

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICANÁLISE: CLÍNICA E CULTURA

SAMANTA ANTONIAZZI

**Pai, não vê?**  
**O filicídio na teoria psicanalítica**

Porto Alegre

2017

SAMANTA ANTONIAZZI

**Pai, não vê?**  
**O filicídio na teoria psicanalítica**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura

Área de concentração: Psicanálise: Clínica e Cultura

Orientador: Prof. Dr. Amadeu de Oliveira Weinmann

Porto Alegre

2017

#### CIP - Catalogação na Publicação

Antoniuzzi, Samanta  
Pai, não vê? O filicídio na teoria psicanalítica /  
Samanta Antoniuzzi. -- 2017.  
107 f.

Orientador: Amadeu de Oliveira Weinmann.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Psicologia, Programa  
de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura,  
Porto Alegre, BR-RS, 2017.

1. Psicanálise. 2. Filicídio. 3. Narcisismo. 4.  
Parricídio. 5. Cultura. I. de Oliveira Weinmann,  
Amadeu, orient. II. Título.

Nome: Antoniazzi, Samanta.

Título: Pai, não vê?: o filicídio na teoria psicanalítica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura.

Aprovada em:

Banca examinadora

---

Prof. Dr. Amadeu de Oliveira Weinmann

(orientador)

---

Profª. Dra. Ana Maria Medeiros da Costa

(Universidade Estadual do Rio de Janeiro)

---

Profª. Dra. Bárbara de Souza Conte

(Universidade de Caxias do Sul)

---

Prof. Dr. Edson Luiz André de Sousa

(Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

## AGRADECIMENTOS

Difícil nomear todos que fizeram parte desta escrita. Na multidão que me compõe e da imensidão que cada palavra aqui registrada decorre, extraio aqueles que fundaram a escrita em mim. Ei-los:

Meu mais profundo agradecimento ao orientador desta dissertação, Amadeu de Oliveira Weinmann, que não só embarcou no desafio que o conceito filicídio implica, mas investiu-o incansavelmente, transformando a experiência de mestrado em uma vivência de escrita, coragem e amizade.

Ao querido grupo que construímos ao longo do mestrado, e que ajudou a compor cada detalhe deste escrito: Camila Terra da Rosa, Fernando Basso, Gustavo Mano, Emylle Savi e Bruna Rabello de Moraes.

Aos psicanalistas que gentilmente aceitaram compor as bancas de qualificação e final desta dissertação: Ana Costa, Bárbara Conte, Betty Fuks e Edson Sousa.

À Valéria Quadros, por assumir a temática do filicídio em minha formação analítica e proporcionar um encontro que seguiu me encontrando ao longo de toda escrita da dissertação.

Aos primeiros leitores do que ainda era uma aposta de mestrado, meus grandes incentivadores e minhas grandes inspirações: Denise Costa Hausen, Alexei Conte Indursky, Alice de Marchi Pereira de Souza, Danichi Hausen Mizoguchi, Karine Szuchman e Lizana Dallazen.

A Giovana Borges e Ignácio Paim Filho, pela transmissão e acolhida nos estudos do filicídio e ao grupo de estudos do CEPdePA por eles inaugurado “Filicídio: uma introdução”: Ana Claudia Meira, Juliana Vitória, Laura Jaskulski e Suzana Gabriel.

À Sueli Souza, pela delicadeza com que incentivou este escrito.

A Bárbara Parobé Mariano da Rocha, Daniel Kveller e Marina Waquil, pela presença afetiva e prestativa ao longo de todo o mestrado.

À Viviane Souto, pela sensibilidade com que me implica no desejo de saber.

Aos meus pais, pelo imenso amor e alteridade: Geni Inês Antoniazzi e Paulo Ricardo Antoniazzi.

À minha galera, enlacs que me tecem: Cecília Antoniazzi Nesello Vitória, Tom Mizoguchi Arrage, Gabriela Antoniazzi Vitória, Rafael Nesello Vitória, Ramon Antoniazzi, Ivan Gilberto Borges Mizoguchi, Mayume Hausen Mizoguchi, Samir Arrage, Lara Hausen Mizoguchi e Guillaume Pradere.

Ao meu amor, Iuri Hausen Mizoguchi.

## RESUMO

Antoniuzzi, S. (2017). *Pai, não vê?: o filicídio na teoria psicanalítica*. Dissertação de mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Nesta dissertação, indaga-se sobre o estatuto do conceito filicídio em psicanálise. Para tanto, lançamos um olhar ao movimento psicanalítico: seria o filicídio um ponto cego de nossa teoria? Se, por um lado, Freud não atentou para o filicídio, por outro, evidencia-se um crescente interesse dos psicanalistas por esse tema. Desses estudos, depreende-se duas obras freudianas utilizadas como base para a estruturação do conceito filicídio: *Totem e tabu* e *Para uma introdução ao narcisismo*. Se buscamos pensar a falta de olhar para essa temática no movimento psicanalítico, indagamos ainda se o filicídio não pode ser um ponto cego da própria cultura. Nesse sentido, analisamos duas produções da cultura brasileira contemporânea: as justificativas ao Projeto de Emenda Constitucional que busca reduzir a idade penal no Brasil de 18 para 16 anos e o filme *Cidade de Deus*, de Fernando Meirelles. Como fundamento dessas abordagens psicanalíticas da cultura, lançamos mão de duas obras freudianas: *O delírio e os sonhos na "Gradiva" de Jensen* e *O Moisés de Michelangelo*. Das análises empreendidas, destacamos o filicídio no Brasil através do extermínio da juventude negra e pobre, endossado por uma cultura que não cessa de negar e repetir sua história colonial. O filicídio passa a ser compreendido em íntima conexão com a pulsão de morte. Narcisismo e pulsão de morte vinculam-se ao filicídio através das marcas mortíferas dos investimentos parentais no *infans*, tanto quando imbuídos de desejo (a criança fixada ao ideal dos pais) quanto nos contrainvestimentos mortíferos (a criança inscrita no avesso do ideal parental). Se a cultura sustenta-se no assassinato de um pai despótico e em sua interdição retroativa, identificamos o filicídio como logicamente anterior ao parricídio, visto que envolve o retorno a um tempo em que o laço do *infans* ao pai não é simbolicamente mediado.

Palavras-chave: Psicanálise. Filicídio. Narcisismo. Parricídio. Cultura.

## ABSTRACT

Antoniuzzi, S. (2017) *Father, can't you see?: filicide on psychoanalytic theory*. Dissertação de mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

In this thesis, it is questioned the status of filicide as a concept on psychoanalysis. Therefore, we gaze at psychoanalytic movement: would filicide be a blind spot on theory? If, on the one hand, Freud has not lent an ear to filicide, on the other hand, it has become evident an increasing interest from psychoanalysts around this theme. From these studies, we elicit two Freudian works used as base to the filicide concept structuring: *Totem and taboo* and *On narcissism: an introduction*. If we aim to think the lack of look to such theme on psychoanalytic movement, we also inquire if filicide is not a blind spot on culture itself. In this sense, we analyze two productions of contemporaneous Brazilian culture: the Constitutional Amendment Proposal justification that seeks to reduce criminal age from 18 to 16 years old, and the movie *City of God*, by Fernando Meirelles. As foundation to such cultural psychoanalytic approaches, we resort to two Freudian works: *Delusions and Dreams in Jensen's 'Gradiva'* and *The Moses of Michelangelo*. From the analysis undertaken, we point out filicide in Brazil through the extermination of black and poor young people, endorsed by a culture that does not stop denying and repeating its colonial history. Filicide turns up to be understood in an intimate connection with death drive. Narcissism and death drive are bind up to filicide through the deadly marks of parental investments on the *infans*, both when imbued with desire (a kid fixed on its parents ideal) and when deadly counterinvested (a kid inscribed on its parents ideal reverse). If the culture is sustained by the murder of a despotic father and its retroactive interdiction, we identify filicide as logically earlier to parricide, since it involves the return to a time when the *infans* link to its father is not mediated symbolically.

Keywords: Psychoanalysis. Filicide. Narcissism. Parricide. Culture.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>2 FILICÍDIO – O ESTADO DA ARTE.....</b>	<b>19</b>
2.1 TOTEM E TABU E O FILICÍDIO.....	20
2.2 NARCISISMO E O FILICÍDIO.....	23
2.3 O FILICÍDIO NA CULTURA.....	27
2.4 A OUTRA CENA.....	32
<b>3 O FILICÍDIO NAS PRODUÇÕES CULTURAIS.....</b>	<b>34</b>
3.1 ABORDAGENS METODOLÓGICAS.....	34
<b>3.1.1 Pontes verbais.....</b>	<b>34</b>
<b>3.1.2 Escrita pictórica.....</b>	<b>36</b>
3.2 FILICÍDIO INSTITUCIONALIZADO.....	40
<b>3.2.1 Sobre a redução da idade penal no Brasil.....</b>	<b>42</b>
<b>3.2.2 A escuta de um projeto.....</b>	<b>45</b>
3.2.2.1 Uma primeira leitura.....	46
3.2.2.2 Tempo de análise.....	47
<b>3.2.3 Formação da sociedade brasileira.....</b>	<b>54</b>
<b>3.2.4 Cena originária.....</b>	<b>57</b>
3.3 CIDADE DE DEUS EM 360°.....	57
<b>3.3.1 Isso que nos fere.....</b>	<b>59</b>
<b>3.3.2 A roda da violência.....</b>	<b>60</b>
<b>3.3.3 O circuito da repetição.....</b>	<b>65</b>
<b>3.3.4 (Em)cena.....</b>	<b>68</b>
<b>4 FILICÍDIO E PULSÃO DE MORTE.....</b>	<b>70</b>
4.1 PULSÃO DE MORTE.....	70
<b>4.1.1 Além do princípio de prazer.....</b>	<b>71</b>
<b>4.1.2 O problema econômico do masoquismo.....</b>	<b>74</b>
<b>4.1.3 Mal-estar: a pulsão de morte na cultura.....</b>	<b>76</b>
4.2 NARCISISMO E PULSÃO DE MORTE.....	77



4.3 O FILICÍDIO É LOGICAMENTE ANTERIOR AO PARRICÍDIO.....	80
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>89</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>92</b>
<b>ANEXO I.....</b>	<b>104</b>

## 1 INTRODUÇÃO

“Pai, não vês que estou queimando?” (Freud, 1900/1991, p. 504). O capítulo VII de *A interpretação dos sonhos* inicia com um sussurro de quem, na dormência paterna, queima. “Pai, não vês?” carrega afetos que Freud interpreta como uma realização de desejo. Mas ali está o filho queimando vivo no sono paterno e indagando sobre a cegueira do pai. O filho que queima, em *A interpretação dos sonhos*; o filho com os pés inchados, em *Édipo rei*; os filhos da horda primeva, em *Totem e tabu*. Cenas freudianas que fundamentam a teoria psicanalítica. O filicídio insiste, mas impossibilitado de receber o olhar do fundador da psicanálise: cegueira paterna?

Em *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan (1964/2008) retoma o sonho do filho morto para trabalhar o real na repetição. Nesse seminário, que marca a ruptura do psicanalista com a Associação Psicanalítica Internacional (IPA), afirma Lacan: “mesmo fundando a origem da função do pai em seu assassinio, Freud protege o pai” (p. 64). Na leitura do psicanalista, o que se mostra no sonho apresentado por Freud não é a permanência do filho vivo, mas justamente o filho morto, pegando no braço do pai e apontando para a sua cegueira. O real é proposto por Lacan como esse “mais-além que se faz ouvir no sonho” (p. 63), que encontra em “pai, não vês?” a expressão do que faz o pai despertar: “não será, no sonho, uma outra realidade? [...] Não será que nessas palavras passa a realidade faltosa que causou a morte da criança?” (p. 62).

Lacan resgata a afirmativa de Freud de que em “pai, não vês?” poderiam existir fragmentos de outros momentos – que o filho a teria enunciado por causa da febre, etc. –, mas, em sua leitura, esses fatores estariam muito mais relacionados com o remorso paterno: “talvez que essas palavras perpetuem o remorso do pai, de que aquele que ele colocou perto da cama de seu filho a ser velado, o velhote, não estaria à altura de bem desempenhar sua tarefa” (p. 63). Mas a leitura de Lacan não se encerra neste ponto: ele acrescenta que, de fato, o velhote dormiu.

Em psicanálise, a cegueira de Édipo é interpretada como efeito da culpa por seus desejos incestuosos e parricidas. Se o olhar freudiano focou a cegueira do filho, indagamos sobre a cegueira paterna. Se o filicídio não cessa de insistir, seria ele um ponto cego da teoria psicanalítica?

É pela morte do pai que introduzimos o capítulo *Filicídio – o estado da arte*. A autoanálise freudiana parte de um sonho em que é solicitado ao filho, que acabara de perder o pai, que feche os olhos. Reformulemos. O sonho de Freud, após a morte de seu pai, refere a

seguinte frase: “pede-se que feche os olhos” (Freud, 1896/1998, p. 273). Não se sabe quem solicita, tampouco quem deve fechar. Mas este é o ponto de partida de uma teoria que se esboça após a morte paterna. Em 1897, às voltas com sua autoanálise, Freud questiona sua teoria da sedução, teoria que pensava a causa da histeria em um trauma sexual efetivo. Freud dá-se conta de que não poderiam todas as histéricas terem sofrido abuso sexual de seus pais. Para Devereux (1953), esse é um fato que marca uma descoberta fundamental da psicanálise – a teoria da fantasia –, mas que, ao mesmo tempo, define o desinvestimento de Freud para os comportamentos efetivamente sedutores dos pais.

Assim como Devereux, diversos psicanalistas questionam a posição freudiana e reivindicam um lugar para o conceito filicídio na teoria psicanalítica. Não estamos inaugurando-o, em psicanálise. Nosso primeiro capítulo faz um mapeamento dos trabalhos psicanalíticos sobre o filicídio, com o intuito de mostrar como ele foi assumindo importância, assim como de pensar as formas pelas quais os autores estruturaram esse conceito. Embora Devereux seja um importante autor, por trazer os complexos parentais presentes no mito edípico e reivindicar um olhar da psicanálise para a relevância desses aspectos ainda em 1953, é Rascovsky quem inaugura o filicídio como conceito psicanalítico.

Em *O filicídio*, de 1974, Rascovsky elabora sua teoria a respeito do tema e lança mão de produções freudianas para sustentar sua posição. *Totem e tabu*, publicado por Freud em 1913, passa a ser ferramenta significativa para Rascovsky, que o problematiza em relação ao filicídio em uma articulação com seu viés antropológico. O psicanalista menciona uma série de eventos que marcariam o filicídio como ato que possibilita a proibição do incesto – para que o incesto seja interdito e a cultura possa manter-se, o filicídio seria o método e o preço necessários. Ainda nos anos 1970, um psicanalista brasileiro, Moisés Tractenberg, já aponta em outra direção. Para Tractenberg (1977/2007), tanto o totemismo quanto a exogamia são superações dos crimes de filicídio, parricídio e incesto. Na perspectiva do autor, o filicídio é uma das interdições fundamentais da cultura.

Dentre os autores que articulam o filicídio com *Totem e tabu*, destaca-se o trabalho de Panerai (2006), que o propõe em sua forma simbólica – na pátria, nas figuras hierárquicas, etc. No entendimento da autora, o filicídio surge da tentativa de barrar o parricídio: mata-se o filho, ou aniquila-se suas ideias, para preservar-se do parricídio. Se o trabalho de Panerai lembra – e até mesmo cita – Rascovsky, diferentemente deste, a autora entende que esse estado de coisas é um engano milenar: da interdição do parricídio decorreria o filicídio.

Juntamente com *Totem e tabu*, *Para uma introdução ao narcisismo*, publicado por Freud em 1914, é um texto fundamental nos estudos sobre o filicídio. São diversos os autores que

abordam a constituição psíquica do bebê humano, a partir dos investimentos libidinais do Outro, para indagar a posição de Freud em relação aos desejos parentais no narcisismo primário. Se em *Para uma introdução ao narcisismo* os desejos dos pais são vitais na constituição do *infans*, nossos autores perguntam: será que podemos pensar que também existem investimentos tanáticos no narcisismo primário?

Em *Mata-se uma criança*, de 1975, Leclaire é pioneiro nesse sentido, ao explicitar o caráter potencialmente mortífero do narcisismo primário e afirmar o trabalho constante de matar aquela que nunca poderá ser de todo morta – a criança maravilhosa que nos constitui, núcleo do narcisismo primário. O enfoque do autor está no que diversos psicanalistas assumiriam como eixo para pensar o filicídio – o mortífero de manter o filho no lugar de falo materno. Mas no texto de Leclaire há uma menção a outra criança, que não parece inscrever-se no desejo dos pais: a criança aterrorizante. Ela é mencionada, mas não é teorizada. Assumimos sua importância justamente por ela apontar para outra forma de enlace entre narcisismo e filicídio: ser identificada ao avesso do ideal parental.

Um dos grandes aportes teóricos para os psicanalistas que ressaltam o filicídio é a tragédia edípica. Tragédia que Freud lê a partir do lugar do espectador, isto é, das fantasias encenadas por aqueles que assistem ao filho matando o pai e efetivando o incesto com a mãe. Freud se impressiona com o impacto que *Édipo rei* produz na plateia. Se Freud lê a tragédia de Sófocles a partir das fantasias do filho, os autores que articulam esse mito ao filicídio atentam para as fantasias e atos dos pais. Devereux (1953) retoma o crime de Laio – raptado de Crisipo, filho de Pélops, movido pela paixão homossexual de Laio – e questiona as relações entre esse crime e a sentença de que, caso Laio viesse a ter um filho, este o mataria e desposaria a sua mulher. Para o autor, a mitologia, ao relacionar o crime movido pela paixão do pai com a sentença ao filho, insere o narcisismo – na perspectiva do homoerotismo, em uma alusão à paixão de Laio com relação ao filho que viesse a ter – na conflitiva edípica.

Diversas leituras sobre o filicídio assumem essa direção. Laio torna-se o paradigma do pai narcísico e Jocasta, o protótipo da mãe incestuosa. É o que o trabalho de Borges e Paim (2014) ressalta, quando afirma que Jocasta sabia que se tratava de seu filho Édipo. Mas os autores não deixam de marcar a posição de Édipo em relação ao seu trágico destino. Faimberg (2001) aponta para o encontro de Édipo com o oráculo. Na iminência de perguntar sobre seu passado – Édipo havia buscado o oráculo justamente por ter sido acusado de não ser filho de seus pais –, pergunta sobre o futuro. Para a autora, essa é a posição que Édipo assume com relação a sua história, posição que o deixa alienado a cumprir seu trágico destino. Quinet (2015) também pontua a posição de Édipo em relação ao seu destino, afirmando uma

distinção entre o desejo de saber e a paixão de ignorância. Édipo revelaria esta última, já que não busca as marcas do crime paterno, marcas que seus pés denunciam – o que o sentencia a seguir em uma repetição.

Para além do mito edípico, diversas leituras realçam o filicídio nas produções da cultura, como a religião, as obras literárias de grande repercussão e diversos fenômenos culturais atuais. Esses trabalhos operam uma inversão no que parece ser a tendência da cultura: afirmar o parricídio em histórias que explicitam o filicídio. A *outra cena* que identificamos em nosso primeiro capítulo refere-se a esse giro que o conceito filicídio propõe. Há um aumento expressivo nas produções psicanalíticas sobre o filicídio, ao longo da segunda metade do século XX até a atualidade, aumento que problematiza se o filicídio constitui um tema da atualidade, como argumenta Quinet (2015), ou se estamos abrindo os olhos para algo que foi censurado pela cultura do final do século XIX, como propõe Devereux (1953).

No capítulo *O filicídio nas produções culturais*, nos lançamos na análise de duas produções da cultura brasileira contemporânea, as quais põem em evidência o filicídio. A partir da insistência da expressão “filho morto”, nos discursos que se colocavam favoráveis à redução da idade penal no Brasil, aguçamos nossa escuta. Se o Projeto<sup>1</sup> de Emenda Constitucional (PEC 171/1993) não fosse aprovado, diziam esses discursos, restaria sempre um filho morto nas mãos daqueles “menores delinquentes” de dezesseis e dezessete anos não inscritos na mesma sentença penal que os maiores de dezoito anos. A morte do filho estava ali, em um projeto que se direciona à juventude brasileira, para o encaminhamento de cada vez mais jovens ao sistema prisional. Para empreender uma análise dessa temática, utilizamos o texto da justificativa de tal PEC, juntamente com quatro textos favoráveis à redução da idade penal, eleitos por sua repercussão tanto em número de leitores quanto em importância dos autores. A segunda manifestação foi-nos dada a ver em decorrência da primeira. Se o PEC revela mais um capítulo de um projeto de extermínio da juventude negra e pobre brasileira, *Cidade de Deus*, filme de Fernando Meirelles, parece colocar em imagens as engrenagens desse extermínio. Já no início do filme, há um circuito repetitivo que indica a violência na qual somos lançados ao assistir *Cidade de Deus*, violência impressa no espectador que assiste à história da Cidade de Deus e à narrativa das periferias brasileiras.

Com o intuito de empreender uma escuta psicanalítica dessas produções, sem que os fundamentos da mesma se extraviem, propomos uma reflexão metodológica a partir dos

---

<sup>1</sup> Atualmente, o PEC 171/1993 é nomeado Proposta de Emenda à Constituição, no site da Câmara Federal brasileira. Contudo, no link “inteiro teor” é possível acessar sua justificativa, que remonta a 1993 e revela o nome Projeto de Emenda à Constituição. Ao longo deste trabalho, mantivemos este nome, por entender que esta proposta refere-se a um projeto político, projeto este que visa ao extermínio dos jovens negros e pobres.

trabalhos freudianos *O delírio e os sonhos na “Gradiva” de Jensen*, de 1907, e *O Moisés de Michelangelo*, de 1914. Em seu artigo sobre *Gradiva*, Freud escuta uma obra literária de um modo que nos permite propor uma forma de análise psicanalítica da cultura. Destacamos, sobretudo, a maneira como o psicanalista utiliza os elementos que compõem o texto de *Gradiva* para realizar uma escuta que tem por fundamento a noção de inconsciente. Para analisar os sonhos que a obra de Jensen apresenta, Freud faz uma meticulosa leitura de todo texto de *Gradiva* e, em um segundo tempo, utiliza esta análise para pensar as associações que os sonhos relatados possuem com outros fragmentos textuais, para daí extrair uma interpretação.

São as *pontes verbais* que enlaçam os elementos textuais e, como em um sintoma, aludem a uma formação de compromisso entre consciente e inconsciente. Assim, entendemos *pontes verbais* como insígnia da noção freudiana de formações do inconsciente, por se referir aos efeitos de sentido que a composição dos elementos de um texto e sua remissão uns aos outros podem produzir e por albergar a noção de que os ditos sempre comportam um duplo sentido.

Se o comentário de *Gradiva* nos possibilita sustentar uma análise de uma produção escrita da cultura, sendo alicerce na escuta das discussões favoráveis à redução da idade penal, *Cidade de Deus* nos impele a problematizar a escuta analítica de uma obra visual. Seria a mesma forma de proceder que na leitura de uma produção em palavras? É possível pensarmos em uma linguagem fundada em imagens? Essas perguntas nos conduziram à análise freudiana realizada em *O Moisés de Michelangelo*, pois pensamos que, neste trabalho, Freud faz a leitura de uma escritura em imagens.

A posição freudiana em sua pesquisa é de extremo envolvimento: é desde o lugar de espectador, encantado com a estátua de Moisés – produzida por Michelangelo para o sepulcro do Papa Julio II –, que Freud inicia sua análise. Em um primeiro tempo, o psicanalista faz uma descrição da estátua em seus detalhes, ressaltando seus contornos e leituras de estudiosos a respeito da cena que ela estaria a aludir. A cena seria o evento bíblico em que Moisés encontra seu povo adorando o bezerro de ouro, na descida do Monte Sinai. Para muitos estudiosos, o episódio retratado por Michelangelo é o momento em que Moisés quebra as tábuas da lei, tal a sua ira com a atitude de seu povo. Freud questiona, a partir dos traços que a estátua comporta, essa interpretação.

A análise freudiana coloca a estátua em movimento: Freud propõe três tempos, os quais indicam uma cena anterior e uma posterior à retratada por Michelangelo. Com esse objetivo, o psicanalista pede a um desenhista para delinear as três cenas que mostram o movimento congelado na escultura de Moisés. A interpretação freudiana – de que o Moisés de

Michelangelo renuncia à satisfação de sua ira, em prol de sua missão –, nos é apresentada através do movimento que o psicanalista opera na imagem. Da composição quase cinematográfica – Freud cria os seus fotogramas –, emerge a noção de que Freud lança mão em *A interpretação dos sonhos: bilderschrift*, escrita pictográfica – escrita que uma imagem possibilita, por meio da composição de seus elementos. Não se trata de uma imagem aludindo a um texto, mas o próprio texto das imagens, uma escritura figurada.

A seção *Filicídio institucionalizado* relaciona o Édipo trágico e a redução da idade penal no Brasil. Em um primeiro tempo, a temática da redução da idade penal é introduzida a partir de um apanhado sobre as legislações nacionais referentes à infância e adolescência. Caminho tortuoso, que indica quão recentes são as noções de infância e adolescência na legislação brasileira e o quanto essas noções encontraram e seguem encontrando resistências para se efetivar.

A escuta desse projeto político assume como matéria empírica a justificativa do PEC 171/1993 e quatro textos favoráveis à redução da idade penal. Em uma primeira leitura, é notável a dificuldade que encontramos de expor os textos analisados, visto que, além de serem sucintos, elementos são enunciados sem que o texto discorra sobre os mesmos. Após essa breve exposição, passamos à análise propriamente dita. Nela, indicamos quatro eixos que insistiram em nossa escuta: o *tempo*, já que a todo momento os textos marcam a temporalidade como central para justificar a redução da idade penal; *pais e filhos*, como expressões que se repetem em uma alusão ao enlace entre Estado e cidadãos; *nomes*, por meio dos quais os textos se referem aos jovens em questão na redução da idade penal; e *personagens*, que albergam alegorias que parecem tropeçar no discurso sustentado por esses textos.

No tempo de análise, depreendemos alusões ao filicídio que parecem enlaçar-se com a história da colonização brasileira, história marcada por lugares de poder que encontram no extermínio uma maneira de sustentar-se. A partir do estudo da formação da sociedade brasileira, construímos uma *cena originária*: o uso sexual dos escravos e o repúdio aos frutos desses abusos. O filicídio é aqui pensado a partir dos dispositivos construídos pela elite brasileira para desvencilhar-se da carne negra – a mais barata do mercado, como diz Elza Soares: uma cena de violência que os jovens negros da periferia denunciam. O PEC 171/1993 consiste em mais um capítulo desse insistente extermínio da juventude negra e pobre no Brasil.

A seção *Cidade de Deus em 360°* nos insere nos movimentos de tal insistência, trazendo elementos para pensar as engrenagens desse extermínio. Abordamos este filme consternados com o deslocamento que ele nos produziu – entramos na sala de cinema em uma posição passiva, mas as dores que o filme nos imprimiu fizeram uma exigência de trabalho. Isso que nos fere relaciona-se com o movimento que a composição de cenas de *Cidade de Deus* produz. Já no início do filme, somos embalados por um samba que orchestra a repetição. Há um ritual sangrento que nos introduz em um movimento de câmera em 360°, uma panorâmica que culmina em uma foto-tiro que remete à história da Cidade de Deus. A roda da violência dá-nos a ver a barbárie orquestrada em nossas periferias.

Zé pequeno, um dos personagens principais do filme, condensa em seu nome o filicídio que não cessa de se repetir: o “filho da puta” (nomeado assim no início do filme) – um zé ninguém –, paradoxal nomeação de pequeno para crescer. Se nos escritos freudianos a nomeação do *infans* se dá pelo ideal dos pais – a criança maravilhosa –, em *Cidade de Deus* evidenciamos outra forma de nomeação: o rótulo de dejetos, concedido aos jovens negros e pobres das periferias brasileiras, parece referir-se à criança aterrorizante, que Leclaire (1975/1977) aponta em suas considerações sobre narcisismo e pulsão de morte. A partir de uma leitura do conceito de repetição em Freud e Lacan, analisamos a engrenagem apresentada em *Cidade de Deus*. O real da repetição indica um mais além a que os jovens representados no filme são endereçados. Se Freud lançou mão do conceito de compulsão à repetição pela via do trauma, é porque tal conceito aponta para algo inassimilável e que, no extermínio brasileiro, só pode ser entendido como barbárie. No Brasil, os jovens negros e pobres não estão no registro do ideal social, mas em seu avesso. Das análises dessas produções culturais, depreende-se o enlace entre filicídio e pulsão de morte.

Se em *Filicídio – o estado da arte* evidenciamos as relações do conceito filicídio com os trabalhos freudianos *Para uma introdução ao narcisismo* e *Totem e tabu*, em *O filicídio nas produções culturais* tornou-se nítida a necessidade de problematizar tal conceito à luz da pulsão de morte. Nesse sentido, iniciamos *Filicídio e pulsão de morte* com uma reflexão conceitual a respeito da pulsão de morte para, em segundo tempo, articular suas relações com o conceito narcisismo e seus efeitos na concepção freudiana de parricídio, tal como ela se encontra em *Totem e tabu*.

Nossa leitura da pulsão de morte assume três produções como estruturantes desse conceito, na obra freudiana: *Além do princípio de prazer*, de 1920, *O problema econômico do masoquismo*, de 1924, e *O mal-estar na cultura*, de 1930. Em *Além do princípio de prazer*, a



pulsão de morte é inaugurada na teorização freudiana. A pergunta que norteia esse trabalho – como pensar o princípio de prazer quando o que evidenciamos na vida dos analisantes não é o domínio do prazer? – remete o fundador da psicanálise às experiências traumáticas que, embora nunca tenham produzido prazer, não cessam de se repetir. A compulsão à repetição nomeia algo que ultrapassa o princípio de prazer, que revela a natureza das pulsões, o mais pulsional do pulsional: a tendência a restaurar um estado anterior. De acordo com essa concepção, o princípio de prazer não seria primordial, mas se estruturaria a partir de uma experiência de satisfação. Essa assertiva remonta ao *Projeto de psicologia*, de 1895, no qual Freud havia postulado um princípio anterior ao princípio de prazer – o princípio de inércia, que se refere à tendência do aparelho psíquico a descarregar sua excitação à zero. Além disso, a noção pulsão de morte, elaborada em *Além do princípio de prazer*, evoca também o *Projeto* por afirmar uma organização psíquica, o eu, como fruto de uma experiência que faz ligação onde anteriormente era a pura dispersão. A expressão freudiana *Binden*, que se refere à ligação, marca essa posição. Ao longo de toda a teorização freudiana sobre a pulsão de morte, esta palavra insiste, com o intuito de lembrar-nos que, caso não sejamos enlaçados ao Outro, não percorreremos este desvio no caminho para a morte, a que denominamos vida.

Em *O problema econômico do masoquismo*, evidenciamos mais uma torção freudiana na teoria psicanalítica. A partir de *Bate-se em uma criança*, de 1919, torna-se necessária uma revisão da noção de que o sadismo seria anterior ao masoquismo. Nossa leitura é de que o masoquismo erógeno, o feminino e o moral referem-se a um enlace entre pulsão de morte e pulsão de vida, isto é, a uma defesa contra o masoquismo originário, a qual só é possível se o *infans* for amparado pelo Outro, que erogeiniza o corpo infantil, ligando-o à vida.

*O mal-estar na cultura* problematiza a pulsão de morte no laço social. Se em *De guerra e morte. Temas da atualidade*, de 1915, Freud já referia a dissolução como constante ameaça ao laço social – temática decorrente da guerra e da desilusão que ela implicou, em relação aos avanços sociais que pareciam garantidos aos europeus –, em *O mal-estar na cultura* essa ideia assume estatuto conceitual através da pulsão de morte. Neste trabalho, o conceito pulsão de morte indica uma tendência inerente ao processo cultural, a qual insiste no retorno a um estado de desintegração. Essa definição encontra-se em íntima relação com a noção de Benjamin (1940/1987) de imanência entre civilização e barbárie. Pulsão de vida e pulsão de morte encontram-se enlaçadas, nas diferentes formações sociais. *Bindung* novamente aparece no texto freudiano para reiterar que o único esforço possível para que a cultura possa manter-se é seguir produzindo ligações – caso contrário, nos resta somente o retorno à barbárie.

A seção *Narcisismo e pulsão de morte* retoma o conceito narcisismo primário, à luz da pulsão de morte. *Bindung*, palavra não utilizada em *Para uma introdução ao narcisismo*, mostra-se em relação estreita com o mesmo, na noção de que, sem o enlace ao Outro, o *infans* está fadado à morte. Dito de outro modo, uma vez que a criança é identificada aos ideais parentais, ela é alvo dos investimentos libidinais constitutivos do narcisismo originário. Nos textos que seguem à concepção de pulsão de morte – com destaque para *Psicologia das massas e análise do eu*, de 1921, e *O eu e o isso*, de 1923 –, Freud ressalta a temática da identificação, em uma teorização que acresce a mesma um momento primário, em que o *infans* é identificado pelo Outro.

“Direta e imediata {não mediada}” (Freud, 1923/1992, p. 33), essa identificação primordial alude a um tempo em que a criança ainda não é capaz de um investimento objetual, já que este pressupõe a existência de um eu. Aliás, é justamente mediante essa identificação que o eu se constitui. Contudo, se ainda não há um investimento objetual propriamente dito, essa primeira identificação, como especifica Freud (1921/2013), testemunha a mais precoce ligação emocional com outra pessoa. Lacan (1949/1998), por meio da noção de estágio do espelho, dá contornos a essa definição de identificação. O primeiro tempo de um eu, o eu ideal, revela uma transformação que ocorre no *infans* quando ele assume uma imagem ofertada pelo Outro. Torna-se nítida a dependência do *infans*, o nó de servidão imaginária que constitui o estágio do espelho.

Em *Mata-se uma criança*, Leclaire utiliza esta noção de narcisismo e a enlaça à pulsão de morte. A perspectiva do autor traz a importância da pulsão de morte para romper com a fixação na criança maravilhosa que nos constitui, por meio de sua morte simbólica – teoria fundamental para pensarmos os desdobramentos clínicos do narcisismo primário, mas que não chega a problematizar a relação entre o conceito pulsão de morte e o momento de identificação primordial. André Green é quem propõe tal ligação. Em *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*, de 1988, o autor trabalha com a noção de um narcisismo negativo, do qual decorre um vazio constitutivo dos investimentos parentais em relação à criança. Na perspectiva do autor, tais investimentos são mortíferos, pois implicam a identificação da criança a um duplo sombrio, da qual resulta uma anorexia de viver. Essa articulação entre narcisismo e pulsão de morte é por nós assumida em sua relação com o caráter mortífero tanto da criança maravilhosa quanto da criança aterrorizante, descritas por Leclaire. Se a criança maravilhosa é indispensável para a constituição de um eu ideal, a impossibilidade de romper a identificação a ela anuncia a morte do sujeito. A criança aterrorizante também aponta para a

morte, mas nela o enlace entre narcisismo e pulsão de morte é distinto, uma vez que a identificação é ao avesso do ideal parental, isto é, à imagem simétrica e invertida deste. Não se trata apenas de um não investimento dos pais, mas de um incessante contrainvestimento, que indica o desejo de morte endereçado à criança. O filicídio, assim como o masoquismo, é originário.

Se, no que concerne ao narcisismo, a pulsão de morte aponta para o que há de mortífero nos investimentos parentais, em *Totem e tabu*, o mais pulsional do pulsional é por nós pensado como indicando que o filicídio é logicamente anterior ao parricídio. Inicialmente, fazemos uma leitura do mito freudiano, mapeando a forma por meio da qual Freud organiza três tempos distintos: o totemismo, o pai da horda e o parricídio. O totemismo indica um tempo em que os filhos assumiram uma relação simbólica com um substituto paterno – o totem – e sustentaram, nesta relação, as interdições fundamentais da cultura. Para Freud: o incesto e o parricídio. A partir da pergunta sobre as origens do totemismo, a noção de algo que lhe antecede é construída – as proibições deram-se em um pacto, que supõe um momento anterior. Para postular essa anterioridade, Freud lança mão da teoria da horda primeva, de Darwin: um tempo em que os grupos humanos organizaram-se em pequenas hordas dominadas pelo macho mais forte, que possuiria todas as mulheres e subjugaria todos os homens. Contudo, para postular esses dois tempos, algo deveria indicar uma virada entre ambos. Esse marcador é proposto por Freud como o ato parricida. Na refeição totêmica, dava-se a ler o ritual que inaugurou o totemismo: o assassinato do pai despótico e o consumo de sua carne em uma refeição compartilhada pelos filhos.

Nossa leitura de *Totem e tabu* assume os tempos destacados por Freud, mas propõe-lhes uma torção, em consonância com a noção benjaminiana de imanência entre civilização e barbárie. Nesse sentido, postulamos que *Totem e tabu* ordena-se em três tempos constitutivos – pai da horda, parricídio e pai totêmico –, tempos esses que entendemos não se excluírem uns dos outros, em uma relação de imanência que exige um constante trabalho de enlace para que a cultura não se dissipe e o filicídio – irrompendo de um tempo primordial – tome a cena. Na construção dessa hipótese, lançamos mão do conceito pai real, proposto por Lacan no seminário *O avesso da psicanálise*, de 1969-1970, para situar o pai da exceção como integrante do mito edípico. Como sugere Quinet (2015), *Totem e tabu* traz o pai do gozo, o pai primordial que não está fora do processo cultural, mas lhe é imanente. O pai real – *Urvater*, o pai incestuoso e filicida da horda primeva – está sempre à espreita. O mais pulsional do pulsional constantemente impulsiona seu retorno.

Nessa perspectiva, o filicídio é logicamente anterior ao parricídio porque remonta ao primeiro tempo do mito, que insiste em retornar. Portanto, postulamos que a cultura sustenta-se no que o totemismo afirma – nas ligações simbólicas, que mantêm o pai morto. Quando essas ligações são rompidas, a cultura vê-se devastada pelo filicídio, exigindo que o parricídio seja *atoalizado*.

## 2 FILICÍDIO – O ESTADO DA ARTE

“Pede-se que feche os olhos” (Freud, 1896/1998, p. 273). Neste fragmento de sonho relatado por Freud a Fliess, Rodrigué (1995) aponta o início da viagem introspectiva de Freud, isto é, de sua autoanálise. Momento histórico, que o biógrafo situa como marco na formulação do conceito de inconsciente, que viria a ser lapidado em *A interpretação dos sonhos*, de 1900. Tempo inaugural de uma teoria que fere a humanidade ao afirmá-la não sendo senhora de sua própria morada. Somos sujeitos do inconsciente. É preciso fechar os olhos para adentrar nas fantasias que nos constituem.

Foi durante a autoanálise de Freud que os temas do parricídio e do incesto tornaram-se fundamentais, na teoria psicanalítica. Passado um século da teorização freudiana, os desejos de matar o pai e de desposar a mãe já são culturalmente assimilados. No meio psicanalítico, como sinaliza Leclair (1975/1977, p. 10), mais ainda: “reconhece-se o direito, à imaginação pelo menos, de espedaçar a mãe e de matar o pai (é que você ainda não matou seu pai! – diz o bom doutor)”. Seguindo a tradição freudiana de indagar sobre os desejos culturalmente velados, neste capítulo perguntamos pelo estatuto do filicídio na teoria psicanalítica. Se admitimos o desejo dos filhos de matar os pais, por que nos seria estranho pensar que existe ainda o desejo de morte dos pais em relação aos filhos?

Em *Totem e tabu*, essa relação entre parricídio e filicídio, embora não seja diretamente abordada por Freud, nos é dada a ler: na figura do *Urvater* (pai primordial), percebe-se uma alegoria da violência paterna, violência decorrente de um lugar de poder desmedido frente ao outro, eliminando sua possibilidade de existência. No mito eleito por Freud como estruturante da psicanálise, Édipo nos revela novamente o filicídio. Destinado a matar o pai e a desposar a mãe, assim que nasce é enviado à morte por seus pais.

Embora o conceito filicídio não tenha sido elaborado por Freud, percebe-se um crescente interesse dos psicanalistas por este tema. Em 1953, Devereux lança a pergunta pioneira sobre o lugar da violência parental na teoria psicanalítica. Nos anos 1960, verifica-se dois trabalhos sobre a temática. Em 1974, o conceito filicídio é introduzido pelo psicanalista Rascovsky e encontramos outros cinco trabalhos sobre o tema, nessa década. Nos anos 1980, quatro; e nos anos 1990, três. Nos anos 2000, o tema do filicídio é abordado em maior amplitude, com a publicação de dezesseis trabalhos, até 2009. A década atual apresenta onze trabalhos publicados sobre essa temática, até o momento (Anexo 1).

Para realizar esta revisão bibliográfica, que não tem a pretensão de ter esgotado o assunto, inicialmente pesquisou-se no Portal de Periódicos da Capes (Coordenação de

Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), no campo assunto, e, posteriormente, buscou-se os termos selecionados na Biblioteca Virtual em Saúde-Psicologia (BVS-Psi), nas bases de dados Psycinfo e Scielo, e no Lume – Repositório Digital da UFRGS. A partir do termo “filicídio”, em associação com o termo “psicanálise” (nas traduções em português, inglês e espanhol), foram encontrados dezesseis trabalhos. Em um segundo tempo, a pesquisa se deu por meio da consulta aos acervos de quatro instituições psicanalíticas de Porto Alegre. Foram elas: CEPdePA (Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre), APPOA (Associação Psicanalítica de Porto Alegre), SPPA (Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre) e SBPPA (Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre). Nessa pesquisa, foram encontrados vinte e sete trabalhos, o que resultou em um total de quarenta e três trabalhos levantados.

Após o levantamento, selecionamos os trabalhos que efetivamente operam com o enfoque psicanalítico, retirando pesquisas que apenas apontam o filicídio e a psicanálise, sem articulá-los teoricamente (as mantivemos no Anexo I, destacando-as na cor cinza). Desse recorte, resultou um total de trinta e dois trabalhos. Em consonância com a noção de estado da arte, organizamos os textos selecionados a partir de uma análise crítica dos mesmos, reflexão que resultou em três eixos: as articulações do filicídio com o texto *Totem e tabu*; as relações entre filicídio e narcisismo, com suporte em *Para uma introdução ao narcisismo*; e as reflexões sobre o conceito filicídio realizadas por meio de leituras de produções culturais.

## 2.1 TOTEM E TABU E O FILICÍDIO

O filicídio, como conceito psicanalítico, é introduzido por Arnaldo Rascovsky, em 1974. Em *O filicídio*, o pioneiro no estudo desse tema apresenta sua concepção a partir da noção freudiana de parricídio, trabalhada em *Totem e tabu* e em *Dostoievski e o parricídio*, de 1928, dentre outras obras. No que diz respeito à *Totem e tabu*, Rascovsky (1974) enfoca os estudos antropológicos citados por Freud, retomando James Frazer para indicar os aspectos filicidas contidos em tribos primitivas. Em sua abordagem, os dados antropológicos que levaram Freud a propor o parricídio como ato fundador da cultura são considerados em uma perspectiva factual.

Rascovsky (1974) define o filicídio em íntima conexão com a proibição do incesto, proibição que – o autor ressalta, através de Lévi-Strauss – consiste na interdição fundamental da cultura. Para que a sociedade possa manter a proibição do incesto – e, portanto, sustentar-se civilizada –, o sacrifício dos filhos tornar-se-ia necessário, já que, caso fosse permitido que

os filhos viessem a crescer sem temer o pai, o incesto se efetivaria. Dessa forma, o sacrifício do filho restaria como método e preço necessários à passagem da organização individual e endogâmica à organização social e exogâmica.

Ainda nos anos 1970, o psicanalista brasileiro Moisés Tractenberg apresenta, em seu livro *Psicanálise da circuncisão*, uma visão distinta do filicídio em relação ao processo civilizatório. Para Tractenberg, os crimes mais importantes da história da humanidade são o filicídio, o parricídio e o incesto, sendo o totemismo e a exogamia tendências à superação desses crimes. Em sintonia com a noção de Tractenberg – e, nesse aspecto, também divergindo de Rascovsky –, Paim (2005) e Kantor (2009) definem o filicídio como um crime que se encontra interdito no processo cultural.

Em *Dostoiévski e o parricídio: de Freud ao nosso tempo (sobre os irmãos Karamázov)*, Paim (2005) propõe uma leitura de *Totem e tabu* como um mito psicanalítico e faz um paralelo desse texto com *Dostoiévski e o parricídio*, afirmando que o último vem para ilustrar a tese desenvolvida no primeiro. *Os irmãos Karamázov*, de Dostoiévski, encena o assassinato coletivo, realizado pelos filhos, de um pai violento e despótico, como o pai da horda, de *Totem e tabu*. Para Paim, há uma tentativa desses filhos, ao matarem o pai, de que a alteridade possa instaurar-se e tornar todos tributários de uma lei que interdita o parricídio, o filicídio e o incesto. O filicídio estaria como antítese complementar do parricídio e ambos seriam atos proibidos pela ética que envolve as relações na cultura.

Kantor (2009) também afirma o parricídio, o filicídio e o incesto como proibições culturais, colocando que deixamos enquanto espécie, ao longo de nossa história, de usurpar o poder através do assassinato do pai ou de prolongá-lo via assassinato dos filhos. Acrescenta ainda que ao incesto contrapõe-se a exogamia, ao parricídio a exaltação religiosa e ao filicídio a lei da herança. Dessa forma, o totemismo – articulado à exaltação religiosa – pressupõe a interdição do parricídio, mas não se sustenta na submissão dos filhos, já que, ao lado da adoração ao pai, estaria a lei da herança.

Panerai (2006) traz outra perspectiva acerca da interdição do parricídio. Retomando o texto de Rascovsky, a autora aponta a adoração do pai, no totemismo, como uma possível forma de silenciar o filicídio e, dessa maneira, continuar a praticá-lo, em uma identificação com a conduta filicida do pai da horda. Todas as formas de perpetuação do filicídio dependeriam da idealização de figuras de poder, de forma direta, em relação aos pais, e de forma simbólica: a pátria, as figuras hierárquicas, etc. A autora nota que, na educação, o esforço no sentido de evitar o parricídio não raro sustenta-se no assassinato dos filhos ou, que seria uma maneira mais atenuada, das ideias do filho – no que considera uma das formas

mais graves de violência, a violência ideológica. Nesse sentido, os argumentos da autora se assemelham à afirmação de Rascovsky de que o filicídio sustenta a interdição ao parricídio. Porém, Panerai (2006) propõe que tal forma de resolver a ameaça parricida é um engano milenar: “se parte da energia instintiva foi também usada pela civilização de forma sublimada para conduzir os empreendimentos humanos, reprimi-la em excesso ou abandoná-la a desvia de seus propósitos” (p. 27). Além disso, a autora sugere que, mediante a imposição de um excesso de submissão, a sociedade engendra a identificação ao pai filicida.

Quinet (2015) aproxima-se da perspectiva de Panerai, ao propor que o pai da horda, descrito por Freud em *Totem e tabu*, consiste no pai real. O autor questiona os desdobramentos teóricos que esse pai despótico teve na teoria psicanalítica, já que ele traz a necessidade de nos confrontarmos com a desmedida do gozo paterno, a qual se contrapõe à ideia de um pai protetor e provedor, representação paterna clássica das famílias do século XX. O autor entende *Totem e tabu* como um mito “muito mais adequado à elaboração freudiana sobre o complexo de Édipo do que o próprio mito de Édipo” (p. 25), afirmando que, em Édipo, “o assassinato do pai permite o incesto do filho com a mãe” (p. 25), enquanto que, em *Totem e tabu*, o assassinato do pai primitivo e o totem que se ergue simbolizando o pai morto restauram a interdição da endogamia.

Quinet (2015) realça as duas figuras de pai apresentadas em *Totem e tabu*: “o pai gozador e tirano, chefe da horda, e o pai morto, que, transformado em totem, ocupa a função de pai simbólico que sustenta a lei daquela comunidade totêmica” (p. 25). As duas figuras de pai – o tirano e o morto – são assumidas por Quinet para destacar o real de Édipo, situando o pai despótico em “um momento de anterioridade lógica em relação ao assassinato do pai, ou seja, o gozo primitivo desse pai vivo, que enuncia a interdição e ameaça castrar todos os homens” (p. 26), mas que é o único que se exclui da lei. Quinet retoma o seminário *O avesso da psicanálise*, de Lacan, para afirmar um momento de mudança teórica no qual é ressaltado o real de Édipo, o pai real que é “a lei fora da lei” (p. 28), o pai da exceção.

O texto de Quinet (2015) enfatiza o real de Édipo, a que todos estão submetidos, afirmando o supereu como “herdeiro desse pai arcaico [...], a instância que encarna os imperativos de um pai identificado ao gozo” (p. 27), chegando a propor que “a figura do pai real tem, porém, um nome freudiano: o supereu” (p. 31). Embora identifique o real de Édipo – os crimes parentais contidos na tragédia que Édipo encena –, Quinet não pensa Édipo como uma tragédia de destino, já que mostra o herói como portador da possibilidade de se defrontar com esses crimes e sair de uma repetição mortífera. Entretanto, em *Édipo ao pé da letra*, o autor aponta a importância de trazer à tona esse pai real nos tempos atuais, já que o século



XXI colocaria os filhos na posição de objeto de gozo dos pais, revelando a desmedida desses. O enfoque do autor é a posição simultaneamente de sujeito e objeto do herói, mas, ao definir a posição de objeto, Quinet aponta para o filicídio: “para além (ou para alguém) de sua posição de sujeito do desejo, focalizo sua posição de objeto – objeto de filicídio e receptáculo de um oráculo herdado que o faz cumprir um destino que se iniciou antes dele” (p. 11).

## 2.2 NARCISISMO E FILICÍDIO

A temática do filicídio, ao longo dos estudos psicanalíticos, tem sido abordada em íntima relação com o conceito de narcisismo. A partir de posições teóricas distintas, diversos autores (Leclaire [1975/1977], Ribeiro [1972], Bergeret [1980], Dametto [1981 e 1994], Blos [2004], Borges e Paim [2009, 2010 e 2014], Pinho [2008], Maltz, Zavaschi, Lewkowicz, Bugin, Lahude, Suarez, Soibelman, Sordi e Fortes [2008], Trachtenberg, Piva, Haeberle, Pereira, Soares, Avritchir e Mello [2011], Rodrigues [2012], Antoniazzi [2014] e Quinet [2015]) tomam o texto *Para uma introdução ao narcisismo*, de Freud, como fundamento metapsicológico para pensar os efeitos mortíferos dos desejos parentais no psiquismo dos filhos.

Nestes estudos, destaca-se o livro de Leclaire, *Mata-se uma criança*, que, embora em nenhum momento se proponha a trabalhar com o conceito filicídio, faz uma potente torção na leitura do conceito freudiano de narcisismo primário, indicando o caráter eventualmente tanático dos desejos dos pais na constituição psíquica do *infans*, o que parece trazer sustentação para o conceito filicídio, ainda em um tempo em que os estudos deste tema estavam se inaugurando (Rascovsky havia recém publicado seu livro *O filicídio*, em 1974).

Em *Mata-se uma criança*, Leclaire explicita a importância do desejo dos pais na constituição psíquica, através da noção de criança maravilhosa – representação inconsciente primordial, fruto do narcisismo primário –, descrita por Freud em *Para uma introdução ao narcisismo*. Embora Freud (1914/2014) tenha apontado o desejo dos pais como fundamental para a inauguração de um eu ideal – “a criança deve cumprir os sonhos e os desejos não realizados pelos pais, tornar-se um grande homem ou herói no lugar do pai, desposar um príncipe como tardia indenização para a mãe” (p. 63) –, no texto de Leclaire fica claro que o representante narcísico primário é produto do desejo dos pais (ou dos que venham a ocupar este lugar) e, ainda, é indicado que este representante alberga em seu âmago algo tanático.

Esta posição aparece no trabalho de Leclaire (1975/1977), tanto no termo criança aterrorizante, colocado em contiguidade à expressão criança maravilhosa – “a criança

maravilhosa (ou aterrorizante), que, de geração em geração, testemunha acerca dos sonhos e desejos dos pais” (p. 10) (a conjunção “ou” parece indicar que, no desejo dos pais, pode não existir a criança maravilhosa) –, quanto no destaque dado por Leclaire ao destino mortífero dos filhos que não venham a empreender a tarefa de desvencilhar-se do lugar de filho ideal.

Em consonância com a posição de Leclaire, acerca do caráter potencialmente mortífero do narcisismo primário, os trabalhos de Dametto (1981 e 1994), Blos (2004), Maltz, Zavaschi, Lewkowicz, Bugin, Lahude, Suarez, Soibelman, Sordi e Fortes (2008), Pinho (2008), Borges e Paim (2009, 2010 e 2014), Trachtenberg, Piva, Haeberle, Pereira, Soares, Avritchir e Mello (2011), Rodrigues (2012), Antoniazzi (2014) e Quinet (2015) elaboram o conceito de filicídio a partir da perspectiva do narcisismo. Em *Filicídio e considerações sobre o narcisismo*, Dametto (1994) introduz esse problema ao diferenciar filicídio patológico de filicídio normal, afirmando o primeiro como proveniente de um grupo familiar com “narcisismo patológico [...], quando ninguém vê ninguém, além de si próprio, mesmo se vendo no outro” (p. 68). Para a autora, o filicídio seria inerente à natureza humana, podendo ser consciente, sentido e pensado, ou inconsciente, situação em que, não tendo “nenhuma válvula de escape, tem grande possibilidade de ser efetivamente realizado” (p. 68-69).

Na figura de um pai narcisista, Trachtenberg, Piva, Haeberle, Pereira, Soares, Avritchir e Mello (2011) trazem a lógica de que “não existem dois espaços psíquicos separados; a dor da diferença se vê eliminada pelo funcionamento de apropriação e intrusão, bem como pela eliminação dos bordos de subjetividade entre os indivíduos” (p. 279). “Um deve morrer e o outro viver: é a lógica do filicídio/parricídio” (p. 279), que engendra a eliminação das novas gerações: “a pretendida imortalidade está ali, na cena congelada daquelas duas gerações, com suas histórias colapsadas, coladas umas às outras” (p. 281). Os autores dizem ser muda essa modalidade de filicídio, “com inibição da exogamia, dos projetos, da construção de um espaço psíquico diferenciado e vivo” (p. 281), a qual “mostra uma resolução narcisista e pretensamente não dolorosa das diferenças entre os sujeitos, sexo e gerações” (p. 281).

Bergeret (1980) já havia tocado nesse ponto, quando colocara a fantasia dos pais da morte do filho como condição de sua própria vida. Este tema é enunciado por Freud (1914/2014) em *Para uma introdução ao narcisismo*, no qual a imortalidade do eu é referida como o “ponto mais vulnerável do sistema narcísico” (p. 63). No entanto, Freud situa a imortalidade do eu como encontrando abrigo na criança, em uma promessa de que ela venha a fazer o que aos pais não foi possível realizar. Aqui, os pais são pensados como atravessados pela castração, de tal forma que encontram na criança uma possibilidade de reviver seu narcisismo perdido. A perspectiva tanto de Trachtenberg, Piva, Haeberle, Pereira, Soares, Avritchir e Mello

(2011), quanto de Bergeret (1980), revela outra face desse ponto vulnerável do narcisismo: por este viés, na não incidência da castração parental a criança não é tomada como uma promessa de imortalidade, mas como uma evidência da mortalidade dos pais. Portanto, deve ser eliminada.

Rodrigues (2012) debruça-se sobre essa concepção do filho como enunciador da morte dos pais retomando *O estranho*, de Freud (1919/2006). Neste texto, o duplo, inicialmente tomado como “garantia de imortalidade, transforma-se em estranho anunciador da morte” (p. 252). A leitura de Rodrigues é de que mesmo o filho sonhado – que pode ser entendido pelos pais como promessa de imortalidade –, no momento em que para de gratificar o narcisismo parental, passa a ser o anunciador de sua morte, o que engendraria o desejo filicida.

O tema do duplo relacionado ao filicídio também foi explorado por Borges e Paim (2009). Em *A via-sacra do filicídio no processo analítico*, os autores trabalham o conceito de filicídio na relação analista-analisante, postulando que, na condição de analistas, podemos ser colocados no lugar de eu ideal. Quando aceitamos este convite, atuamos o desejo de completude, fazendo de nossos analisantes um veículo pelo qual é perpetuada nossa demanda de perenidade: “acreditando estar investido do poder dos deuses: ‘criando homens à sua imagem’” (p. 129). No texto *A via-sacra do filicídio na formação analítica*, de 2010, os autores realçam a alienação exigida e a doutrinação exercida por instituições analíticas que carregam ideais narcísicos não analisados, onde se oblitera um espaço que contemplaria a diferença e a subjetividade de seus membros.

Maltz, Zavaschi, Lewkowicz, Bugin, Lahude, Suarez, Soibelman, Sordi e Fortes (2008) propõem o filicídio como uma destruição do filho que não se dá somente ao matá-lo fisicamente, mas no impedimento de que ele seja diferenciado. Os autores identificam no conceito de desmentida uma ferramenta para pensar o narcisismo dos pais no filicídio. Na desmentida, “teríamos o poder sendo exercido no sentido de colocar uma verdade que é minha no lugar da verdade do outro” (p. 96). O poder mencionado pelos autores refere-se à condição em que nasce o bebê humano, em total desamparo e dependência do outro, o que outorga aos pais uma posição poderosa, que eventualmente é assumida de forma perversa.

Este enfoque mostra-se próximo do trabalho de Quinet (2015), na figura que o autor traz de um pai tirano, que “trata os filhos como objeto e/ou dejetivo” (p. 12), na noção de uma maldição herdada em que o filho é “agido por ela sem saber” (p. 11). Essa ideia parece apontar para o que Leclaire (1975/1977) havia ressaltado sobre o representante narcísico primário: “representante que, embora fosse um corpo estranho, ele mesmo investiu como o núcleo de seu ser” (p. 19). Para Leclaire, “o que se tem de matar é uma representação

presidindo, tal qual um astro, o destino da criança de carne e osso” (p. 18), representação inconsciente de difícil apreensão e nomeação, já que “se encontra inscrita no inconsciente de um outro [...], no desejo daqueles que conceberam ou viram nascer a criança” (p. 18).

A herança maldita, aquilo em que somos agidos sem saber, envolve o desejo do outro e, em sua relação com o narcisismo primário, concerne à constituição psíquica. É o núcleo do que virá a ser a primeira unidade psíquica, o eu ideal. Diversos autores (Blos [2004], Borges e Paim [2010], Rodrigues [2012], Antoniazzi [2014] e Quinet [2015]) trazem os desejos dos pais como agentes no filicídio, mas é no texto de Borges e Paim (2010) que o desejo mortífero dos pais é nomeado como intervindo no narcisismo primário. Os autores apontam que “o investimento parental vem imbuído de aspectos vitalizantes, investimento libidinal e aspectos tanáticos” (p. 158).

As leituras do filicídio, a partir da noção de narcisismo, tendem a apontar duas direções distintas, mas complementares: o desejo filicida dos pais que tomam o filho como uma ameaça de morte – para um viver, o outro precisa morrer –, e o dos pais que colocam sua promessa de imortalidade nos filhos e os sentenciam a cumprir um roteiro em que a alteridade é assassinada. Nas duas perspectivas, há uma demanda narcísica dos pais que coloca o filho no lugar de objeto, impossibilitando-o de ter uma vida de desejo. Quinet (2015) põe-se de acordo com essas proposições, mas não considera o filicídio como um destino, em que a herança parental determinaria o percurso do filho. O autor pontua “a responsabilidade do sujeito ético imprensado entre a determinação simbólica (Inconsciente) e a parte que lhe cabe de decisão própria e singular; entre a paixão de ignorância e o desejo de saber” (p. 11). O sujeito está implicado no que virá a fazer com a herança que recebeu dos pais – concepção que se conecta com o texto de Leclaire (1975/1977), onde o que está em jogo é a possibilidade de empreender um trabalho de morte da criança ideal, o qual nunca se efetiva por completo, já que esta criança é o núcleo narcísico do sujeito.

Quinet (2015) propõe ainda que o lugar dos crimes parentais é o supereu, sugerindo uma direção metapsicológica para pensarmos os desígnios dos pais pela perspectiva do sujeito. Ribeiro (1972) já havia tocado esse ponto no texto *Defesas maníacas e filicídio*, no qual vincula o filicídio a um “superego alterado pela presença do objeto tanático, sancionando a autodestrutividade” (p. 358). Aqui, a asserção de Freud (1923/1992, p. 49) em *O eu e o isso*, de que o supereu decorre de uma identificação que “introduziu no eu os objetos mais significativos”, consiste em um importante aporte para pensarmos o filicídio na relação do sujeito com as demandas parentais, através dos ideais que ele irá erigir para si. Ele poderá ficar em uma posição de assujeitamento diante de um supereu enrijecido, destinando-se a

cumprir ao pé da letra os desígnios parentais, ou poderá assumir uma vida de desejo, que é envolta e sustentada pelo desejo do outro, mas que consegue deslocar-se da paixão de ignorância em direção ao desejo de saber.

### 2.3 O FILICÍDIO NA CULTURA

Para pensar o filicídio na cultura e na teoria psicanalítica, é necessário retornar ao ano de 1897. Na famosa *Carta 69*, Freud escreve a Fliess que não acredita mais em sua neurótica. Esse enunciado freudiano pressupõe o reconhecimento de que a hipótese da sedução sofrida pela histérica não se sustenta. Se assim fosse, em todos os casos – e aqui Freud inclui o seu, mostrando a influência da autoanálise em sua elaboração teórica – o pai teria que ser pervertido. Além disso, o autor observa que, no inconsciente, não há indicações de realidade, o que implica a impossibilidade de distinguir fato e imaginação. A teoria da fantasia é assim esboçada, em íntima conexão com a autoanálise. Logo em seguida, na *Carta 71*, Freud retoma o mito edípico por meio da leitura da peça *Édipo rei*, de Sófocles. Édipo ganha estatuto teórico e torna-se um dos pilares da psicanálise.

Em *Why Oedipus killed Laius*, de 1953, George Devereux refere esse momento histórico como emblemático do viés que a psicanálise adotou desde então. O autor comenta que inicialmente Freud havia aceitado como genuínas as histórias de sedução narradas por suas pacientes e que, quando descobriu que esses contos expressavam não fatos, mas fantasias carregadas de desejo, fez a revisão necessária em sua teoria sobre a etiologia da neurose. Devereux assinala que, daí em diante, Freud passa a ignorar os comportamentos efetivamente sedutores dos pais e relaciona esse ignorar com a possibilidade de que o complexo de Laio e Jocasta fossem egodistônicos e culturalmente mais censuráveis do que o complexo de Édipo, no final do século XIX.

A leitura de Devereux (1953) sustenta-se em um retorno ao mito de Édipo, em um enfoque que destaca o crime cometido por Laio – o rapto de Crisipo, filho de quem o havia hospedado em sua corte, o rei Pélops. O autor ressalta a paixão de Laio por Crisipo e pergunta pela relação que a mitologia grega teria feito entre Édipo e Crisipo, já que todo destino de Édipo está enlaçado com esse rapto (estupro, de acordo com o autor) que Laio comete antes de seu nascimento. Qual seria a importância de Crisipo no mito edípico? A pergunta de Devereux enfatiza a sentença escolhida pelos deuses, após o delito de um rapto homossexual. Laio rouba o filho de Pélops – a sentença também o castigará em sua prole. Caso venha a ter um filho, este o matará e desposará a sua mulher. Crisipo é proposto por Devereux como

possível representante das moções homossexuais passivas de Édipo frente ao pai, as quais teriam “sido trazidas à existência, ou ao menos despertadas, pela agressividade e impulsos homossexuais de Laio para com o seu filho” (p. 134).

Devereux (1953) faz uma leitura do mito edípico como algo que não está relacionado com o puro desígnio dos deuses de um destino mortífero, mas como uma tragédia que tem na noção de *hybris* – expressão que designa um excesso, em grego – a ideia de que é o comportamento do sujeito que determina as consequências: o que está em jogo na tragédia de Édipo é a *hybris* de Laio, seu excesso de violência e arrogância, o que, na mitologia grega, é a causa de sua queda final. A disputa homossexual na relação entre pai e filho, enfatizada pelo autor, é trazida como um complemento ao complexo de Édipo, complemento que articula o narcisismo com a conflitiva edípica.

Seguindo a vertente de Devereux, diferentes leituras do mito edípico (Stewart [1961], Rascovsky [1974], Pellegrino [1987], Faimberg [2001], Trachtenberg [2004], Levy [2011], Borges e Paim [2014] e Quinet [2015]) o relacionam ao tema do filicídio. Esses trabalhos localizam nas personagens de Laio e Jocasta as marcas dos desejos parentais no destino do filho Édipo. Dessa forma, propõem relações entre narcisismo e conflitiva edípica, identificando no mito edípico uma história muito mais próxima do narcisismo do que das fantasias indicadas por Freud, em sua leitura da peça de Sófocles. Pellegrino (1987, p. 309) chega a destacar que Édipo “não padecia do complexo de Édipo freudiano”, posição endossada por Faimberg (2001), Trachtenberg (2004) e Quinet (2015).

A leitura que mais insiste nesses trabalhos é a do crime de Laio antecedendo e marcando o destino de Édipo. Levy (2011) lança mão de Devereux (1953) como referência e propõe, em *The Laius complex: from myth to psychoanalysis*, o complexo de Laio como o desejo mortífero e incestuoso de um parente para com uma criança. Para Levy, esse complexo também envolve, em um nível simbólico, qualquer desejo destrutivo de uma autoridade para com seus subordinados. Na leitura de Quinet (2015), aparece novamente a *hybris* como fundamental para entender a posição de Laio, posição despótica que faz o autor relacionar Laio com o pai da horda descrito por Freud em *Totem e tabu*. É o pai da exceção, pai arrogante que desrespeita as leis da hospitalidade e rapta Crisipo, pai que negligencia o oráculo e desafia os deuses ao fecundar Jocasta: “eis a herança simbólica e real que Édipo recebe de seu pai” (p. 77).

Faimberg (2001) e Trachtenberg (2004) também situam, na história de Laio, a herança maldita que Édipo irá carregar, mas relacionam essa herança com a recepção que Laio faz ao filho que acaba de nascer, isto é, à sua impossibilidade de hospedar. Como pontua Faimberg

(2001): “o sentido que Laio dá ao fato de ter um filho e sua recusa da alteridade de Édipo tornam-se duas *condições-chave* para que Édipo traduza na realidade concreta seu ‘Complexo de Édipo’” (p. 178). Um deve morrer para o outro viver – a herança que Édipo carrega tem a ver com o sentido desmesurado que Laio dá ao nascimento de um filho e sua forma tirânica de lidar com isso, mandando matá-lo: “Laio surge como paradigma do pai narcísico” (p. 181).

Outra vertente tomada pelos estudos do mito edípico refere-se à Jocasta, colocando-a como o protótipo da mãe incestuosa e, portanto, filicida. Stewart (1961), Borges e Paim (2014) e Quinet (2015) realçam, na peça de Sófocles e em diferentes versões do mito de Édipo, o fato de Jocasta saber que se tratava de seu filho, tendo em vista diversos momentos da tragédia em que ela solicita a Édipo que pare a investigação, e diversos outros elementos, como o fato de ela ter encarregado de matar Édipo alguém que não seria capaz de efetivar essa solicitação, a fim de que Édipo sobrevivesse e o destino se cumprisse. Esses autores pontuam o desejo incestuoso de Jocasta e seu desejo homicida em relação à Laio, pela recusa do mesmo de ter relações sexuais com ela.

Em uma terceira vertente, encontram-se leituras que indicam o lugar que Édipo ocupa na tragédia, lugar destacado por Freud pelo viés das fantasias inconscientes incestuosas e parricidas, mas que nos textos que trabalham com a temática do filicídio assumem outra dimensão, de implicação do sujeito com os crimes cometidos por seus pais. Quinet (2015) traz essa questão como central para seu estudo do mito, já que enfoca a posição do herói que é vencido pela paixão de ignorância e não busca as marcas do crime paterno, que talvez o tivessem tirado de um circuito de repetição.

Faimberg (2001) põe em relevo a passagem do mito em que Édipo busca o oráculo, a partir da insinuação de que não seria parecido com seus pais, ou seja, de que não era filho legítimo deles. Frente ao oráculo, o protagonista do mito opta por perguntar sobre seu futuro, quando da iminência de questionar sobre seu passado. Para a autora, Édipo parece saber “o que não devia perguntar” (p. 177), realçando nossa responsabilidade pelas verdades psíquicas de nossos desejos inconscientes e afirmando que “é porque a mentira governa seu destino que Édipo não pode evitar cometer concretamente atos que considera abomináveis” (p. 174).

O mito edípico torna-se, assim, um dos elementos fundamentais para a interpretação do filicídio, em psicanálise. Por meio das diversas leituras apresentadas, os autores buscam revelar o que permaneceu à sombra, no que concerne ao lugar dos pais na constituição narcísica e na conflitiva edípica, problematizando o conceito clássico de complexo de Édipo. No entanto, também se encontram trabalhos que sustentam a noção de filicídio a partir da leitura de outras obras literárias de grande repercussão na cultura (Rosen [2013], Mirza [1992],

Kogan [2010]). São elas: *A tragédia do rei Ricardo III*, de William Shakespeare, *El muerto*, de Jorge Luis Borges, e *Solar*, de Ian McEwan.

Na perspectiva adotada por Rosen (2013), *A tragédia do rei Ricardo III* revela o filicídio na relação do personagem principal com sua mãe. Para o psicanalista, fica evidente que, através de sua vilania, Ricardo III atualiza a demonização que sua mãe fez dele, quando de seu nascimento. Nessa perspectiva, o rei se esforça por preservar, proteger e perpetuar um laço inseparável com o “suficientemente-mau” objeto materno. Na leitura de Rosen, aparece a ideia de um narcisismo que se deu às avessas, ponto que se destaca na expressão “suficientemente-mau” – uma alusão à mãe “suficientemente-boa”, de Winnicott (1947/2000). Nessa leitura, Shakespeare encenaria, em sua peça, os desejos filicidas de uma mãe em relação a seu filho e os desdobramentos desse momento inicial na vida do sujeito.

Em *El sujeto diferido en El Muerto de Jorge Luis Borges*, Mirza (1992) aponta a relação do filicídio com a temática do duplo. A história do conto de Borges traz um personagem que, em sua ambição de alcançar o lugar de seu chefe, entra em um circuito de cegueira: acreditando ser o grande protagonista de sua ascensão, não se percebe sendo manipulado por aquele que julga ter derrotado. Aqui, aparece o caráter mortífero de acreditar-se identificado ao eu ideal, o que só se efetiva como um engodo, isto é, em uma posição de alienação mortífera ao desejo do outro. Da mesma forma, o texto de Mirza parece apontar para algo que se esconde por trás da cena do parricídio: a tragédia da manipulação em que o sujeito está enredado, ou seja, o filicídio. No conto de Borges (1949/2017), há a referência de que o personagem enganado compreende que seu chefe lhe permitiu o triunfo porque desde o princípio o dava como morto.

Em uma leitura próxima à de Mirza, Kogan (2010) também realça o filicídio no uso que um sujeito, em um cargo superior, faz do jovem com quem trabalha. No livro *Solar*, de Ian McEwan, Michael Beard (personagem principal da trama) está em um momento profissional de decadência, enquanto Aldous – jovem físico que trabalha no mesmo centro de pesquisa que Beard – encontra-se no auge de seu vigor. Para Kogan, Beard projeta em Aldous seu desejo inconsciente de apagar uma falta, roubando o projeto de Aldous de energia solar e apropriando-se de sua teoria e méritos sem citá-lo. Esse roubo e apropriação são analisados como expressão do desejo filicida de Beard, o qual tem como gatilho sua descoberta de que Aldous estava tendo um caso com sua mulher: “em um nível inconsciente, Patrice, a mulher do mentor, é a mãe de Aldous” (p. 1305). Embora o comentário de Kogan aproxime-se do enfoque de Mirza, no sentido de propor relações entre parricídio e filicídio, torna-se evidente



a direção oposta dos autores quanto à posição do filicídio: para Mirza, esse se dá como o grande ato por detrás da cena de parricídio; para Kogan, este é efeito de um parricídio.

Ainda pelo viés do filicídio na cultura, Rascovsky (1974), Tractenberg (1977/2007), Mendonça (2008) e Sohnle (2010) trabalham com o tema da religião, ressaltando aspectos filicidas contidos nos relatos bíblicos. Rascovsky (1974) propõe a religião como um forte indício do filicídio na cultura. Os relatos bíblicos são pensados pelo autor como uma das bases de sustentação teórica de seu conceito de filicídio, trazendo a origem do monoteísmo e a história de Jesus como narrativas que indicam o quanto o filicídio está enraizado nos processos sociais. O autor aponta o sacrifício do filho tanto no pacto de Abraão com Jeová – na exigência da circuncisão, “submissão genital expressa através da sujeição à castração atenuada” (p. 64), e na ordem de que Abraão sacrifique seu filho – quanto na história de Jesus: “foi o extraordinário precursor que se ergueu há dois mil anos para denunciar que o holocausto exigido pelo processo sócio-cultural consiste no sacrifício do filho homem” (p. 93). A posição de Rascovsky mantém-se na ideia do filicídio como uma exigência do processo cultural, o que o faz tomar a religião não somente como uma evidência do filicídio na cultura, mas como mais um exemplo do quanto a cultura necessita do sacrifício do filho para se sustentar.

Tractenberg (1977/2007) escuta nos relatos religiosos a exposição de um ritual filicida e pontua o filicídio no rito judaico da circuncisão, considerando-o um ataque inconsciente dos pais contra a organização genital do filho. Mendonça (2008) também resalta a temática do filicídio no judaísmo, na imposição feita por Deus a Abraão de que mate seu filho Isaac em sacrifício. Sohnle (2010) toma essa leitura de Mendonça e articula o filicídio na teoria lacaniana, pensando a noção de pai real na figura do Deus de Abraão, “no que esse não só autoriza, mas também requisita o filicídio” (p. 327).

Nos trabalhos mencionados acima, evidencia-se a pertinência de pensar o filicídio na cultura. Porém, também se encontram escritos que pensam o filicídio para além do discurso mitológico, religioso e literário, insistindo em determinadas práticas sociais. Rascovsky (1974) sustenta seu conceito de filicídio em uma série de eventos antropológicos, mas aqui destacamos trabalhos recentes (Panerai [2006], Maltz, Zavaschi, Lewkowicz, Bugin, Lahude, Suarez, Soibelman, Sordi e Fortes [2008] e Paim [2011]), que apontam fenômenos atuais como possíveis indicadores de filicídio. Em tais análises, os autores entendem o filicídio para além da relação entre pais e filhos, como destaca Panerai (2006), quando afirma que esse pode dar-se em relação a figuras hierárquicas superiores, dentre outras.

Paim (2011) pensa o filicídio na cultura brasileira abordando os sujeitos dependentes do crack. Nessa perspectiva, o psicanalista entende o filicídio como um abandono que a cultura atual promove de identificações que possibilitem a constituição de um ser pensante e desejante, deixando as gerações futuras entregues ao desamparo e à alienação. Maltz, Zavaschi, Lewkowicz, Bugin, Lahude, Suarez, Soibermann, Sordi e Fortes (2008) trazem a história da infância no Brasil em suas marcas de “violência, abuso, negligência, maus-tratos e abandono” (p. 98), destacando o filicídio contido nessas práticas. Os autores apontam para o filicídio relacionado com o poder, ressaltando a posição de desamparo das crianças e o quanto essa situação pode ser tomada pelos adultos como uma possibilidade de exercê-lo de forma despótica. A relação entre poder e filicídio também é apontada por Panerai, em *O silêncio sobre o filicídio e a necessidade de vigiar e punir: reflexões sobre o método*, texto no qual a autora ressalta a idealização da autoridade como ferramenta para que o filicídio se perpetue.

No texto de Panerai, a educação e os dispositivos do Estado são pensados em relação ao filicídio, em uma articulação que indica o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) como mais uma evidência do quanto são recentes as denúncias de maus-tratos aos filhos e aos jovens em geral. Além disso, a autora pergunta, lembrando uma passagem do Hino Nacional Brasileiro – “verás que um filho teu não foge à luta, nem teme, quem te adora, a própria morte” –, se não podemos pensar a mãe gentil brasileira seduzindo e encaminhando os filhos à própria morte. O exercício de poder, na sociedade brasileira, consistiria em uma forma de evitar o parricídio, posição que a autora entende como um filicídio que se engana quanto aos fins, pois acaba por sabotar os projetos culturais, já que aniquila o desejo e criatividade dos indivíduos que seriam os motores de avanços na esfera social.

#### 2.4 A OUTRA CENA

A partir da leitura de trabalhos filiados a diversas posições teóricas, evidencia-se a pertinência do conceito filicídio na teoria psicanalítica, na segunda metade do século XX. O mapeamento dos estudos sobre esse tema revela um crescente interesse dos psicanalistas em reivindicar importância conceitual para esse assunto. Será por consistir em um tema que coloca em cena os sujeitos do século XXI, em posição de objeto de gozo dos pais, como aponta Quinet (2015)? Seria esta a outra cena dos tempos atuais? Ou estariam os psicanalistas lançando mão de um conceito já censurado pela cultura do final do século XIX, como sugere Devereux (1953)?

Os trabalhos analisados pontuam a centralidade dos conceitos parricídio e incesto, na teoria psicanalítica, e elaboram a noção de filicídio em íntima relação com eles. Na figura do pai da horda, situa-se uma instância, cuja morte é condição de existência de cultura, mas cuja possibilidade de retorno assombra os processos civilizatórios. Nos desejos parentais, constitutivos do narcisismo primário, há algo de mortífero endereçado seja à criança aterrorizante, seja à criança maravilhosa. Além disso, o filicídio não se restringe ao âmbito da relação entre pais e filhos. Na cultura, revela-se como uma ferramenta teórica que permite interrogar os lugares de poder e violência em uma sociedade.

Os textos freudianos *Totem e tabu* e *Para uma introdução ao narcisismo*, além da leitura de Freud sobre o mito de Édipo, consistem nas principais referências das teorizações sobre o filicídio. Porém, para postular o conceito de filicídio na teoria psicanalítica uma torção à leitura freudiana torna-se necessária. Tal reflexão sustenta-se não apenas na insistência com que o desejo filicida revela-se à escuta psicanalítica, mas também na recorrência de atos filicidas que parecem pôr em questão um dos interditos fundamentais da cultura.

### 3 O FILICÍDIO NAS PRODUÇÕES CULTURAIS

#### 3.1 ABORDAGENS METODOLÓGICAS

Filicídio e cultura entrelaçam-se de tal forma que, para pensar as estruturas desse conceito, torna-se imprescindível problematizá-lo em suas manifestações culturais. Neste capítulo, propomos uma análise psicanalítica de duas produções culturais brasileiras contemporâneas que parecem abrigar em suas tramas um desejo filicida: textos favoráveis à redução da idade penal no Brasil e o filme *Cidade de Deus*, de Fernando Meirelles. A fim de proceder a essas análises, inicialmente propomos uma reflexão de cunho metodológico.

##### 3.1.1 Pontes verbais

Pensar a escuta psicanalítica para além da clínica implica problematizar a noção de método clínico. No entanto, entendemos que Freud dá esse salto. Em *A interpretação dos sonhos*, de 1900, e *Psicopatologia da vida cotidiana*, de 1901, o psicanalista não trabalha com ditos de pacientes, mas também não prescinde das associações dos sonhadores ou dos sujeitos que cometem um lapso ou ato falho. Contudo, como analisar um texto, uma vez que este não responde às interpretações do analista? Dito de outro modo, se a atenção flutuante do analista e a livre associação do paciente, articuladas aos conceitos de transferência e de inconsciente, são as ferramentas primordiais da escuta analítica (Freud, 1912/2006), de que modo podemos pensar a pesquisa psicanalítica de uma produção cultural sem que os fundamentos da escuta analítica se extraviem?

Em *O delírio e os sonhos na “Gradiva” de W. Jensen*, Freud (1907/1986) nos indica a torção necessária para que o método clínico possa ser utilizado na leitura de uma produção da cultura. No início da parte II desse texto, o psicanalista observa que, para analisar os sonhos presentes no romance *Gradiva*, é necessário um trabalho de preparação. Esta preparação é a mesma utilizada na escuta de pacientes: “averiguar não só as vivências tidas pouco antes do sonho, mas também aquelas de um passado remoto” (p. 35). No comentário freudiano à *Gradiva*, o trabalho preliminar consiste em dissecar o conteúdo da novela de Jensen para, ao tomar em análise um sonho, pensar as associações deste com outros fragmentos do romance. Dessa forma, são realçados no texto os elementos que se remetem uns aos outros – as pontes verbais –, de modo a permitir uma interpretação.

Os sonhos analisados em *Gradiva* referem-se à narrativa de Jensen sobre o personagem Norbert Hanold, que seria o sonhador em torno do qual o texto se organiza. O sonho analisado na parte III de *O delírio e os sonhos na “Gradiva” de W. Jensen* parece bastante elucidativo dos procedimentos adotados por Freud na escuta de um texto. Inicialmente, Freud (1907/1986) pontua dois episódios que incitam o jovem arqueólogo Norbert Hanold a viajar a Pompeia, cidade onde ocorrerá a produção onírica em questão:

debruçado em sua janela, crê ver na rua uma figura com o porte e o andar de sua Gradiva; corre atrás dela, apesar do vestuário inadequado, mas não a alcança. [...] De regresso a sua casa, o canto de um canário, cuja gaiola pende de uma janela da casa vizinha, lhe produz o sentimento de que também ele aspira à liberdade em sua prisão. (p. 54)

No entanto, a ida a Roma, Nápoles e Pompeia não altera seu estado de inquietação. Sobretudo, incomodam-lhe os casais em lua de mel e as moscas que pululam nos albergues de Pompeia. Um pensamento o consome: encontrar na cidade soterrada pela erupção do Vesúvio as marcas de sua amada. É a esta procura por Gradiva que Freud (1907/1986, p. 61) reporta o sonho de Hanold: “em algum lugar do Sol estava Gradiva; fazia um laço com fio de ervas para caçar uma lagartixa e dizia sobre isso: ‘por favor, te mantém imóvel; a colega tem razão, o recurso é realmente bom e ela o tem empregado com sucesso’”. A fim de analisar este sonho, Freud concentra-se em cada um de seus fragmentos, interpretando-os à luz dos elementos textuais a que se remetem.

“Em algum lugar do Sol está Gradiva, caça lagartixas e fala sobre isso”. Esse fio do sonho alude ao encontro com o senhor que caçava lagartixas ao sol, na véspera. No sonho, ele é substituído por Gradiva, que repete suas palavras: “o recurso indicado pelo meu colega Eimer é realmente bom, já o empreguei várias vezes com sucesso. Por favor, mantenha-se imóvel” (p. 61-62). Além disso, o colega Eimer é substituído no sonho de Hanold pela colega anônima e outras modificações são introduzidas no relato. Freud assinala um traço identificatório entre Gradiva e o senhor idoso: “Gradiva caça lagartixas como aquele ancião, conhece como ele a arte de fazê-lo” (p. 62). Ademais, sugere que a colega anônima outra não é senão a moça que usava uma rosa vermelha no vestido, aludindo ao comentário de Zoe Bertgang – a suposta Gradiva – de que as mulheres felizes são obsequiadas com rosas na primavera, enquanto ela recebera de Hanold flores funerárias brancas. Há mulheres que sabem laçar marido.

Outro fio do sonho é puxado por Freud: a descoberta por Hanold do *Albergo del Sole*, na véspera. É a ele que alude o fragmento: “em algum lugar do Sol estava Gradiva” (p. 68). Subitamente, o arqueólogo é tomado pela certeza delirante de que o professor Bertgang – o

senhor que caçava lagartixas – e sua filha Zoe estão alojados no Albergue do Sol. Gradiva não é um fantasma da Antiguidade, mas vive na época de Hanold e é a amiga de infância, que ele viu na rua, e a vizinha, de cuja casa veio o canto do canário que o lançou em viagem a Pompeia. A identificação entre Gradiva e Zoe também se apoia em uma ressonância linguística, como observa o próprio Hanold, no fim da novela: “‘Bertgang’ tem o mesmo significado que ‘Gradiva’ e designa ‘a do andar resplandecente’” (p. 31).

Os elementos que compõem a narrativa de Jensen possuem um enlace, mas este não está dado *a priori*. É necessária uma meticolosa análise da novela para apontar os nexos existentes entre os enunciados do sonho e outros que abarcam a trama da *Gradiva*. E tais conexões decorrem da premissa freudiana da equívocidade da palavra, isto é, de que “os ditos mesmos são sintomas e, como estes, provêm de compromissos entre consciente e inconsciente” (p. 71). É porque constituem formações de compromisso, que os ditos sempre são de duplo sentido. Na análise feita por Freud do esquecimento de nomes, em *Psicopatologia da vida cotidiana*, esta questão é ressaltada: há umnexo formal em um lapso, no qual os elementos recordados estão enlaçados, por meio de uma associação linguística, aos elementos recalçados. Da mesma forma, a noção de pontes verbais é articulada na escuta de Freud (1909/2006, p. 186), em *Notas sobre um caso de neurose obsessiva*, acentuando que todas as ideias relacionadas ao legado do pai articulam-se “com a ponte verbal *Raten-Ratten*”, por meio da qual os conteúdos inconscientes dessa neurose obsessiva estariam interligados no discurso do paciente.

As pontes verbais não são propostas apenas na leitura de um texto da cultura: elas são o foco da escuta de Freud de um material clínico, de um lapso, de um sonho, etc. Dito de outro modo, elas consistem em um elemento fundamental da sua noção de formações do inconsciente. Disso resulta que a interpretação de um texto não é feito da análise de seus enunciados, como se o sentido desses fosse unívoco, ainda que encoberto. As associações linguísticas entre distintos elementos do texto, decorrentes da homofonia ou homografia, dos trocadilhos e ditos populares, etc. – enfim, as pontes verbais, cujos pilares repousam sobre a equívocidade da palavra –, constituem o fulcro da análise freudiana de um texto.

### 3.1.2 Escrita pictórica

A noção de pontes verbais consiste em uma ferramenta fundamental para pensar a análise psicanalítica de produções culturais, já que resalta a possibilidade de um escrito ser escutado em suas associações, lapsos, trocadilhos. Contudo, alberga a noção de uma linguagem que se dá através das palavras – o outro texto, a outra cena, são indicados pelas associações verbais.

As produções culturais por nós escolhidas para análise trazem um interrogante para essa assertiva: como podemos pensar a escuta psicanalítica de uma produção visual, já que elegemos para análise o filme *Cidade de Deus*?

Entendemos que escutar o cinema envolve questionar o lugar da imagem na teoria psicanalítica. Dito de outra forma, interrogamos a relação entre imagem e linguagem, no sentido de se é somente por meio de um escrito em palavras que um texto pode ser escutado. Pensamos que Freud (1914/1997), em *O Moisés de Michelangelo*, radicaliza essa questão ao nos apresentar a análise de uma obra visual: a escultura de Moisés, realizada por Michelangelo. Não nos parece casualidade que Freud opte por não assinar esse trabalho, afirmando-se (enquanto autor anônimo) como tendo uma maneira de pensar com “uma certa semelhança com a metodologia da psicanálise” (p. 217) e ainda nomeando-o (em correspondência à Edoardo Weiss, em 1933) como um “filho não analítico” (p. 216). Torna-se evidente a ousadia do enfoque metodológico de Freud, ao dar estatuto de linguagem a uma obra visual.

*O Moisés de Michelangelo* inicia com a explicitação da posição de Freud frente à obra de arte que contempla, em uma atitude de profundo envolvimento. O autor refere nunca ter experimentado “um efeito tão intenso” (p. 219) quanto diante dessa estátua. É a partir dessa posição que inicia a análise da estátua de Moisés. Como um espectador que vai ao cinema, Freud faz mais do que observar: nas primeiras linhas do trabalho, comenta que seu envolvimento o fez colocar-se em cena, diante do Moisés proposto por Michelangelo:

tratei de sustentar o olhar depreciativo e colérico do herói; muitas vezes, me movi furtivamente para sair da semipenumbra de seu interior como se eu mesmo fosse um desses aos quais ele dirigia seu olhar, essa canalha que não pode manter nenhuma convicção, não tem fé nem paciência e se alegra quando dispõe novamente da ilusão dos ídolos. (p. 219)

Em um primeiro tempo de análise, Freud descreve a estátua de Moisés em detalhes, ressaltando os contornos da mesma e as posições de cada parte do corpo da escultura: a orientação do tronco, da cabeça, da barba, do olhar, dos pés, dos braços, das mãos, dos dedos. A partir dessa descrição, Freud comenta a imprecisão das leituras anteriores da estátua de Moisés e passa a tecer suas observações relacionando-as aos comentários dos estudiosos que o antecederam. As divergências nas leituras anteriores são explicitadas por Freud: ora Moisés é entendido com uma expressão de uma ira monstruosa, ora é afirmado como não expressando emoção alguma, mas uma “simplicidade orgulhosa, dignidade entusiasmada, energia da fé” (p. 221).

Da mesma forma, Freud vai articulando uma reflexão a respeito do contexto em que se encontra a escultura de Moisés, tanto no sentido de um evento bíblico da história do herói quanto no lugar em que ela se encontra, entre um conjunto de outras estátuas contidas no sepulcro do Papa Julio II, que havia contratado Michelangelo para fazer seu monumento funerário. O evento bíblico é afirmado como sendo o encontro de Moisés com o bezerro de ouro, na descida do Monte Sinai, quando, após receber de Deus as tábuas da lei, percebe que os judeus “construíram um Bezerro de Ouro em torno do qual dançam jubilosos” (p. 221). Para muitos estudiosos, Moisés, na estátua de Michelangelo, estaria prestes a saltar e quebrar as tábuas da lei, tal a sua ira frente à idolatria do seu povo. Entretanto, a análise de Freud orienta-se para detalhes da escultura que parecem apontar para outra direção.

Na parte II de seu escrito, Freud aprofunda a análise a partir da premissa psicanalítica da importância aos detalhes e aos traços subestimados, não observados, para chegar-se ao conteúdo inconsciente. Freud homenageia Ivan Lermolieff (Morelli), conhecedor de arte que revolucionou os estudos sobre a autoria das obras ao abstrair a impressão geral das mesmas e atentar para detalhes subestimados pelos copistas, mas que, para os artistas, seriam fundamentais. É assim que Freud articula dois aspectos da estátua: a ação da mão direita de Moisés e a localização das tábuas da lei. A descrição que Freud efetua da mão direita de Moisés com relação à sua barba vai introduzindo movimento na estátua, levando a análise a uma cena anterior a que se encontra Moisés:

Se na figura de Moisés as mechas do lado *esquerdo* da barba estão pressionadas pelo dedo indicador da mão *direita*, talvez isso possa ser compreendido como o resto de uma relação muito mais íntima, em um momento anterior ao figurado, entre essa mão e aquela metade da barba. Talvez a mão direita havia tomado a barba mais energicamente, avançando até o bordo esquerdo, e ao retirar-se para a posição que agora vemos na estátua uma parte da barba a seguiu e deu o testemunho do movimento que ali acabara de ocorrer. (Freud, 1914/1997, p. 229)

Freud cria movimento na estátua de Moisés, propondo dois tempos anteriores ao retratado na escultura, já que depreende, da forma como os elementos da estátua estão compostos, traços de uma ação inibida. Essa proposta torna-se ainda mais fundamentada a partir da referência que Freud encontra em Thode, o qual afirma que as tábuas da lei estão firmemente fixadas na escultura de Moisés, o que contradiz muitos estudos sobre a estátua e a hipótese de que Moisés estava prestes a arremessá-las. Para dar ainda mais sustentação à sua hipótese, Freud solicita a um desenhista que retrate essas duas primeiras cenas. Os dois tempos supostos por Freud ganham imagem e apresentam a sua interpretação dos movimentos preparatórios que culminaram na cena apresentada por Michelangelo: na primeira imagem,



Moisés encontra-se em um momento de tranquilidade, “a cabeça com a barba ondulante inclinada para frente, e é provável que a mão não tivesse nenhuma ligação com a barba” (p. 230); já na segunda, “o ruído fere seu ouvido, ele vira a cabeça e o olhar na direção de onde vem esta perturbação, vê a cena e a compreende” (p. 230) e, tomado de ira, prepara-se para o salto, afastando a mão direita das tábuas, iniciando o deslizamento das mesmas. Dessas imagens, Freud (1914/1997, p. 232) chega a sua interpretação da cena final:

Mais um instante e as Tábuas teriam girado sobre seu novo ponto de apoio, tocado o solo primeiramente com o que antes era sua borda superior, e assim se despedaçado. Para *prevenir isso* (grifo do autor) que a mão direita retrocedeu e abandonou a barba, da qual uma parte é arrastada sem intenção; a mão alcança a borda das Tábuas e a sustenta de seu ângulo posterior, que agora se converteu no superior.

“... pois nosso Moisés não saltará, nem jogará as Tábuas no chão” (p. 234): a interpretação de Freud revela um Moisés que renuncia à satisfação de suas paixões em prol de sua missão. A partir dessa interpretação, Freud afirma ser o Moisés de Michelangelo diferente daquele que joga fora as tábuas, tal como descrito na *Bíblia*. Para Freud, o mais importante não está na revisão da *Bíblia* propriamente, mas no “algo novo” que Michelangelo acrescenta à figura de Moisés. No sepulcro de um papa considerado “um homem de ação” (p. 238), Michelangelo faz uma figura que contém seu ímpeto em prol de seu povo. O psicanalista aponta para um texto ético na escultura de Michelangelo. Assim como em *Totem e tabu*, Freud afirma a renúncia pulsional como operadora do processo cultural.

Sua análise em *Moisés* assemelha-se à empreendida em *Gradiva*: há uma descrição detalhada que é, ela própria, interpretação em andamento. Porém, em *Gradiva*, a análise de Freud dirige-se às associações intratextuais – são os elementos verbais do texto que apontam rearranjos possíveis aos sonhos interpretados por Freud. Já no *Moisés*, a abordagem metodológica se dá de forma distinta: Freud trabalha com os elementos textuais da escultura, mas sua análise enlaça-se com elementos intertextuais – a *Bíblia*, os estudos sobre a escultura de Michelangelo e a história da edificação do monumento funerário do Papa Júlio II. Além disso, é enfatizado que a psicanálise opera por meio da atenção aos detalhes supostamente insignificantes e os possíveis efeitos de sentido que podem depreender-se de sua articulação. Nas distintas abordagens metodológicas, evidencia-se o conceito de *a posteriori*: em *Gradiva*, toda a análise freudiana dá-se a partir de um sonho que compõe os eventos que o precedem; em *Moisés*, a escultura é pensada como resíduo de duas cenas que se deram antes – é esse depois que indica, revela, o que se deu anteriormente. Por fim, se em *Gradiva* a escultura de Freud privilegia as pontes-verbais, em *Moisés* outra abordagem metodológica é proposta, a

fim de albergar uma obra visual. A análise do psicanalista coloca a imagem em movimento, criando – em consonância com o cinema, inaugurado próximo de *A interpretação dos sonhos* – fotogramas que, em conjunto, formam uma cena. É a partir do movimento proposto na imagem que a interpretação freudiana se dá.

Nossa hipótese é que a escultura de Moisés é pensada como escrita pictográfica – conceito destacado em *A interpretação dos sonhos*. O termo empregado por Freud (1900/2001) é *Bilderschrift*: “o conteúdo do sonho, por outro lado, é expresso, por assim dizer, numa escrita pictográfica cujos caracteres têm de ser individualmente transpostos para a linguagem dos pensamentos do sonho”<sup>2</sup> (p. 276). Como destaca Derrida (citado em Kuntzel, 1972, p. 38): “*Bilderschrift*: não imagem inscrita, mas escritura figurada, não imagem dando nome a uma percepção simples, consciente e presente da coisa mesma – supondo que ela exista –, mas a uma leitura”. Para Freud (1900/2001, p. 277), o sonho é um “quebra-cabeça pictográfico”, “um rébus”, que deve ser lido em sua relação simbólica. Como assinala Garcia-Roza (2002, p. 86), no sonho “as imagens remetem às imagens, numa composição pictórica onde a articulação dos elementos ocupa o lugar de palavras”. Em *Moisés*, a investigação freudiana direciona-se à escultura como uma escritura figurada – é no movimento da imagem, na articulação entre imagens, que se depreende a leitura freudiana.

### 3.2 FILICÍDIO INSTITUCIONALIZADO

O foco desta seção é o encontro entre o Édipo trágico – destinatário do crime de seu pai – e o tema da redução da idade penal no Brasil. A ligação desses temas decorre de uma cena atual da política brasileira. São inúmeras as propostas para reduzir a idade penal ao longo da história do Brasil. Porém, em 2014, ano de eleições presidenciais, esse assunto assumiu os debates políticos e da opinião pública como um dos grandes divisores dos partidos que concorriam à presidência da República.

Nesse cenário, a ideia de tomar a proposta de redução da idade penal como dispositivo para pensar o filicídio na cultura ocorreu-nos a partir da leitura de um texto publicado na página do Facebook do então deputado estadual do Rio de Janeiro Marcelo Freixo. Nele, constava o posicionamento do parlamentar frente aos candidatos à presidência, no segundo turno das eleições, e os comentários que se seguiam a esse escrito. Freixo não fazia parte de

---

<sup>2</sup> No original (Freud, 1900/s.d., p. 190): “Der Trauminhalt ist gleichsam in einer Bilderschrift gegeben, deren Zeichen einzeln in die Sprache der Traumgedanken zu übertragen sind”. Esta parece ser a única ocasião em que a palavra *Bilderschrift* aparece em *A interpretação dos sonhos*.

nenhum dos partidos dos presidenciáveis e colocava a questão da redução da idade penal como eixo de seu posicionamento:

A redução da maioria representa um maior encarceramento da juventude pobre e preta das favelas e periferias. Ela confunde Justiça com vingança, e reforça um ciclo cruel de violência. A medida não representa qualquer avanço para superarmos os problemas com Segurança Pública. O governo tem que trabalhar para colocar a juventude no banco das escolas, não no banco dos réus.

Nos comentários a respeito desse posicionamento, a expressão “filho morto” insistia em aparecer, acompanhada de um enlace entre Estado e sujeitos em questão na redução da idade penal, de um lado, e, de outro, pais e filhos. Os comentaristas afirmavam que o perigo da não penalização do sujeito em questão na redução da idade penal acabava por ser a morte de um filho, seja deles mesmos – que temiam que seus filhos fossem mortos –, seja do próprio deputado, que acabaria por reconhecer o equívoco de sua posição, caso um filho seu fosse assassinado por um desses “delinquentes”. Portanto, restava sempre um filho morto, justamente na discussão de um tema que trata da infância e adolescência no Brasil.

Para pensar o enlace entre filicídio e propostas de reduzir a idade penal no Brasil, assumimos como material de investigação a justificativa do Projeto de Emenda à Constituição (PEC 171/1993) que pretende reduzi-la de 18 para 16 anos – aprovado na Câmara dos Deputados, em 2015, e atualmente (2017), em tramitação no Senado Federal –, bem como quatro escritos favoráveis à redução da idade penal, selecionados pela sua grande repercussão em termos de número de leitores e importância de seus autores, e utilizados como referência pelo público favorável à redução da idade penal. A abordagem metodológica adotada na leitura desses escritos sustenta-se na noção de pontes-verbais, afirmada no estudo de *Gradiva* como um modo freudiano de pensar as produções culturais.

A escuta desse material evidencia elementos que insistem ao longo dos textos: o *tempo* é um aspecto que marca as justificativas de reduzir a idade penal; os termos *pais* e *filhos* se repetem enlaçados com as discussões do papel do *Estado*; diferentes *nomes* são atribuídos ao sujeito em questão na redução da idade penal, bem como diversos *personagens* são evocados e tomados para análise como possíveis alegorias do que os textos estão tratando. A análise desses elementos nos leva a pensar em algo de originário que vincula a história do Brasil ao filicídio. Com base na noção freudiana de *construção em análise*, nomeamos *cena originária* a hipótese de que o processo civilizador, em nosso país, é indissociável de um ato bárbaro: o filicídio. O filicídio, que se mostra nas entrelinhas das justificativas de reduzir a idade penal, traz à tona o período colonial brasileiro: os intercâmbios sexuais entre senhores e escravos, o

destino mortífero dos filhos desses intercursos e a repetição de uma violência originária, que mira sua máquina de extermínio no jovem negro e pobre.

### 3.2.1 Sobre a redução da idade penal no Brasil

Pensar o lugar da infância e adolescência na legislação brasileira implica recorrer às formas de percepção das mesmas ao longo da história do Brasil. O primeiro registro de uma distinção entre adulto e criança remonta ao Brasil Colônia, sob a égide das Ordenações Filipinas, que vigoraram no Brasil a partir de 1603. Nas Ordenações Filipinas, a distinção entre adulto, adolescente e criança se dava pelo critério de imputabilidade a partir dos sete anos, “eximindo-se o menor da pena de morte e concedendo-lhe redução da pena”, e pelo critério de que, “entre dezessete e vinte e um anos havia um sistema de ‘jovem-adulto’, o qual poderia até mesmo ser condenado à morte, ou, dependendo de certas circunstâncias, ter sua pena diminuída” (Soares, 2016). A imputabilidade penal plena era considerada aos vinte e um anos. Entretanto, a partir dos sete, e até mesmo antes dessa idade, a criança e o adolescente já eram passíveis de penalização.

Embora a idade fosse afirmada como marcando uma diferença na penalização do sujeito, ainda não havia uma noção de infância e adolescência, na legislação. Esta veio a efetivar-se no âmbito jurídico brasileiro somente no início do século XX, por meio de “movimentos internacionais que reivindicavam o reconhecimento da condição distinta da criança e do adolescente em relação ao adulto e que lutavam pelos seus direitos” (Parecer técnico, 2014, p. 13). Conforme ressalta o *Parecer técnico a respeito da justiça juvenil no Brasil contemporâneo*, no Brasil Império as medidas direcionadas às crianças e adolescentes eram de caráter caritativo e de cunho religioso. No nascimento da República, uma distinção jurídica é proposta, mas o que está em questão é a “tentativa de inserir esse jovem para sociedade através do trabalho” (p. 11). Como ressaltam Rizzini, Rizzini e Borges de Holanda (1996):

No Brasil, a ideologia do trabalho como “princípio supremo” da organização social está associada ao período de transição do trabalho escravo para o trabalho livre, em meados da metade do século XIX. A tendência era a abolição da escravatura, transformando o escravo em trabalhador livre, que viria a constituir figura central no mercado capitalista de trabalho assalariado. (p. 30)

O Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil, de 1890, explicita essa tendência: o termo “vadio” é utilizado determinando que os sujeitos que deixassem de exercer um ofício, que não possuíssem meios de subsistência e domicílio certo, que provessem

subsistência por meio de ocupação proibida por lei ou manifestamente ofensiva à moral e aos bons costumes, teriam uma pena a ser cumprida. No Código Penal de 1890, é estabelecido que os menores de nove anos não são considerados criminosos, bem como os sujeitos entre nove e quatorze anos que obrarem sem discernimento.

Em 1927, é criada uma legislação específica para crianças e adolescentes, o Código de Menores. Para “consolidar as leis de assistência e proteção a menores” (Brasil, 2016/1927), é estabelecido como “menor” aquele que não tiver dezoito anos completos e delimitado como alvo da assistência e proteção ao menor “abandonado ou delinquente”. Para Saraiva (1999), essa legislação colocava o abandono e a delinquência em posições equivalentes, já que referia-se tanto à conduta do sujeito – infrações que ele poderia cometer –, quanto dos que o cercavam: maus-tratos e abandono; mas, em ambas, a intervenção jurídica direcionava-se ao menor. Dessa forma, o sujeito que cometia uma infração ficava no mesmo lugar de quem era abandonado, em um Código no qual “o ato do jovem que infringiu a lei ficava em segundo plano” (Parecer técnico, 2014, p. 15), já que o que determinava a decisão judicial eram as condições sociais e econômicas em que ele vivia. Em outras palavras, havia uma nítida criminalização da pobreza:

A Justiça de Menores no Brasil foi fundamentada no debate internacional do final do século XIX sobre as estratégias de contenção da criminalidade infantil, tendo a América Latina como uma espécie de laboratório das ideias que circulavam na Europa e na América do Norte. Concebida com um escopo de abrangência bastante amplo, seu alvo era a infância pobre que não era contida por uma família considerada habilitada a educar seus filhos, de acordo com os padrões de moralidade vigentes. Os filhos dos pobres que se encaixavam nesta definição, sendo, portanto passíveis de intervenção judiciária, passaram a ser identificados como menores. (Rizzini, 2005, p. 6)

O termo “menor” confirmava a quem o Código se direcionava, como observa Arantes (1999, p. 163), em *De “criança feliz” a “menor irregular” – vicissitudes na arte de governar a infância*, no qual a autora afirma o uso desse termo como “uma das mais curiosas e perversas distinções encontradas na prática social brasileira”. Souza (2014) ressalta o abismo entre as duas infâncias que o Código de Menores de 1927 apresenta: o “menor” (criança ou jovem em perigo ou perigoso, abandonado, carente, infrator, perambulante) e a “criança” (saudável, que estuda, que tem família e, por isso, não requer assistência especial)<sup>3</sup>.

A doutrina da situação irregular vigorou no Brasil por mais de sessenta anos, por meio do Código de Menores de 1927 e sua alteração, em 1979. Nessa alteração, a discriminação é

---

<sup>3</sup> Ainda que nas discussões sobre a redução da idade penal no Brasil o termo “maioridade” seja utilizado com frequência (redução da maioridade penal), optamos por assumir a expressão “redução da idade penal”, ao longo desse texto, por reconhecermos um caráter discriminatório no termo “menor”, implícito na noção de maioridade.

mantida, sendo nomeada a situação irregular como definidora da aplicação do código aos menores de dezoito anos (com a ressalva de que as medidas de caráter preventivo seriam destinadas a todos os menores de dezoito anos, independentemente de sua situação). Na doutrina da situação irregular, não estavam em jogo os direitos fundamentais do sujeito em questão:

O enfoque principal da referida doutrina estava em legitimar a potencial atuação judicial indiscriminada sobre as crianças e adolescentes em situação de dificuldade, por exemplo, retirando as crianças de famílias pobres e mais vulneráveis. Tendo como foco o “menor em situação irregular”, deixava-se de considerar as deficiências das políticas sociais, optando-se por soluções individuais que privilegiavam a institucionalização. (Costa, 2014, p. 85)

A doutrina da situação irregular se manteve no Brasil até o final do século XX, quando do advento de marcos legislativos que inauguraram a doutrina da proteção integral, na abertura democrática do país (Parecer técnico, 2014). Diversos movimentos internacionais influenciaram a instauração dessa nova doutrina no Brasil, sendo a aprovação da Convenção Internacional dos Direitos da Criança (1989), das Nações Unidas, insígnia do reconhecimento das crianças e dos adolescentes como sujeitos de direito.

No Brasil, o primeiro marco dessa nova doutrina foi a Constituição Federal de 1988, que, em consonância com os debates mundiais a respeito dos direitos humanos dos cidadãos, antecipa-se à aprovação da Convenção Internacional dos Direitos das Crianças ao afirmar legalmente seus direitos, já aderindo à doutrina da proteção integral. O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) é criado em 1990, dispondo da materialização do referido direito da criança e do adolescente na Constituição. As crianças e os adolescentes passam a ser tratados como sujeitos de direitos plenos, mas passíveis à proteção especial por estarem ainda em desenvolvimento.

As situações de vulnerabilidade social não são mais criminalizadas: em conformidade com o Art. 227 da Constituição Federal de 1988, no Art. 4 do ECA, é destacado que a proteção deve ser integral: “é dever da família, da comunidade, da sociedade em geral e do Poder Público assegurar, com absoluta prioridade, a efetivação dos direitos referentes à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao esporte, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária”. Em caso de vulnerabilidade, não seria a criança ou o adolescente penalizado, já que é dever do Estado, da família, da comunidade e da sociedade zelar por sua proteção.

A mudança de doutrina produziu seus efeitos na forma de pensar a infância e a adolescência no Brasil, assim como na atuação do Estado para assegurar seus direitos.

Entretanto, evidencia-se hoje, vinte e sete anos após a promulgação do ECA, as dificuldades de sair de um modelo de pensar crianças e adolescentes que perdurou sessenta anos no Brasil, o da doutrina da situação irregular. As discussões a respeito da redução da idade penal – até mesmo na utilização do termo “maioridade” para tratar do tema – denunciam as marcas do Código de Menores de 1927, ainda insistindo na cultura. Como pontuam Souza, Simas e Lima (2013):

As propostas legislativas de redução da maioridade penal e aumento do tempo de internação de jovens no sistema socioeducativo, o clamor da grande mídia, as violações ocorridas no sistema e o predomínio de decisões judiciais privilegiando a privação de liberdade evidenciam a permanência da perspectiva “menorista” e o modo correccional-repressivo de lidar com esses jovens – em detrimento da perspectiva da proteção integral, garantia de direitos e efetivação de uma proposta socioeducativa de responsabilização. (p. 21)

O *Parecer técnico a respeito da justiça juvenil no Brasil contemporâneo* analisa os projetos de lei em tramitação na Câmara dos Deputados, em 2014, que buscam alterar a legislação referente à temática da criança e do adolescente, e posiciona-se questionando as justificativas e clamores da sociedade de que se reduza a idade penal no Brasil – vinculadas geralmente à ideia de violência dos jovens, que deve ser barrada. O *Parecer técnico* traz o mapa da violência de 2013, que afirma que “os jovens são os que mais morrem no país atualmente e, embora a violência não seja um fenômeno recente, os dados têm chamado atenção para a proporção que ela vem assumindo entre os setores populacionais com idade entre 15 e 24 anos” (p. 20), acrescentando que, “diferentemente do que é apresentado nas justificativas dos PLs, estamos diante de um genocídio da população jovem (principalmente a negra e sem escolarização) e não diante de um crescente número de atos infracionais cometidos por esses jovens” (p. 21-22).

### 3.2.2 A escuta de um projeto

A presente investigação elege como material de escuta o texto de justificativa do PEC 171/1993 e quatro escritos representativos favoráveis à redução da idade penal. São eles: *Menores de dezoito anos não sabem o que fazem?*, de Ruth de Aquino; *Chico Buarque, o guri que se fez o idiota político de Sérgio, faz proselitismo sobre a maioridade penal, chafurdando no sangue de inocentes*, de Reinaldo Azevedo; *A favor da redução da maioridade penal já*, de Jorge Lucena; e *Morre ciclista esfaqueado na Lagoa: menor assassino é “vitima da sociedade”?*, de Rodrigo Constantino. Em um primeiro tempo, faremos um breve resumo do

que trata cada um dos textos para, em um segundo momento, apresentar a análise do que encontramos na escuta desses documentos.

### 3.2.2.1 Uma primeira leitura

O texto de justificativa do PEC 171/1993 começa com um parágrafo contendo a seguinte frase: “o objetivo desta proposta é atribuir responsabilidade criminal ao jovem maior de dezesesseis anos”. A partir dessa afirmativa, sustenta-se que o critério adotado atualmente pela legislação brasileira para definir a idade penal seria o biológico, já que a idade estaria como o valor maior, “pouco importando o desenvolvimento mental”. Ao longo do texto, a questão do desenvolvimento mental é associada à temporalidade do “ordenamento penal brasileiro vigente desde 1940”, que definiu “o início da responsabilidade criminal aos 18 anos”. O argumento para a diminuição da idade penal passa a ser trabalhado na perspectiva de que os jovens de hoje não são mais os mesmos dos anos 1940, já que os de outrora possuíam um desenvolvimento mental inferior aos da atualidade. A justificativa central é colocada no acesso à informação que os jovens de hoje possuem, diferentemente dos de antigamente: “Hoje, um menor de dezesesseis ou dezessete anos sabe perfeitamente que matar, lesionar, roubar, furtar, estuprar etc. são fatos que contrariam o ordenamento jurídico; são fatos contra a lei, em síntese, entendem que praticando tais atos são delinquentes”.

O texto encerra com uma citação de Rui Barbosa, de que se deve educar a criança para não ter que punir o adulto. Para os que aí já estão, se espera uma vida transformada, por meio de impeditivos de que sua carreira de crimes continue.

*Menores de dezoito anos não sabem o que fazem?*, de Ruth de Aquino, coloca a posição a favor da redução da idade penal no argumento de não considerar adolescentes “os jovens de 16 a 18 anos”, visto que “eles sabem o que fazem”. Segundo o texto, não se trata de pensar que, com a modificação na legislação, a criminalidade reduziria ou mudaria a situação da juventude de periferia. Ao final, a autora pergunta se manter a idade penal de 18 anos protegeria os menores carentes. A resposta é negativa e é afirmado que “talvez fiquem mais protegidos em ‘presídios educativos’ do que abandonados pelos pais, pelos deputados e pelo Estado nas ruas”. Enlaçando a questão do abandono com a redução da idade penal, o escrito encerra com a frase: “nossa pátria não é mãe gentil”.

*Chico Buarque, o guri que se fez o idiota político de Sérgio, faz proselitismo sobre a maioria penal, chafurdando no sangue de inocentes*, de Reinaldo Azevedo, coloca a posição de Chico Buarque, “redução não é a solução”, como uma causa adotada pelo



“burguesote da morte alheia”, que não se implicaria com a criminalidade no Brasil por “viver em segurança em Paris”. Chico Buarque é comparado com seu pai, e é comentado que este “não se orgulharia da irresponsabilidade do filhote”. O texto termina afirmando que Chico Buarque deveria entrar na campanha “adote um menor assassino e faça dele um Rousseau”.

*A favor da redução da maioridade penal já*, de Jorge Lucena, funda sua posição na necessidade de uma ação que dê um basta na atual situação brasileira, na qual “cidadãos de bem estão testemunhando a vida de suas famílias serem ceifadas de forma cruel, por verdadeiros gigantes no porte físico, mas que se consideram livres de qualquer punição por se considerarem menores de idade”. É proposta a punição, com o argumento de que “sem punição a atos ilícitos nenhuma sociedade pode crescer e ser formadora de opinião”.

*Morre ciclista esfaqueado na Lagoa: menor assassino é “vitima da sociedade”?*, de Rodrigo Constantino, apresenta a notícia da morte de um ciclista esfaqueado por “dois menores” na Lagoa Rodrigo de Freitas, no Rio de Janeiro. A partir dessa notícia, o texto aborda a questão da redução da idade penal articulando a visão do Estatuto da Criança e do Adolescente a respeito dos “dois menores” – que, na leitura do texto, seria de “crianças indefesas e inimputáveis” –, em oposição à visão que esse escrito propõe, de que seriam “galaláus assassinos”.

### 3.2.2.2 Tempo de análise

A partir desta primeira leitura, evidenciamos algumas pontes verbais que insistiram ao longo dos cinco escritos selecionados. O *tempo* norteou a justificativa do PEC e apareceu articulado nos demais textos; todos os escritos trouxeram em sua discussão os termos *pais e filhos*; diferentes *nomes* foram designados aos sujeitos em questão na redução da idade penal; *personagens* diversos foram trazidos como possíveis alegorias do que os textos estavam problematizando. Por sua repetição, as consideramos para análise.

Começamos pelo *tempo*. *Crono* nos é apresentado já no início do texto da justificativa do PEC 171/1993: “observadas através dos tempos, resta evidente que a idade cronológica não corresponde à idade mental”. O texto está expondo sua justificativa para reduzir a idade penal de 18 para 16 anos, e a afirmativa acima citada coloca-se como o primeiro argumento que embasaria uma noção que se distancia do critério “biológico” e que estaria buscando pensar o “desenvolvimento mental”: “O menor de dezoito anos, considerado irresponsável e, conseqüentemente, inimputável, sob o prisma do ordenamento penal brasileiro vigente desde

1940, quando foi editado o Estatuto Criminal, possuía um desenvolvimento mental inferior aos jovens de hoje da mesma idade”.

Embora colocada em sua negação – “a idade cronológica não corresponde à idade mental” –, é justamente a cronologia, “através dos tempos”, que assume grande importância na justificativa adotada pelo texto. A questão do desenvolvimento mental é associada à temporalidade do “ordenamento penal brasileiro vigente desde 1940”. É a este tempo que o texto recorre e é este tempo que fica comparado com a atualidade, e o termo “jovens” aparece para definir que os de hoje não são mais os mesmos dos anos 1940, uma vez que os de antigamente da mesma idade possuíam desenvolvimento mental inferior aos da atualidade. Da mesma forma, o relato traz o tempo novamente quando articula o que discriminaria o jovem de antigamente e o de hoje, com a seguinte consideração: “enfim, a própria dinâmica da vida, imposta pelos tortuosos caminhos do destino, desvencilhando-se ao avanço do tempo veloz, que não pára, jamais”. Essa frase está associada no escrito com a justificativa de que o jovem agora tem mais informação, mais conhecimento. Entretanto, ela parece solta desses argumentos, em uma espécie de *einfall*<sup>4</sup>, algo que escapa do que o texto se propõe a trabalhar. O tempo, que até agora só havia encontrado Crono em sua conexão, esbarra no termo *caminhos do destino*. Elementos clássicos da mitologia grega. Mas que relação essa mitologia teria com a justificativa de um PEC? Busquemos Crono.

Na mitologia grega, Crono é filho de Urano, um pai que, tão logo nasciam os filhos, devolvia-os ao ventre materno pelo temor de ser destronado por um deles. Filho caçula, é o único que decide aceitar o pedido de sua mãe (Geia) de auxiliá-la a vingar-se e libertar-se do esposo. Geia entrega-lhe uma foice e quando Urano, ávido de amor, deita-se à noite sobre a esposa, Crono corta-lhe os testículos. Urano se separa de Geia e Crono ocupa seu lugar, casando-se com a irmã, Reia. Porém, depois que Crono se apossou do governo do mundo, “converteu-se num déspota pior que o pai” (Brandão, 2015, p. 210). A partir da informação que recebeu de Urano e Geia, “depositários da *mântica*, do conhecimento do futuro” (p. 210), de que seria destronado por um dos filhos, Crono passou a engoli-los à medida que iam nascendo. O tempo e as gerações permeados pelo filicídio: “Crono devora, ao mesmo tempo que gera” (p. 208).

Uma das frases, em meio a tantos argumentos que colocam o “jovem de hoje” como mais livre, afirma a “emancipação e independência dos filhos cada vez mais prematura”. A palavra

---

<sup>4</sup> *Einfall* é uma palavra alemã que “remete a algo súbito e inesperado, tal qual uma ideia que ‘ocorre’” (Hanns, 1996, p. 171), utilizada nos textos freudianos “no contexto de fluxo de ideias que vão ocorrendo e sendo verbalizadas pelo paciente em sessão” (p. 171).

“prematura” parece estar de acordo com a justificativa do projeto de lei quanto a uma maturidade antecipada. Porém, a mesma palavra é tomada na língua portuguesa para se falar de filhos que nascem antes de seu tempo, necessitando de cuidados especiais por sua vulnerabilidade. Ainda, é nessa frase que o termo “filho” aparece no texto, nessa espécie de independência e de emancipação antes da hora.

A questão da diferença de tempos entrelaçada com a diferença de gerações também aparece em *Chico Buarque, o guri que se fez o idiota político de Sérgio, faz proselitismo sobre a maioridade penal, chafurdando no sangue de inocentes*. Torna-se evidente a temática da impossibilidade de dar conta dessas diferenças já no início do texto, que traz que Chico Buarque é “o velhote de anteontem que pretende ser o eterno guri do pensamento politicamente correto”. Essa frase alude ao discurso de Caetano Veloso no Festival Internacional da Canção de 1968, aos jovens que ali o vaiavam: “matar amanhã o velhote inimigo que morreu ontem”, colocada no texto para ironizar o posicionamento político de Chico Buarque. Os tempos se misturam e aparece esse velhote de anteontem que pretende ser o eterno guri. Quando pensamos em filicídio, a impossibilidade de dialetizar os diferentes tempos é evidente. O filho é tomado como uma ameaça ao eterno guri dos desejos paternos. A passagem do tempo é considerada insuportável. O velhote inimigo ameaça e deve ser morto por meio do assassinato do guri que denuncia sua inevitável chegada.

Essa relação com o tempo e o filicídio fica ainda mais evidente quando o texto apresenta em seus elementos os termos *pais e filhos*: “Sérgio Buarque – este, sim, um intelectual, ainda que de esquerda – não se orgulharia da irresponsabilidade do filhote. ‘Olha aí, é o meu guri, olha aí...’”. Ainda na mesma temática, o sujeito em discussão na proposta de redução da idade penal é colocado no lugar de filho, quando o autor afirma que Chico Buarque deveria entrar na campanha “adote um menor assassino e faça dele um Rousseau”. Lugar que se repete em todos os textos a favor da redução da idade penal aqui analisados.

Já o artigo *Menores de 18 anos não sabem o que fazem?* inicia abordando a relação entre pais e filhos:

Eles sabem manejar uma arma, sabem dirigir, podem votar, transam, fazem filhos, não se sentem mais na obrigação de obedecer aos pais. Mas não sabem que tirar uma vida deixa crianças órfãs e pais destruídos. Você acredita nisso? [...] se os pais são criticados quando os infantilizam, a lei também não deveria. Passar a mão na cabeça, tratá-los como incapazes de discernir o certo do errado nem faz jus às “competências” da rapaziada de 16 anos. Eles detestam ser tratados como criancinhas. Quando convém.

A lei deve tratar os jovens como os pais deveriam tratar os filhos. Há uma equivalência entre pais e lei: novamente encontramos o tema da redução da idade penal entrelaçado na

relação pais e filhos. No final do texto, essa relação torna-se ainda mais evidente, quando o título de mãe não gentil é atribuído à “nossa pátria”, justamente no momento em que o escrito traz as condições que um jovem brasileiro encontra em seu país: “em que lugar – dentro ou fora de cadeia – o Brasil protege os adolescentes? Ou os bebês, as crianças e suas mães?”.

Em *A favor da redução da maioridade penal já*, novamente o sujeito em questão é posto no lugar de filho. Em um primeiro tempo, o texto comenta que “essas pessoas” passam por cima de qualquer um, “até mesmo dos próprios pais, cometendo as mais terríveis atrocidades contra os mesmos”. Já em um segundo momento, a relação entre pais e filhos é inserida no questionamento que o escrito faz a respeito da educação que os pais vêm dando para seus filhos, em função de um poder público que falha em proteger os “cidadãos de bem” – como se a relação entre o Estado e os cidadãos replicasse a existente entre pais e filhos.

O texto da justificativa do PEC articula os termos “filho” e “pais” com questões relacionadas à família e ao poder público. É afirmada a cumplicidade e “vista grossa” dos pais, autoridades judiciárias e policiais no usufruto dos jovens de certos direitos que legalmente não lhes seriam permitidos. Os direitos referidos vão desde dirigir automóvel até assistir peças teatrais consideradas impróprias, terminando com “a constituição de família sem as mínimas condições de mantê-la”. A questão da família aparece ainda misturada com a necessidade de ajudar o jovem de 16 anos a “entender a vida como ela realmente é”, porque, caso isso não ocorra, “a prostituição infantil continuará prosperando e os filhos da delinquência continuarão a ser uma realidade crescente”. E aí a questão temporal, a diferença de gerações, mostra-se mais uma vez na pergunta que o texto faz sobre o tipo de pais que teremos daqui a cinco, dez anos, quando encontraremos “as idades menores contaminadas”. O jovem, situado pela justificativa do PEC no lugar de filho, precisa ser punido pelo pai Estado, a fim de não relançar a linhagem dos filhos da delinquência.

Os textos exibem uma série de *nomes* para identificar o sujeito em questão na redução da idade penal. As alusões ao lugar de filho são marcantes e insistem, mas diversos outros nomes são utilizados. O nome que mais aparece nos textos é “menor”, não raro especificado como “menor assassino”, lembrando-nos do histórico desse termo na legislação brasileira, que criminaliza a infância pobre. O termo “criança” aparece nos textos que defendem a redução da idade penal, mas em um viés irônico, ao afirmarem que a legislação atual coloca o jovem de 16 e 17 anos em uma posição infantilizada, como “crianças indefesas e inimputáveis”, “criancinhas”, “vítimas da sociedade”.

“Jovens” aparece com frequência, ora para falar dos “jovens de hoje”, ora para distingui-los de “adolescente”, como “jovens adultos”, ora para dizê-los “jovens bem sucedidos no

crime”. Próximo ao “jovem” também são utilizados nomes como “moços” e “rapaziada”. Em poucas passagens encontramos nomeações que não qualificam o sujeito, colocando-o como “indivíduo” e “pessoa”. Há uma série de nomeações, no entanto, que qualificam e parecem mostrar qual a posição dos textos a respeito destes sujeitos: “delinquentes”, “animais”, “bichos disfarçados de seres humanos”, “algoz”, “marginais”, “monstros”, “galalaus assassinos”, “assassinos”, “gigantes de porte físico”, “laranjas dos chefões”.

“Laranjas dos chefões” surge no texto em associação com a frase “os menores são os cúmplices ideais”, o que aponta para uma posição de submissão do indivíduo aos padrões do tráfico, ainda em uma ideia de passividade daquele que é utilizado pelo outro. Porém, os demais nomes expõem uma direção oposta, que coloca o sujeito no lugar de um “gigante”, “algoz”, de “galalaus assassinos”. A figura de um gigante já havia aparecido no texto da justificativa do PEC, na história que situa o sujeito em questão na redução da idade penal no lugar de Davi que, embora jovem e desprovido de recursos, consegue matar o gigante Golias. Porém, em outra referência ao Velho Testamento, situada pouco antes dessa passagem, consta que “aquele que pecar, este morrerá”, em uma alusão à “dimensão de responsabilidade pessoal” que a redução da idade penal poderia proporcionar. Dito de outro modo, o gigante solto deve ser punido – na perspectiva bíblica em que se sustenta a argumentação, morto.

Outra palavra que parece relacionar-se com essa temática é “monstro”, mencionada no texto *Morre ciclista esfaqueado na Lagoa: menor assassino é “vitima da sociedade”?*. Esse escrito inicia com o depoimento do autor a respeito do sentimento que o leva a escrever: “sob o domínio da raiva”, após acordar e descobrir que o ciclista que havia sido esfaqueado no dia anterior não resistira aos ferimentos e morrera. Seria melhor “respirar fundo”, “contar até dez”.

Nesse ponto, um *personagem* é utilizado para comentar a prudência que o autor sente que deveria ter: “Dr. Bruce Banner é mais racional do que o incrível Hulk”. Entretanto, o autor acrescenta: “às vezes precisamos do monstro verde para nos salvar”. O interessante é que, ao longo do artigo, a palavra monstro aparece novamente, mas direcionada aos “menores”: “liberdade de ir e vir, de pedalar tranquilamente em sua cidade sem que dois monstros resolvam te esfaquear?”. Bruce Banner e o Incrível Hulk consistem nas duas faces de um mesmo personagem. A história do Incrível Hulk não está citada no texto, mas, pelo enlace que a palavra “monstro” faz entre o autor e os “menores”, parece importante pesquisar os possíveis sentidos que esse personagem poderia suscitar. Bruce Banner é um cientista que, ao tentar salvar um adolescente de um experimento que envolvia uma bomba Gama, acaba por ser contaminado, o que faz com que passe a ter uma vida dupla, ora é o cientista Bruce

Banner, ora é o Incrível Hulk. Mas a vida de Bruce não envolve somente sua transformação no Incrível Hulk. Sua infância é marcada pelo ódio que seu pai, também cientista, sentia por ele. Brian acreditava que seu trabalho com energia nuclear havia afetado seus genes, que teriam sido transmitidos ao filho, de forma a identificar o filho como um monstro (Guedes et al, 2014).

É evidente que a alusão à história do Incrível Hulk não situa o conteúdo do texto nesse enredo, mas parece que aponta para possíveis sentidos a serem pensados. Novamente, encontramos a relação entre pais e filhos e, no mito de origem do personagem, um pai que odeia seu filho e acredita que o mesmo possa ser um mutante, sugerindo que o Incrível Hulk já era um monstro mesmo quando somente Bruce Banner.

Esse não é o único personagem que parece aludir à temática do filicídio. Nos diversos personagens que os textos apresentam, a insistência da morte do filho torna-se explícita. No texto *Chico Buarque, o guri que se fez o idiota político de Sérgio, faz proselitismo sobre a maioria penal, chafurdando no sangue de inocentes*, aparece a figura de Rousseau: “adote um menor assassino e faça dele um Rousseau”.

Os cinco filhos de Rousseau foram abandonados por ele na Casa da Roda. A Roda surge a partir dos séculos XVII e XVIII, quando instituições caritativas passaram a se ocupar do problema das crianças abandonadas por seus pais. Essas instituições eram chamadas de “Casa da Roda”, “Casa dos Enjeitados”, “Casa dos Expostos”, mas esses nomes foram abreviados por “Roda”, devido à adoção de um dispositivo no qual as crianças eram depositadas:

A Roda consistia em um cilindro de madeira, incrustado em uma parede de pedra, onde era preso por um eixo vertical que a fazia girar, com uma parte da superfície lateral aberta, por onde eram introduzidas as crianças. Tal dispositivo permitia que, do lado de fora, pudesse ser colocada a exposta e, após um giro, esta passasse para dentro do estabelecimento, sem um contato direto entre quem estivesse em seu interior com quem estivesse no exterior, de modo que tanto o depositário quanto o recebedor não pudessem ver-se reciprocamente. Puxava-se então uma corda com uma sineta, para avisar a vigilante, ou “Rodeira”, que uma exposta acabava de ser deixada, e o expositor retirava-se do local, sem ser identificado. (Corazza, 2000, p. 70)

Antes da Roda, as crianças rejeitadas pelos pais, que não eram mortas diretamente por eles, eram deixadas em qualquer lugar: no lixo, em portas de igrejas, nos pátios, em conventos, etc. Essa era a “exposição” de crianças, que consistia em colocá-las à vista, “ofertadas à-vida-à-morte” (p. 60).

No que concerne a Jean-Jacques Rousseau, o paradoxal nessa entrega dos filhos à Casa da Roda é que ele foi um dos expoentes do que o século XVIII denomina educação natural, isto é, a ideia de que os filhos devem ser cuidados pelos próprios pais (Weinmann, 2014). Em

*Confissões*, Rousseau comenta que, em *Emílio*, livro que trata de suas convicções acerca da educação natural, há uma quase confissão pública de seus remorsos com relação ao abandono dos filhos. Rousseau (2008, p. 536) explicita esse remorso:

Aquele que não pode cumprir os deveres de pai não tem direito de vir a ter filhos. Não há pobreza, nem trabalhos, nem respeito humano, que o dispensem de criar seus filhos e educá-los pessoalmente. Leitores, podem dar fê às minhas palavras, predigo que todo aquele que tem entranhas e que negligencia seus deveres verterá lágrimas amargas durante muito tempo e jamais encontrará consolo.

Ainda pensando nos personagens que os textos apresentam, há a menção a Salomão, na justificativa do PEC: “Salomão, no alto de sua sabedoria, dizia: *ensina a criança o caminho em que deve andar, e ainda quando for velho não se desviará dele*”. Na *Bíblia* (2002), a sabedoria de Salomão é exaltada no episódio intitulado “Sentença de Salomão”. Conta-se que Salomão, já rei, recebeu duas prostitutas que se colocaram diante dele com o seguinte dilema: as duas habitavam a mesma casa e tiveram filhos em datas próximas. Uma delas acusava a outra de ter roubado seu filho, quando da morte do filho da outra, tendo sido colocado em seu colo o filho morto que não era seu. “Levantei-me de manhã para amamentar o meu filho e encontrei-o morto! Mas, de manhã, eu o examinei e constatei que não era o meu filho que eu tinha dado à luz!” (p. 473). As duas mulheres passaram a discutir de quem seria o filho vivo, até que Salomão interveio: “trazei-me uma espada [...] cortai o menino vivo em duas partes e dai metade a uma e metade a outra” (p. 473). O desenlace da história é assim contado na *Bíblia* (2002):

Então a mulher, de quem era o filho vivo, suplicou ao rei, pois suas entranhas se comoveram por causa do filho, dizendo: Ó meu senhor! Que lhe seja dado então o menino vivo, não o matem de modo nenhum! Mas a outra dizia: ele não seja nem meu nem teu, cortai-o! Então o rei tomou a palavra e disse: Dai à primeira a criança viva, não a matem. Pois é ela a sua mãe. Todo o Israel soube da sentença que o rei havia dado, e todos lhe demonstraram muito respeito, pois viram que possuía uma sabedoria divina para fazer justiça. (p. 473)

A insistência com que se repetem as alusões ao filicídio nos textos de defensores da redução da idade penal não pode ser desprezada. Talvez isso ocorra por o filicídio ser inerente ao processo civilizador, como propõem, cada um a seu modo, Rascovsky (1974) e Kantor (2009). Talvez porque a morte do filho realize o mais secreto e profundo de nossos anseios, como sugere Leclair (1975/1977). No entanto, suspeitamos que o filicídio – entendido nos termos propostos por Panerai (2006), isto é, como o aborto de uma geração pela que lhe antecede, com o intuito de preservar um poder instituído –, no projeto brasileiro de redução da idade penal, tem um importante recorte de classe.

### 3.2.3 Formação da sociedade brasileira

Em *Totem e tabu*, Freud descreve uma cena originária: a passagem de uma organização social estruturada em torno do pai da horda para outra, devotada ao pai totêmico. Nela, o filicídio se mostra por meio de seu avesso: o parricídio. Em sintonia com Benjamin (1940/1987), podemos dizer que *Totem e tabu* oferece conceitos tanto para discriminar barbárie e civilização, quanto para compreender a reversibilidade de uma a outra. Nesta seção, almejamos delinear uma cena originária: a da formação da sociedade brasileira. Nossa hipótese é de que o processo civilizador, em nosso país, é indissociável de um ato bárbaro: o filicídio. Em psicanálise, o procedimento próprio para pôr em relevo uma cena originária é a construção (Freud, 1937/1986). É esse estatuto que concedemos às análises que realizamos da constituição da sociabilidade brasileira.

Em *Casa grande e senzala*, Gilberto Freyre (2006) realça o papel do escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro: “em primeiro lugar, o próprio interesse econômico favorece a depravação criando nos proprietários de homens imoderado desejo de possuir o maior número possível de crias” (p. 399). No entanto, o sociólogo também nota que o escravo era um objeto sexual, no sentido que a psicanálise atribui a esse conceito:

Nas condições econômicas e sociais favoráveis ao masoquismo e ao sadismo criadas pela colonização portuguesa – colonização, a princípio, de homens quase sem mulher – e no sistema escravocrata de organização agrária do Brasil; na divisão da sociedade em senhores todo-poderosos e em escravos passivos é que se devem procurar as causas principais do abuso de negros por brancos, através de formas sadistas de amor que tanto se acentuaram entre nós; e em geral atribuídas à luxúria africana. (p. 404)

No Brasil Colônia, proprietários de terra e de escravos exerciam seu poder sobre os corpos de negros e negras: “durante a escravatura, os corpos dos escravos pertenciam aos seus donos como se fossem corpos de animais” (Freitas, 2011, p. 64). Em função disso, não apenas os senhores tomavam suas escravas como objeto de luxúria. Seus filhos, também. Era com elas que tinham sua iniciação sexual. As filhas de escravos ocupavam um lugar de destaque no imaginário dos homens da casa grande: “por muito tempo dominou no Brasil a crença de que para o sifilítico não há melhor depurativo que uma negrinha virgem” (Freyre, 2006, p. 400). Por vezes, essa ligação ultrapassava o esperado:

Conhecem-se casos no Brasil não só de predileção mas de exclusivismo: homens brancos que só gozam com negra. De rapaz de importante família rural de Pernambuco conta a tradição que foi impossível aos pais promoverem-lhe o casamento com primas ou outras moças brancas de famílias igualmente ilustres. Só queria saber de molecas. Outro caso, referiu-nos Raoul Dunlop de um jovem de conhecida família



escravocrata do Sul: este para excitar-se diante da noiva branca precisou, nas primeiras noites de casado, de levar para a alcova a camisa úmida de suor, impregnada de budum, da escrava negra sua amante. (p. 368)

Senhoras e sinhazinhas, embora submetidas a severas restrições, também promoviam intercâmbios sexuais entre casa grande e senzala:

muitas sinhás-moças eram criadas se roçando em ‘moleques de cor’ e porventura entregavam-se sexualmente a eles. Quando tal fato era descoberto, a moral patriarcal ibérica atuava ferozmente. O negro era ‘capado’ e sua ferida salgada; a rapariga, com um reforçado dote, era casada as pressas com um primo pobre ou um jovem mancebo (‘solteirão’) de algum vilarejo distante, que não tinha ficado sabendo das notícias sobre ela. (Freitas, 2011, p. 67)

Nossa pergunta é: qual o destino dos frutos desse intercâmbio? No que diz respeito aos rebentos das escravas com senhores, era o trabalho forçado: “significava o surgimento de uma massa de mulatos destinados ao trabalho na lavoura e/ou nas lavras” (p. 64). Porém, não somente latifundiários lucravam com sua prole: “europeus ruivos e louros – alemães, belgas, escoceses, ingleses – vendiam por preços altíssimos seus filhos bastardos mestiços devido aos olhos claros e cabelos avermelhados ou alourados das crianças” (p. 66).

E qual o destino das crianças geradas por escravos no ventre das mulheres da casa grande? Marcílio (1997) observa que a exposição era extraordinariamente elevada no período colonial. Legalmente, as câmaras municipais deveriam ocupar-se das crianças abandonadas. No entanto, não era isso o que ocorria:

A maioria dos bebês que iam sendo largados por todo lado acabavam por receber a compaixão de famílias que os encontravam. Estas criavam os expostos por espírito de caridade, mas também, em muitos casos, calculando utilizá-los, quando maiores, como mão-de-obra familiar suplementar, fiel, reconhecida e gratuita: desta forma, melhor do que a escrava. (p. 52)

Porém, muitos desses expostos “acabavam por morrer, logo após o abandono, por fome, frio ou comidos por animais” (p. 67).

Tal era a proporção desse abandono que, em 1726, a Coroa portuguesa criou a primeira Casa da Roda, junto à Santa Casa de Misericórdia de Salvador. Em 1738, inaugurou-se a do Rio de Janeiro. Sobre ela, afirma Corazza (2000): “a segunda Casa da Roda foi criada em 1738, no Rio de Janeiro, com os objetivos declarados de proteger a honra da família colonial dos nascimentos ilegítimos e a vida das crianças expostas” (p. 73). Sobre o problema dos filhos ilegítimos, Marcílio (1997, p. 71) assinala: “em Salvador, Bahia, na virada do século XVIII, 81,3% das crianças livres mulatas e 86,3% das negras que nasciam eram ilegítimas, contra 33% das brancas”.

A mestiçagem, louvada por Gilberto Freyre, produziu um dejetto, nas estruturas de parentesco do Brasil Colônia. Embora a mortalidade entre as crianças de escravos fosse muito elevada (Góes e Florentino, 2010), Marcílio (1997) sustenta que “a mortalidade dos expostos, assistidos pelas rodas, pelas câmaras ou criados em famílias substitutas, sempre foi a mais elevada de todos os segmentos sociais do Brasil, em todos os tempos – incluindo neles os escravos” (p. 53). Escravidão, exposição e morte é o destino dos frutos do intercâmbio libidinal, constitutivo da sociabilidade brasileira, entre casa grande e senzala. O filicídio, em suas diversas formas, é peça fundamental da engrenagem social do período colonial e projeta-se como um fantasma em nossa história.

O relatório da Anistia Internacional de 2015, intitulado *Você matou meu filho*, apresenta dados atuais que parecem remontar a essa cena:

O Brasil é o país com o maior número de homicídios no mundo: 56 mil pessoas foram mortas em 2012. Os estereótipos negativos associados à juventude, notadamente aos jovens negros que vivem em favelas e outras áreas marginalizadas, contribuem para a banalização e a naturalização da violência. Em 2012, mais de 50% de todas as vítimas de homicídios tinham entre 15 e 29 anos e, destes, 77% eram negros. Das 1.275 vítimas de homicídio decorrente de intervenção policial entre 2010 e 2013 na cidade do Rio de Janeiro, 99,5% eram homens, 79% eram negros e 75% tinham entre 15 e 29 anos de idade. (p. 5)

A ação arbitrária da polícia brasileira traz como argumento a guerra às drogas, que autoriza o uso de violência contra moradores de áreas periféricas e favelas. Como coloca Batista (2006), “os mortos desta guerra têm uma extração social comum: são jovens, negros/índios e são pobres” (p. 4). Raça e posição social delimitam quem sofrerá a violência do Estado. No texto *Filicídio*, Batista comenta a criminalização da juventude pobre no Brasil pela política de drogas. A autora articula o conceito de filicídio ao genocídio da juventude negra no Brasil: “quem falou que nossos meninos morrendo ou matando por um boné da Nike não estão se batendo pela cidadania oferecida por este momento do capitalismo?” (p. 2). Para Batista, nossa tarefa é nomear o inominável: “compreender a criminalização da juventude pobre pelas atuais políticas criminais de drogas como parte de um processo histórico de barbarização da periferia na expansão do capitalismo” (p. 7).

A socióloga traz mais elementos que remontam à cena originária de filicídio, profundamente enraizada na cultura brasileira:

Tenho repetido que o medo do crime e da violência urbana no Brasil carrega as marcas históricas do extermínio civilizatório e da desqualificação jurídica da escravidão. Há sempre um novo argumento a justificar novas torturas, novas chacinas, novas prisões: o que não muda é a clientela que se metamorfoseia infinitamente em índios, pretos, pobres e insurgentes. Desconstruir a questão das drogas é desnaturalizar a violência contra a juventude pobre: trata-se de um passo importante para a interrupção do filicídio e da constituição da periferia em campo de concentração, territórios de suspensão de direitos, seja na Palestina,

no Iraque, em Beslan ou nos morros da nossa cidade. (p. 7)

A barbárie tem seus eleitos. Na periferia de nossas cidades, ela encontra local para operar, em uma sociedade que se acredita civilizada. Em *Sobre o conceito da história*, Benjamin (1940/1987) recusa a dicotomia que situa civilização em um lado e barbárie em outro, afirmando a barbárie no interior da civilização, “aquilo que a civilização engendra ao produzir-se a si mesma como cultura” (p. 225). No entanto, o reconhecimento da imanência entre civilização e barbárie – “nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento de barbárie” (p. 225) – não nos impede de diferenciá-las. A noção de filicídio da socióloga Vera Malaguti Batista parece importante para pensar isso que fica fora do processo civilizador, mas que não cessa de atormentá-lo. A barbárie que insiste, em um circuito violento, expressa o desejo mortífero que a noção de civilização tenta esconder, em uma cultura que escolhe os filhos que devem morrer.

### **3.2.4 Cena originária**

Nosso patriarcado não tolera os filhos que tem na senzala. Eles devolvem à elite nacional a imagem que essa repudia, porque aponta um limite em seu ideal: a de que somos todos mestiços. Na sociedade brasileira, o desejo filicida – a todo momento passível de se tornar ato – não decorre da identificação à criança maravilhosa, como sugere Leclair (1975/1977). No Brasil, a carne negra é um dejetivo. Submissão incondicional à elite branca ou massacre, se é que diferem, são as (im)possibilidades de sociabilidade herdadas do período colonial pelos filhos da senzala (neste texto, não abordamos as múltiplas formas de resistência da cultura negra). O filicídio institucionalizado em nossa cultura tem no projeto de redução da idade penal um novo capítulo. A roda da repetição põe em movimento, mais uma vez, a máquina de extermínio da população jovem, negra e pobre. Se, por um lado, há imanência entre civilização e barbárie, como propõe Benjamin (1940/1987), por outro, é inegável que essa é uma tendência rumo à barbárie. Nossa pátria não é mãe gentil.

## **3.3 CIDADE DE DEUS EM 360°**

Fim do século XIX, início do XX: em um mesmo tempo, cinema e psicanálise são inventados. Abismada com a imagem em movimento, a plateia se abaixa ao ver o trem partir em sua direção, na primeira exibição pública do cinematógrafo dos irmãos Lumière. As

bordas da tela e da realidade se perdem no olhar de um sujeito entregue à imaginação. O conceito freudiano de inconsciente surge trazendo o homem como um sonhador (Rivera, 2015). Somos sujeitos de sonho. E o cinema, pouco aplaudido pelo fundador da psicanálise, assume essa mágica e brinca com sonhos que ainda não foram por nós sonhados. Entramos no cinema na posição de espectadores. Sentamos confortáveis frente à tela, passivos e curiosos em relação ao filme que está por vir. Mas não há como saber como sairemos do cinema. Porque seu aparato pode nos deslocar, desacomodar, nos enlaçar e tornar impossível seguirmos ilesos.

É o que *Cidade de Deus*, de Fernando Meirelles (2002), parece provocar em seus espectadores. Há uma exigência de trabalho que o filme faz a quem o assiste, na medida em que sua composição das cenas se afasta de uma pura exibição de imagens violentas e parece enlaçar o espectador na violência que a obra denuncia. Esse é o ponto de partida deste escrito: a relação entre a composição formal desse filme e o impacto que ele pode causar no espectador. Para pensarmos esses elementos, tomamos sua cena inicial para ser analisada em relação à trama proposta por *Cidade de Deus*, em uma escuta psicanalítica sustentada na leitura que Freud faz em *O Moisés de Michelangelo*, essencial para que se articule a análise de uma produção fílmica, que evidencia uma estrutura formal que não se restringe ao domínio das palavras e que tem a imagem como elemento substancial.

Nessa perspectiva, nosso enfoque metodológico entende o filme como uma escritura, efeito de sua composição formal. Para tanto, priorizamos as operações entre os elementos fílmicos, em suas repetições e associações. Nesse sentido, empreendemos uma análise fílmica da primeira sequência de *Cidade de Deus*, destacando seus elementos formais, no caminho que a câmera percorre, que culmina em um fogo cruzado, em uma panorâmica de 360° que engloba o passado e o presente da Cidade de Deus.

Articulamos esta primeira análise com um segundo tempo em que essa cena é retomada, na qual Buscapé, personagem que está junto ao espectador no meio do embate, saca sua câmera e tira uma fotografia. Pensamos a primeira cena do filme como uma condensação do que ele irá exhibir em toda sua trama: o circuito da repetição. Interrogamos se *Cidade de Deus* pode ser um dispositivo para dar borda ao inominável no Brasil: a carnificina da juventude negra e pobre e sua relação com o filicídio na cultura.

### 3.3.1 Isso que nos fere

Uma faca é afiada em uma pedra. Essa é a primeira cena de *Cidade de Deus*. Trata-se de uma galinhada feita ao som do samba, que nos é apresentada em detalhes, realçando a execução das galinhas. A faca sendo afiada é uma imagem que se repete, entrelaçada com o olhar de uma galinha viva, amarrada em um barbante para ser a próxima a morrer. A câmera, por meio da repetição, parece enfatizar estes dois elementos: a faca afiada e o olhar da galinha viva. O espectador, assim como a ave, é submetido a assistir cada um dos detalhes da trajetória sangrenta que o filme irá apresentar.

A galinha, porém, denota estar incomodada com o destino anunciado e busca desvencilhar-se do barbante que a prende. Acompanhamos a fuga da ave, que se desamarra e passa a observar que caminho deve seguir. Quando decide, vem a frase: “ih, a galinha fugiu!”. A câmera dá um *close* no rosto do personagem que enuncia essa frase, que, sorrindo, diz: “ó rapaz, você aí, mermão, pega a galinha, segura aí, rapaz”.

Quem anunciou “pega a galinha” é Zé Pequeno, um dos personagens principais do filme. É ele quem comanda a galinhada, em alusão a seu desejo de morte de Mané Galinha, seu rival em uma guerra pelo poderio das bocas de fumo. O que se segue desta cena é a perseguição de Zé Pequeno e muitos outros meninos ao animal, todos armados, atirando em sua direção. Em outro plano, aparece mais um personagem importante deste filme. É Buscapé, conversando com um amigo sobre sua ideia de virar fotógrafo, enquanto este comenta: “ó, tu tá arriscando a tua vida à toa por causa de foto, hein, sai dessa”. Buscapé responde: “pô, cara, tu acha realmente que eu gosto de ficar cara a cara com aquele bandido filho da puta?”.

Segue a perseguição à galinha. O carro da polícia entra em cena e quase a atropela. Após Buscapé anunciar: “pra ele me matar vai ter que me achar primeiro”, aparecem Zé Pequeno e os outros meninos. Olhamos (por meio de um *close*) o sorriso de Zé Pequeno e a arma que brilha em suas mãos. A câmera gira em torno de Buscapé em uma panorâmica de 360°. É o encontro de Buscapé com a galinha e com Zé Pequeno. Zé Pequeno pede que Buscapé segure a galinha e, enquanto ele vai com os braços abertos em direção à ave assustada, o cerco vai se armando de modo a situá-lo no meio de um fogo cruzado. De um lado, a polícia, de outro, Zé Pequeno e os demais meninos, todos armados. Eles tentam fugir, mas Zé Pequeno os convoca a ficar. Todos apontam suas armas em direção à polícia, enquanto a polícia aponta suas armas para eles. Só que entre a polícia e o bando de Zé Pequeno estão Buscapé e a galinha. E lá também está o espectador. Até este momento, o olhar do animal angustiado com seu destino mortífero, em sucessivos *closes*, parece indicar a posição do espectador de *Cidade de Deus*.

No meio do fogo cruzado, entretanto, a identificação do espectador desloca-se para Buscapé, que narra aquela cena: “na Cidade de Deus, se correr o bicho pega e se ficar o bicho come”.

O filme prossegue com a história de Buscapé e da Cidade de Deus em um longo *flashback* que termina na mesma cena. A polícia vai embora e Zé Pequeno solicita que Buscapé tire uma foto dos personagens armados. Nas palavras de Tania Rivera (2008):

Bruscamente, num gesto redentor, Buscapé empunha a câmera fotográfica e mira o bando de Zé Pequeno (de maneira a conseguir exatamente, graças ao acaso, as fotos que lhe pedira um jornal). Ele aciona então o disparador: ouve-se o tiro de uma arma de fogo. A objetiva é uma arma, a tomada fotográfica é como um tiro, a imagem é um disparo. O tiroteio que se segue, por mais intenso e ultra-realista que seja, não tem o impacto desse único tiro que explicita, de maneira minimalista, a violência que o filme impinge ao espectador (fora de cena: em sua poltrona). (p. 62-63)

O ritmo de repetições que o filme vinha apresentando é assumido na panorâmica de 360°, que fecha o círculo da história de *Cidade de Deus*, fazendo com que passado e presente encontrem-se na mesma cena, mostrando a violência que o filme retrata, de uma repetição aparentemente impossível de ser rompida.

Tania Rivera articula essa cena, que considera o nó narrativo do filme, com a noção de *punctum*, de Barthes. Rivera nomeia *punctum* a força capaz de romper a tela e atingir o sujeito. Em *A câmara clara*, Barthes (1980/2015) afirma como *punctum* aquilo que, em uma foto, me punge, me mortifica, me fere. É um ponto de efeito. A cena que Rivera (2008) elege para análise mostra a catástrofe nos ferindo, nos tocando “numa violência inerente à imagem” (p. 63). O conselho ao espectador está dado: tu estás arriscando a tua vida à toa por uma imagem.

Observamos o que está dado para morrer e o disparo nos atinge. Tempo, morte, violência e imagem se condensam em um tiro. Esse é o ponto de encontro entre o que escutamos nessa primeira cena e o escrito de Rivera. Porém, o que nos fere não está somente nesta imagem-disparo: está no circuito que já o fio da faca e a galinha que observa anunciam, o qual se enlaça com a panorâmica em 360° e parece antever a trajetória em repetição dos personagens ali apresentados.

### 3.3.2 A roda da violência

O filme coloca o espectador de classe média entre polícia e tráfico, de modo a retirá-lo (retirar-nos) de sua confortável anestesia em relação à tragédia que ocorre na periferia de nossas cidades. Fica a convocação de pensar a barbárie que encontra nos jovens negros e pobres um lugar para operar. Barbárie que, em nosso entendimento, envolve o filicídio na

cultura, já que propõe aos jovens e crianças de periferia um destino mortífero. Nosso conceito remete às posições de pais e filhos, mas se desloca dessas e pensa o filicídio como aludindo à máquina de extermínio orquestrada por estruturas de poder que mantêm espaços destinados à barbárie para sustentar sua posição de gozo.

Esta leitura encontra interlocução nos trabalhos de Rascovsky (1974), Panerai (2006) e Kantor (2009), dentre outros, por entenderem o filicídio na cultura em expressões que vão além da relação entre pais e filhos e formularem questões que envolvem o Estado e a população, bem como relações de poder e violência entre gerações na sociedade. Esta leitura parece potente para problematizar a violência que *Cidade de Deus* explicita. Não se trata apenas dos pais e filhos de alguém, mas de um problema social que conduz a infância e a adolescência da periferia brasileira a um destino mortífero.

As contribuições da socióloga Vera Malaguti Batista, em *Filicídio*, trazem uma importante sustentação para trabalhar o tema do genocídio da juventude negra e pobre no Brasil. A posição da autora explicita a relevância do problema do filicídio, além de proporcionar uma interlocução que mostra a posição da psicanálise em sintonia com a escuta sociológica, o que nos parece de extrema relevância, na medida em que permite uma inserção crítica da psicanálise, isto é, que ela não se esvazie em uma interpretação totalizante, mas que se conecte às leituras de outras áreas, com o intuito de abrir novos questionamentos sobre a violência no Brasil.

Na análise das discussões favoráveis à redução da idade penal, construímos a cena originária que entendemos orquestrar o extermínio da juventude negra e pobre no Brasil, trazendo a história brasileira de escravidão e do destino dos corpos frutos da violação sexual exercida nesse período. Em *Cidade de Deus*, a repetição que evidenciamos nos discursos favoráveis à redução da idade penal nos é apresentada em ato – artístico, é claro. Somos convocados a assistir um circuito de carnificina que ocorre cotidianamente nas nossas periferias.

Na seção sobre o filicídio institucionalizado, tocamos na temática que aqui impõe ser melhor examinada: o lugar mortífero que a cultura parece dirigir aos jovens negros e pobres no Brasil. Esse lugar exige uma revisão da noção de filicídio enquanto perpetuação de “Sua majestade, o bebê” (Freud, 1914 [2014], p. 63), isto é, de uma criança que consistiria em um complemento fálico para seus pais. Não parece que o que está orquestrando esse extermínio pode ser pensado através da criança maravilhosa (Leclair, 1975/1977) – o que se evidencia é o lugar de dejetos em que esses jovens são colocados.

Zé Pequeno, nomeado “filho da puta” nas primeiras frases que o filme anuncia, torna-se

um personagem emblemático desta repetição filicida em 360°. O *flashback* traz a história da Cidade de Deus, de crianças submetidas ao tráfico, que aos poucos vão destronando os chefões e assumindo seus lugares. Zé Pequeno é mais uma delas: antes, chamava-se Dadinho e era um dos moleques escolhidos para ajudar os traficantes. A mudança de seu nome é um momento crucial do filme: há um ritual que Dadinho faz, indo consultar o Exu das Sete Caldeiras, que diz:

Laruê exu, zé menino, por que xunxê fica nas encruza de Cidade de Deus donde Deus num tá pensando ni mim. Xunxê, falá nada que já sei que xunxê qué. Xunxê qué pudê. Xunxê tá certo, Zé Menino, deixa Sete Caldeiras dá pudê xunxê. E pra mudá a sorte de xunxê eu vou te dar meu prutetô. Xunxê num pode furunfá cá guia, porque se Zé Menino furunfá cá guia, Zé Menino, xunxê vai morrê. Zé Menino num se chama mai Dadinho, Zé Menino chama Zé Pequeno, Zé Pequeno, Zé Pequeno pra crescer, Zé Menino, vóixunxê vai com eu que eu vai com vóixunxê, Zé Pequeno.

“Zé pequeno pra crescer” é o ritual de nomeação de um novo momento de Dadinho. Antes criança submetida aos mais poderosos, agora assume o lugar de chefe. Em diversos momentos do filme, Zé Pequeno insiste em realçar sua nova identidade: “Dadinho é o caralho, meu nome agora é Zé Pequeno”, é mais uma das frases que ele enuncia, como uma espécie de passaporte de poder para assumir uma boca de fumo. Esta nova identidade lhe dá mais poder e, ao mesmo tempo, mostra as marcas da repetição. O ritual, além de já conter a ameaça de morte nas palavras do Exu das Sete Caldeiras, também aponta para uma contradição: Dadinho, ao tomar o lugar de poder, têm em seu nome Pequeno.

Podemos pensar que este nome condensa um Zé Ninguém – que, na expressão popular brasileira, aponta para alguém insignificante –, para esse pequeno poderoso, mas frágil frente à máquina de guerra em que está inserido como uma das peças de sua engrenagem. Qual a real chance de Zé Pequeno crescer? Seu nome parece carregar seu destino. Zé Pequeno é o segundo batismo do personagem, batismo que passa pelos orixás e que se propõe a marcar a mudança da criança para o adulto. Mas por que esta segunda nomeação se mostra mortífera?

Aqui, retomamos o texto de Freud (1914/2014) *Para uma introdução ao narcisismo*, para pensar os dois tempos psíquicos distintos que o autor pontua. Em um primeiro tempo, o bebê é tomado pelos desejos parentais de tal forma que a primeira organização de um eu é fruto desses investimentos e compõe o que Freud assinalou como eu ideal. Em um segundo tempo, em virtude dos limites que esse primeiro eu vai encontrando, no exercício da castração que a cultura impõe, de uma série de interdições e contradições que marcam a impossibilidade deste eu ideal se manter, o sujeito passa a modificar-se e, em uma espécie de renúncia e concomitante impossibilidade de renunciar, constrói para si ideais a serem alcançados: “o que



ele projeta para si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, na qual ele era o seu próprio ideal” (p. 69). Essa construção de ideais possibilita uma mudança profunda no psiquismo, já que anuncia outro tempo, regido pelo ideal do eu.

A esse respeito, resgatamos a posição de Leclair (1975/1977), em *Mata-se uma criança*, que problematiza aquilo que Freud, em *Para uma introdução ao narcisismo*, coloca como a criança ideal do desejo dos pais, trazendo o caráter eventualmente mortífero desses investimentos, na medida em que impliquem a estrita identificação do filho aos ideais parentais. Além disso, na criança denominada “aterrorizante” (p. 10), Leclair marca ainda o caráter mortífero que decorre da não identificação da criança aos ideais parentais. Aqui, não se trata mais de manter-se como o falo dos pais, mas de nunca ter ocupado esse lugar.

Nesse entendimento, o filicídio seria um conceito para dar contorno a esta falta de investimento que torna árduo a um sujeito advir. Não há um investimento narcísico que dê conta da formação de um eu ideal e também não há uma nomeação como herança que permite ao sujeito relacionar-se simbolicamente com seu nome. Mais além do nome que Zé Pequeno carrega – testemunho de uma morte anunciada –, o filme torna clara a dificuldade das crianças da periferia desvencilharem-se de sua sentença. Nesse sentido, a morte de Zé Pequeno é emblemática: a molecada que outrora ele submeteu, agora o assassina. A trama poderia ser pensada como uma sucessão de assassinatos ao poderoso, um parricídio constante, ou como um fratricídio – o que de fato acontece. Porém, a pergunta sobre o filicídio busca justamente tencionar essa perspectiva para algo que lhe é *mais além*. Há uma engrenagem anterior à Zé Pequeno, anterior à molecada que o assassina, que os sentencia a cumprir um roteiro pré-estabelecido.

*Cidade de Deus* encena um tempo de origens do Brasil. Del Priori (2010) comenta a história da infância no Brasil no tempo da escravidão: “dos escravos desembarcados no mercado do Valongo, no Rio de Janeiro do início do século XIX, 4% eram crianças. Destas, um terço sobreviviam até os dez anos” (p. 12). Em *Crianças escravas, crianças dos escravos*, Goés e Florentino (2010) pontuam que, entre os servos, poucas crianças chegavam a ser adultos. Nos inventários das áreas rurais fluminenses, os autores encontram dados que revelam que, no período entre o falecimento dos proprietários e a conclusão da partilha de seus herdeiros, “os escravos com menos de dez anos de idade correspondiam a um terço dos cativos falecidos; dentre estes, dois terços morriam antes de completar um ano de idade, 80% até cinco anos de idade” (p. 180).

Os que sobreviviam eram orientados para o trabalho. Como aponta Del Priori (2010), a

partir dos quatro anos, as crianças escravas já trabalhavam com seus pais ou sozinhas, já que naquele tempo era comum elas se perderem de seus genitores. Tanto Del Priori quanto Goés e Florentino ressaltam a relação entre a nomeação das crianças escravas com a orientação ao trabalho: “por volta dos 12 anos, o adestramento que as tornava adultos estava se concluindo. Nesta idade, os meninos e as meninas começavam a profissão por sobrenome: Chico Roça, João Pastor, Ana Mucama” (Goés e Florentino, 2010, p. 184).

Nas listas dos inventários, esses nomes estampavam a designação da criança/escravo, “transformados em pequenas e precoces máquinas de trabalho” (Del Priori, 2010, p. 12). Os nomes dos escravos já carregavam sua sentença: o que percebemos em Zé Pequeno já está nos inventários do início do Brasil. Com a abolição da escravidão, os pequenos continuaram a trabalhar nas fazendas, tendo a idade de seus avós quando ingressaram no Brasil, isto é, entre sete e quatorze anos. O fio que conecta Zé Pequeno ao pequeno escravo é apresentado pela autora:

No início do século, com a explosão do crescimento urbano em cidades como São Paulo, esses jovens, dejetos do que fora o fim do escravismo, encheram as ruas. Passaram a ser denominados “vagabundos”. Novidade? Mais uma vez, não. A história do Brasil, como vamos mostrar [se referindo ao livro que inicia], tem fenômenos de longa duração. Os primeiros “vagabundos” conhecidos eram recrutados pelos portos de Portugal, para trabalhar como intermediários entre os jesuítas e as crianças indígenas ou como grumetes nas embarcações que cruzavam o Atlântico. No século XVIII, terminada a euforia da mineração, crianças vindas de lares mantidos por mulheres livres e forras perambulavam pelas ruas vivendo de expedientes muitas vezes escusos – os nossos atuais “bicos” – e de esmolas. As primeiras estatísticas criminais elaboradas em 1900 já revelam que esses filhos da rua, então chamados de “pívetes”, eram responsáveis por furtos, “gatunagem”, vadiagem e ferimentos, tendo na malícia e na esperteza as principais armas de sua sobrevivência. (p. 13)

Del Priori (2010) comenta a precaução que todo historiador deve ter para trabalhar com a história da infância no Brasil, já que percebe que os documentos muitas vezes retratam um estereótipo – na visão do adulto (médicos, legistas, professores, padres, etc.) – de uma criança maravilhosa, ideal, saudável, obediente, sem vícios: “será que em uma sociedade historicamente pobre e vincada tanto pela mestiçagem quanto pela mobilidade social, é possível construir tal modelo de criança?” (p. 15).

A criança que aparece em *Cidade de Deus* evidencia essa impossibilidade. A história da infância brasileira atesta duas infâncias distintas, marcadas por pequenos senhores e pequenos escravos. Como relatam Goés e Florentino (2010), “houve crianças que, sob ordens de meninos livres, puseram-se de quatro e se fizeram de bestas” (p. 186), o que parecia ser considerado pelas pessoas livres apenas uma brincadeira entre pequeno escravo e pequeno senhor. Em *Hello Brasil*, o psicanalista Contardo Calligaris também comenta essa

peculiaridade da formação social brasileira: enquanto as crianças das famílias abastadas parecem não precisar realizar qualquer renúncia pulsional, as das famílias pobres são tratadas como dejetos.

O jovem negro e pobre da periferia brasileira enfrenta imensas dificuldades não apenas de existência simbólica, mas também de existência real. Quando observamos o que Freud coloca como “Sua Majestade, o bebê”, não podemos deixar de pensar que este lugar não foi disponibilizado para estas crianças, no sentido de que na cena social brasileira elas não receberam os investimentos necessários para deixarem de ser “pequeno”. Na lógica da escravidão, elas têm seu destino marcado para servir a outro, que goza com suas condições desiguais.

### 3.3.3 O circuito da repetição

Para Freud, o inominável e a repetição possuem uma relação estreita: “podemos dizer que o paciente não recorda coisa alguma do que esqueceu e reprimiu, mas expressa-o pela atuação. Repete-o, sem saber que o está repetindo” (1914/2006, p. 165). Em *Recordar, repetir e elaborar*, de 1914, Freud está pensando a repetição articulada com a transferência e com a resistência, entrelaçadas com perguntas a respeito da técnica psicanalítica, isto é, acerca do manejo da transferência. Sob a influência do caso Dora, Freud traz a dimensão de algo a que o sujeito não tem acesso pela memória, mas que, por meio do ato, coloca em cena – a sua verdade.

O conceito de repetição, situado por Lacan (1964/2008) como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise, é referência constante nos textos freudianos. Desde a emblemática afirmativa de que “os histéricos sofrem principalmente de reminiscências” (Breuer e Freud, 1893/2006, p. 43), a repetição é trabalhada como pilar teórico da produção freudiana, em íntima conexão com a prática clínica – é justamente em associação com a transferência que Freud articula seu primeiro texto dedicado à repetição: *Recordar, repetir e elaborar*. Mas a repetição não surge somente em relação à transferência, ela é proposta por Freud como operadora de todas as formações inconscientes, tornando-se indissociável dos conceitos de inconsciente e pulsão.

Ao longo dos escritos freudianos, a repetição refere-se àquilo que insiste em retornar do recalçado, em uma alusão à força das formações inconscientes, que impõem ao psiquismo uma forma de satisfação, a partir do princípio de prazer, que busca evitar o desprazer advindo do acúmulo de tensão e proporcionar o prazer por meio da descarga das excitações psíquicas.

O princípio de prazer, descrito por Freud em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*, vai ser proposto como o grande princípio do funcionamento psíquico – sendo o princípio de realidade uma modificação deste, que ainda mantém a lógica de evitar o desprazer, portanto, ainda está a serviço do princípio de prazer. Em 1919, em *O estranho*, Freud passa a questionar o imperativo desse princípio, justamente por aquilo que ele havia tangenciado em *Recordar, repetir e elaborar*: as repetições de experiências que não trazem prazer nem nunca trouxeram.

O termo utilizado por Freud (1919/2006) para designar o que traduzimos por compulsão à repetição, *Wiederholungszwang*, enlaça o conceito de pulsão com a repetição: *Wiederholung* pode ser traduzido por repetição, e *Zwang*, por “algo que impele” (p. 256). A compulsão à repetição, afirmada em *O estranho* como mobilizadora de efeitos perturbadores, é referida nesse texto, em nota de rodapé, como algo que estará melhor desenvolvido em *Além do princípio de prazer*, de 1920. Entretanto, em *O estranho* alguns aspectos já são introduzidos, como a íntima relação entre essa compulsão e a natureza das pulsões, bem como a noção de que ela é “poderosa o bastante para prevalecer sobre o princípio de prazer” (Freud, 1919/2006, p. 256).

Em *Além do princípio de prazer*, Freud aprofunda seu estudo da relação entre compulsão à repetição e o conceito de pulsão. O termo *Drang*, já trabalhado em *Pulsões e destinos da pulsão*, é trazido em seu “caráter de exercer pressão” (Freud, 1915/2004, p. 148), para pensar a natureza das pulsões como uma “força impelente (*Drang*) interna ao organismo vivo que visa a restabelecer um estado anterior” (Freud, 1920/2006, p. 160).

O que se acrescenta ao conceito de pulsão é a pergunta relativa a que essa força impelente visa. O questionamento do psicanalista segue sendo sobre aquilo que repetimos e que não gera nem nunca gerou prazer algum, agora apontando para as neuroses traumáticas e os sonhos que não se inscrevem em uma lógica de realização de desejo. É pela via do trauma que o conceito pulsão de morte se inaugura no texto freudiano. Na busca por sua causação, Freud atenta para aquilo que é da ordem da surpresa, do susto (*Schreck*), que impele a um constante retorno, mas que fica impossibilitado de ser traduzido, de ser enlaçado pela ordenação do processo secundário. No traumático, o *mais além* freudiano alude à compulsão à repetição como “mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer, o qual ela suplanta” (p. 148).

Lacan (1964/2008) parte da perspectiva aristotélica de *tiquê* e *automaton* para fazer sua leitura do conceito de repetição, em psicanálise. A relação entre a repetição e o traumático é

entendida pelo autor por meio de seu conceito de real: “o sujeito em sua casa, a rememoração da biografia, tudo isso só marcha até um certo limite, que se chama o real” (p. 55). A *tiquê* refere-se à repetição do real, na forma do que nele há de inassimilável: “no seio mesmo dos processos primários, vemos conservada a insistência do trauma a se fazer lembrar por nós” (p. 60). No seminário de Lacan, fica evidente a articulação do autor com o texto freudiano *Além do princípio de prazer*: o inassimilável do real mostra-se em conexão com a noção freudiana de trauma como aquilo que não se enlaça, que não se traduz no processo secundário.

Lacan (1964/2008) articula o sonho do filho morto e do pai que o vela, fazendo um giro naquilo que Freud havia considerado como uma realização de desejo. Para Lacan, não se trata do filho vivo, mas do filho morto “pegando o seu pai pelo braço, visão atroz”, que designa “um mais-além que se faz ouvir no sonho” (p. 63). É nesse giro que Lacan faz a relação entre *tiquê* e *automaton*, na afirmativa de que “a fantasia nunca é mais do que a tela que dissimula algo de absolutamente primeiro, determinante na função da repetição” (p. 64). O real está sempre em vigência, está por trás daquilo que se repete no *automaton* – entendido “na insistência dos signos” (p. 56) – uma repetição simbólica enlaçada com o princípio de prazer.

É nessa perspectiva que Lacan afirma a repetição como distinta da reprodução, porque ela sempre “demanda o novo” (p. 65), afirmando “a diversidade mais radical que constitui a repetição em si mesma” (p. 66). Tanto no texto freudiano quanto no lacaniano, parece que a repetição não concerne ao repetido, mas à necessidade de repetir, como mola propulsora da pulsão. O real refere-se àquilo que insiste justamente por sua impossibilidade de representação, mas “em cujo vazio toma lugar o significante” (Garcia-Roza, 1993, p. 43). Na medida em que inscrita nas tramas do significante, a repetição consiste em uma fonte de produção de diferença.

*Cidade de Deus* parece mostrar esta dimensão do real da repetição. Um dos aspectos mais trágicos do filme – muito mais do que os confrontos entre polícia e traficantes – é a violência que se reedita entre os jovens da Cidade de Deus. Na morte de Zé Pequeno, a criança que o mata comenta que está se vingando do amigo morto. O que ocorre, porém, são mudanças nos lugares de poder; ora uns, ora outros os ocupam: falta o reconhecimento de que todos estão submetidos e operando uma lógica de extermínio recíproco.

Neste sentido, há uma cena que dá indícios de como opera a lógica que articula o filicídio. No momento anterior à morte de Zé Pequeno, a polícia deixa de prendê-lo e o entrega vulnerável para ser aniquilado por seus irmãos e rivais. Há uma posição que a polícia assume ao deixá-lo morrer. Posição que parece enlaçar-se com o conto *El muerto*, de Borges: a troca e

ocupação de lugares de poder no tráfico é permitida porque, para o Estado, os habitantes da periferia já estão dados como mortos. Entendemos o filicídio, tal como ele se depreende da análise de *Cidade de Deus*, como operando o extermínio de jovens negros da periferia brasileira, mediante um automatismo que só marginalmente se enlaça a um discurso. E é precisamente esta a potência que reconhecemos no filme de Fernando Meirelles. Ele situa o espectador de classe média no meio do fogo cruzado entre polícia e tráfico, em uma guerra que tem como alvo primordial o massacre dos filhos da senzala.

### 3.3.4 (Em)cena

Começamos com a faca afiada e nos lançamos no percurso em 360° da história da Cidade de Deus e do jovem da periferia do Brasil. Encontramos Zé Pequeno, amarrado a um nome que lhe outorga poder, ao mesmo tempo em que decreta sua morte e, logo em seguida, evidenciamos o filicídio na cultura a partir de uma tendência a deslizar rumo à barbárie. Em meio ao fogo cruzado, captamos uma foto-tiro, uma imagem que traz a potência de romper com uma ordem estabelecida das coisas e nos convoca a refletir. *Cidade de Deus* mostra sua relevância ao romper com o silêncio sobre o filicídio no Brasil.

Trabalhar com o conceito filicídio é articular uma denúncia, é inverter uma lógica que se repete. Somos sujeitos do sonho, somos sujeitos formados pelos sonhos e desejos dos outros. Nosso nome passa pela cultura e os lugares que ela nos coloca não são detalhes de nossa constituição, são alicerces formadores de quem somos. Se pensamos na imanência entre civilização e barbárie, proposta por Benjamin (1940/1987), torna-se evidente que os processos que tendem à barbárie referem-se àquilo que não encontra uma forma de representação e que, portanto, impelem à repetição nua e crua, isto é, àquela que não se inscreve em discurso e, por esse motivo, não produz diferença. Contudo, em consonância com a posição freudiana e lacaniana entendemos que há sempre a possibilidade de que a diferença se introduza no próprio circuito da repetição. Uma foto-tiro que dispara uma diferença em meio ao fogo cruzado.

O filme *Cidade de Deus* é baseado no livro de Paulo Lins, que retrata aspectos da comunidade Cidade de Deus dos anos 1960 aos anos 1990. Paulo Lins é um dos moradores da Cidade de Deus. Articular a noção de filicídio na cultura tem por função questionar a máquina de violência muitas vezes operada pelo Estado, que mantém situações de barbárie em benefício da preservação do *status quo* das elites. Nossa posição, entretanto, é a de que o filme, ao mesmo tempo em que denuncia a repetição, desarticula a ideia de que

necessariamente o destino dos jovens brasileiros de periferia é o circuito poder-tráfico-violência. Buscapé utiliza a câmera, Paulo Lins, a escrita. Não há, portanto, como sustentar a tese de uma falta de referência simbólica que impossibilite a existência de um sujeito. Buscapé e Paulo Lins marcam que é preciso denunciar, resistir, mas há, sim, um lugar simbólico possível.

O fantasma filicida do período colonial opera a engrenagem do extermínio dos jovens da periferia brasileira – troca-se o mandante do crime, mas a sentença já está colocada para *além* do Zé Pequeno da vez. Se a orquestra do cenário político atual assume a nota da repetição, como mostra o projeto de redução da idade penal, o cinema da Retomada indica movimentos no sentido de recuperar a memória dos extermínios no Brasil – como nos filmes *Carandiru* e *Tropa de elite I e II* –, assim como aponta para a insistência de nossa cultura em eleger seus dejetos – evidenciada em *Cidade de Deus* e *Boca de lixo*. Os efeitos de tal movimento ainda não nos são possíveis de afirmar, mas, ao mergulharem no circuito da repetição, parecem, “no centro da própria engrenagem”, inventar “a contramola que resiste” (Secos e molhados, *Primavera nos dentes*).

## 4 FILICÍDIO E PULSÃO DE MORTE

Em *Filicídio – o estado da arte*, destacamos o desejo filicida como uma possível *outra cena* da teoria psicanalítica. Aquilo que ficou à margem da teorização freudiana encontra, nos tempos atuais, um crescente interesse dos psicanalistas. Em *Filicídio institucionalizado*, as justificativas que contornam o projeto brasileiro de redução da idade penal nos remetem à *cena originária* de nossa sociedade. Nos restos de um discurso que afirma combater a violência, escutamos ecos de um ato bárbaro: o extermínio da juventude negra e pobre, que remonta ao período colonial. Em *Cidade de Deus em 360°*, a massacrante regularidade desse extermínio nos é apresentada por meio de um singelo movimento de câmera, o qual tomamos como metáfora do circuito de repetição que opera o destino mortífero de quem ocupa um lugar de dejetivo. Nesses dois textos, que têm como foco a sociedade brasileira contemporânea, o filicídio concerne não à criança maravilhosa, de que nos fala Leclair, mas ao que esse autor nomeia criança aterrorizante.

No entanto, não poucos autores pensam o filicídio pela via da criança maravilhosa, isto é, daquela a quem cabe sustentar o narcisismo parental. Bergeret (1980) e Rodrigues (2012) assinalam que, ao mesmo tempo em que consiste em uma promessa de imortalidade dos pais, a criança maravilhosa deve morrer, subjetivamente, a fim de honrar os investimentos narcísicos parentais. Maltz et al (2008), Borges e Paim (2009, 2010) e Trachtenberg et al. (2011) observam que o desejo de completude dos pais impede a diferenciação dos filhos, isto é, a constituição de espaços psíquicos separados. Se, por um lado, o destino mortífero da criança aterrorizante parece evidente, por outro, é possível apontar uma face mortífera nos investimentos libidinais constitutivos do narcisismo originário. A sombra da morte – tanto do filho desejado, quanto do rejeitado – impõe que se articule filicídio e pulsão de morte.

### 4.1 PULSÃO DE MORTE

*Além do princípio de prazer* inaugura o conceito chave da virada teórica dos anos 1920. Diante do horror da guerra e do traumático que insistia nos sonhos de seus analisantes, Freud viu-se impelido a reformular sua teoria do princípio de prazer como regente do aparelho psíquico. Os sonhos analisados se repetiam, colocando o sonhador novamente na cena traumática – cena essa que nunca teve um sentido prazeroso para o sujeito.

O trauma apontava para aquilo que não encontrava representação, que marchava em um circuito de repetições. É assim que Freud passa a perguntar por algo que não estaria na ordem



da realização de desejo, isto é, na ordem das representações psíquicas. Àquilo que escapava à representação, àquilo que indicava o mais pulsional do pulsional – a tendência a restaurar um estado anterior –, estado de descarga absoluta que, não encontrando ligação psíquica, tendia à morte.

Nesta seção, buscamos pensar o conceito pulsão de morte a partir da forma como ele é elaborado por Freud, em sua relação com a formação do aparelho psíquico. Para tanto, construímos nossa leitura por meio de três textos que consideramos pilares da definição freudiana de pulsão de morte: *Além do princípio de prazer*, de 1920, *O problema econômico do masoquismo*, de 1924, e *O mal-estar na cultura*, de 1930.

#### 4.1.1 Além do princípio de prazer

Pelo viés econômico, Freud (1920/2006) situa o leitor com relação ao que será exposto em *Além do princípio de prazer*. O texto freudiano inicia com uma revisão dos conceitos de princípio de prazer e princípio de constância, afirmando-os em conexão, já que o princípio de prazer – produzir prazer e evitar o desprazer – seria um derivado do princípio de manter constante uma quantidade mínima de excitação na vida psíquica. Da mesma forma, também o princípio de realidade, mesmo que pudesse causar certo desprazer, estaria de acordo e seria uma modificação do princípio de prazer, já que teria como função postergar o prazer, mas ainda o almejava.

Essa revisão de conceitos que nortearam a primeira teoria freudiana das pulsões surge para lançar a pergunta de *Além do princípio de prazer*: como podemos pensar esses princípios quando o que evidenciamos na vida dos analisantes não é o domínio do prazer? “certas outras forças ou circunstâncias se opõem a essa tendência, de modo que o resultado final nem sempre poderá corresponder à tendência ao prazer” (p. 137).

Nos sonhos traumáticos e na cena analítica, evidenciava-se uma compulsão à repetição que ultrapassava o princípio de prazer, parecendo “mais arcaica, mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer, o qual ela suplanta” (p. 148). Embora Freud inicie o texto perguntando sobre o efeito do traumático externo sobre o aparelho psíquico, aqui o autor está pontuando o que exige trabalho desde o interior do organismo e que, por conseguinte, refere-se ao traumático das pulsões. “Uma pulsão seria, portanto, uma força impelente [*Drang*] interna ao organismo vivo que visa a restabelecer um estado anterior que o ser vivo precisou abandonar devido à influência de forças perturbadoras externas” (p. 160) – o estado anterior, por excelência, seria o inorgânico. Surge a primeira concepção de pulsão de morte:

“o objetivo de toda vida é a morte, e remontando ao passado: O inanimado já existia antes do vivo” (p. 161).

A pulsão de morte revelaria o mais pulsional do pulsional, a tendência a restaurar um estado anterior de não ser – a força mortífera das pulsões. O apoio externo é apresentado como aquilo que justamente faria contraponto a essa tendência. É assim que *Além do princípio de prazer* passa a construir uma teorização que se assemelha muito à do *Projeto de psicologia*, de 1895, já que, por meio dos conceitos de inércia e ligação, pontua o aparelho psíquico como uma organização que se estabelece por ligações e que, quando falha nesse sentido, tende a descarregar sua energia a zero – tende à morte.

O conceito princípio de inércia é o principal eixo teórico do *Projeto de psicologia*, sendo considerado o “princípio fundamental da atividade neuronal” (Freud, 1895/1998, p. 340), que regula as quantidades de energia no aparelho psíquico. Ele revela que os neurônios tendem a aliviar-se de toda energia, a nível zero. É assim que Freud inicia o *Projeto*, texto que propõe uma teoria do aparelho psíquico por um viés econômico, viés que atravessará toda sua teorização, mas que voltará a destacar-se como fundamental para o entendimento da psicanálise em *Além do princípio de prazer*.

No *Projeto*, o princípio de inércia está intimamente relacionado ao princípio de prazer, que é colocado como aquele que busca a descarga das excitações, a qual produz uma sensação de prazer: “em efeito, sendo concebida para nós, uma tendência da vida psíquica, a de evitar o desprazer, estamos tentados a identificá-la com a tendência primária de inércia” (Freud, 1895/1998, p. 356). O princípio de inércia refere-se à tendência à descarga plena, que encontrará um contraponto na tendência à constância. Esta é postulada como uma função secundária que surge a partir da pressão da vida: fome, respiração e sexualidade exigem que o aparelho psíquico mantenha certo nível de energia para atendê-las.

O princípio de constância é secundário e relaciona-se à experiência de satisfação, experiência essa que necessita de algo externo ao sujeito para se efetivar. Embora no *Projeto* não haja uma completa distinção entre princípio de inércia e princípio de prazer, fica evidente que entre eles há a experiência de satisfação, já que é ela que delimitará o que passa a ser considerado como prazer e desprazer. Em outras palavras, o prazer vinculado à experiência de satisfação é pré-condição do estabelecimento do princípio de prazer e de seu correlato, o princípio de constância. Garcia-Roza (2008) assume essa posição e traz a relação entre o que a segunda tópica freudiana anuncia: “Wo Es war, sol Ich werden”, traduzindo como “Onde isso era, eu devo advir” – “onde havia o caos, uma organização se constituiu” (p. 149). Essa organização se dá justamente pela experiência de satisfação, experiência que faz uma ligação

psíquica – *Binden*, termo que, tanto no *Projeto* quanto em *Além do princípio de prazer*, é frequentemente utilizado por Freud e que se traduz por “ligado, enlaçar, amarrar, prender, atar” (Hanns, 2006, p. 183). Pensamos que é justamente esse termo a chave para entender tanto o *Projeto* quanto sua retomada em *Além do princípio de prazer*.

*Binden* é utilizado para designar aquilo que faz contraponto à tendência à dissipação, tendência essa que seria “um evento primário e independente do princípio de prazer” (Freud, 1920/2006, p. 142). Na brincadeira do *fort-da* e nos sonhos traumáticos, há uma tentativa de “lidar com esse excesso de estímulos capturando-o e enlaçando-o [*binden*] psiquicamente para poder então processá-lo” (p. 154). E esta seria a função crucial do aparelho psíquico:

A tarefa das camadas superiores do aparelho psíquico seria justamente enlaçar e atar [*binden*] a excitação das pulsões que chegam ao processo primário. No caso do fracasso desse enlaçamento [*Bindung*], provocar-se-ia uma perturbação análoga à da neurose traumática. Só depois de ter havido um enlaçamento [*Bindung*] bem-sucedido é que poder-se-ia se estabelecer o domínio irrestrito do princípio de prazer (e de sua modificação em princípio de realidade). (p. 158)

O aparelho psíquico teria por função enlaçar [*binden*] as representações as moções pulsionais que chegam a ele. No *Projeto* (1895/1998), a relação entre a mudança de energia livre para energia ligada nos é apresentada por meio de uma organização cuja pré-condição é a experiência de satisfação, organização que Freud nomeou “eu”. Esse eu não está dado desde o início, ele precisa da experiência de satisfação para que um início de ligação, em meio à dispersão, possa se efetivar. Como pontua Garcia-Roza (2008), “o eu, portanto, não é o agente da ligação, mas um efeito dela. Não há eu anterior à ligação” (p. 150). Embora essa posição não esteja assim explicitada no texto freudiano, ela parece estar muito próxima da citação que Freud faz, em *Além do princípio de prazer*, da afirmativa de Ferenczi, de que a tendência à regressão dominaria a vida orgânica e que a tendência a um desenvolvimento posterior é ativada somente se houverem estímulos externos nesse sentido. É através do que lhe é exterior, que o eu se constitui. Nesse sentido, entendemos que *Além do princípio de prazer* anuncia o que virá a ser a segunda tópica freudiana, que mostra o lugar do eu em relação ao Outro, que afirma a primeira identificação como a incorporação de um traço do Outro; em suma, anuncia a importância do Outro para que o eu possa advir.

#### 4.1.2 O problema econômico do masoquismo

Na esteira das mudanças ocasionadas pela perspectiva que a pulsão de morte anuncia, Freud passa a questionar a assertiva de que o sadismo seria anterior ao masoquismo. Essa posição teórica, exposta em *Pulsões e destinos das pulsões*, de 1915, postulava o sadismo como originário e o masoquismo como um redirecionamento do sadismo ao eu – chegando a ser afirmado não parecer “haver um masoquismo original que não derive do sadismo” (Freud, 1915/2004, p. 153). Com a virada teórica da década de 1920, essa posição parece não mais sustentar-se. Em *O problema econômico do masoquismo*, o masoquismo é proposto como primário, anterior ao sadismo e mesmo anterior ao masoquismo ligado ao sexual.

Em *Bate-se em uma criança*, Freud (1919/1997) infere uma fase masoquista inconsciente, evidenciada somente por meio de uma construção, enquanto que as demais fases envolvidas nessa fantasia, que estariam relacionadas ao sadismo, seriam mais acessíveis à consciência. O que Freud pontua é que essa fase masoquista seria “incomparavelmente mais importante” (p. 192) que as demais. “Estou sendo espancado pelo pai” (p. 183) é uma fantasia masoquista que já encontra enlace com o sexual. Freud a afirma justamente relacionada com o incesto, utilizando novamente a palavra *Bindung* (p. 195)<sup>5</sup> para afirmar que esta fantasia deriva invariavelmente da ligação incestuosa com o pai. Já há uma ligação. Essa fantasia já se refere a um masoquismo erógeno – termo que Freud trabalhará em *O problema econômico do masoquismo*. Por ser a mais importante fase da fantasia “bate-se em uma criança” e justamente a que permanece inconsciente, já não poderia mais ser colocada como um mero retorno do sadismo ao eu.

Em *O problema econômico do masoquismo*, Freud (1924/1992) explicita a relação entre pulsão de morte e masoquismo, anunciando o que a teorização da pulsão de morte implicou – não se pode mais falar do sexual, sem ter a dimensão de algo que o antecede. *Bindung* novamente se mostra como uma palavra-chave do texto, já que é frequentemente utilizada, marcando dois tempos distintos: o tempo do masoquismo erógeno, feminino e moral, todos eles apresentados a partir de um enlace, e um tempo anterior a esse enlace – o do masoquismo originário. Embora Freud afirme um masoquismo erógeno originário, pensamos que, quando o autor o pontua como “testemunho e relíquia daquela fase de formação em que aconteceu a

---

<sup>5</sup> No original (Freud, 1919/s.d.): “In beiden Fällen leitet sich die Schlagephantasie von der inzestuösen Bindung an den Vater ab”. Na edição da Amorrortu: “En ambos casos la fantasía de paliza deriva de la ligazón incestuosa com el padre” (Freud, 1919/1997, p. 195).

liga, tão importante para a vida, entre Eros e pulsão de morte” (p. 170), ele já está indicando que o masoquismo erógeno revela um tempo anterior.

O masoquismo é anterior ao sadismo porque, antes de um enlace da pulsão de vida com a pulsão de morte, havia somente a pulsão de morte – ou seja, o sujeito estava fadado a não advir. O ser humano encontra-se, inexoravelmente, em desamparo. É desta forma que os *Três ensaios* são retomados, para pontuar que, antes de uma ligação se efetivar, há uma pura dispersão – a tarefa da libido é enlaçar a pulsão de morte. O sadismo seria uma das possíveis formas deste enlace da pulsão de morte, desviando-a para fora.

A pulsão de vida “conquistou um lugar junto à pulsão de morte na regulação dos processos vitais” (Freud, 1924/1992, p. 166). Por um viés econômico, não se pode falar em princípio de prazer antes da experiência de satisfação, experiência que faz enlace com um princípio anterior ao princípio de prazer – o princípio de inércia, rebatizado de princípio de Nirvana:

Assim, obtemos uma pequena, mas interessante, série de co-pertencimento: o princípio de Nirvana expressa a tendência da pulsão de morte; o princípio de prazer subroga a exigência da libido, e sua modificação, o princípio de realidade, a influência do mundo externo. (p. 166)

Nesse sentido, o princípio de prazer é o “guardião da vida” (p. 167). O princípio de inércia, que no *Projeto* mesclava-se com o princípio de prazer, aqui assume uma completa distinção. Nas palavras de Freud: “identificamos apressadamente o princípio de prazer-desprazer com esse princípio de Nirvana” (p. 165-166).

O masoquismo erógeno, o masoquismo feminino e o masoquismo moral são formas de ligar o masoquismo originário. Portanto, já revelam uma mescla entre pulsão de vida e pulsão de morte, consistindo em uma forma de defender-se do masoquismo originário. Em *Análise terminável e interminável*, Freud (1937/1991) retoma a temática do masoquismo originário, mostrando sua força no que chama de “rochedo de castração” (p. 253), o núcleo da resistência dos analisantes, a necessidade de defender-se de assumir uma posição transferencial masoquista (erógena) que, no entanto, é a posição subjetiva primordial de um sujeito em relação ao Outro. A tese de um masoquismo que seria puramente um retorno do sadismo em direção ao eu torna-se insustentável e o masoquismo assume a posição de algo que está sempre a insistir e que requer ligação para que o destino não seja mortífero.

### 4.1.3 Mal-estar: a pulsão de morte na cultura

Em *De guerra e morte. Temas da atualidade*, texto escrito pouco depois do início da Primeira Guerra Mundial, Freud (1915/1975) afirma a importância da atualidade para a teorização dos conceitos psicanalíticos. “A guerra que não queríamos acreditar, eclodiu agora e trouxe consigo... a desilusão” (p. 280). A sociedade europeia, que parecia tão evoluída em suas aquisições sociais, culminou em uma guerra que “arrasa tudo que se interpõe em seu caminho, com fúria cega, como se depois dela não houvesse um futuro nem paz alguma entre os homens” (p. 280). A guerra lançou interrogantes importantes em relação ao laço social – aquilo que parecia consolidado mostrava-se frágil frente ao horror, denunciando que o trabalho civilizatório sempre comporta a possibilidade de sua dissolução. Nesse texto, o tema da morte já se encontra enlaçado ao tema da cultura, mas ainda não há um conceito definindo aquilo que está dado a irromper a qualquer momento e que exige um constante trabalho na tentativa de dar-lhe contornos.

O conceito pulsão de morte relacionado à cultura será articulado em 1930, em *O mal-estar na cultura*<sup>6</sup>. Embora Freud já estivesse trabalhando com esse conceito desde 1920, é em *O mal-estar* que o autor vai lançá-lo nas análises da cultura e apontar o mal-estar que a pulsão de morte implica, já que a comunidade vê-se sustentada em laços que a qualquer momento podem dissolver-se. A cultura estaria a serviço de Eros, no sentido de reunir indivíduos, de formar famílias, tribos, povos, nações, etc. No entanto, esses laços estariam sempre ameaçados de rompimento, uma vez que a pulsão de morte refere-se a uma tendência que insiste em outra direção: a da desintegração, do retorno ao não ser. É dessa forma que Freud termina *O mal-estar*, propondo que não há como saber o desfecho deste trabalho incessante de tentar conter essa força original que opera no sentido da dissolução – a pulsão de morte.

Essa proposição de Freud parece relacionar-se à afirmação de Benjamin (1940/1987) da imanência entre civilização e barbárie. Eros e Tanatos andam juntos, entrelaçados. A concepção freudiana da fusão entre pulsão de vida e pulsão de morte, afirmada em *O mal-estar*, nos aponta o quanto o laço social vê-se estruturado em uma relação de imanência entre aquilo que a civilização vai estabelecendo de enlaces possíveis e aquilo que fica aquém, que

<sup>6</sup> No prefácio de *Mal-estar na cultura*, Seligmann-Silva pontua que a tradução deste trabalho por Renato Zwick é a primeira tradução brasileira do termo *Kultur* por cultura, na obra de Freud. A decisão desta tradução refere-se à posição de Freud ao longo de seus trabalhos em relação aos termos *Kultur* e *Zivilisation*, chegando a afirmar, em *O futuro de uma ilusão*, de 1927, que se recusava a utilizar o termo *Zivilisation*, mesmo que o identificasse como sinônimo de *Kultur*. A opção do autor pode ser ainda evidenciada em *Por que a guerra?*, onde Freud (1933/1991) novamente não discrimina civilização e cultura, mas afirma, ao utilizar o termo cultura, que “sabe que outros preferem chamá-la de civilização” (p. 197). Seligmann-Silva (2014) ressalta a importância da posição freudiana, já que nela identifica uma recusa à “tese da felicidade superior dos ‘selvagens’” (p. 24).

pulsa no sentido de sua dissolução – e que, em última análise (quando há um rompimento do laço social), é a barbárie. Em *Por que a guerra?*, de 1933, Freud articula novamente essa noção de fusão das pulsões, afirmando-a em íntima relação com o processo cultural. Não há como evitar a guerra, no sentido de extinguir a pulsão de morte. Aqui, Freud utiliza o termo *Bindung*<sup>7</sup> para afirmar que o único esforço possível refere-se à busca de ligações – trabalho de ligar, da pulsão de vida. *Bindung* nos mostra a fragilidade daquilo que nomeamos cultura. Ela situa-se na necessidade constante de um trabalho de ligação, a fim de fazer contraponto à tendência à barbárie, barbárie que é imanente ao processo cultural.

#### 4.2 NARCISISMO E PULSÃO DE MORTE

O conceito pulsão de morte é concebido *a posteriori*: a partir da ligação – e de seus destinos –, indaga-se da pura dispersão. Em *Para uma introdução ao narcisismo*, há uma similitude no procedimento freudiano. Não se pode falar do narcisismo, sem pensar que algo lhe antecede: “algo deve ser acrescentado ao auto-erotismo, uma nova ação psíquica, para que se constitua o narcisismo” (Freud, 1914/2014, p. 39). Não há como propor o conceito narcisismo sem pensar na estruturação de um eu, em que se possa investir. Portanto, a premissa freudiana nesse escrito é a de que “uma unidade comparável ao Eu não existe desde o começo no indivíduo; o Eu tem que ser desenvolvido” (p. 39).

Ainda há uma distância do que virá a ser a teorização da pulsão de morte, mas parece que a perspectiva que ela implica – de um estado caótico que antecede uma organização por ligação – já está em construção. Não há referência à palavra “ligação”, mas à noção de que é do Outro que virá o investimento necessário para que um eu possa constituir-se. Investimento relativo ao desejo dos pais que, no nascimento de seu filho, endereçariam seu narcisismo para “refugiar-se na criança” (p. 63). Daí a clássica assertiva freudiana: “o comovente amor parental, no fundo tão infantil, não é outra coisa senão o narcisismo dos pais renascido, que, na sua transformação em amor objetal, revela inequivocamente sua antiga natureza” (p. 63).

A nova ação psíquica que necessita acrescentar-se ao autoerotismo para que o narcisismo se constitua é a formação do eu. E esta é produto do desejo dos pais. É nesse sentido que Lacan (1949/1998) retoma o texto freudiano para propor o que nomeou estádio do espelho.

---

<sup>7</sup> No original (Freud, 1933/s.d.): “Alles, was Gefühlsbindungen unter den Menschen herstellt, muß dem Krieg entgegenwirken”. Na edição da Amorrotu: “Todo cuanto establezca ligazones de sentimiento entre los hombres no podrá menos que ejercer un efecto contrario a la guerra” (Freud, 1933/1991, p. 195).

Como uma identificação, o estágio do espelho refere-se à transformação que se dá no sujeito quando ele assume uma imagem:

*O estágio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o funcionamento mental. (p. 100)*

A ortopedia se dá pela identificação a uma imagem unificada oferecida pelo Outro primordial. Não há surgimento do eu sem o desejo do Outro, a autonomia é uma ilusão: “apenas a psicanálise reconhece esse nó de servidão imaginária que o amor sempre tem que redesfazer ou deslindar” (p. 103).

Freud indica esse nó de servidão em *Para uma introdução ao narcisismo*, mas assume-o em sua radicalidade em *Psicologia das massas e análise do eu*, quando a identificação é relacionada à *Bindung*. A primeira frase do capítulo “Identificação” já anuncia que, para Freud (1921/2013), este conceito refere-se a um enlace: a identificação é “a manifestação mais precoce de uma ligação emocional com outra pessoa” (p. 93). Mas a identificação mais precoce, fruto do narcisismo primário, não está relacionada com o investimento de objeto propriamente dito. Como afirma Freud (1923/1992), em *O eu e o isso*, a primeira e mais significativa identificação não é referente a um investimento objetual abandonado, que o eu alberga por meio de uma incorporação – já que isso presumiria um eu e um outro constituídos e diferenciados. Na identificação primária, essa ligação precoce com o Outro é “direta e imediata {não mediada}, e anterior a qualquer investimento de objeto” (p. 33). Se Freud situa “a identificação primeira e de maior importância, do indivíduo: a identificação com o pai de sua pré-história pessoal” (p. 33), é porque pai é o nome de uma função que permite ao *infans* desligar-se de seu aprisionamento à condição de falo materno e enunciar-se<sup>8</sup>.

*Mata-se uma criança* assume a importância de nos havermos com a criança maravilhosa que nos constitui. O texto de Leclaire é clínico – são diversos os casos em que, de alguma forma, seus analisantes tocaram no “tu és isso” que os constituiu. E aí aparece a temática do narcisismo e da pulsão de morte. Essa criança maravilhosa é constituinte, mas carrega em si uma virtualidade mortífera: caso o *infans* permaneça em uma posição de extrema alienação a ela, será um vivo-morto, um corpo sem possibilidades de tornar-se desejante. Esta perspectiva

---

<sup>8</sup> Para Ruffino (2004), a identificação primordial consiste no movimento pulsional do *infans* de devorar um traço paterno presente na imagem de si ofertada pelo Outro materno. Sua leitura atenta para a descrição feita por Lacan (1949/1998) da “matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial” (p. 97), indicando a moldura simbólica que subjaz ao eu ideal e é fundante da possibilidade de um ideal de eu vir a se erigir.



está muito clara: o caráter mortífero da criança maravilhosa dá-se pela impossibilidade de desligar-se da condição de falo materno. O que fica mais obscuro é a noção de criança aterrorizante, que o autor lança, mas não chega a teorizar. Na perspectiva de um “ou” – maravilhosa ou aterrorizante –, Leclair parece sugerir que o narcisismo dos pais constitui um ideal maravilhoso, mas que nem sempre é este o lugar ocupado pela criança.

Em *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*, André Green (1988) articula pulsão de morte e narcisismo, de um modo que nos permite pensar não apenas a criança maravilhosa, mas também a aterrorizante. Green critica a posição hegemônica no campo psicanalítico a respeito do narcisismo primário. De acordo com o autor, esse conceito geralmente é abordado a partir de seu viés vital, “deixando em silêncio – o próprio silêncio que o habita – o narcisismo de morte presente sob a forma da abolição das tensões até o nível zero” (p. 147). Green articula pulsão de morte e narcisismo por meio do conceito “narcisismo negativo”, referido como um “duplo sombrio do Eros unitário do narcisismo positivo, de modo que todo investimento de objeto, assim como do Eu, implica seu duplo invertido que visa um retorno regressivo ao ponto zero” (p. 43).

O caráter positivo do narcisismo primário – de estruturação de um eu – já seria objeto de estudo de Freud. Em contrapartida, o conceito de narcisismo negativo evidencia uma tendência em outra corrente: à desintegração do eu, decorrente da inclinação ao zero:

A realização alucinatória *negativa* do desejo tornou-se o modelo que governa a atividade psíquica. Não é o desprazer que substitui o prazer, é o Neutro. Não é na depressão que devemos pensar aqui, mas na afânise, no ascetismo, na anorexia de viver. É este o verdadeiro sentido de *Para além do princípio de prazer*. A metáfora do retorno à matéria inanimada é mais forte do que se pensa, pois esta petrificação do Eu visa a anestesia e a inércia na morte psíquica. (p. 26)

Se, no que o autor denomina narcisismo primário positivo, o eu tende à síntese, em seu avesso – o narcisismo primário negativo – manifesta-se a tendência do eu a desfazer sua unidade. Ainda que o enfoque desse psicanalista enlace narcisismo e pulsão de morte em um eu que parece não ser tributário do Outro, mediante a noção de “mãe morta” Green vincula os destinos mortíferos do eu aos investimentos parentais:

A situação, no complexo da mãe morta, não pode ser vinculada à posição depressiva comum, nem assimilada aos traumatismos graves da separação real. Não houve, nos casos que descrevo, ruptura efetiva da continuidade das relações mãe-criança. Em contraposição, houve, independentemente da evolução espontânea em direção à posição depressiva, uma contribuição materna importante que vem perturbar a liquidação da fase depressiva, complicando o conflito pela realidade de um desinvestimento materno suficientemente perceptível pela criança para ferir seu narcisismo. (p. 277)

A marca da pulsão de morte é o desamparo psíquico: “o Eu procede a um desinvestimento das representações que o deixa confrontado com seu vazio constitutivo” (p. 174).

A partir do conceito narcisismo de morte – proposto por Green, com o intuito de articular narcisismo e pulsão de morte –, podemos pensar tanto a criança maravilhosa quanto a aterrorizante. Maravilhosa é a criança identificada ao ideal parental. Ela é alvo dos investimentos libidinais constitutivos do narcisismo originário. Nesse caso, mortífera é a impossibilidade de se desligar desse ideal. O paradoxo desse modo de articulação entre narcisismo e pulsão de morte é que o mortífero, aqui, consiste na impossibilidade de desligar-se, mas isso implica conceber o mais pulsional do pulsional para além de um registro dualista. Por meio do conceito freudiano de fusão pulsional, é possível supor que, no extremo de sua função de ligação, Eros produz o engessamento – e, portanto, a morte –, e que, em sua função de desligamento, a morte pode relançar a vida.

Em contrapartida, aterrorizante é a criança identificada ao avesso do ideal parental, isto é, à imagem simétrica e invertida deste – precisamente por esse motivo, ela ainda diz respeito ao narcisismo. No entanto, não é suficiente dizer que a criança aterrorizante ocupa um lugar, na fantasia dos pais, caracterizado por um vazio constitutivo. É necessário acrescentar que esse lugar é alvo de contrainvestimentos parentais. Nele situa-se o que o próprio Green denomina duplo invertido do narcisismo originário. Na medida em que revela o negativo dos ideais parentais, essa criança é investida por um desejo de morte. Aqui, novamente a pulsão de morte se expressa por meio de uma ligação indissolúvel. Se, no que diz respeito à criança maravilhosa, a impossibilidade de desligar-se do ideal parental é mortífera, no que concerne à criança aterrorizante é sua impossibilidade de simbolizar o falo materno o que a endereça à morte. Tanto em uma quanto em outra, a articulação entre narcisismo e pulsão de morte subjaz ao filicídio.

#### 4.3 O FILICÍDIO É LOGICAMENTE ANTERIOR AO PARRICÍDIO

A renúncia pulsional, como marca do processo cultural, é uma insígnia das análises freudianas da cultura. São diversos os textos que assumem essa posição: *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna* (1908), *Moisés de Michelangelo* (1914), *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na cultura* (1930), *Por que a guerra* (1933) sustentam que não há cultura se não houver interdição. Mas é em *Totem e tabu* que Freud estrutura o seu mito sobre os fundamentos do processo cultural.

Um dos grandes trabalhos freudianos – Freud chegou a colocá-lo ao lado de *A interpretação dos sonhos*, como um dos textos mais importantes de sua obra (Endo e Sousa, 2013) –, *Totem e tabu* propõe uma mediação entre psicanalistas e etnólogos, linguistas, folcloristas, etc. Mediação que é assumida por Freud (1913/2013) como incompleta, claudicante: “estes ensaios deverão se contentar em chamar a atenção dos dois grupos e despertar a expectativa de que um encontro mais frequente entre ambos não seja improdutivo para a pesquisa” (p. 32).

A partir do estudo antropológico realizado por Freud em *Totem e tabu*, é possível assumi-lo como um texto que descreve fatos históricos relacionados aos primórdios da cultura. Porém, a leitura que propomos retira *Totem e Tabu* dessa perspectiva e se enlaça com o que Freud articula em suas primeiras páginas: há uma relação respeitosa com a antropologia, mas seu trabalho tem presente os limites dessa intersecção. Nos aproximamos da leitura de Basualdo, Braunstein e Fuks (2013), de que esse livro não consiste em “uma aplicação da teoria psicanalítica à antropologia”, mas em “um escrito metapsicológico que oferece, como subproduto, a elucidação do princípio psicanalítico do vínculo indissolúvel entre o individual e o coletivo” (p. 8). A partir dessa posição, sustentamos a potência de *Totem e tabu* na construção freudiana de uma cena “que funda a vida social, o mito do assassinato do pai” (p. 8). Dito de outro modo, entendemos *Totem e Tabu* como o grande mito freudiano sobre as fundações da cultura, e não como a interpretação antropológica psicanalítica de um acontecimento histórico.

*Totem e tabu* é encenado em três tempos distintos: o totemismo, o pai da horda e o parricídio. É nessa ordem que Freud (1913/2013) elabora o seu mito. Por meio da leitura do totemismo, uma cena é-nos apresentada e, após o recuo para uma cena anterior – a horda primeva darwiniana –, constrói-se um ato que marca uma mudança entre tempos. Os três primeiros ensaios de *Totem e tabu* – sobre o totemismo, o tabu e o animismo –, circulam em torno de uma pergunta: qual a origem do totemismo?

como foi que os homens pré-históricos chegaram a atribuir [a] um totem, isto é, como foi que transformaram o fato de descender deste ou daquele animal em fundamento de suas obrigações sociais e, como veremos, também de suas restrições sexuais? (p. 40)

O texto de Freud é exaustivo em mostrar as diferentes respostas encontradas para essa questão, mas parece que elas não são suficientes para a construção de um mito que já estava a se esboçar. Quando o fundador da psicanálise afirma que a solução que buscará será “pela aplicação do modo psicanalítico de pensar” (p. 40), está feito o deslocamento que situa *Totem*

*e tabu* no campo psicanalítico e não nos estudos antropológicos. A pergunta sobre a origem do totemismo remete Freud a duas questões fundamentais: a proibição do incesto e a lei da exogamia. De diferentes formas, os povos primitivos assumiriam a proibição do incesto, que exigiria de sua comunidade a lei da exogamia. O totemismo apresentava peculiaridades em relação à cultura vitoriana: a proibição do incesto não se restringia à família, mas a todos que compartilhassem do mesmo totem. Aos olhos dos homens da *Belle Époque*, as restrições da exogamia seriam ainda maiores. Mas o aspecto que Freud pontua, já no primeiro ensaio, indica a concepção psicanalítica: o enlace entre proibição e desejo.

O horror sagrado, que caracteriza um tabu, enlaça a questão das proibições fundamentais de uma cultura à noção de desejo: “o fundamento do tabu é um ato proibido para o qual existe uma forte inclinação no inconsciente” (p. 75). Os desejos destacados por Freud, referentes à relação dos povos com o seu totem, são o incesto e o parricídio. Este é deduzido da proibição de matar o animal totêmico – que, na leitura de Freud, é um substituto paterno. Não à toa, um de seus operadores teóricos é a ambivalência; no caso, em relação aos soberanos e mortos. A ambivalência representa tanto a admiração quanto a hostilidade direcionada ao pai primordial. O morto passa a ocupar um lugar de puro gozo, lugar este que todos desejam, mas que ninguém pode assumir. Talvez por isso, Freud afirme: “os mortos são soberanos poderosos” (p. 99). O pai morto ocupa o lugar de exceção.

A partir das proibições do totemismo, Freud retoma a pergunta acerca de sua origem e acrescenta à sua argumentação a teoria darwiniana da horda primeva. De acordo com essa concepção, os primeiros grupos humanos consistiriam em pequenas hordas formadas em torno de um macho dominante, que possuiria todas as mulheres e subjugaria os outros machos. A hipótese freudiana é de que essas hordas seriam um modo de organização social anterior ao totemismo.

“Num único raio de luz nessa escuridão” (p. 190), a experiência psicanalítica freudiana enlaça o problema dos momentos fundantes da cultura à grande aquisição de 1897 – a teoria da fantasia. Após lançar a suposição de uma horda reunida em torno de um pai despótico, as atenções voltam-se aos filhos da sociedade vitoriana, às suas fantasias edípicas e suas fobias. Os objetos fóbicos eleitos pelas crianças da *Belle Époque* estariam em íntima conexão com o animal totêmico; ambos seriam substitutos paternos. Além disso, o núcleo do totemismo não se diferenciaria dos problemas cruciais do sujeito moderno:

as duas proibições do tabu que constituem seu núcleo – não matar o totem e não usar sexualmente nenhuma mulher que pertença ao totem –, coincidem quanto ao seu conteúdo com os dois crimes de Édipo,

que matou seu pai e tomou sua mãe por mulher, e com os dois desejos primordiais da criança, cujo recalçamento insuficiente ou cujo redespertar talvez constituam o núcleo de todas as psiconeuroses. (p. 196)

Nesse momento, é evocada a concepção de Robertson Smith de que haveria uma cerimônia, desde os primórdios do sistema totêmico, que consistiria em uma exceção à proibição de matar o totem: a refeição totêmica. A forma mais antiga desse ritual seria o sacrifício do animal, “cuja carne e cujo sangue o deus e seus adoradores consumiam em comum” e “era essencial que todos participassem” (p. 198). A base para a construção da cena parricida é-nos apresentada e, com ela, uma teoria que une a ambivalência em relação ao pai a um ritual de incorporação dos pedaços do seu corpo:

Vimos que em tempos antigos toda refeição em comum, a participação na mesma substância que penetra nos corpos, estabelece um laço sagrado entre os comensais; em tempos mais antigos, esse significado parece caber apenas à participação na substância de uma vida sagrada. (p. 202)

O ato de partilhar o corpo do animal totêmico, em um ritual, renova a identificação a esse substituto paterno e o laço entre os membros da comunidade. No entanto, Freud utiliza esse sacrifício para propor um terceiro tempo do mito, que possibilitaria a passagem de uma organização social fundada no poder tirânico do pai da horda para outra, sustentada na eficácia simbólica do pai totêmico: o momento do ato parricida. A cena parricida remonta à horda darwiniana: “um pai violento, ciumento, que conserva todas as fêmeas para si e expulsa os filhos quando crescem” (p. 207). Desse tempo, que “naturalmente não tem espaço para os inícios do totemismo” (p. 207), depreende-se a cena freudiana: “certo dia, os irmãos expulsos se reuniram, mataram o pai e o devoraram, e assim deram um fim à horda paterna. Unidos, eles ousaram e realizaram o que teria sido impossível ao indivíduo” (p. 207). Ao matar e devorar o pai, a ambivalência lançou os irmãos da fúria à dívida:

Eles odiavam o pai, que estorvava tão energicamente sua necessidade de poder e suas pretensões sexuais, mas também o amavam e o admiravam. Depois de eliminá-lo, satisfazer seu ódio e realizar seu desejo de identificação com ele, os sentimentos ternos, subjugados enquanto isso, tinham de se impor. Isso aconteceu sob a forma de arrependimento; surgiu uma consciência de culpa que neste caso coincide com o arrependimento sentido em comum. O morto se tornou ainda mais forte do que o vivo tinha sido. (p. 209)

No totemismo, o animal totêmico seria uma encarnação do pai morto:

Se o animal se oferecia à sensibilidade dos filhos como substituto natural e evidente do pai, no tratamento do animal que lhes fora imposto compulsoriamente, porém, se expressavam mais coisas do que a necessidade de demonstrar seu arrependimento. Com o substituto do pai se podia fazer a tentativa de apaziguar o ardente sentimento de culpa, de fazer uma espécie de reconciliação com o pai. (p. 211)

Se o pai da horda é amado, temido e odiado, o totemismo apresenta outro pai: na proteção ao totem, promove-se uma relação em que também “o totem protege o homem” (p. 159). Dessa forma, o totemismo possibilita uma reconciliação com o pai, a qual institui uma rede de solidariedades:

Os membros de um clã totêmico são irmãos e irmãs, obrigados a se ajudar e a se proteger mutuamente; quando o membro de um clã é assassinado por um estranho, toda tribo do autor é responsável pelo assassinato e o clã da vítima se sente solidário na exigência da expiação para o sangue derramado. (p. 162)

Com a instituição do totemismo, há a substituição da horda paterna pelo clã de irmãos. À proibição do parricídio e do incesto, acrescenta-se a interdição do fratricídio. O totemismo inaugura o laço social civilizado.

Acima, dissemos que Freud elabora seu mito em três tempos: totemismo, pai da horda e parricídio. Aqui, propomos uma torção nessa temporalidade, com o intuito de enlaçar o que Benjamin (1940/1987) denomina imanência entre civilização e barbárie ao tema deste estudo: o filicídio. Nesse sentido, podemos ler *Totem e tabu* em três tempos constitutivos, que se desdobram um do outro, mas não se excluem uns aos outros: pai da horda, parricídio e pai totêmico. Nossa hipótese é de que a barbárie consiste em um tempo primordial, no qual o pai é tirânico e ao qual podemos retornar a qualquer momento, impulsionados pelo mais pulsional do pulsional. Em contrapartida, a civilização consiste em um tempo regido por um ideal ético-político, no qual o pai é simbólico e o qual é necessário relançar continuamente, inspirados pela força criadora de Eros. Nessa perspectiva, o tempo do parricídio é um tempo paradoxal, pois o assassinato do pai da horda consiste em um ato bárbaro, que se encontra nos fundamentos da civilização.

O mito freudiano se delinea em torno de um pai morto. O primeiro tempo apresentado por Freud – o totemismo – já enlaça os irmãos a um substituto paterno. Essa relação é permeada de interditos que o totem simboliza e dos quais toda a comunidade torna-se tributária. É o início da cultura: há um contrato de que ninguém poderá ocupar um lugar despótico e de que, em troca, todos estarão protegidos da tirania paterna. O laço social civilizado está alicerçado em um lugar vazio: “nenhum dos filhos, afinal, pôde realizar seu desejo original de ocupar o lugar do pai” (Freud, 1913/2013, p. 209). Essa posição é explicitada em uma passagem em que Freud afirma que, se todos tivessem lutado para ocupar o lugar do pai, “a nova organização teria sucumbido” (p. 210). Essa nova organização funda a cultura e, ao mesmo tempo, funda também a barbárie. É somente por meio de interditos que

os atos do pai primevo são definidos como bárbaros. Nesse sentido, se o tempo do pai da horda é primordial, ele só é definido como tal retrospectivamente, isto é, após o parricídio.

No seminário *O avesso da psicanálise*, Lacan (1969-1970/1991) problematiza *Totem e tabu*, apontando para a necessidade de estudá-lo em sua composição, que considera “uma das coisas mais retorcidas que se possa imaginar” (p. 104). Nesse seminário, o pai da horda é articulado ao pai morto através da noção de pai real, que passa a ser entendido como um operador estrutural:

Aí reconhecemos, com efeito, para além do mito de Édipo, um operador, um operador estrutural, aquele que chamo de pai real – com a propriedade, eu diria, de também ser ele, na qualidade de paradigma, a promoção, no coração do sistema freudiano, do que é o pai do real, que coloca no centro da enunciação de Freud um termo do impossível. (p. 116)

Nessa perspectiva, o pai real é entendido como o agente da castração: “a posição do pai real tal como Freud a articula, ou seja, como um impossível, é o que faz que o pai seja imaginado necessariamente como privador” (p. 121).

Quinet (2015) sugere que, em *O avesso da psicanálise*, Lacan está justamente afirmando o pai real, o pai do gozo, “que não se encontra presente na elaboração lacaniana dos anos 1950 e 60, na qual o complexo de Édipo freudiano é subsumido à operação metafórica promovida pela inclusão do nome-do-pai no lugar do Outro” (p. 31). *Totem e tabu* traz à tona o pai que está longe de ser o portador de uma lei apaziguadora, como o pai simbólico (nome-do-pai): “é o pai do gozo, irônico e sádico, que submete todos a seu poder e caprichos, representante de uma lei implacável e de sua transgressão, que gozava das mulheres sexualmente e dos homens como escravos” (p. 31).

A partir da leitura de *O avesso da psicanálise*, Quinet (2015) entende que “o gozo não está para além de Édipo: ele é parte integrante” (p. 30), e afirma-o em íntima conexão com a pulsão de morte: “é esse gozo que está presente na repetição como expressão da pulsão de morte para o qual Freud dá o nome de *Genuss* (não *lust* do princípio do prazer) que ele identifica como o gozo da tragédia” (p. 30). O *Urvater* – pai primordial – expõe “um momento de anterioridade lógica em relação ao assassinato do pai, ou seja, o gozo primitivo desse pai vivo, que enuncia a interdição e ameaça castrar todos os homens” (p. 26), mas que é, ao mesmo tempo, o único que se exclui da lei, o pai da exceção. Na noção de *Urvater*, desse um da exceção, dá-se o enlace entre filicídio e pulsão de morte. A anterioridade lógica do filicídio, em relação ao parricídio, decorre dessa exceção, desse *Ur* que não cessa de retornar, em um movimento pulsional que tende a restaurar o estado primordial.

A partir do conceito pai real, pode-se pensar que a cena filicida – ainda que seja reconhecida como tal somente *a posteriori*, isto é, após a interdição do filicídio – é logicamente anterior ao parricídio. Na medida em que o mais pulsional do pulsional tende a restaurar o tempo do *Urvater*, o parricídio tem de ser constantemente *atoalizado*, como nota Freud (1913/2013), em *Totem e tabu*:

A religião do totem abrange não apenas as manifestações de arrependimento e as tentativas de reconciliação, mas também serve para recordar o triunfo sobre o pai. A satisfação com esse triunfo institui a festa comemorativa da refeição totêmica, por ocasião da qual são abolidas as restrições da obediência *a posteriori*, e transforma em obrigação repetir inúmeras vezes o crime do parricídio no sacrifício do animal totêmico, sempre que o ganho obtido por aquele ato – a apropriação das qualidades do pai – ameaça desaparecer em consequência das influências mutáveis da vida. (p. 212)

Nessa perspectiva, o ganho obtido pelo ato parricida não se refere somente à incorporação das virtudes do pai, mas também à formação do laço social civilizado, permanentemente ameaçado pela sombra do *Urvater*. O tempo do parricídio – compreendido em seu sentido forte, isto é, tempo do assassinato do pai da horda, mas também tempo da interdição do ato parricida – é o da passagem da barbárie à civilização. Porém, ele também consiste no ponto de retorno da civilização à barbárie. Por isso, ele nos parece crucial para a compreensão do postulado benjaminiano de imanência entre civilização e barbárie.

Freud encerra *Totem e tabu* com uma frase enigmática: “no princípio era o ato” (p. 231). A que ato alude o fundador da psicanálise? Seriam os atos incestuosos e filicidas do *Urvater*? Seria o ato parricida da fratria? Seria o ato que instaura os interditos fundantes da cultura? Pode-se compreender a interdição do incesto e do filicídio, porque esses são os crimes do pai da horda. Também é possível entender a proibição do fratricídio, pois ela institui que o lugar paterno permanecerá vazio. Porém, qual o sentido de interditar um ato consumado – no caso, o parricídio? Em *O mal-estar na cultura*, Freud (1930/2014) considera “o sentimento de culpa como o problema mais importante no desenvolvimento da cultura, e [...] que o preço do progresso cultural é pago com a perda de felicidade devido à intensificação do sentimento de culpa” (p. 163). Se, em *Totem e tabu*, o ato instaurador da cultura é a interdição do parricídio, é porque a civilização é filha da culpa – uma obediência de efeito retardado, como diz Freud. *A posteriori*, os irmãos proibem-se um ato já realizado.

Nesse registro, dá-se a relação entre parricídio e supereu. A interdição retrospectiva do assassinato do pai é afirmada, em *Totem e tabu*, como efeito da culpa decorrente da ambivalência de sentimentos dos filhos para com o pai. Satisfeito o ódio em sua eliminação, os sentimentos ternos impuseram-se. Como assinala Freud (1930/2014), em *O mal-estar na*



*cultura* – já com a nomeação do conceito supereu: o sentimento de culpa “foi adquirido no assassinato do pai pela associação dos irmãos” (p. 158) e “instituiu o supereu por meio da identificação com o pai, conferiu-lhe o poder do pai, como que numa punição pelo ato agressivo cometido contra ele, e criou as restrições que deveriam impedir uma repetição do ato” (p. 160).

A herança do assassinato do pai é sua permanência enquanto instância psíquica. Como pontua Freud (1923/1992), “o supereu conservará o caráter do pai” (p. 36). As consequências de tal resolução são nomeadas por Freud (1930/2014) em *O mal-estar*: “a agressão da consciência moral conserva a agressão da autoridade” (p. 153), ou seja, o supereu alberga o rigor da autoridade paterna, em uma relação em que “o eu submisso e abstinente não goza da confiança de seu mentor e se esforça em vão, segundo parece, para obtê-la” (p. 148). Para Quinet (2015), é nesse sentido que verificamos a vitalidade do pai real: o “supereu é o herdeiro desse pai arcaico, sendo, portanto, a instância que encarna os imperativos de um pai identificado ao gozo” (p. 27). Se o pacto simbólico dos filhos inaugura uma reconciliação com o pai que o instaura também como pai protetor, identificamos, em consonância com Gerez-Ambertín (2009), que “nem-todo-o-pai-terrível é aniquilado no pacto dos irmãos, fica um resto, um avesso do pai morto que, como espectro, ameaça retornar” (p. 52-53). A perspectiva da autora nos parece potente para pensar o filicídio, já que marca no supereu o caráter mortífero do pai: “o pai que protege e preserva a vida também ataca e leva à morte. Por uma borda moebiana o pai maldito e sanguinário desliza junto com o pai purificado, pura bondade” (p. 53).

Freud (1923/1992) assinala esse aspecto do supereu quando pontua que na melancolia predomina uma pura pulsão de morte, que “muitas vezes pode efetivamente levar o eu à morte, quando o eu não conseguiu defender-se de seu tirano em uma virada maníaca” (p. 54). Como marca Gerez-Ambertín (2009), “não é possível, portanto, cumprir *todo o dever* para com o pai [...]. O próprio *dever, figura anônima do pai*, é herança de seu mandamento e sua coação: dever que, como Consciência Moral, diz que se deve uma morte” (p. 37). É nesse sentido que é preciso assumir que o tirano não está morto ou é apenas figura mítica. O pai real segue vivo, gozando da morte de seus filhos:

A herança desse pai real é o supereu do filho, que parece ter guardado do gozo do tiranossauro seu comando paradoxal: goza! exigindo do sujeito o impensável, o excesso de prazer e punição, a desmedida do gozo impossível de ser alcançado. (Quinet, 2015, p. 31)

Nesse sentido, a interdição do parricídio também assume um caráter paradoxal, uma vez que o simples fato de o assassinato do *Urvater* ser interdito implica que ele também seja desejado. Se Leclair nos diz da importância de seguirmos matando a criança maravilhosa que nos constitui, pensamos ser igualmente desejável desejar matar esse pai que encontra morada em nosso supereu. E isso porque o desejo parricida sustenta a cultura. É preciso um incessante trabalho de perpetrar o assassinato daquele que nunca poderá ser de todo morto, sob pena de um retorno ao filicídio.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sonho em que lê “pede-se que feche os olhos” (Freud, 1896/1998, p. 273) aparece em dois momentos nos escritos de Freud: na *Carta 50* a Fliess, enviada logo após a morte de seu pai; e em uma passagem do capítulo VI de *A interpretação dos sonhos*. Na *Carta 50*, consta apenas a frase: “pede-se que feche os olhos”, ao passo que, na *Interpretação dos sonhos*, essa é enlaçada a outra: “pede-se que feche um olho” (Freud, 1900/1991, p. 323). Se, na carta a Fliess, Freud associa a frase do sonho à autoacusação de não ter cumprido seus deveres para com o morto e ao anseio de obter indulgência, na *Interpretação dos sonhos* ela também é compreendida como um pedido de tolerância, no sentido de fechar um olho para as falhas do filho.

Rodrigué (1995) comenta este sonho:

“Fechar os olhos” do morto é um ritual final de respeito; o último dever filial. “Fechar um olho”, em alemão equivale a “fazer vistas grossas”, além da implicação de cumplicidade no “pisar de olhos”. O sonho reúne numa fórmula as duas expressões, de aspecto matemático, semelhantes, se consideradas ao pé da letra, mas opostas no sentido. (p. 338-339)

Rodrigué aponta uma ambiguidade de Freud, no que diz respeito ao cumprimento dos deveres do filho diante do pai morto. Por um lado, o sonho consiste em um modo de venerar o pai, ao reiterar as obrigações do filho; por outro, ele é uma forma de desprezar o morto, ao insinuar a negligência filial. Essa leitura aproxima-se do que Gerez-Ambertín (2009) trabalha na seção “Culpabilidade e punição: ‘fechar os olhos do pai’”. Para a autora, no sonho freudiano explicita-se uma dupla direção da culpa:

para com o pai e para com a figura do dever. Desculpa do filho pelo seu anseio de morte do pai; pagamento inevitável do sujeito à genealogia; bifurcação de culpa-dívida no *deudo* que alude ao pagamento impossível que deixa como marca a formulação que se desenvolverá anos depois como “o rochedo da castração”: a culpa do real é impagável e se refere ao dever de transitar pela própria falta do pai. (p. 35)

A dívida com o pai morto – dita impagável – é liquidada somente com a morte do filho?

Se, na leitura de Freud, fechar um olho refere-se a uma certa tolerância com a falha do filho, indagamos, em consonância com Gerez-Ambertín, a respeito dos crimes do pai: “ainda que o filho possa conceder seu indulto aos pecados do pai (fechar os olhos), um olho, ao menos, é testemunha desses pecados” (p. 37). Para além da biografia de Freud, compreendemos essa sentença – “pede-se que feche os olhos” – como algo que diz respeito ao movimento psicanalítico. Se, por um lado, este cumpre seu dever de fechar os olhos do pai,

em uma atitude de reverência que exalta o morto, por outro, ele fecha um olho para seus crimes. Nessa perspectiva, indicamos um necessário retorno a algo situado além do princípio de prazer: o filicídio.

No estudo do estado da arte do conceito filicídio, presenciamos a abertura da teoria psicanalítica para esse conceito, por meio de uma série de autores que problematizam a ênfase freudiana no parricídio. No entanto, é preciso realçar que, ao mesmo tempo em que Freud “fechou um olho” para o filicídio, o fundador da psicanálise cumpriu seus deveres diante do pai morto – o do totemismo, que sustenta os interditos fundantes da cultura – e lançou uma teoria que sustenta os pressupostos do conceito que é objeto deste trabalho. É o caso dos textos *Totem e tabu* e *Para uma introdução ao narcisismo*.

*Totem e tabu* pode ser pensado como exemplo de que ao menos um olho da psicanálise manteve-se aberto como testemunha dos crimes paternos. O pai da horda é apresentado por Freud como um dos protagonistas do mito acerca da fundação da cultura. O pioneiro na pesquisa do filicídio, Arnaldo Rascovsky, lança mão desse mito para propor que o filicídio é um crime necessário à sustentação da cultura, já que supõe ser a morte do filho a forma pela qual o parricídio é interdito. Outros autores tecem as relações entre parricídio e filicídio de forma distinta, afirmando serem ambos proibidos no processo cultural. Aqui, destacamos o texto de Kantor (2009), que aponta a lei da herança como uma das formas culturais de barrar o filicídio. As relações entre parricídio e filicídio são pensadas ainda por Quinet (2015), que propõe o filicídio em um momento de anterioridade lógica em relação ao parricídio, marcando o *Urvater* como o pai da exceção, pai este que não está para além de Édipo, mas lhe é imanente. Nessa leitura, *Totem e tabu* aponta para duas figuras de pai: o pai morto – simbólico –, mas também o tirano, que revela a desmedida do gozo paterno.

*Para uma introdução ao narcisismo* é enlaçado nas leituras do filicídio como eixo para pensar o lugar dos desejos dos pais na constituição psíquica. Nesse sentido, Leclaire (1975/1977) é uma importante referência, ao assinalar os aspectos potencialmente mortíferos do narcisismo primário e ao assumir que a criança pode não estar no lugar de ideal dos pais. Se, ao encontrar abrigo no filho, o narcisismo dos pais pode tornar-se mortífero, não inserir a criança nesse registro também o é. Ao nos perguntarmos por que a teoria psicanalítica fecharia um olho para o filicídio quando assume, principalmente na segunda tópica freudiana, a necessidade do Outro para que um sujeito possa advir, encontramos aquilo que pulsa para além da teoria: a história do movimento psicanalítico. Nesse sentido, Borges e Paim (2009 e 2010) trazem interessantes leituras de como poderia se dar a exigência de um duplo, tanto no

processo analítico quanto na formação analítica, onde os ideais narcísicos impediriam – também em nível institucional – que a diferença filial pudesse ser contemplada.

A inversão discursiva que o conceito filicídio opera, no que concerne à leitura clássica do mito edípico, estende-se à literatura, à religião e a outras produções culturais. Torna-se evidente que esse fechar os olhos não é um procedimento exclusivo de Freud ou da psicanálise. Ao comentar histórias que põem em relevo o parricídio, ao mesmo tempo em que obscurecem a cena filicida, os autores estudados parecem indicar algo fundamental: o filicídio é um ponto cego da cultura. Sempre que, tensionada pelo mais pulsional do pulsional – a tendência a restaurar um estado anterior –, a interdição ao filicídio é rompida, a civilização, estruturada em torno de um pai simbólico, desliza rumo a um tempo primordial, no qual o pai não conhece interdições: a barbárie.

## 6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Antoniazzi, S. (2014). Sobre o narcisismo primário e o filicídio: a história de Laio no mito edípico. *Revista do CEPdePA: Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre*, 21, 251-270.
- Aquino, R. (2015, abril). *Menores de 18 anos não sabem o que fazem?*. Recuperado em 23 de junho de 2015, de <http://epoca.globo.com/colunas-e-blogs/ruth-de-aquino/noticia/2015/04/menores-de-18-anos-nao-sabem-o-que-fazem.html>.
- Arantes, E. M. (1999). De “criança infeliz” a “menor irregular” – vicissitudes na arte de governar a infância. In A. M. Jacó-Vilela; F. Jabur; H. B. C. Rodrigues (Orgs.). *Clio-psyché: histórias da psicologia no Brasil* (pp. 152-154). Rio de Janeiro: UERJ / NAPE.
- Azevedo, R. (2015, maio). *Chico Buarque, o guri que se fez o idiota político de Sérgio, faz proselitismo sobre a maioria penal, chafurdando no sangue de inocentes*. Recuperado em 23 de junho de 2015, de <http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/geral/chico-buarque-o-guri-que-se-fez-o-idiota-politico-de-sergio-faz-proselitismo-sobre-a-maioridade-pena-chafurdando-no-sangue-de-inocentes/>.
- Barthes, R. (2015). *A câmara clara* (J. Guimarães, trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1980).
- Basualdo, C., Braunstein, N. & Fuks, B. (2013). Por amor a Totem e tabu. In C. Basualdo, N. Braunstein & B. Fuks (Orgs.), *100 anos de Totem e tabu* (pp. 7-13). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Batista, V. M. (2006). Filicídio. In Rizzini, I., Zamora, M. H., R. F. Corona & M. Menezes (Orgs.), *Crianças, adolescentes, pobreza, marginalidade e violência na América Latina e Caribe: relações indissociáveis?*. Rio de Janeiro: Quatro Irmãos / FAPERJ. Recuperado em 23 de junho de 2015, de <http://www.defensoria.sp.gov.br/dpesp/Repositorio/31/Documentos/filicidio-%20artigo%20Vera%20Malagutti.pdf>.
- Benjamin, W. (1987). Sobre o conceito da história. In *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura* (S. P. Rouanet, trad., Vol. 1., pp. 222-232). São Paulo: Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1940).
- Bergeret, J. (1980). Violência fundamental. *Psicoanálisis APdeBA*, 22(2), 295-313.

Bíblia (2002). *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus.

Blos, P. (2004). El significado de los niños en el material analítico de sus padres. *Psicoanálisis APdeBA*, 26(2), 297-317.

Borges, G.; Paim Filho, I. A. (2009). A via sacra do filicídio no processo analítico. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 43(3), 127-132.

Borges, G.; Paim Filho, I. A. (2010). A via sacra do filicídio na formação analítica. In V. Souto (Org.), *Formação psicanalítica: fatos e versões* (pp. 150-163). Porto Alegre: Letra&Vida.

Borges, G.; Paim Filho, I. A. (2014). Sobre o filicídio: uma introdução. In Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre (Org.). *Para uma introdução ao narcisismo: reflexo e reflexões* (pp. 285-296). Porto Alegre: IPSDP.

Borges, J. L. (1949). *El muerto*. Recuperado em 17 de março de 2017, de <http://www.literatura.us/borges/elmuerto.html>.

Brandão, J. (2015). *Mitologia Grega* (26a ed., Mitologia Grega – História, Vol. 1). Petrópolis: Vozes.

Breuer, J., Freud, S. (2006). Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 2, pp. 39-206). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893).

Calligaris, C. (1997). *Hello Brasil: notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil* (4a ed.). São Paulo: Escuta.

*Código penal de 1890*. (1890, 11 de outubro). Recuperado em 28 de agosto de 2016, de <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>.

*Código de menores de 1927*. (1927, 12 de outubro). Recuperado em 23 de junho de 2015, de [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1910-1929/d17943a.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/d17943a.htm).

*Código de menores de 1979*. (1979, 10 de outubro). Recuperado em 28 de agosto de 2016, de [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/1970-1979/L6697.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1970-1979/L6697.htm).

Constantino, R. (2015). *Morre ciclista esfaqueado na Lagoa: menor assassino é “vítima da sociedade”?*. Recuperado em 23 de junho de 2015, de <http://veja.abril.com.br/blog/rodrigo-constantino/lei-e-ordem/morre-ciclista-esfaqueado-na-lagoa-menor-assassino-e-vitima-da-sociedade/>.

*Constituição Federal de 1988*. (1988, 05 de outubro). Recuperado em 28 de agosto de 2016, de [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm).

Corazza, S. (2000). *História da infância sem fim*. Ijuí, RS: Unijuí.

Costa, A. P. (2014). Doutrina da situação irregular. In G. Lazzarotto, A. P. M. Costa, C. M. Craidy, K. Szuchman, M. M. Oliveira, S. Luchese & T. Chaves, *Medida socioeducativa: entre A & Z* (pp. 85-87). Porto Alegre: UFRGS.

Dametto, C. (1981). *Personalidade psicótica e psicose*. Rio de Janeiro: Cooperativa dos jornalistas.

Dametto, C. (1994). *Filicídio: considerações sobre o narcisismo*. Rio de Janeiro: Folha Carioca.

Del Priori, M. (2010). Apresentação. In M. Del Priori, *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto.

Devereux, G. (1953). Why Oedipus killed Laius? *The international journal of psychoanalysis*, 34, 132-141.

Endo, P. & Sousa, E. L. A. (2013). Prefácio. In S. Freud, *Totem e tabu: algumas correspondências entre a vida dos selvagens e a dos neuróticos* (R. Zwick, trad., P. Endo, rev. técnica, pp. 7-15). Porto Alegre: L&PM.

*Estatuto da criança e do adolescente*. (1990, 13 de julho). Recuperado em 17 de março de 2017, de [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L8069.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8069.htm).

Faimberg, H. (2001). O mito de Édipo revisitado. In R. Kaes, H. Faimberg, M. Enriquez e J. Barantes (Orgs.) *Transmissão da vida psíquica entre gerações* (Berliner, C., trad., Vol 1, pp. 169-189).

Freyre, G. (2006). *Casa grande e senzala* (51a ed.). São Paulo: Global.



- Freitas, M. (2011). O cotidiano afetivo-sexual no brasil colônia e suas consequências psicológicas e culturais nos dias de hoje. In *Ponta de lança: revista eletrônica de história, memória e cultura*, 5(9), 63-68.
- Freud, S. (1900). Die Traumdeutung. In *The collection of the International Psychoanalytic University Berlin*. Recuperado em 10 de agosto de 2016, de [https://archive.org/stream/Freud\\_1900\\_Die\\_Traumdeutung\\_k#page/n0/mode/2up](https://archive.org/stream/Freud_1900_Die_Traumdeutung_k#page/n0/mode/2up).
- Freud, S. (1919). Ein Kind wird geschlagen. In *Kleine Schriften I*. Recuperado em 15 de janeiro de 2017, de <http://gutenberg.spiegel.de/buch/kleine-schriften-i-7123/25>.
- Freud, S. (1933). Warum Krieg? In *Sigmund Freud Gesammelte Werke*. Recuperado em 15 de janeiro de 2017, de <http://www.textlog.de/freud-psychoanalyse-warum-krieg-einstein.html>.
- Freud, S. (1975). De guerra y morte. Temas de actualidad. In *Sigmund Freud: obras completas* (J. Etcheverry, trad., Vol. 14, pp. 273-304). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1986). Psicopatología de la vida cotidiana. In *Sigmund Freud: obras completas* (J. Etcheverry, trad., Vol. 6). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1901).
- Freud, S. (1986). El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen. In *Sigmund Freud: obras completas* (J. Etcheverry, trad., Vol. 9, pp. 1-79). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1907).
- Freud, S. (1986). Construcciones en el análisis. In *Sigmund Freud: obras completas* (J. Etcheverry, trad., Vol. 23, pp. 255-270). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (1991). La interpretación de los sueños. In *Sigmund Freud: obras completas* (J. Etcheverry, trad., Vol. 4). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabalho originalmente publicado em 1900).
- Freud, S. (1991). La interpretación de los sueños (continuación). In *Sigmund Freud: obras completas* (J. Etcheverry, trad., Vol. 5, pp. 345-608). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabalho originalmente publicado em 1900).
- Freud, S. (1991). Por qué la guerra? In *Sigmund Freud: obras completas* (J. Etcheverry, trad., Vol. 20, pp. 179-198). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1933).

- Freud, S. (1991). Análisis terminable e interminable. In *Sigmund Freud: obras completas* (J. Etcheverry, trad., Vol. 23, pp. 211-254). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (1992). Tres ensayos de teoría sexual. In *Sigmund Freud: obras completas* (J. Etcheverry, trad., Vol. 7, pp. 109-224). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (1992). El yo y el ello. In *Sigmund Freud: obras completas* (J. Etcheverry, trad., Vol. 19, pp. 1-66). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1923).
- Freud, S. (1992). El problema económico del masoquismo. In *Sigmund Freud: obras completas* (J. Etcheverry, trad., Vol. 19, pp. 161-176). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, S. (1997). El Moisés de Miguel Angel. In *Sigmund Freud: obras completas* (J. Etcheverry, trad., Vol. 13, pp. 213-242). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1914).
- Freud, S. (1997). Pegan a un niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales. In *Sigmund Freud: obras completas* (J. Etcheverry, trad., Vol. 17, pp. 173-200). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1919).
- Freud, S. (1998). Proyecto de una psicología para neurólogos. In *Sigmund Freud: obras completas* (J. Etcheverry, trad., Vol. 1, pp. 323-446). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1985).
- Freud, S. (1998). Carta 50. In *Sigmund Freud: obras completas* (J. Etcheverry, trad., Vol. 1, pp. 273-274). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1986).
- Freud, S. (2001). *A interpretação dos sonhos* (W. I. Oliveira, trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (2006). Carta 69. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas* (J. Salomão, trad., Vol. 1, pp. 309-311). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1897).

- Freud, S. (2006). Carta 71. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas* (J. Salomão, trad., Vol. 1, pp. 314-317). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1897).
- Freud, S. (2006). Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 9, pp. 167-188). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1908).
- Freud, S. (2006). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 10, pp. 135-215). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1909).
- Freud, S. (2006). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 12, pp. 233-244). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1911).
- Freud, S. (2006). Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise. In *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 12, pp. 121-133). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1912).
- Freud, S. (2006). Recordar, Repetir e Elaborar (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II). In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 12, pp. 159-171). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914).
- Freud, S. (2006). O estranho. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas* (J. Salomão, trad., Vol. 17, pp. 233-269). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1919).
- Freud, S. (2006). Dostoievski e o parricídio. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas* (J. Salomão, trad., Vol. 21, pp. 179-198). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1928).
- Freud, S. (2004). Pulsões e destinos da pulsão. In *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (L. A. Hanns, trad., Vol. 1, pp. 133-173). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1915).
- Freud, S. (2006). Além do princípio de prazer. In *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (L. A. Hanns, trad., Vol. 2, pp. 123-198). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1920).

- Freud, S. (2013). *Totem e tabu* (R. Zwick, trad.). Porto Alegre: L&PM. (Trabalho original publicado em 1913).
- Freud, S. (2013). *Psicologia das massas e análise do eu* (R. Zwick, trad., E. Sousa, rev.). Porto Alegre: L&PM. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (2013). *O futuro de uma ilusão* (R. Zwick, trad., R. Udler Cromberg, rev.). Porto Alegre: L&PM. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S. (2014). Para uma introdução ao narcisismo. In Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre (Org.) *Para uma introdução ao narcisismo: reflexos e reflexões* (C. P. T. Flores, trad., pp. 29-81) Porto Alegre: IPSDP. (Trabalho original publicado em 1914).
- Freud, S. (2014). *O mal-estar na cultura* (R. Zwick, trad.). Porto Alegre: L&PM. (Trabalho original publicado em 1930).
- Garcia-Roza, L. A. (1993) *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões* (4a ed). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Garcia-Roza, L. A. (2002). A interpretação do sonho, 1900. *Introdução à metapsicologia freudiana* (6a ed., Vol. 2). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Garcia-Roza, L. A. (2008). Sobre as afasias. O projeto de 1895. *Introdução à metapsicologia freudiana* (7a ed., Vol. 1). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Gerez-Ambertín, M. (2009). *As vozes do supereu* (S. Chebli, trad., A. Gellis, rev.). Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- Góes, J., & Florentino, M. (2010). Crianças escravas, crianças dos escravos. In M. Priore (Org.). *História das crianças no Brasil* (7a ed.). São Paulo: Contexto.
- Green, A. (1988). *Narcisismo de vida, narcisismo de morte* (C. Berliner, trad.). São Paulo: Editora Escuta.
- Guedes, M. et al. (2014). Cronologia Esmeralda. In *Mundo dos Super-heróis*. São Paulo: Editora Europa.
- Hanns, L. A. (1996). *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago.

Hanns, L. A. (2006). *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (L. A. Hanns, trad., Vol. 2). Rio de Janeiro: Imago.

*Hino nacional brasileiro*. Recuperado em 23 de junho de 2015, de <http://www.hinonacionalbrasileiro.net/>.

Kantor, J. (2009). Reflexiones sobre el rumbo paterno y el filicidio. *Revista Psicoanálisis*, 7. Recuperado em 23 de junho de 2015, de <http://www.revistapsicoanalisis.com/reflexiones-sobre-el-rumbo-paterno-y-el-filicidio/>.

Kogan, I. (2010). Ian McEwan's Solar through a psychoanalytic lens. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 60(6), 1299-1313.

Kuntzel, T. (1972). Le travail du film. *Communications*, 19, 25-39.

Lacan, J. (1991). *Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (A. Roitman, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1969-1970).

Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. *Escritos* (V. Ribeiro, trad.) Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1949).

Lacan, J. (2008). *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (M. D. Magno, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho originalmente publicado em 1964).

Leclair, S. (1977). *Mata-se uma criança* (A. S. Styzei, trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1975).

Levy, I. (2011). The Laius complex: from myth to psychoanalysis. *International Forum of Psychoanalysis*, 20, 222-228.

Lins, P. (1997). *Cidade de Deus*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

Lucena, J. (2015). *A favor da redução da maioria penal já*. Recuperado em 23 de junho de 2015, de <http://meuartigo.brasilecola.uol.com.br/atualidades/a-favor-reducao-maioridade-penal-ja.htm>

- Maltz, R. S.; Zavaschi, M. L.; Lewkowicz, A. B.; Bugin, A. M.; Lahude, D.; Suarez, E. M. F.; et al. (2008). Poder parental e filicídio: um estudo interdisciplinar. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 42(3), 91-102.
- Marcílio, M. (1997). A roda dos expostos e a criança abandonada na História do Brasil. 1726-1950. In M. Freitas (Org.). *História social da infância no Brasil*. São Paulo: Cortez.
- McEwan, I. (2010). *Solar* (J. Dauster, trad., M. Moura e L. H. Gomide, rev.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Mendonça, A. S. (2008). Mais ainda o filicídio. Recuperado em 16 de junho de 2016, de <http://www.riototal.com.br/coojornal/antoniosergio031.htm>.
- Mirza, M. (1992). El sujeto diferido en El Muerto de Jorge Luis Borges. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 75, 119-129.
- Paim, I. (2005). Dostoiévski e o parricídio: de Freud ao nosso tempo (sobre os Irmãos Karamázov). *Revista do CEPdePA: Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre*, 12, 137-148.
- Paim, I. (2011). Crack: uma pedra no caminho - um filicídio contemporâneo? *Revista do CEPdePA: Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre*, 18, 205-214.
- Panerai, E. B. (2006). O silêncio sobre o filicídio e a necessidade de vigiar e punir: reflexões sobre o método. *Atos de Pesquisa em Educação*, 1(1), 19-39.
- Página do Facebook do Deputado Estadual Marcelo Freixo*. (2014). Recuperado em 23 de outubro de 2014, de <https://www.facebook.com/MarceloFreixoPsol/posts/840199922686932>
- Parecer técnico a respeito da justiça juvenil no Brasil contemporâneo*. (2014). Recuperado em 22 de agosto de 2016, de [http://www.ibccrim.org.br/docs/parecer\\_pipa.pdf](http://www.ibccrim.org.br/docs/parecer_pipa.pdf)
- Pellegrino, H. (1987). Édipo e paixão. In *Os sentidos da paixão* (pp. 307-327). São Paulo: Companhia das Letras.
- Pinho, R. (2008). Filicídio ou suicídio? *Construções – Associação Brasileira de Candidatos*, 1, 181-194.

- Proposta de emenda à Constituição 171/1993*. (1993, 27 de outubro). Recuperado em 23 de junho de 2015, de <http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD27OUT1993.pdf#page=10>
- Quinet, A. (2015). *Édipo ao pé da letra: fragmentos de tragédia e psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Ramos, M. A.; Ribeiro, A. B. (Produtores), & Meirelles, F. (Diretor). (2002). *Cidade de Deus*. [Filme-vídeo]. Brasil: O2 Filmes & Videofilmes.
- Rascovsky, A. (1974). *O filicídio* (P. Sternick e T. Lemos, trads.). Rio de Janeiro: Artenova.
- Ribeiro, B. (1972). “Filicídio” e psicodinâmica da “pseudogravidez”. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 6(3/4), 314-321.
- Ricardo, J. (1973). Primavera dos dentes [Gravado por Secos e Molhados]. In *Secos e molhados* [Mídia de gravação: CD e LP]. São Paulo: Platina – ABPD.
- Rivera, T. (2008). *Cinema, imagem e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Rivera, T. (2015). Prefácio – O sonho e o século. In S. Freud, *A interpretação dos Sonhos* (R. Zwick, trad., T. Rivera, rev., Vol 1). Porto Alegre: L&PM.
- Rizzini, I. (2005). A infância perigosa (ou em “perigo de o ser...”). In *IIº Encontro Franco-Brasileiro de Psicanálise e Direito*, Paris, França. Recuperado de <http://www.ciespi.org.br/buscar/533-a-infancia-perigosa-ou-em-perigo-de-o-ser-ideias-e-praticas-correntes-no-brasil-na-passagem-do-seculo-xix-para-o-xx-irene-rizzini-2005>.
- Rizzini, I.; Rizzini, I. & Borges de Holanda, R. (1996). *A criança e o adolescente no mundo do trabalho*. Rio de Janeiro: USU Ed. Universitária: Amais Livraria e Editora.
- Rodrigué, E. (1995). A morte do pai. In *Sigmund Freud. O século de psicanálise: 1895-1995* (pp. 335-341). São Paulo: Editora Escuta.
- Rodrigues, A. (2012). O bebê-diabo e o sinistro: do filho sonhado ao filho pesadelo no psiquismo dos pais. *Psicanálise*, 14(1), 75-88.
- Rosen, I. (2013). The wish to be hated: Richard III’s villainy in pursuit of the bad-enough object. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 61(6), 1175-1195.

- Rousseau, J. (2008). *Confissões* (R. Queiroz & J. B. Pinto, trads.). Bauru: EDIPRO.
- Ruffino, R. (2004). Transtornos da oralidade na adolescência. In A. Costa, C. Backes, V. Rilho & L.F.L. Oliveira (Orgs.), *Adolescência e experiência de borda* (pp. 43-63). Porto Alegre: Ed. UFRGS.
- Saraiva, J. (1999). *Adolescente e ato infracional: garantias processuais e medidas socioeducativas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado.
- Seligmann-Silva, M. (2014) Prefácio – A cultura ou a sublime guerra entre amor e morte. In S. Freud, *O mal-estar na cultura* (R. Zwick, trad., M. Seligmann-Silva, rev.). Porto Alegre: L&PM.
- Shakespeare, W. (1954) A tragédia do rei Ricardo III. In *Teatro completo de Shakespeare: dramas históricos*. Rio de Janeiro: Ediouro. (Trabalho originalmente publicado em 1592-1593).
- Soares, J. (2016, agosto). *A construção da responsabilidade penal do adolescente no Brasil: uma breve reflexão histórica*. Recuperado em 22 de agosto de 2016, de <https://www.mprs.mp.br/infancia/doutrina/id186.htm>.
- Sohnle, E. (2010). *Forclusão, exclusão e segregação: da drogadição em suas relações com a família e com a sociedade*. Tese de Doutorado, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Recuperado em 16 de junho de 2016, de <http://hdl.handle.net/10183/28831>
- Sófocles. (2004). *Édipo Rei* (D. Schuler, trad.). Rio de Janeiro: Lamparina.
- Souza, A., Simas, F. & Lima, I. (2013). Nenhum passo atrás: a criminalização da juventude pobre e a efetivação dos direitos de jovens acusados da prática de ato infracional. *Proposta*, 37(126), 18-22. Recuperado de <http://fase.org.br/wp-content/uploads/2014/05/proposta-127.pdf>.
- Souza, A. M. P. (2014). Doutrina da proteção integral. In G. Lazzarotto, A. P. M. Costa, C. M. Craidy, K. Szuchman, M. M. Oliveira, S. Luchese & T. Chaves. *Medida socioeducativa: entre A & Z* (pp. 82-84). Porto Alegre: UFRGS.
- Stewart, H. (1961). Jocasta's crimes. *International Journal of Psycho-Analysis*, 42, 424-430.



- Trachtenberg, A. (2004). Édipo: configuração e complexo: um adolescente no desfiladeiro. *Psicanálise, Revista da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre*, 6(1), 183-192.
- Trachtenberg, A., Piva, A., Haeberle, D., Pereira, D., Soares, G., Avritchir, R. e Mello, V. (2011). Reflexões sobre filicídio, narcisismo e transgeracionalidade. *Psicanálise, Revista da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre*, 13(1), 273-285.
- Trachtenberg, M. (2007). *Psicanálise da circuncisão*. Porto Alegre: FUNPEC. (Trabalho original publicado em 1977).
- Veloso, C. (1968). *É proibido proibir*. Recuperado em 17 de março de 2017, de <http://tropicalia.com.br/identifisignificados/e-proibido-proibir/discurso-de-caetano>.
- Você matou meu filho! Homicídios cometidos pela Polícia Militar na cidade do Rio de Janeiro*. (2015). Rio de Janeiro: Anistia Internacional.
- Weinmann, A. (2014). *Infância: um dos nomes da não razão*. Brasília: Editora da UNB.
- Winnicott, D. W. (2000). O ódio na contratransferência. In D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas* (pp. 277-287). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1947).
- Yuka, M., Cappelletti, U., Seu Jorge (2002). A carne (negra) [gravado por Elza Soares]. In *Do cóccix até o pescoço* [CD]. São Paulo: Tratore.

## ANEXO I

<b>Data</b>	<b>Nome</b>	<b>Autores</b>
1953	Why Oedipus killed Laius	Devereux, George
1961	Jocasta's crimes	Stewart, Harold
1963	Culpa e depressão	Grinberg, Leon
1970	Defesas maníacas e filicídio	Ribeiro, Breno
1972	Filicídio e psicodinâmica da pseudogravidez	Levy Junior, Maurício
1974	O filicídio	Rascovsky, Arnaldo
1975	Mata-se uma criança	Leclair, Serge
1976	Beyond the Oedipus complex	Sheleff, Leon Shaskolsky
1977	Psicanálise da circuncisão	Tractenberg, Moisés
1980	Violência fundamental	Bergeret, Jean
1981	Personalidade psicótica e psicose	Dametto, Carmen
1987	Édipo e paixão	Pellegrino, Hélio
1988	The Oedipus papers	Pollock, George; Ross, John Murder
1991	Interpreting the legend of William Tell	Dundes, Alan
1992	El sujeto diferido en El Murto de Jorge Luis Borges	Mirza, Marta Labraga de
1994	Filicídio - considerações sobre o	Dametto, Carmen

	narcisismo	
2001	O mito de Édipo revisitado	Faimberg, Haydée
2004	El significado de los niños en el material analítico de sus padres	Blos, Peter
2005	Transtorno mental y filicidio	Castaño-Henao, B. L.
2005	Um crime parental: possíveis desdobramentos de abusos sexuais em filhos	Carneiro, Maria Inês NeuenschwanderEscosteguy
2005	Dostoiévski e o parricídio: de Freud ao nosso tempo (sobre os irmãos Karamázov)	Paim Filho, Ignácio Alves
2006	Édipo: configuração e complexo: um adolescente no desfiladeiro	Trachtenberg, Ana Rosa Chait
2006	Filicidio: una revision	Guerrero, Ricardo de La Espriella
2006	El "acting-out" como evidencia de dolor psiquico	Escallón, Eduardo Gomez
2006	O silêncio sobre o filicídio e a necessidade de vigiar e punir: reflexões sobre o método	Panerai, Elizabeth

2007	Oedipus, Ogbanje, and the sons of independence	Kortenaar, Neil
2008	Mais ainda o filicídio	Mendonça, Antonio Sérgio
2008	Filicídio ou suicídio?	Pinho, RossanaNicolliello
2008	Filicídio: de Medeia a Maria	Telles, L. E. B.;Soroka, P.; Menezes, R. S.
2008	Poder parental e filicídio	Maltz et al
2009	A via sacra do filicídio no processo analítico	Borges, Giovana; Paim, Ignácio
2009	Reflexiones sobre el rumbo paterno y el filicidio	Kantor, Jorge
2010	A via sacra do filicídio na formação psicanalítica	Borges, Giovana; Paim, Ignácio
2010	Foraclusão, exclusão e segregação: da drogadição em suas relações com a família e com a sociedade	Sohnle Junior, Ernesto
2010	Ian McEwan's Solar through a psychoanalytic lens	IlanyKogan
2011	Crack: uma pedra no caminho um filicídio contemporâneo?	Paim Filho, Ignácio Alves
2011	The Laius complex: from myth to psychoanalysis	Levy, Iris

2011	Reflexões sobre filicídio, narcisismo e transgeracionalidade	Trachtenberg, A. R.; Piva, A. B. S.; Haeberle, D.; Pereira, D. Z.; Soares, G. F.; Avritchir, R. A.; Mello, V. H. P.
2012	O bebê-diabo e o sinistro: do filho sonhado ao filho pesadelo no psiquismo dos pais	Rodrigues, Ane Marlise Port
2013	The wish to be hated: Richard III's villainy in pursuit of the bad-enough object	Rosen, Irwin
2014	Sobre o filicídio: uma introdução	Borges, Giovana; Paim, Ignácio
2014	Sobre o narcisismo primário e o filicídio: a história de Laio no mito edípico	Antoniazzi, Samanta
2015	Édipo ao pé da letra	Quinet, Antonio