tem opozori na problem hkratnega koeksistiranja različnih psihopatoloških tipov. Tako lahko tipična motnja, kot je shizoidna struktura zahodnjaške družbe¹⁶, hkrati sovпада z individualno motnjo, kot je histerija (Devereux, 1974: 265). Zato je Devereux prepričan, da se lahko v posameznem individualnem primeru duševne motnje manifestirajo tako simptomi shizofrenije kot tudi histerije, kar hkrati naveže na specifični odpor zahodnjaških

¹⁵ Na problem deduciranja strukture latentnih delov misli na osnovi odstranitve manifestnih opozarja že Freud v svojem delu *Interpretacija sanj* (Freud, 2007). Na tem mestu si je vredno podrobneje ogledati določene Freudove teze o nezavednem, ki jih formulira v omenjenem delu. Tako se pojavijo tri ključne teze: »(1.) Nezavedno tvorijo predstave, ki same po sebi niso tako iracionalne od zavestnih predstav. (2.) Nezavedne tvorbe niso tako iracionalne in nekoherentne, kot se nam navadno zdijo. (3.) Ne obstaja noben fiksni ključ, ki bi nam omogočil neposredno prevajati manifestno vsebino v latentno vsebino.« (Zupančič, 2005: 70). Tako ni presenetljivo, da se ob vprašanju razumevanja nezavednega ključna Freudova gesta kaže v prekinitvi monopola praks, ki iščejo pomen. Freud je ugotovil, da ni dovolj, če iščemo zgolj pomen predstav, ki tvorijo manifestno vsebino, saj te predstave ne posedujejo nikakršnega skritega pomena, ki bi ga bilo potrebno izbrskati (Zupančič, 2005). Omenjene predstave je potrebno obravnavati kot elemente določene asociativne verige. V tem smislu psihoanalitični proces temelji na rekonstrukciji te asociativne verige, s pomočjo katere je mogoče pridobiti koherentno pripoved latentnih misli (Zupančič, 2005: 70). Pri tem se lahko pomen določenega izkustva poveže s katerimkoli elementom situacije, v kateri je omenjeno izkustvo nastalo. Vendar ne, da bi med slednjim obstajala kakršnakoli smiselna povezava: »Druga vrsta asociacij sledi goli podobnosti besed in njihovega zvena, pa tudi zgostitvam teh asociativnih koščkov, kar lahko vodi k oblikovanju novih besed.« (Zupančič, 2005: 71). Na tem mestu naletimo na podobnost med nezavednimi tvorbami in rebusi. Logika je sledeča: če jih hočemo razumeti, se ne smemo spraševati o pomenu vsake od predstavljenih figur, temveč jim moramo obravnavati na ravni njihove ubeseditve, torej brati jih moramo kot črke oziroma kose besed: »Z eno besedo, latentne misli niso pravi (in skriti) pomen manifestnih misli, temveč so samo dejavno načelo oblikovanja slednjih. Latentne misli ne mislijo nekje zadaj, za manifestnimi mislimi, mislijo povsem na površini: formiranje manifestnih misli je modus mišljenja latentnih misli.« (Zupančič, 2005: 71).

¹⁶ Po Devereuxjevem mnenju je zahodna družba v svojih temeljih shizoidna. Omenjena struktura po njegovem mnenju izhaja in nastane zaradi vpliva določenih lastnosti, ki so značilne za *Gesellschaft*. Kljub temu Devereux tega sklepa ne pojasni s pomočjo Tönniseve teorije, temveč izhaja iz Parsonsove teorije. V tem smislu je shizoidna struktura tipična motnja, katero proizvede določena družbena struktura. Kljub temu je primerljiva z drugimi psihopatološkimi procesi (Devereux, 1974: 97).

pacientov do psihoterapije in psihiatrov, ki ignorirajo možnost hkratnega obstoja prekrivajočih ter kompleksno prepletenih osebnostnih dimenzij (Martínez-Hernández, 2000: 137).

Prav v tem kompleksnem odnosu med simptomom in psihopatologijo Devereux odkrije še več neznanek, vrednih pojasnila. Tako izpostavi, da se lahko za navidezno normalnostjo ali kot se poetično izrazi, za »prekrasno kulturno fasado« (Devereux, 1974: 261) skriva grozeča in popolnoma nepričakovana, toda resna duševna motnja. Kar na prvi pogled deluje kot povsem uravnoteženo in konsistentno z določenim kulturnim kontekstom, je sicer lahko videti normalno po obliki, vendar omenjeno nujno ne drži za funkcijo in vsebino tega, kar se kaže kot normalno (Devereux, 1974). Zgornja zastavitev nakazuje ključen Devereuxjev problem in ta je, kako ločevati določene psihopatološke manifestacije med seboj, predvsem če se te tako dobro poslužujejo kulturno predpisanih scenarijev normalnosti in v tem smislu uprizorijo popolno normalnost. Omenjeno je mogoče strniti v vprašanje: če lahko simptomi različnih bolezenskih tipov koeksistirajo in manifestacije enega tipa maskirajo drug tip ter se psihopatologija lahko skriva za navidezno pojavno normalnostjo, kakšen postopek je potreben, da bi sploh lahko določili duševno motnjo? (Martínez-Hernández, 2000: 137).

Devereux se iz omenjene zagate reši s pomočjo holističnih konceptov, s pomočjo katerih lahko prikaže celotno panoramo simptomatskih form. Tako je postopek pridobivanja celostne podobe simptomatskih form primerljiv z zračno fotografijo, kjer šele celosten pogled, ki ga zagotovi ptičja perspektiva, omogoči natančno določanje posameznih partikularnih elementov reliefa. Podobno velja za simptomatske forme: šele celosten pogled opazovalcu omogoči določiti topografijo določene osebnosti, strukturo njenih psihičnih procesov, medosebnih odnosov, v katere je vpletena, in nenazadnje vedenja in simptomov, ki jih izraža: »Tako bi odkrili red med navidezno nepovezanimi elementi in razkrili logiko implicitnih konfliktov in tako nerazumljivo povrnili nazaj v razumljivo obliko.« (Martínez-Hernández, 2000: 138). Toda na tem mestu se pojavi ključno vprašanje, ali je zgoraj omenjeno skladno z nalogami antropologije.

::ZAKLJUČEK

Na tem mestu ni odvečno opozoriti, da je Devereuxjevo razumevanje simptoma povsem skladno s psihiatričnim razumevanjem, pri čemer omenjeno velja tudi za njegovo komplementarno etnopsihoanalizo. V tem smislu je ključna omejitev njegove etnopsihoanalize njena konceptualna ujetost v določanje normalnega in patološkega. Pri tem je pomen simptomov zreduciran na njihovo patološkost, katero določi psihiater ali etnopsihoanalitik, medtem ko je lokalni, torej kulturno specifični pomen simptoma, katerega bi določil antropolog, odrinjen na stran: »V tem smislu je razlika med kulturnim vedenjem in simptomom preprosto razlika med antropologijo in psihiatrijo.« (Martínez-Hernández, 2000: 138). Sicer Devereuxju ne gre očitati, da

ta neenakomerno črpa iz konceptualnega in interpretativnega antropološkega ter psihiatričnega okvirja. Nasprotno, skuša čim bolj učinkovito uporabiti oba teoretska okvirja za tolmačenje določenih simptomatskih tvorb, toda teža njegovega psihoanalitičnega šolanja ga zmerom vodi do tega, da antropologijo uporabi zgolj za razumevanje, medtem ko psihiatrijo uporabi kot sredstvo za odkrivanje predobstoječe patološke resnice (Martínez-Hernández, 2000: 138). Tako ne preseneča, da Devereux kot pristaš freudovske tradicije vselej meri na razkrivanje nezavednih psihičnih procesov in obeleževanja njihovih reprezentacij s pomenom, ki gre onkraj lokalnega konteksta, v katerem so bili ustvarjeni in izraženi. Toda kljub temu ne gre zanemariti njegovega prispevka, saj je bil eden prvih, ki je v svoje študije vključil objekte, ki so povsem tuji psihiatriji. To so seveda folklor, mitologija in sanje. Tako mu je v psihoanalitični model uspelo vpeljati antropološko raznolikost in fleksibilnost, kljub temu da je ustvaril pristop, ki v vseh pogledih prej temelji na dodajanju kakor pa na komplementarnosti. Nenazadnje njegov pristop temelji na principu segmentacije objektov analize (Martínez-Hernández, 2000: 139). Vendar je potrebno izpostaviti, da je ogromno prispeval k razumevanju kompleksnega odnosa med kulturo in posameznikom ter ob tem ni izgubil stika s klasično psihoanalitično teorijo. Če v določenih trenutkih napetost med antropologijo in psihoanalizo pri Devereuxu sproži preferiranje zadnje, le-to ni posledica pomanjkanja zmožnosti, da ga psihopatološki fenomeni ne bi presenečali, temveč je prej posledica preobčila le-teh v njegovi komplementarni etnopsihoanalizi (Martínez-Hernández, 2000).

::LITERATURA

- Benedict, R. (2008): *Vzorci kulture*. Maribor: Aristej.
- Bock, P. K. (2013): *Razmisleki o psihološki antropologiji. Stalnost in spremembe v proučevanju človeškega vedenja*. Maribor: Založba Aristej.
- Devereux, G. (1969): *Reality and Dream. Psychotherapy of a Plains Indian*. New York: New York University Press.
- Devereux, G. (1973): *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Devereux, G. (1978): *Ethnopsichoanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Devereux, G. (1982): *Normal und Anormal*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Devereux, G. (1985): *Realität und Traum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Duerr, H. P. (1987): *Die wilde Seele. Zur Ethnopsichoanalyse von Georges Devereux*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dolar, M. (2003): *O glasu*. Ljubljana: Analecta.
- Eriksen, T. H. (2009): *Majhni kraji, velike teme*. Maribor: Aristej.
- Fink, B. (1995): *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press.
- Freud, S. (2007): *Die Traumdeutung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Hughes, C. (1985): »Glossary of Culture-Bound or Folk Psychiatric Syndroms.« V: Simons, R. C. in Hughes, C. (ur.): *The Culture-Bound Syndromes. Folk Illnesses of Psychiatric and Anthropological Interest*. Dordrecht: Reidel, str. 469–505.
- Kraepelin, E. (1988): *Lectures on Clinical Psychiatry*. New York: William Wood & Company.

- Lévi-Strauss, C. (1979):** »Pythagoras in America.« V: **Hook, R. H. (ur.):** *Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation*. London, New York: Academic Press, str. 33–41.
- Martínez-Hernández, A. (2000):** *What's Behind the Symptom? On Psychiatric Observation and Anthropological Understanding*. London and New York: Routledge.
- Mead, M. (1969):** »Preface.« V: **Devereux, G.:** *Reality and Dream. Psychotherapy of a Plains Indian*. New York: New York University Press, str. xi–xx.
- Močnik, R. (1994):** »Lévi-Strauss med paradoksi antropologije. Spremná beseda.« V: Lévi-Strauss, C.: *Rasa in zgodovina. Totemizem danes*. Ljubljana: Studia Humanitatis, str. 148–228.
- Reichmayer, J. (1995):** *Einführung in die Ethnopschoanalyse. Geschichte, Theorien und Methoden*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Šterk, K. (2001):** »Spremná beseda: najsi je znanost, a v njej je metoda o naravi antropologove znanosti.« V: **Gell, A.:** *Antropologija časa*. Ljubljana: Študentska založba (Knjižna zbirka Koda), str. 323–337.
- Zupančič, A. (2005):** ABC freudovske revolucije. V: **Dolar, M. (ur.)** *Problemi 7-8, XLIII*, str. 67–89.