

Três é demais

Wagner Francisco Vidille*

Certa feita, quando visitava algumas aldeias indígenas encravadas na selva amazônica, na inóspita região de fronteira entre o Brasil, a Venezuela e a Colômbia, pesquisando práticas terapêuticas entre populações autóctones,¹ fui informado por habitantes locais e por observadores argutos da inexistência de determinadas palavras no vocabulário dos ianomâmis.²

Ao ouvir, em campo, pela primeira vez o relato a respeito desse fato, muito intrigado, expressei minha surpresa aos companheiros de empreitada (em nosso grupo havia, entre outros, antropólogos, professores, dentistas, biólogos e religiosos), manifestando minha intenção de estudar mais detidamente o assunto. Apesar da reação de neutralidade do grupo, em função, provavelmente, de nossas naturais diferenças de enfoque profissional – entre nós, eu era o único médico e psicanalista –, acabei por me debruçar sobre o material, trazendo, nesta comunicação, algumas reflexões.

O fato a que me refiro, motivador deste artigo, é a ausência na linguagem tradicional dos ianomâmis de vocábulos para expressar os números três, quatro, cinco, seis etc. O que na ocasião me foi relatado, pude não só constatar pessoalmente entre os habitantes das aldeias de Maturacá e Ariabu,³ como, também, confirmar na literatura a que tive acesso: o uso exclusivo das palavras *kutaãmi*, para expressar o zero ou nada; *mãhú*, para o numeral 1; *porakápi*, para o 2; *porakatáwe*, para o pronome indefinido plural “alguns” e a palavra *pruká* para expressar “muitos”.⁴

Reflexões

Antes de tecer algumas considerações sobre o tema, acho importante salientar que me interesso pelas relações entre os processos emocionais humanos e o ambiente; pela articulação entre o mundo interno e externo; pelos aspectos culturais que permeiam esses dois mundos e, por derivação, pelos processos de transmissão de conquistas cultu-

rais entre gerações. Acredito que o indivíduo não exista *in vacuo* e que suas atividades emocionais estão relacionadas com o ambiente e são por ele dinâmica e continuamente influenciadas. Lembro o Freud de 1915/1976a, quando definiu os conteúdos inconscientes como um aglomerado composto por representantes ideativos (desejos e afetos que procuram descarregar suas catexias), por idéias recalçadas e por conteúdos filogenéticos (produtos culturais transmitidos). Aqui, neste último quesito do constructo freudiano, é que tenho concentrado meus atuais interesses: no cadinho fomentado pela sobreposição de elementos culturais adquiridos e transmitidos, como a interposição das interdições, o sistema de ideais, a introdução das sensações de nojo, as habilidades lingüísticas e os tabus grupais.

Diversos autores psicanalíticos se ocuparam de questões relacionadas ao número 3. A título de curiosidade, lembro que o próprio Freud se deteve neste ponto nas *Conferências introdutórias sobre psicanálise* (1916/1976a) ao tratar da representação dos genitais masculinos nos sonhos. Na Conferência X, diz que “para os genitais masculinos como um todo, o sagrado número 3 tem significação simbólica” (Freud, 1915-1916/1976a, p. 185). Em outro trecho do mesmo artigo, Freud trata dos substitutos simbólicos que se assemelham aos genitais masculinos tanto pela forma (coisas alongadas e retas, como bengalas, postes e guarda-chuvas) como pela função (objetos com a característica de penetrar e ferir, como facas, rifles e pistolas); mais adiante (p. 196), ele retorna ao tema do número 3 discorrendo sobre o significado simbólico masculino que se revela através das “coisas tripartidas existentes na natureza” (as folhas de trevos, a flor-de-lis etc.), as quais “parecem ser versões estilizadas dos genitais masculinos”, cujas formas eram, na Antigüidade, consideradas o mais poderoso apotropaico – meio de defesa – contra más influências, razão de seu uso em emblemas e brasões.

* Psicanalista pela Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. Médico pela Unicamp. Mestre em Psicologia Clínica pela USP.

1 Meu objetivo ao observar aquelas populações foi pesquisar concepções de doença e de saúde, assim como relacionar práticas terapêuticas não ortodoxas (pajelanças) exercidas em larga escala na região. Para maiores informações, ver dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Psicologia Clínica da Universidade de São Paulo com o título *Práticas terapêuticas entre indígenas do Alto Rio Negro: Reflexões teóricas*.

2 Os ianomâmis, grupo indígena cujo total estimado é de 25 mil membros, dos quais 15 mil na Venezuela, ocupam uma área na selva amazônica com cerca de 100 mil quilômetros quadrados, denominada Terra Indígena Ianomâmi (fonte: ISA).

3 As aldeias ianomâmis de Maturacá e Ariabu estão situadas na fronteira entre o Brasil e a Venezuela, numa região de selva próxima ao pico da Neblina (AM). O acesso à região é difícil e, de Manaus até o local em questão, são necessárias, entre bimotor, veículo traçado e barco, dezesseis horas de viagem, dependendo do equipamento utilizado, das condições climáticas e do estado de conservação das estradas.

4 Em *Iniciação à língua Yanomami*, de Henry Ramirez, apostila gentilmente cedida pelo autor (p. 4, 78 e 98).

Balint (1993), de maneira muito peculiar, chega a propor a divisão da mente em três grandes áreas, cada uma delas caracterizada por um número. Tudo o que ocorre na área caracterizada pelo número 3 (a que chamava de “área de conflito de Édipo”) envolveria, além do sujeito, pelo menos dois objetos paralelos (p. 25). Afirma que, nesse nível mental, a força que opera assumiria a forma de conflito, em geral originado da ambivalência criada pelas complexidades da relação entre o indivíduo e seus dois objetos paralelos.

Bion, por seu lado, sugere em *Transformations* que a transição entre o incognoscível e o cognoscível seria feita por meio da introdução do número 3, acrescentando que:

A configuração que parece ser comum a todos os processos de desenvolvimento, sejam eles religiosos, estéticos, científicos ou psicanalíticos, é uma progressão que vai do “infinito vazio e amorfo” a uma formulação “saturada”, que é finita e associada a um número, o “três”, por exemplo (Bion, 1965, p. 170).

Faço estas poucas referências apenas para evidenciar um foco de interesse psicanalítico.

Voltemos aos ianomâmis. Seria uma abstração desnecessária na rotina tribal a nomeação de toda a série numérica iniciada pelo número 3? E por que, exatamente, a partir do 3? Quais as causas desse inusitado vazio lingüístico?

Suponho haver um sentido oculto a respeito desta questão, que Poincaré e Bion (1962, p. 72) chamariam de “fato selecionado”.⁵

Acho muito estranho que, entre aquele grupo ianomâmi, o manto da palavra “alguns” (*porakatáwe*) encubra unidades numéricas tão distintas. Uma das causas para a ausência de vocábulos para os numerais a partir do 3 que de antemão descarto é uma perda vocabular. Um conjunto tão relevante de nomeações, como as dadas aos numerais, não pode ter sofrido erosão ou esquecimento, sobretudo por tratar-se de um grupamento humano com intensas atividades ligadas ao manejo ambiental (plantio, colheita, caça, pesca etc.), o que, naturalmente, requer um tipo de comunicação verbal primária com frequência dimensionada ao uso de poucas unidades.

Uma nomeação, como qualquer outro código grupal ou qualquer conquista cultural, nasce, primordialmente, de uma necessidade, seguida da posterior atuação da realização.⁶ O acúmulo de nomeações subseqüentes resulta num

somatório que se constitui num corpo de conhecimentos ao qual chamamos genericamente de cultura,⁷ um agregado de arranjos sucessivos de nomeações, característicos de determinados períodos evolutivos, composto por idioma, conceitos religiosos, éticos, habilidades corporais, evidências repressivas etc.

Tão evidente a nossa simetria bilateral (dois braços, duas pernas, duas mamas etc.) que é bastante provável que a morfologia corporal tenha sido a primeira mestra da incipiente aritmética de nossos ancestrais hominídeos, ensinando-os a contar, principalmente, no que se refere aos primeiros numerais. Daí em diante, é possível que os dedos das mãos e dos pés, assim como as mímicas corporais, tenham dado sua colaboração como próximos tutores, estimulando a produção oral posterior.

Em grupos humanos de organização mais recente, é comum notar-se o empréstimo de vocábulos exóticos para suprir vazios lingüísticos e conceituais (o *mouse* do computador, o *flip* do telefone celular e o *setting* da Psicanálise, por exemplo), num processo natural de assimilação. Tive a oportunidade de observar pessoalmente esse fenômeno entre os índios guaranis,⁸ que intercalam palavras portuguesas ao discurso em língua materna quando querem se referir aos dias da semana ou aos meses do ano. No grupo ianomâmi observado, não há empréstimo vocabular em relação aos numerais cardinais; há empréstimo, por exemplo, em relação aos nomes próprios dados pelos pais a seus filhos. Depois de alguns meses do nascimento, o bebê recebe um nome ianomâmi escolhido por seus pais, derivado de características físicas marcantes, da flora ou da fauna locais – o qual, porém, fica guardado em segredo (Cocco, 1972, pp. 284-285). A ele os vizinhos ou mesmo os missionários sobrepõem um sobrenome – na pura acepção da palavra –, atualmente um nome cristão (Paulo, José, Auxiliadora, Aparecida etc.). No decorrer da vida do indivíduo, outros podem ir se sobrepondo aos anteriores, dependendo dos acontecimentos particulares. É importante não haver nas redondezas indivíduos com o mesmo nome (Cocco, 1972, p. 288) ou homônimos mortos porque, estando o nome estreitamente vinculado ao “espírito”, ao ser chamado o vivo, o morto poderia se sentir atraído e partir para uma emboscada (p. 289). Esse tabu nominal é apenas um entre tantos outros exemplos da interessante mítica ianomâmi, que referenda um intrincado conjunto de costumes e crenças envolvendo desejos e mecanismos repressivos.

5 Fato selecionado: corresponde, na teoria bioniana, ao nome de um elemento que introduz ordem na complexidade de uma *realização* psicanalítica, precipitando uma reação de síntese por intermédio da qual o analista logra interpretar.

6 Para Bion, quando uma *pré-concepção* (disposição inata, conhecimento *a priori*) encontra uma *realização* que dela se aproxime, aparece, então, uma *concepção*. A *pré-concepção* se transforma numa *concepção* quando, por exemplo, o lactente entra em contato com o seio. A conscientização da *realização* vem acompanhada de um desenvolvimento conceitual. Assim, todas as *concepções* estarão constantemente ligadas a uma experiência emocional de satisfação (Bion, 1967, pp. 110-119).

7 Apesar da dificuldade de dar-se uma definição satisfatória de cultura, o antropólogo americano Kroeber, citado por Laplantine em *Aprender antropologia*, a define como “o conjunto dos comportamentos, saberes e saber-fazer característicos de um grupo humano ou de uma sociedade dada, sendo essas atividades adquiridas através de um processo de aprendizagem, e transmitidas ao conjunto de seus membros” (2000, p. 120).

8 Refiro-me aos indígenas Guarani-Mbyá, que vivem nas aldeias Krucutu e Morro da Saudade-Barragem, situadas na zona sul do município de São Paulo (Parelheiros).

Apesar do inexorável e natural processo de assimilação cultural de toda ordem sofrido por aquelas comunidades através dos séculos – como as guerras intertribais, além de influências religiosas e comerciais –, pude observar, no seio da comunidade, pelo menos uma família vivendo em dinâmica incestuosa. Chamo “incestuosa” uma das famílias que observei vivendo de uma maneira mais próxima à tradicional, situação em que o chefe tem acesso sexual a todas as mulheres viventes sob seu teto (as esposas e as próprias filhas). Nesse tipo de composição familiar, o genetograma é de composição difícilíssima, muito mais que seu organograma. Durante uma entrevista com a família, o “chefe da casa” usou sempre a palavra “criação” (segundo a tradução simultânea para o português que recebi) para se referir, indistintamente, a todos os seus descendentes. É importante ressaltar que registros da história recente desses povos assinalam que as pequenas comunidades de outrora, aglomerados constituídos por algumas poucas dezenas de pessoas, viviam, em geral, sob uma única choça, uma grande cobertura de palha sem paredes laterais, com um sistema de organização familiar muito próximo ao da “família incestuosa”.

Certa feita, inquiri pessoalmente Elizabeth Spillius⁹ sobre a questão da inexistência de palavras para designar numerais cardinais a partir do 3 no grupo ianomâmi que conheci, e, apesar de preferir não opinar por não conhecer a situação de campo, ela fez alguns comentários interessantes. Minha pergunta incluiu a informação da existência de famílias nas aldeias vivendo em regime incestuoso e referências sobre normas ianomâmis de prevenção ao incesto: além de nunca conversarem entre si, na eventualidade de terem que compartilhar uma mesma canoa, sogra e genro devem manter-se o mais afastados possível, viajando um na proa e o outro na popa do barco.

Sorrindo discretamente, talvez com a “milênar sabedoria indígena”, Mrs. Spillius chamou a atenção para algo com que, segundo ela, os antropólogos não têm sido muito cuidadosos: o perigo de se tomar o que os sujeitos dizem pelo seu valor aparente. Há pessoas, por exemplo, continuou, que afirmam não haver conexão entre o ato sexual e a concepção, e que esse tipo de afirmação só costuma ser feito num contexto determinado: quando as pessoas acreditam estar sendo questionadas quanto às suas crenças religiosas. Quando interrogadas sobre animais, as mesmas pessoas não têm problemas em reconhecer que as relações sexuais deles produzem outros animaizinhos. Mrs. Spillius acha estranho que o grupo em questão não conheça o número 3 e revela que, na sua limitada experiência, é raro encontrar grupos que não conheçam pelo menos até o 10, pensando nos dedos das mãos e dos pés. Para ela, seria necessária uma experiência muito grande para supor como as

pessoas pensam em termos numéricos, antes de se presumir que é o complexo de Édipo que apaga o número 3.

Obviamente, minha pergunta já incluía essa suposição. Penso que o vazio vocabular dos numerais a partir do 3 observado naquele grupo é um fato que está, de alguma maneira, relacionado à não-configuração do triângulo edípico, pelo menos como usualmente o reconhecemos. Não estou com isso afirmando a frouxidão dos mecanismos psíquicos promotores da interdição edípica entre tais grupos, uma vez que traços de interdição de outra ordem não ligada à trama edípica propriamente dita se apresentam, como os tabus alimentares, o elenco de possibilidades matrimoniais de cada indivíduo (em algumas aldeias na Venezuela, a mulher ideal para o casamento vem a ser a filha da própria irmã), restrições a determinados comportamentos infantis relativas à higiene, restrições à proximidade física entre genro e sogra e tantos outros exemplos cuja descrição fugiria ao escopo deste relato.

Sabemos que a noção de complexo de Édipo não é redutível a uma situação real, à efetiva influência que o casal parental exerce sobre a criança. Sua eficácia é percebida pela ação interveniente da instância interditoria, que frustra o acesso à satisfação procurada e que liga inapelavelmente o desejo à lei. Entre o grupo ianomâmi observado, penso que o velamento interditorio se explicita por meio de uma ampla gama de manifestações culturais expressas em seus costumes, no tipo de arquitetura das aldeias, na forma das palhoças familiares, nos usos específicos da linguagem e da não-linguagem, em seus mitos, afinal, no arcabouço de agregados culturais que fazem da interdição do incesto a lei para que uma “cultura” se diferencie da “natureza”.

É incontestável que não se sabe de que maneira, na história do desenvolvimento da humanidade, a equação edípica foi se cristalizando e como a interposição de instâncias interditorias foi transformando estruturas sociais, desde a suposta organização na forma de horda primitiva até a configuração familiar ocidental tradicional. A estrutura familiar do tipo incestuoso seria um vestígio evolutivo? Um produto de reservas mentais primitivas que emergem em alguns momentos no decorrer do processo filogenético? Uma estrutura que, como um fóssil vivo, testemunharia estádios pelos quais passa a evolução da linguagem, do pensamento e das instituições sociais e culturais? Concordo com Freud quando qualifica como conquista cultural a repressão parcial dos instintos sexuais, da mesma maneira como proposto em *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1927/1976b), trabalho cujo tema central é o antagonismo irremediável entre as exigências pulsionais e as restrições da civilização.

A luz que a Psicanálise lança sobre temas estudados tradicionalmente em outras disciplinas, como os antropo-

9 Elizabeth Bott Spillius, antropóloga e psicanalista didata da British Psychoanalytical Society, proferiu a conferência *Antropologia e psicanálise: Um acordo pessoal*, no auditório Sigmund Freud da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, em 7 de agosto de 2002.

lógicos, tem legítimo reconhecimento. O livro *Totem e tabu*, um dos favoritos de Freud (1913/1976c) durante toda sua vida, em especial o quarto ensaio (O retorno do totemismo na infância), contém, entre outros, a hipótese da horda primeva¹⁰ e a morte do pai primevo, no qual remonta ao complexo de Édipo a origem da quase totalidade das instituições sociais e culturais posteriores. É importante lembrar que Freud obteve grande parte de seus materiais e formou seu pensamento etnográfico da obra magna de Frazer, *A rama dourada*, compêndio gigantesco publicado em doze volumes, de 1890 a 1915, que todo homem culto da época vitoriana tinha obrigação de conhecer.

Outro exemplo de contribuição nesta área de interface pode ser encontrado em Elizabeth Spillius, ao considerar o conceito de “coerção social” de Durkheim (a sociedade age como força que impele as pessoas a fazerem coisas sem perceber). A autora argumenta em *Family and social network* (1957/1971) que a cultura interna e a organização social de uma família dependem da maneira específica pela qual se ligam com pessoas e organizações fora da família. Esses contatos externos formam o que ela chama de “rede”, e não grupo, nem comunidade. Spillius defende que a organização interna e a cultura da família são afetadas pelo modo como as pessoas e as organizações da sua rede externa se ligam (ou não) entre si. E mais: que a própria estrutura da rede fica afetada, não só por fatores externos, como também, ainda que em certa medida, pelas escolhas dos próprios membros.

Penso que os grupos indígenas que pude observar, que até bem pouco tempo não haviam sido contatados, pelas suas características naturais de isolamento territorial e lingüístico, se constituem, menos hoje que ontem, em riquíssimas fontes de informação antropológica. Um simples detalhe, como o que pretendi analisar neste artigo, pode ser revelador da momentaneidade das estruturas de organização de natureza familiar, fantasmática, religiosa, de costumes e língua, forjadas no decorrer de milhares de anos, cuja história linear me parece impossível resgatar.

Referências

- Balint, M. (1993). *A falha básica: Aspectos terapêuticos da regressão* (F. F., trad.). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Bion, W. R. (1962). *Learning from experience*. London: William Heinemann Medical Books.
- Bion, W. R. (1965). *Transformations*. London: William Heinemann Medical Books.
- Bion, W. R. (1967). A theory of thinking. In W. R. Bion, *Second thoughts: Selected papers on psycho-analysis* (pp. 110-119). New York: Jason Aronson.
- Cocco, L. (1972). *Iyëwei-Terí: Quince años entre los yanomamos*. Caracas: Escuela Técnica Popular Don Bosco.

10 A esse respeito, Georges Devereux, em *Essays d'ethnopsychiatrie générale* (1970) e em *Ethnopsychanalyse complémentariste*

- Freud, S. (1976a). Conferências introdutórias sobre psicanálise: partes 1 e 2. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 15). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915-1916).
- Freud, S. (1976b). O futuro de uma ilusão. S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 13-71). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S. (1976c). Totem e tabu. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 13, pp. 13-191). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1913).
- Instituto Sócio-Ambiental (ISA). (2000). *Mapa-livro povos indígenas do Alto Rio Negro*. (2ª ed.). Rio Negro: Foirn – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.
- Laplantine, F. (2000). *Aprender antropologia*. (M.-A. Chauvel, trad.). São Paulo: Brasiliense. Título original: *Clefs pour l'anthropologie*. (Trabalho original publicado em 1988).
- Ramirez, H. (2002). *Iniciação à língua Yanomami*. (Apostila cedida pelo autor).
- Spillius, E. B. (1971). *Family and social network*. (2nd ed.). London: Tavistock. (Trabalho original publicado em 1957).
- Vidille, W. F. (2005). *Práticas terapêuticas entre indígenas do Alto Rio Negro: Reflexões teóricas*. Dissertação de mestrado. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Resumo

O autor apresenta reflexões psicanalíticas sobre a ausência, na linguagem tradicional de determinadas tribos indígenas da Amazônia, de vocábulos para expressar os números 3, 4, 5, 6 etc. Supõe que o vazio vocabular a partir do numeral 2, observado entre os grupos ianomâmis estudados *in loco*, é um fenômeno lingüístico relacionado à interdição edípica.

Palavras-chave

Antropologia. Complexo de Édipo. Ianomâmis. Número três.

Summary

Three's a crowd

The author presents psychoanalytical reflections on the absence, in traditional language used by some Amazon Indians, of words to express numbers three, four, five, six etc. He supposes that the vocabulary emptiness observed in groups of Yanomami, studied *in loco*, is a linguistic phenomenon related to interditory forces of Oedipus complex.

Key words

Anthropology. Oedipus complex. Yanomami. Number three.

Wagner Francisco Vidille
Rua Antônio Alves Magan, 62 – Sumaré
05011-150 – São Paulo – SP
Tel.: (11) 3873-0223
wvidille@terra.com.br