

## Entre o olhar e o véu: A confusão sujeito/objeto e o caminho de retorno

Between the gaze and the veil: The subject/object confusion and the crossing

Entre la mirada y el velo: La confusión sujeto/objeto y la travesía

Recebido: 23/06/2025 | Revisado: 02/07/2025 | Aceitado: 03/07/2025 | Publicado: 04/07/2025

**Marcos Vinicius Mota**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6307-6569>  
Universidade Federal de São Paulo, Brasil  
E-mail: marcos.mota@prof.itapevi.sp.gov.br

### Resumo

O objetivo do presente artigo é aprofundar a análise de Mota & Brêtas, nesta Revista, em 2022, sobre as representações sociais da pornografia não consensual, tendo como eixo a confusão fundante entre ser sujeito e ser objeto. A partir dessa ruptura ôntico-simbólica, o texto discute os efeitos psíquicos da colonização do olhar e suas reverberações em processos de vingança, domínio e apagamento do Si. Com base em autores da psicologia social (Moscovici, Gagnon e Simon, Honneth, Gergen) e da psicologia profunda (Jung, Hillman, Neumann), propõe-se uma interpretação hermenêutica e sócio-histórica da subjetivação como travessia: do trauma de ser objeto à reconciliação com a própria totalidade. O texto articula a teoria do *Self* com a necessidade de uma educação simbólica que acolha o núcleo subjetivo contemporâneo do ser ferido. O método utilizado é qualitativo, de base hermenêutica e fenomenológica, integrando leitura intertextual, simbólica e cultural. O artigo estrutura-se como um diálogo em continuidade com o artigo original e propõe um paradigma integrativo entre psicologia social, cultura e cuidado de si.

**Palavras-chave:** Representação Social; Individuação; Saúde Pública; Educação em Saúde; Vulnerabilidade em Saúde; Fenômenos Psicológicos.

### Abstract

The aim of this article is to deepen Mota & Brêtas' analysis, in this Journal, in 2022, on the social representations of non-consensual pornography, having as its axis the founding confusion between being a subject and being an object. Based on this ontic-symbolic rupture, the text discusses the psychic effects of the colonization of the gaze and its reverberations in processes of revenge, domination and erasure of the Self. Based on authors from social psychology (Moscovici, Gagnon and Simon, Honneth, Gergen) and depth psychology (Jung, Hillman, Neumann), a hermeneutic and socio-historical interpretation of subjectivation as a journey is proposed: from the trauma of being an object to reconciliation with one's own totality. The text articulates the theory of the Self with the need for a symbolic education that welcomes the contemporary subjective core of the wounded being. The method used is qualitative, based on hermeneutics and phenomenology, integrating intertextual, symbolic and cultural reading. The article is structured as a dialogue in continuity with the original article and proposes an integrative paradigm between social psychology, culture and self-care.

**Keywords:** Social Representation; Individuation; Public Health; Health Education; Health Vulnerability; Psychological Phenomena.

### Resumen

El objetivo de este artículo es profundizar el análisis de Mota & Brêtas, en esta Revista, en 2022, sobre las representaciones sociales de la pornografía no consentida, teniendo como eje la confusión fundadora entre ser sujeto y ser objeto. A partir de esta ruptura óntico-simbólica, el texto discute los efectos psíquicos de la colonización de la mirada y sus repercusiones en procesos de venganza, dominación y borrado del Yo. Con base en autores de la psicología social (Moscovici, Gagnon y Simon, Honneth, Gergen) y la psicología profunda (Jung, Hillman, Neumann), se propone una interpretación hermenéutica y sociohistórica de la subjetivación como un recorrido: desde el trauma de ser objeto hasta la reconciliación con la propia totalidad. El texto articula la teoría del Yo con la necesidad de una educación simbólica que acoja el núcleo subjetivo contemporáneo del ser herido. El método empleado es cualitativo, basado en la hermenéutica y la fenomenología, integrando la lectura intertextual, simbólica y cultural. El artículo se estructura como un diálogo en continuidad con el artículo original y propone un paradigma integrador entre la psicología social, la cultura y el autocuidado.

**Palabras clave:** Representación Social; Individuación; Salud Pública; Educación en Salud; Vulnerabilidad en Salud; Fenómenos Psicológicos.

## 1. Introdução – A Confusão Fundante

No artigo “as representações sociais da pornografia não consensual”, Mota e Brêtas (2022) analisam como a violência simbólica da exposição íntima transforma os sujeitos em objetos do olhar coletivo. Essas representações são atravessadas por uma moralidade compensatória que retira da vítima sua condição de sujeito, convertendo-a em símbolo da própria vergonha. A análise evidencia pactos simbólicos de vingança<sup>1</sup> e controle sobre o corpo exposto, revelando os efeitos psíquicos e sociais da mercantilização da intimidade.

Este artigo propõe um segundo movimento: não uma contestação, mas uma escuta ampliada. Partimos da tese da colonização do olhar e propomos um desdobramento: o que acontece dentro do sujeito quando ele é tornado objeto? Que feridas arquetípicas são ativadas nesse processo? Como as estruturas sociais infiltram-se no imaginário e moldam o eu?

A teoria das representações sociais, proposta por Serge Moscovici (2015), mostra como o imaginário coletivo molda a percepção de si e do mundo. A noção de *scripts* sexuais, de John Gagnon e William Simon (1986), revela que a sexualidade é performada a partir de roteiros normativos, socialmente construídos. Este artigo também dialoga com a história do romance e da pornografia como expressões culturais da tensão entre idealização amorosa e objetificação do corpo.

A confusão entre ser sujeito e ser objeto não resulta apenas das dinâmicas sociais contemporâneas: é uma ferida constitutiva da subjetividade — uma marca de separação que, não reconhecida, converte-se em compulsão por controle, posse, punição e construção de autoimagem. Essa cisão funda o véu psíquico da casa de *Maya no Maha Lilah*<sup>2</sup>, que oculta a presença do Si Mesmo e desloca o observador para fora da cena interna, tornando-o personagem de roteiros interpessoais.

Identificada com o olhar externo e afastada da experiência vivida, a consciência dissociada molda o processo de subjetivação e alimenta a crença na separação. Torna-se uma *persona* fragmentada, tentando sustentar uma imagem diante do julgamento coletivo. Mas o ser é uno; é a consciência fragmentada que projeta realidades distintas, interpretando-as como divisões. A dualidade percebida não fere a unidade essencial — apenas a encobre. Quando desconectada da vivência direta, a imagem substitui a presença e reforça a ilusão de separação.

O percurso arquetípico que estrutura o desenvolvimento da consciência não é um deslocamento unívoco, mas uma espiral que retorna a Si para aprofundar-se. Estudos recentes têm descrito esse movimento como um "devir consciente", em que a leitura não é somente cognitiva, mas transformadora e inventiva. Sob essa ótica, a consciência emerge da leitura simbólica da experiência, convocando o sujeito a tornar-se imagem ativa do que comprehende. Nesse processo, as imagens arquetípicas não são lembradas, mas reencontradas (Silva et al., 2023).

No mito de Édipo, vemos a dramatização das máscaras de vítima e culpado em interação com as estruturas arquetípicas e a *persona*. Inicialmente, Édipo se apresenta como vítima do destino — ignorante de sua origem e das consequências de seus atos — encarnando a *persona* da inocência ferida, que sofre sem acesso à raiz simbólica da dor. Quando o espelho da ignorância fragmenta, a máscara de culpado ocupa o centro da psique. Nesse ponto, Édipo internaliza o arquétipo do crítico interior, que conduz à travessia psíquica e à purificação simbólica, mesmo que parricídio e incesto tenham ocorrido sob ignorância. Essa

---

<sup>1</sup> O termo “pacto de vingança” é aqui utilizado para descrever acordos psíquicos inconscientes firmados em resposta a feridas emocionais não simbolizadas. Tais pactos não podem se manifestar por atos explícitos de retaliação, mas frequentemente se expressam em gestos cotidianos que visam restaurar o senso de valor subjetivo: decidir nunca mais frequentar um estabelecimento após um atendimento rude; excluir silenciosamente alguém das redes sociais após um comentário atravessado; afastar-se de um grupo por sentir-se invisibilizado, sem comunicar a dor; ignorar mensagens como forma de punição implícita. Esses comportamentos, comuns no senso comum, são versões sutis da dinâmica arquetípica entre vítima e juiz interior descrita por Hillman (1996). Na ausência de um espaço simbólico de escuta e elaboração, o sujeito estabelece pactos internos de corte, isolamento ou desprezo, que buscam restaurar um equilíbrio ferido — mas que, muitas vezes, perpetuam o ciclo de fragmentação. Como propõe Neumann (2022), só quando o *ego* reconhece o arquétipo ferido por trás de suas reações, é possível iniciar a travessia da vingança para a integração.

<sup>2</sup> O *Maha Lilah*, jogo simbólico da tradição védica, convida ao mergulho na subjetividade e à travessia psíquica. Seu propósito fundamental é conduzir o participante a ultrapassar a mera dinâmica do jogo, abrindo caminho para uma jornada de autoconhecimento, expansão da consciência e auto realização. As casas do *Maha Lilah*, utilizada aqui como matriz arquetípica da jornada psíquica, são originalmente nomeadas em sânscrito. Neste artigo, optamos por manter os termos originais entre itálico e parênteses — como *Shoka* (tristeza), *Maya* (ilusão), *Mrityu* (morte simbólica), *Satya Loka* (morada da verdade) — para preservar sua ressonância simbólica e facilitar a navegação do leitor como se o texto fosse, ele mesmo, um tabuleiro vivo de reintegração (Johari, 2018).

figura de crítico ressoa com Osíris, no tribunal egípcio dos mortos — aquele que pesa o coração — e com Yama, no hinduísmo, senhor da morte e do dharma, que regula os efeitos morais dos atos (Eliade, 1992; Johari, 2018).

A oscilação entre vítima e culpado expressa a dinâmica da sombra, na qual o *ego* — por meio da *persona* — tenta lidar com forças arquetípicas como a lei, a culpa e a redenção. Essa tensão evidencia a necessidade de individuação para integrar conteúdos psíquicos conflitantes. O mito de Édipo, nesse contexto, ilustra a complexa interação entre máscara, crítico interno e arquétipo, revelando o conflito entre os papéis sociais e a emergência simbólica do *Self* (Jung, 2016; Hillman, 1996).

A partir desse ponto, propomos um novo capítulo: o retorno. Um retorno simbólico ao sujeito esquecido sob a imagem; ao núcleo subjetivo do ser<sup>3</sup> sob o corpo; à presença sob o espetáculo. A individuação, aqui, é o gesto de reconciliação entre o *ego* socialmente moldado e o *Self* ontologicamente presente. Esse caminho mostra-se essencial para práticas educativas e de saúde que desejem acolher o núcleo subjetivo ferido.

Essa travessia se dá por ciclos de identificação, que cristaliza a máscara e desidentificação, que a dissolve. Há momentos em que o *ego* ocupa o papel — e outros em que a consciência testemunhal o observa sem se confundir. Essa alternância revela a natureza cíclica da individuação. Retirar a máscara não é negá-la, mas reconhece-la como expressão transitória de um estado psíquico (Neumann, 2022; Johari, 2018).

Mas quem observa sem participar? É a consciência em travessia, ainda identificado com a perspectiva externa, orbitando imagens internalizadas e tentando manter coerência sob o olhar coletivo. Nesse estágio, a consciência está oculta — aprisionada entre a compulsão à performance e o medo da dissolução.

Neste texto, o termo “sujeito” será utilizado em três camadas. Primeiro, como *ego* adaptativo: a *persona* que atua socialmente em busca de aprovação. Depois, como centro experiencial: a consciência que sente, sofre e deseja. Por fim, como observador testemunhal: o estado de presença que percebe sem reagir. Essa distinção é essencial para compreender as passagens simbólicas entre fragmentação e reintegração ao longo da jornada psíquica.

O objetivo do presente artigo é aprofundar a análise de Mota & Brêtas, nesta Revista, em 2022, sobre as representações sociais da pornografia não consensual, tendo como eixo a confusão fundante entre ser sujeito e ser objeto.

## 2. Método

Este estudo adota uma abordagem qualitativa (Pereira et al., 2018), com ênfase na hermenêutica simbólica e na análise sócio-histórica da subjetivação (Todorov & Bonatti, 2014; Thompson, 1995). Fundamentado na transdisciplinaridade, dialoga com a psicologia social, psicologia simbólica, filosofia, mitologia comparada e ciências humanas aplicadas à saúde e à educação.

O objetivo é aprofundar a análise de Mota e Brêtas (2022) a partir da psicologia simbólica, da mitologia comparada e da hermenêutica da subjetivação. Busca-se compreender como a confusão entre sujeito e objeto configura-se como trauma arquetípico e social, propondo a individuação como caminho para a reintegração subjetiva e simbólica.

A psicologia simbólica aprofunda a análise das representações sociais da pornografia não consensual, ao acessar os processos arquetípicos e os significados inconscientes que sustentam tais construções. Segundo Moscovici (2015), essas

---

<sup>3</sup> O termo “núcleo subjetivo do ser” é aqui utilizado como formulação equivalente a “alma” ou “psique”, designando, na tradição da psicologia simbólica, a instância profunda que sustenta a identidade subjetiva para além das máscaras sociais. Corresponde, na psicologia analítica, ao *Self* como totalidade arquetípica; na tradição cabalística, à Shekhinah, presença imanente do divino no exílio; e, em certos contextos cristãos, ao Espírito Santo — não como dogma, mas como aspecto da realidade onde nunca houve separação, onde o que parecia dividido já era Um — não reconcilia opostos nem dissolve separações — símbolo do centro integrado do ser. No jogo védico do *Maha Lilah*, esse núcleo é o centro silencioso ao qual cada “casa” da existência convida o retorno. Não se trata de um ponto a ser conquistado, mas de uma presença a ser reconhecida, sempre acessível no íntimo da escuta. Já figuras arquetípicas culturais como Hermes (aspecto mental), Exu (aspecto sensorial), associadas ao arquétipo do trickster — e à Casa 11 do *Maha Lilah* (*Gandharvas*), espaço de alegria e criatividade — não são manifestações diretas do Uno, mas formas simbólicas de funções psíquicas e trajetórias culturais em reflexão aos caminhos da consciência em travessia, não sua origem silenciosa. Essa linguagem simbólica permite uma abordagem transdisciplinar que integra mito, clínica e educação na escuta do centro vulnerável do ser. Tanto a Shekhinah quanto o Espírito Santo apontam para a qualidade de uma presença não figurada, realidade anterior à forma, que não se manifesta como imagem, mas pulsa como fundação do ser — reflexo do Uno, sem jamais ser sua forma. O Uno, por definição, é absoluto, informe, inefável e indivisível. Toda manifestação é reflexo. Toda forma é criação. Toda separação, véu (Jung, 2018; Sholem, 2020, Johari, 2018).

representações são formadas por imagens, ideias, mitos, crenças, valores e práticas socialmente compartilhadas, que estruturam o conhecimento coletivo e moldam as relações sociais.

Essa abordagem integrativa permite captar os aspectos conscientes e inconscientes envolvidos na construção dos *scripts* sexuais descritos por Simon e Gagnon (1986). Desse modo, reconhece-se a complexidade da experiência subjetiva diante da pornografia não consensual, enriquecendo a análise com um olhar ampliado e interdisciplinar.

A leitura do artigo de Mota e Brêtas (2022) foi conduzida como um exercício dialógico e intertextual, com escuta profunda de suas camadas explícitas e implícitas. A análise simbólica baseou-se na construção de paralelos arquetípicos, a partir de mitos e narrativas ancestrais que iluminam os fenômenos descritos. Assim, buscou-se escutar o inconsciente cultural e coletivo presente tanto no texto quanto nas práticas relatadas.

O artigo também mobiliza a metodologia simbólica como estratégia de desenvolvimento, ao identificar imagens, metáforas e figuras arquetípicas recorrentes no discurso. Nesse contexto, autores como Jung (2018), Hillman (1996) e Campbell (2014) são integrados ao diálogo com a psicologia social de Moscovici (2015), Gagnon e Simon (1986) e Ayres (2009).

Assim, os mitos não são tomados como explicações literais, mas como formas de conhecimento que oferecem imagens de transformação psíquica. Do mesmo modo, os *scripts* sexuais são compreendidos como estruturas normativas internalizadas que moldam a relação do sujeito com seu corpo e com o corpo do outro (Simon & Gagnon, 1986). Entre a mitologia e a psicologia social, este percurso interpretativo se ancora em uma ética da escuta sensível ao sofrimento subjetivo.

Como recurso hermenêutico ancorado no imaginário védico, a estrutura simbólica denominada *Maha Lilah* — tradicional jogo de origem védica composto por 72 casas — é utilizada como um dispositivo de representação social das etapas da jornada da consciência rumo à reintegração com o *Self*.

A escolha por este recurso simbólico como fundamento metodológico insere-se no campo da psicologia simbólica e mitológica, em diálogo com abordagens arquetípicas, reconhecendo os jogos como formas legítimas de organização e expressão do conhecimento.

Ainda que o *Maha Lilah* não opere como instrumento diagnóstico, ele funciona como um campo metafórico-estrutural que permite a interpretação das dinâmicas psíquicas e da trajetória do sujeito (Jung, 2018; Hillman, 1996).

### **3. Vozes da Subjetivação: a Cultura como Véu e como Caminho**

O artigo original revela, ao tratar da pornografia não consensual, a lógica cruel que converte o corpo em objeto de escárnio, vingança e mercadoria. A análise das práticas juvenis nas redes sociais evidencia como os *scripts* culturais internalizados moldam a sexualidade, transformando a intimidade em espetáculo e a privacidade em valor de troca simbólica.

Enquanto roteiros interpessoais, esses *scripts* orientam a atuação do sujeito na cena social. Nesse espaço, intimidade e desejo são encenados conforme modelos culturais predefinidos, frequentemente em dissociação do centro vivo da experiência (Simon & Gagnon, 1986). Cada exposição torna-se, nesse contexto, uma encenação psíquica coletiva, em que o sujeito busca coerência entre sentimento e performance.

As representações sociais, segundo Moscovici (2015), funcionam como espelhos nos quais o sujeito passa a se ver apenas como aquilo que os outros esperam dele. Ele incorpora essas imagens e tenta corresponder a elas, mesmo à custa da própria integridade. É nesse ponto que ocorre a fragmentação: em vez de agir a partir da experiência direta, o sujeito atua a partir de expectativas socialmente roteirizadas, afastando-se da experiência direta.

Os roteiros culturais e sexuais operam como forças estruturantes do imaginário, mas também como condicionamentos profundos que moldam o modo como o sujeito sente, percebe e deseja. Esses condicionamentos não se limitam a normas externas, mas inscrevem-se no corpo, nos afetos e na linguagem. Como máscaras que esquecem ser máscaras, eles podem cristalizar identificações inconscientes que impedem o acesso ao centro vivo da experiência. No *Maha Lilah*, essas estruturas estão

simbolicamente representadas pelas casas de *Moha* (ilusão) e *Ahamkara* (orgulho do eu), onde a identificação com papéis se confunde com o sentido de identidade. A travessia simbólica exige, portanto, o reconhecimento desses condicionamentos não como erros morais, mas como véus psíquicos que precisam ser observados — e então desfeitos (Johari, 2018).

Quando se escuta o impulso, acessa-se o véu. Não porque ele se dissipe, mas porque começa a revelar o que escondia. O impulso, nesse sentido, não é obstáculo ao caminho — é o próprio caminho disfarçado. Escutar o impulso é permitir que o véu da *persona* se move, mesmo que levemente, revelando a presença oculta que ali habita. Não se trata de reagir, mas de reconhecer: há algo ali que pulsa com verdade. Como nas casas simbólicas do *Maha Lilah*, toda força densa guarda uma chave. O impulso escutado com discernimento se torna símbolo — e o símbolo, atravessado, se torna travessia (Johari, 2018).

A travessia psíquica rumo à presença de Si frequentemente se manifesta como um choque entre impulso e bloqueio. Esse embate tensiona o desejo de expressão com o medo de fazê-lo — revelando o conflito entre os roteiros intrapsíquicos internalizados e os limites da *persona* moldada para agradar e sobreviver. O impulso, como movimento legítimo do *Self*, encontra o bloqueio mantido por máscaras sociais e pactos inconscientes com a imagem idealizada. Essa colisão instaura um estado liminar — marcado por vergonha, confusão ou retração — no qual o *ego*, se não se identifica com nenhuma das forças, pode retornar ao centro (Jung, 2018; Simon & Gagnon, 1986).

A pornografia não consensual, nesse cenário, expressa o ápice da dissociação — quando o olhar externo captura a imagem do corpo sem consentimento, transformando o sujeito em espetáculo julgado. A psicogênese dessa dinâmica pode ser pensada simbolicamente como a descida de Inanna ao submundo — onde, diante do olhar que tudo devora, ela é despida de seus símbolos, sua identidade e sua voz. O *Maha Lilah*, jogo simbólico da tradição védica, apresenta-se como uma sucessão de passagens arquetípicas entre estados de consciência, em que cada capítulo da jornada representa um ciclo a ser vivido e integrado antes do retorno ao centro (Wolkstein & Kramer, 1983; Johari, 2018).

Essas transições ocorrem no tempo próprio de cada núcleo subjetivo e são mediadas pelos guardiões do limiar — senhores dos ciclos — cuja presença convoca o sujeito a reconhecer o que precisa ser integrado antes da travessia. Esses arquétipos simbolizam forças psíquicas que regulam as transições identitárias do sujeito em sua travessia entre papéis e formas de intimidade. Essas estruturas são conceituadas como roteiros culturais, interpessoais e intrapsíquicos. Em diferentes tradições simbólicas, surgem imagens que cumprem essa função de guardiões dos limiares psíquicos — arquétipos que mediam as passagens entre estados de consciência (Simon & Gagnon, 1986).

Nessas travessias, os guardiões dos limiares são figuras recorrentes em diversas mitologias, simbolizando os momentos de passagem e os desafios da transição. Hécate, deusa das encruzilhadas, atua como ponte entre os mundos na tradição greco-europeia; Anúbis, no Egito antigo, guia as almas no limiar entre vida e morte; e Exu, nas tradições iorubá e afro-diaspóricas, é o orixá dos caminhos, da linguagem e da transformação, mediador e desestabilizador das normas (Eliade, 1992; Kerényi, 2002; Prandi, 2020; Verger, 2018).

No Egito antigo, Thoth representa o princípio da medida simbólica e da consciência reflexiva. É ele quem anota os acontecimentos do núcleo subjetivo e participa do julgamento arquetípico diante de Osíris, pesando o coração do falecido na balança da verdade. Sua imagem evoca a instância interna que discrimina, integra e transita entre planos de experiência. O julgamento não é moral. É vibracional (Eliade, 1992).

Na tradição hindu, Durga simboliza a potência interior que se manifesta diante da fragmentação psíquica. Representa a integridade que protege o centro do ser, dissolvendo as formas ilusórias do *ego* com lucidez ativa e firmeza compassiva. Em contextos simbólicos, é evocada como força de transmutação consciente (Johari, 2018).

No budismo mahayana, Kṣitigarbha (ou Jizō, no Japão) representa a presença que sustenta o processo de travessia em territórios de dor. Ele encarna a escuta firme que permanece junto à psique fragmentada até que cada parte possa ser reintegrada — símbolo da compaixão como eixo da transformação profunda (Johari, 2018; Eliade, 1992).

Essas imagens, mesmo oriundas de tradições culturais distintas, compartilham a mesma função simbólica: guardar as passagens, acompanhar os processos de dissolução e emergência de novas formas, e regular o ritmo das transformações interiores com sabedoria proporcional à travessia vivida. A resistência, nesse contexto, não é apenas defensiva, mas constitutiva: uma força que conserva a estrutura simbólica do eu funcionando como estrutura simbólica protetora frente à dissolução de um *script* obsoleto, a passagem pela casa *Mrityu* (morte simbólica), (Ayres, 2001; Gergen, 1992).

Quando essa permanência nos limiares se prolonga sem mediação simbólica, podem surgir sintomas psíquicos, repetições estéreis ou rupturas subjetivas — expressões de uma travessia abortada. Reconhecer esses limiares e guardiões é, portanto, parte essencial de qualquer prática de cuidado, seja ela clínica, seja ela educacional. Escutar profundamente é também reconhecer e identificar os símbolos que operam como filtros — imagens internalizadas que, quando não vistas, moldam o campo da escuta e limitam o encontro com a presença (Jung, 2011; Hillman, 1996).

O campo das relações também se constitui como espelho e palco da individuação, representando a possibilidade de integração entre saber e ser, entre escuta e transformação. A figura do mestre ou professor, por exemplo, evoca o arquétipo do velho sábio, que conduz o neófito até os limites da própria ignorância. Um estudo contemporâneo identifica essa estrutura arquetípica operando na sala de aula, revelando que o vínculo pedagógico é atravessado por imagens fundadoras que ampliam a consciência dos sujeitos implicados. Assim, o espaço educativo torna-se ritual de transição simbólica entre estados de ignorância, um evento aquém da instrução, que se emprega por presença e escuta (Silveira et al., 2024).

As representações sociais, conforme descritas por Moscovici (2015), estabelecem parâmetros sobre quais impulsos podem ser expressos e quais devem ser contidos. Os movimentos psíquicos intensos — como o desejo de fusão, a necessidade de reconhecimento ou a resistência à forma — são respostas estruturantes do *ego* diante da presença do *Self*. Esses impulsos, quando desautorizados pela cultura ou recalcados pela moral coletiva, retornam sob forma sintomática. Os afetos densos devem ser acolhidos como partes legítimas da psique que buscam reintegração. A escuta simbólica dos impulsos é, portanto, um gesto de cuidado: reconhece que toda energia não escutada tenderá a se repetir até que encontre espaço de elaboração. O sintoma, nesse contexto, é um pedido de passagem (Neumann, 2022; Hillman, 1996).

As tensões sociais descritas no artigo original “as representações sociais da pornografia não consensual” não são meras circunstâncias: são revoluções psíquicas em curso. O que se rompe nas relações vai além da confiança entre pessoas — rompe-se o espelho interno, aprofundando a sensação de separação do sujeito de Si Mesmo, embora sua essência permaneça intacta (Mota & Brêtas, 2022).

Essa formulação revela que a violência simbólica e relacional rompe o reconhecimento de si como agente: centro de experiência e dignidade. O espelho interno sustentava uma identidade mínima — alguém que age, escolhe, sente, pensa. A pornografia não consensual destrói essa percepção, reduzindo o eu à condição de objeto diante do olhar alheio e do próprio. Isso implica despersonalização, desumanização e trauma ligado à perda de agência (Goffman, 1981; Butler, 2003; Gergen, 1992; Winnicott, 1975).

Rompe-se o espelho interno — onde o *ego* ainda podia se ver como agente ou reflexo —, pois até a ilusão de controle simbólico se desfaz diante da violência do outro (Hillman, 1996). O eu é desrido de agência e também de imaginário. O espelho sustentava uma autoimagem idealizada, forjada por representações culturais — românticas, pornográficas ou híbridas (Simon & Gagnon, 1986).

No imaginário, a ruptura do espelho interno desfaz a fantasia de controle sobre a própria imagem. Identificado com o olhar externo, o sujeito já não se reconhece nas formas antes naturalizadas da objetificação (Moscovici, 2015). Instaura-se o colapso da autoimagem, crise de identidade, sensação de exposição. A consciência então habita um campo onde a ilusão, embora quebrada, persiste como confusão psíquica. O observador interno, ainda encoberto pelo véu, permanece deslocado. O eu fragmentado se perde em papéis, projeções e performances (Goffman, 2014; Jung, 2011).

Os ciúmes ilustram de forma simbólica a desconexão que se mascara de vínculo. O sujeito, ao temer a perda do outro, projeta sobre ele a função de sustentação do próprio eu. O que se manifesta como zelo é, na verdade, tentativa de preencher o vazio com histórias: narrativas de ameaça, posse, exclusão. Inunda-se o campo interno com ficções para evitar o silêncio do ser. Esse processo é simbolizado pela casa *Moha* — delusão — onde a ilusão é sustentada não pelo erro, mas pelo medo de escutar. Enquanto o sujeito responde ao vazio com discurso, permanece inconsciente. A conexão real não nasce da vigilância, mas da escuta. Não do controle, mas da presença.

No campo da psicologia profunda e das tradições simbólicas, a ignorância não é ausência de informação, mas confusão entre imagem e realidade. É o estado em que o sujeito toma o transitório como essencial, o reflexo como fonte, o papel como ser. No pensamento védico, este estado é chamado de *avidya*: não ver o real por estar coberto por projeções e condicionamentos. Superar essa ignorância não é acumular saber, mas silenciar os filtros — até que a presença possa ser vista sem o véu. Nesse sentido, a travessia entre sujeito e objeto é também a passagem da ignorância ao real: não por adição, mas por esvaziamento.

Os roteiros culturais não apenas orientam comportamentos — organizam também a dramaturgia emocional do sujeito. Riso, drama e identificação são máscaras que encenam emoções em camadas. Quando a frustração rompe o enredo idealizado, a raiva emerge como defesa do eu ferido. Sob ela, habita a tristeza da perda da imagem; e, mais fundo, o medo — não do outro, mas da própria dissolução simbólica, que sustenta a alienação e prende o sujeito ao jogo da repetição. É a travessia por *Shoka* (tristeza), onde o rompimento com a imagem ideal abre espaço para o luto arquetípico da separação. O medo de deixar de existir como papel, *persona* ou desejo projetado. A travessia só começa quando esse medo é acolhido, escutado e simbolizado (Hillman, 1996; Jung, 2018; Simon & Gagnon, 1986; Campbell, 2014; Eliade, 1992).

O espelho estilhaçado não apenas fragmenta a imagem — projeta pedaços de identidade nos quais o ser em exílio do centro tenta recompor-se por performances, controle, vingança ou escárnio. Tentativas de restaurar uma coesão perdida, mesmo que vulnerável. Mas é justamente nesse ponto de ruptura que a psicologia simbólica propõe outro caminho: não colar os cacos, mas silenciar o impulso de restauração imediata — para, então, reconhecer a imagem que já habita o fundo do lago. Essa imagem não é uma performance, mas uma presença: o *Self*, oculto sob as turbulências da *persona* ferida (Gergen, 1992; Hillman, 1996; Jung, 2016).

A consciência testemunhal — quando observa sem julgar — dissolve a crença na separação. Mas, ao se identificar com o *ego* julgador, reforça a dualidade psíquica. Sempre que o sujeito julga — a si ou ao outro, que muitas vezes representa o eu ferido ainda não integrado — permanece aprisionado na densidade da cisão. Observar sem fundir, escutar sem reagir, perceber sem classificar: são gestos que desvelam o véu. Nesse olhar simbólico, o mundo torna-se espelho — o outro apenas reflete o que ainda não foi integrado (Hillman, 1996; Jung, 2016).

A individuação, nesse contexto, não é cura imediata. É uma reconciliação lenta com a dor da exposição, a raiva da perda, a vergonha do corpo e o medo do abandono. Não se trata de apagar os fragmentos — mas de escutá-los enquanto revelam o que foi esquecido na coerência do coração.

#### **4. Roteiros, Feridas e Travessias: Da Vingança à Reconciliação**

Os *scripts* sociais da sexualidade definem os parâmetros da cena amorosa e do desejo. Mas, além desses roteiros culturais, o sujeito também opera sob contratos psíquicos inconscientes — acordos simbólicos de dever, obediência, lealdade ou expiação, frequentemente firmados na infância ou em momentos de trauma. Tais contratos de lealdade estabelecem vínculos profundos com imagens parentais, arquétipos coletivos ou ideais internalizados, e moldam o comportamento como um dever moral silencioso: “eu preciso sustentar esse papel para ser amado”, “preciso sofrer para compensar o outro”, “não posso ultrapassar meu pai/mãe”, ou “preciso proteger quem me feriu”. Essas alianças invisíveis formam estruturas internas de sacralização da dor, perpetuando a alienação do sujeito de Si Mesmo (Neumann, 2022; Hillman, 1996).

Nesse contexto, a escuta, como prática simbólica, também está sujeita aos filtros inconscientes que a moldam. Projeções arquetípicas, roteiros de dever e imagens internalizadas podem operar como enquadramentos invisíveis que determinam não apenas o que se escuta, mas o que pode ser escutado. Esses filtros atuam como véus psíquicos — moldados por histórias, feridas e contratos silenciosos — que distorcem a percepção do outro e de si.

No imaginário védico, o personagem Bhishma do *Mahabharata* é símbolo do voto de castidade e fidelidade ao trono — contrato que o torna digno de veneração, mas o aprisiona no sofrimento. Esses mitos dramatizam o poder dos pactos de dever e sua ambivalência: são expressões de lealdade e prisão. No *Maha Lilah*, essas dinâmicas são representadas pelas casas de *Moha* (apego) e *Ahankara* (orgulho do eu), onde o sujeito confunde dever com identidade e se esquece do centro experiencial (Rao, 1990; Johari, 2018).

A libertação desses contratos não exige negação, mas escuta. O sujeito não precisa romper violentamente, mas reconhecer que tais pactos, antes protetores, tornaram-se prisões. O gesto simbólico é devolver o dever ao seu tempo: agradecer ao contrato pelo que sustentou, e permitir-se seguir. Esse é o movimento da casa *Vairagya* — desapego consciente. A individuação exige separar-se das identificações infantis e abrir espaço para que o *Self* emerja. A escuta dos sonhos, a observação dos sintomas repetitivos e o acolhimento dos medos silenciosos podem revelar que já não há mais dever, apenas presença (Johari, 2018; Jung, 2018).

Essas dinâmicas de dever interno e sacralização da dor ressoam com os roteiros culturais mais amplos, que prometem fusão e pertencimento por meio da relação com o outro. Nos roteiros românticos e pornográficos, essa promessa estrutura uma dramaturgia internalizada: o sujeito aprende a ocupar um papel fixo, moldado por cenários que ditam o que é aceitável sentir, buscar ou esconder. Aprende, também, a buscar no outro aquilo que um dia sentiu como plenitude em Si: a completude emocional no romance, o domínio visual e corporal na pornografia. Ao projetar o Si Mesmo na imagem da Mãe Simbólica, a Grande Mãe, busca fora a unidade perdida — tentando, com o outro, refazer a fusão original.

Essa dinâmica projetiva sustenta os roteiros culturais que romantizam a fusão, seja por idealização amorosa, seja por objetificação do corpo. Como apontam Gagnon e Simon (1986), os *scripts* sexuais são roteiros normativos que orientam expectativa, prática e desejo. Quando essas promessas fracassam, há uma quebra da cena — de onde emergem traição, vergonha e, por vezes, desejo de vingança.

Entre os gatilhos mais comuns da vingança e da fragmentação do eu, os rompimentos amorosos ocupam lugar central. Vividos como traições à fusão prometida, reativam o trauma da separação original — não só da relação com o outro, mas do próprio centro. A perda amorosa fere a imagem do eu projetado como sujeito desejável e colapsa a identidade. Essa dor é legítima, mas é a percepção que se fragmenta — não o ser. A identidade aparente ruge, mas o centro permanece. Muitas vezes, a raiva lançada ao outro encobre o desespero de não mais ser visto, desejado, reconhecido. A vingança amorosa, nesse cenário, é menos ataque ao outro que um grito por pertencimento perdido.

Os impulsos não são ruídos da consciência — são expressões primárias de um centro que ainda não encontrou forma simbólica para se manifestar. As emoções intensas são modos do inconsciente de lançar conteúdos à superfície, exigindo escuta e elaboração. Essas forças interiores não devem ser silenciadas, mas compreendidas como sinais de aspectos ainda não integrados da psique. A raiva, o desejo, o medo e o apego surgem como respostas legítimas a experiências de separação, exclusão ou desamparo. Quando não são simbolizados, convertem-se em sintomas ou em roteiros repetitivos que mantêm o sujeito orbitando a cena da ferida. Escutar os impulsos, neste sentido, não é ceder a eles, mas reconhecer a sua linguagem e transmutá-los em presença consciente (Jung, 2018; Hillman, 1996).

A leitura simbólica da realidade, tal como descrita em estudos que conectam crítica e consciência, revela múltiplos níveis de apropriação da experiência. Silva et al. (2024) propõem que o desenvolvimento da consciência crítica ocorre em camadas, a partir de leituras que interpelam o sujeito e exigem um reposicionamento no mundo. Esse modelo permite

compreender como os roteiros interpessoais se enraízam em estruturas arquetípicas não reconhecidas, e como a leitura lúcida desses roteiros favorece o deslocamento da consciência da fusão para a alteridade.

A busca por fusão, baseada em ideias coletivas internalizadas, torna-se fonte de vulnerabilidade psíquica ao deslocar o sujeito de sua experiência direta e torná-lo dependente do reconhecimento alheio. Se tudo é uma questão de identificação e desidentificação, a vulnerabilidade não está no objeto em si, mas na crença de que ele define o ser. É a definição — cristalizada como verdade — que transforma a experiência em prisão. Conforme aponta Moscovici (2015), as representações sociais não apenas determinam a forma como o mundo é interpretado, mas também influenciam a percepção que o indivíduo tem de Si Mesmo. O eu que não se encaixa no *script* — seja da beleza romântica ou da performance pornográfica — é tratado como falha.

A vulnerabilidade não é apenas individual — é estruturante — ela resulta de múltiplas camadas sociais, simbólicas, afetivas e políticas — que expõem o sujeito à tensão. Não é fragilidade pessoal, mas abertura relacional que pode ser tanto potência quanto risco (Ayres, 2009).

Nesse cenário, os pactos de vingança são sintomas: gestos de quem tenta restaurar, à força, o controle da narrativa. Como indicam Mota e Brétes (2022), a pornografia não consensual se configura como ato de poder que busca retomar o domínio sobre a intimidade do outro. A exposição é também reação a um estado de vulnerabilidade vivido como ameaça à identidade — projetada no outro, mas enraizada no núcleo ferido do próprio eu.

Na travessia entre ser objeto e tornar-se sujeito, o tempo psíquico se bifurca. Nos estágios de separação, a experiência assume formas de silêncio hostil, perda, rejeição e abandono compreendidos como ilusões densas sustentadas por sensações psíquicas — marcas da fragmentação e do exílio do núcleo interior. Esses tempos se revelam nas casas simbólicas do *Maha Lilah* — *Shoka* (tristeza), *Maya* (ilusão) e *Mrityu* (morte simbólica) — onde o eu submerge sob o peso da ausência e do esquecimento. Contudo, no retorno simbólico<sup>4</sup> — simultaneamente psicológico e mítico — essas mesmas experiências se transmutam (Johari, 2018).

O silêncio torna-se escuta profunda; a perda, oferta ao vazio fértil; o abandono, chamado à presença; a rejeição, espelho da não aceitação interna. Nos mitos de Inanna, Perséfone, Dioniso e nas travessias mediadas por Nanã e Exu, a regeneração ocorre na imersão da densidade da forma — descida voluntária, forçada ou violenta, que transforma o trauma em alimento arquetípico da travessia simbólica. Hermes e Exu, mensageiros e psicopompos, restabelecem vias simbólicas entre *ego* e *Self*, distinguindo a escuta que cura da repetição que adoece. Como figuras liminares, habitam o “entre”, espaço psíquico onde forma e fluidez se confundem, desestabilizando normas fixas e abrindo caminho para o retorno do sentido (Jung, 2018; Prandi, 2020; Kerényi, 2002; Verger, 2018).

No *Maha Lilah*, cada casa representa não apenas um estado de consciência, mas um momento iniciático da jornada psíquica. As casas de mergulho — como *Moha* (apego), *Shoka* (tristeza) e *Mrityu* (morte simbólica) — dramatizam a densificação da consciência, quando o sujeito se identifica com a forma e perde o centro. Já as casas de ascensão — como *Vairagya* (desapego), *Jnana* (sabedoria) e *Satya Loka* (morada da verdade) — simbolizam o retorno à presença e à reconexão com o *Self*. Essa travessia não é linear, mas espiralada: é preciso atravessar as camadas do véu antes de dissolvê-las. O mergulho antecede o despertar; a queda, o voo. Ao acolher a dor sem resistência, o sujeito transita do peso da forma à leveza da presença. A individuação, nesse contexto, não é fuga da densidade, mas sua escuta até que ela seja refinada em símbolo (Johari, 2018).

---

<sup>4</sup> O tempo psicológico é expressão usada para designar o ritmo simbólico interno pelo qual conteúdos do inconsciente emergem na consciência. Esse tempo é regido por ciclos arquetípicos, como os descritos por Jung (2018) e representados simbolicamente no tabuleiro do *Maha Lilah* (Johari, 2018), e não pela lógica linear e cronológica do *ego*. O tempo psicológico é fundamental nos processos de individuação, sonho, travessia e reintegração simbólica (Hillman, 1996). Difere do tempo mítico, que é atemporal e estruturante: o tempo dos mitos não flui como experiência subjetiva, mas se manifesta como eterno retorno ou acontecimento arquetípico primordial, repetido sempre que o símbolo é ativado (Eliade, 1992). Enquanto o tempo psicológico é vivido no interior do sujeito, o tempo mítico é um campo simbólico coletivo que sustenta a possibilidade da reintegração. O tempo mítico estrutura; o tempo psicológico conduz.

O *Maha Lilah* ensina que a travessia pelas casas *Vairagya* (desapego) e *Mrityu* (morte simbólica) — quando o *ego* colapsa e o vazio inicia sua purificação — antecede a entrada na casa da reintegração, onde surgem novo sentido, transformação e unidade. Nesse movimento, o sujeito reconhece sua inteireza ao integrar o conflito como parte da jornada simbólica. A reconciliação, sem apagar a dor da sensação de separação, dá-lhe sentido e converte a tensão psíquica em solo fértil para a regeneração interior.

No *Maha Lilah*, os impulsos são representados por casas simbólicas que convocam o sujeito à travessia de suas emoções mais densas. *Krodha* (ira), *Moha* (apego) e *Matsarya* (ciúme) não são vistos como desvios, mas como fases legítimas da jornada, que só se dissolvem quando simbolizadas. Cada impulso é, em si, um limiar: ou desvia o sujeito de seu centro, ou o conduz a ele. As imagens carregadas de afeto emergem como forma de orientação do inconsciente — não como distúrbio, mas como linguagem. Nesse sentido, os impulsos não devem ser combatidos, mas atravessados, para que se convertam em potência de transformação interior. Ao escutá-los com presença, o sujeito inicia a transmutação simbólica da energia bruta em consciência integrada (Johari, 2018; Hillman, 1996; Jung, 2018).

Nessa travessia simbólica, sanidade é a capacidade de sustentar a conexão entre mundos — interno e externo, consciente e inconsciente — sem fusão nem fragmentação. A função psicopompa representa essa possibilidade de reconexão: corpo e palavra, dor e sentido, história e presença. Se a insanidade se nutre da ilusão da separação — entre imagem e essência, *ego* e *Self* —, o gesto liminar dessas figuras é restaurar o eixo da sanidade, abrindo passagem onde havia bloqueio (Kerényi, 2002; Verger, 2018).

Em linguagem simbólica, a transmutação da dor é o refinamento do denso em sutil<sup>5</sup> — uma alquimia psíquica onde experiências como vergonha, raiva e abandono são aquecidas no fogo da consciência até se tornarem insight, compaixão e presença. Essa mudança não nasce da negação, mas da escuta integral: o que é denso não se descarta — se refina. E é esse movimento de sutileza que prepara o sujeito para reencontrar, nos símbolos, a via de reconexão com sua totalidade. Nesse sentido, as emoções densas são aquecidas pela consciência reflexiva e, como nos processos de individuação podem ser refinadas em compreensão, linguagem e reconexão (Jung, 2018; Hillman, 1996).

---

<sup>5</sup> Essa travessia exige um deslocamento qualitativo no modo de experienciar a dor — um processo que pode ser descrito, à luz da psicologia simbólica e das tradições iniciáticas, como a transmutação do que é denso em sutil. Densidade, aqui, refere-se à fixação psíquica do sofrimento em formas rígidas: ressentimento, culpa, desejo de punição, vergonha congelada. Ao entrar em contato simbólico com essas emoções — e não apenas reativas ou defensivas — inicia-se um trabalho alquímico interno: as emoções densas são aquecidas pela consciência reflexiva e, como nos processos de individuação descritos por Jung (2018) e Hillman (1996), podem ser refinadas em compreensão, linguagem e reconexão. No *Maha Lilah*, esse processo é representado pelo movimento entre casas de dor e casas de integração: o mesmo conteúdo que antes paralisava, agora orienta os movimentos espiralados de retorno ao centro (Johari, 2018). Trata-se de uma mudança de estado interno: a dor não desaparece, mas se converte em símbolo, e a tensão psíquica se torna caminho. A sutileza, nesse sentido, não é fuga da realidade, mas a elevação do olhar que permite reconhecer o sentido daquilo que antes parecia apenas tensão. Essa lógica cíclica da travessia — de morte simbólica e renascimento interior — aproxima-se da noção de reencarnação presente em múltiplas tradições, que aqui pode ser compreendida como processo psíquico de dissolução e emergência de imagens arquetípicas. No *Maha Lilah*, cada mergulho da consciência na experiência da forma é também uma preparação para o retorno; cada casa de dor — como *Shoka* (tristeza), onde a dor da perda inicia o luto simbólico ou *Moha* (apego), onde o desejo de controle impede a entrega — anuncia, em potencial, uma nova forma de consciência (Johari, 2018). Jung (2018) observa que o inconsciente cria e dissolve formas continuamente, num processo que pode ser descrito como uma reencarnação simbólica das imagens do *Self*. A imagem que morre é sempre a que já não serve à totalidade. A imagem que renasce é aquela que pode ser habitada com mais inteireza. Assim, a libertação não é um ponto final, mas um ciclo de transformações no qual o sujeito aprende a morrer para as imagens que o aprisionam — e a renascer naquelas que o reconciliam com sua própria presença (Hillman, 1996; Jung, 2018). A dor da perda do vínculo com o núcleo subjetivo do ser — da estrutura subjetiva central — pode manifestar-se como apatia, compulsão ou despersonalização. É nesse limiar que surgem as catarses ou travessias: momentos em que a consciência se distingue do papel e o personagem interno — o eu condicionado — é finalmente observado. A catártica separação entre *ego* e *Self* inaugura a travessia. O que se rompe não é apenas a cena, mas o elo entre imagem (forma herdada) e presença. Observar, nesse caso, é romper o enredo repetitivo, não pela negação, mas pela presença silenciosa que acolhe sem fundir-se (Jung, 2016; Campbell, 2014). A separação entre *ego* e *Self*, quando vivida de forma simbólica e não apenas sintomática, constitui um momento crítico de transição entre o enredo condicionado e a possibilidade de reintegração. Essa separação é catártica não por ser abrupta, mas por instaurar um novo regime de percepção, no qual o sujeito deixa de se confundir com a *persona* e passa a reconhecer sua existência como espectador e não apenas como ator. No processo de individuação descrito por Jung (2018), essa cisão representa a ruptura da identificação com os papéis herdados, ativando uma escuta mais profunda da totalidade psíquica. Hillman (1996) complementa que, nesse instante, a imagem interna colapsa — e com ela, o desejo de coerência narrativa. O sujeito não apenas vê o personagem: ele o atravessa. A dor, neste momento, não é patológica — é estruturante. Como no *Maha Lilah*, onde o deslocamento entre casas como *Moha* (apego), *Mrityu* (morte simbólica) e *Satya Loka* (morada da verdade) exige uma travessia simbólica e não apenas um desejo de progresso linear, o reconhecimento do *Self* ocorre como quebra, como crise, como abandono de antigas formas (Johari, 2018). Trata-se de um momento de silêncio estruturante, em que o tempo psicológico suspende o automatismo da performance e o sujeito é confrontado com a vastidão do que ainda não foi vivido. Essa suspensão, como indica Eliade (1992), é equivalente aos ritos de iniciação em diversas culturas: o antigo morre para que o novo possa emergir. Mas é preciso não romantizar: essa morte não é simbólica no plano do afeto — ela dói, desorganiza, desorienta. E é exatamente por isso que sua travessia inaugura um novo centro.

No simbolismo egípcio, Sekhmet — deusa do fogo e da destruição — representa a raiva que se transforma em cura quando canalizada com consciência. Já Shiva, em sua forma de Nataraja, o dançarino cósmico, encarna a transformação pela presença: sua dança dissolve a ignorância e recria a ordem cósmica (Kerényi, 2002; Johari, 2018).

No simbolismo cristão, a transmutação também se revela nos gestos silenciosos e radicais de presença de Jesus: tocar o intocável, escutar o invisível, sentar-se com os excluídos. Nesses encontros, o corpo deixa de ser instrumento de julgamento e torna-se meio de reconexão. A travessia que ele encena — da sensação de separação à comunhão — não ocorre por imposição, nem por negação do conflito, mas por uma escuta profunda da dor sem devolvê-la como ferida. Essa escuta, simbolicamente, é espelho da subjetividade que, ao acolher a própria vulnerabilidade, sustenta a presença do outro sem exigir submissão. A individuação é o reconhecimento da totalidade psíquica — e nesse gesto está contido o Cristo que sustenta a dor sem projetá-la (Jung, 2018).

Após a travessia da dor, é comum que sonhos ou estados de vigília tragam imagens de dança, leveza ou movimento livre do corpo. Tais imagens indicam que o corpo psíquico voltou a respirar. A dança simboliza a reintegração da psique ao fluxo vital — sinal de que o sujeito voltou a habitar o corpo. Não é performance, mas manifestação da presença viva. O *Self* também se revela no que flui sem esforço. A tensão psíquica não desaparece — apenas deixa de aprisionar. A vida, então, reencontra seu ritmo e pulsa novamente no centro (Hillman, 1996).

Na clínica simbólica, o sofrimento é visto como densificação de uma tensão arquetípica. Quando ignorada, paralisa; quando acolhida, torna-se energia de travessia. A dor é densidade em estado bruto — um rito que, ao ser escutado, se transmuta em símbolo e gesto (Jung, 2018; Hillman, 1996).

#### **4.1 Silêncio, Escuta e a Perda da Grande Mãe simbólica: Novos Mapas para a Reintegração**

A busca por fusão expõe a vulnerabilidade. O trauma da exposição inaugura a travessia simbólica. Três imagens fundantes sustentam o retorno: escuta silenciosa, presença atenta e luto pela Grande Mãe — arquétipo da totalidade indiferenciada, que reúne acolhimento e abismo, nutrição e dissolução (Neumann, 2022).

Antes da escuta, há um instante perigoso: o *ego*, inflamado por projeções do *Self*, confunde-se com a imagem da totalidade e acredita ser o centro. Como Ícaro, ao tentar alcançar o Sol, o sujeito perde o discernimento e mergulha na densidade da forma. O mesmo ocorre com Faetonte, que, ao conduzir a carruagem solar do pai, rompe a ordem e é fulminado — símbolo da mente que se confunde com o fogo do próprio destino. Narciso representa o *ego* que se identifica com o reflexo e perde o vínculo com o centro experencial (Kerényi, 2002; Hillman, 1996).

No mito védico, Ganga — rio celestial — desce com força avassaladora, mas é suavizada pela cabeça de Shiva: consciência que possibilita a integração. Todos expressam a mesma estrutura: o mergulho na forma como condição do retorno. É a criança cósmica em estado bruto — ainda alheia ao ritmo do mundo. Sem distinguir-se do Todo, o sujeito infla — e o que infla, rompe. Por isso, escutar exige silêncio; e o silêncio, luto — o da imagem idealizada do eu. Antes da travessia real, o *ego* precisa passar pela desinflamação simbólica. Quando o voo imaginário cessa, a escuta se torna possível. A imagem dá lugar à presença (Campbell, 2014; Neumann, 2022).

Na mitologia nórdica, Odin envia Hugin e Munin — pensamento e memória — a sobrevoar o mundo. No entanto, é apenas quando esses corvos silenciam que a verdadeira travessia da consciência se inicia. Eles representam as duas forças mentais que estruturam a narrativa interna do eu. Ao se pendurar na árvore do mundo, Odin suspende o fluxo do eu discursivo — o *ego* que opera pela linguagem — e mergulha no vazio iniciático: a consciência direta, livre da identificação com os conteúdos mentais — *Maya* (ilusão) — onde a imagem se confunde com a identidade. Ele não medita para obter algo. Ele se entrega ao não-saber radical (Eliade, 1992; Campbell, 2014; Hillman, 1996).

Esse gesto de suspensão representa o sacrifício do *ego* discursivo para acessar a escuta silenciosa do observador interno — a consciência testemunhal. Não se trata de buscar respostas externas, mas de escutar o silêncio. Como no *Maha Lilah, Satya Loka* — morada da verdade — não é um fim cronológico, mas um estado de presença em que o jogo cessa, e a verdade emerge como silêncio: expressão da reintegração da instância subjetiva. Quando a identificação pensamento e memória se desfaz, a presença pode, enfim, emergir.

Nesse silêncio, a consciência assume o papel de observador — aquele que percebe sem se confundir com pensamentos ou memórias que antes dominavam o eu discursivo. Mas, como até a testemunha pode se tornar objeto de identificação, torna-se necessário observar o próprio observador, até que essa instância também se dissolva. Na psicologia profunda, Jung (2018), reconhece o impulso do *ego* em interpretar, compreender e ordenar o mundo. Sua identificação com o papel de observador pode levar ao entendimento de que se está fora da cena. A presença da testemunha altera o campo, mas sua função não é ponto fixo, nem *ego* disfarçado de consciência, mas estado transitório que emerge quando o sujeito se desidentifica das imagens e repousa na presença. Reconhece os conteúdos psíquicos sem neles se fixar, inaugurando a libertação da alienação mantida pelo julgamento compulsivo — não pela negação do vivido, mas por uma presença que acolhe sem forma (Jung, 2011; Hillman, 1996).

O mapa da libertação começa na escuta. O pensamento não precisa ser combatido, mas reconhecido e deixado repousar, como solo simbólico da reintegração. A escuta do outro espelha a atenção ao próprio centro experiencial — o núcleo sensível do sujeito. A conversa externa, com seus ruídos, pausas e esperas, é a superfície simbólica da conversa interna — e é no silêncio entre uma e outra que habita a possibilidade de reintegração, menos como conquista do *ego* e, mais como aquilo que emerge quando ele deixa de organizar as narrativas — o saber se rende ao mistério.

No *Maha Lilah*, o centro do tabuleiro — *Satya Loka* — é a morada da verdade e do silêncio, o ponto em que o buscador percebe que o jogo não precisa ser vencido — pois todo o movimento já o trouxe de volta ao centro. O silêncio, aqui, é plenitude: o encontro com a presença além da narrativa compulsiva. No centro do jogo, o buscador descobre que não há mais casas a percorrer. Há apenas o silêncio. E nesse silêncio, a verdade já estava (Johari, 2018).

A escuta é uma prática arquetípica: presença entre invasão e vínculo. Quando nasce do campo ferido, permite que o conteúdo do outro se instale como invasão psíquica — reações, defesas e projeções ocupam o espaço do discernimento. Escutar com presença é permanecer inteiro diante do outro, sem absorver nem julgar. Essa escuta simbólica é representada por Exu, orixá das encruzilhadas, que traduz, transforma e comunica sem se confundir com o que transporta. A representação em Exu não se apressa — ele aguarda o momento do sentido emergir, atravessando ruídos com paciência. Escutar como Exu é habitar a travessia da palavra com firmeza interior (Verger, 2018).

Antes da diferenciação, o sujeito é um com a Mãe — fusão primordial, estado de totalidade indiferenciada que antecede o tempo, o nome e a narrativa. No *Maha Lilah*, essa condição corresponde ao campo anterior à forma: pura presença não dual. A ruptura dessa unidade inaugura o véu — a dor da separação — e com ela surge o impulso de substituir o vínculo direto por uma forma que o represente. O *Self*, ainda projetado na Grande Mãe, torna-se ausência insuportável. Para sobreviver ao julgamento do mundo, o *ego* molda uma imagem ideal: uma *persona* que tenta reconectar-se com a totalidade perdida por meio da aceitação externa. O *ego* se distancia do *Self* ao projetar uma forma idealizada no lugar da essência. No desejo de ser visto, o sujeito transforma o reflexo em identidade. Mas a imagem não devolve o rosto — apenas o eco do que foi perdido (Neumann, 2022; Jung, 2018; Hillman, 1996).

É nesse intervalo que surge a vergonha — emoção fundante que marca a consciência de Si como algo visto. Ela inaugura o desejo de esconder a vulnerabilidade e sustenta o impulso de construir uma imagem aceitável, moldada para evitar a sensação de abandono. Mas diante da presença intensa do *Self*, o *ego* pode reativar máscaras antigas — defesas psíquicas contra o colapso.

Assim, torna-se a matriz afetiva da *persona* — não apenas máscara, mas estratégia psíquica de sobrevivência relacional (Honneth, 2009).

Na simbologia arquetípica, a Grande Mãe é mais que princípio de nutrição e fusão: ela guarda, em si, a semente da diferenciação, promovendo a reconciliação e integração dos opositos no inconsciente. Essa matriz está presente em múltiplas tradições: Ísis, no Egito, a função anímica que reconstrói Osíris com amor regenerador; Parvati, na Índia, como força que acolhe e orienta a energia do universo; e Nanã, nos saberes afro-brasileiros, como senhora da lama primordial e da memória ancestral (Verger, 2018; Prandi, 2020; Scholem, 2020).

O impulso à individuação — simbolizado pela jornada rumo ao Pai arquetípico — só ocorre após a vivência da totalidade materna. É a Mãe quem acolhe e, ao mesmo tempo, introduz a separação psíquica que permite o nascimento do *ego*. Ao frustrar a fusão, ela não abandona: ela orienta. É nessa tensão que sua função simbólica revela complexidade — não como ideal de união eterna, mas como matriz de transição à consciência. A travessia do estado indiferenciado à individuação não é apenas sair da Mãe, mas ser por ela conduzido ao Pai: princípio da forma, da palavra e da estrutura (Jung, 2018; Neumann, 2022; Hillman, 1996).

Essa transição simbólica revela uma estrutura arquetípica mais ampla: a tríade Mãe–Pai–Filho. A Grande Mãe simboliza a unidade indiferenciada, o campo do pertencimento absoluto; o Pai, o princípio da forma, do logos e da separação estruturante. O Filho — consciência emergente — é aquele que, ao perder a fusão e enfrentar a lei, busca integrar ambas as forças. O *ego* só se torna sujeito ao reconhecer sua condição intermediária: nem fundido à origem, nem totalmente separado. A individuação, aqui, é a reconciliação entre esses polos. Não se trata de voltar à Mãe ou submeter-se ao Pai, mas de integrar ambos em um centro consciente capaz de sustentar a travessia (Hillman, 1996; Neumann, 2022; Jung, 2018).

Esse movimento — no qual o *ego* substitui o *Self* por uma imagem idealizada — é mais que defesa: é etapa estruturante do nascimento da consciência do *ego*. Um mecanismo arquetípico de adaptação e sobrevivência, mas operando no plano da aparência, sujeito ao julgamento e à crítica internalizada. As imagens não são mentiras — são tentativas genuínas da psique de manter coerência diante da fragmentação. Quando, porém, a imagem é confundida com a essência, o sujeito perde a referência do centro e passa a orbitar papéis. Aí se dá o deslocamento entre *Self* e *ego*: o primeiro é presença; o segundo, reflexo adaptado. A imagem, se não reconhecida como símbolo, torna-se véu (Hillman, 1996; Neumann, 2022; Jung, 2018).

Esse movimento indica a permanência na casa de *Moha* (apego), onde o sujeito tenta inconscientemente restaurar o vínculo com o pertencimento perdido da Mãe simbólica — a dor arquetípica da separação. A ausência dessa fusão primordial inaugura um campo de carência que se transforma em estilos defensivos: dependência, controle, evitamento emocional e esforço constante para agradar. Tais estilos — formados em experiências precoces de separação — tornam-se roteiros inconscientes de sobrevivência do *ego* diante da falta de espelhamento e acolhimento (Jung, 2018; Hillman, 1996).

Diante da intensa presença do *Self*, o *ego* pode reativar máscaras antigas — defesas psíquicas criadas para evitar o colapso. Esses disfarces, vistos muitas vezes como obstáculos, também funcionam como pontes: marcam o esforço do *ego* para suportar imagens arquetípicas intensas. No processo de individuação — como nos sonhos em que o sujeito retorna a papéis familiares — a máscara é uma pele transitória. Não deve ser destruída, mas conscientizada. A proposição é que a *persona* seja escutada com compaixão, pois nela habita o esforço do ser por pertencimento e coesão. Desfazê-la à força é expor um terreno ainda frágil. O gesto simbólico não é arrancar, mas escutar — até que ela se dissolva por ter cumprido sua função (Hillman, 1996).

A travessia simbólica não busca restaurar a fusão perdida, mas acolher a dor que sustenta a separação, rito necessário à individuação. A Grande Mãe retorna não mais como fusão infantil, mas como matriz da escuta, sabedoria que sustenta o caminho de volta ao centro. É nesse retorno ao centro, guiado pelo silêncio e pela escuta, que a Shekhinah se revela: presença imanente do divino no exílio, símbolo da interioridade esquecida e fundamento da reconciliação com o Si (Scholem, 2020).

#### 4.2 Travessia Onírica: Sonhos como Pontes entre Mundos

Entre os caminhos simbólicos de retorno ao Si, os sonhos ocupam lugar privilegiado: são linguagens do inconsciente e espelho do centro simbólico do ser. Ao contrário das projeções diurnas — marcadas por desejos ocultos e idealizações inconscientes — os sonhos trazem imagens autênticas que revelam roteiros intrapsíquicos. Neles, a consciência se vê refletida em figuras simbólicas que dramatizam conflitos, desejos e transições. O sonho, como cena arquetípica, mostra como o sujeito se move entre papéis herdados e chamados à transformação. O sonho é a mensagem direta do *Self* — comunicação não filtrada pela *persona*. Escutar os sonhos permite distinguir sombras, condicionamentos, repetições cárnicas e verdadeiros chamados ao despertar (Jung, 2016).

No *Maha Lilah*, os movimentos entre casas simbolizam as transições de estado — como se, a cada noite, ao sonhar, o sujeito atravessasse uma das casas de seu centro simbólico. Reconhecer o sonho como travessia permite distinguir repetições neuróticas de experiências transformadoras. Nos sonhos, o inconsciente revela suas travessias: a repetição denuncia prisão; a lucidez, nascimento do observador. Quando a consciência se torna atenta às transições entre sono e vigília, inicia-se um processo de utilização perceptiva que amplia a escuta do Si — como quem aprende a atravessar mundos sem perder o centro: emoções cristalizadas tornam-se símbolos, sonhos se tornam guias, e o tempo interno passa a ser regulado não mais por compulsões, mas por escuta e presença (Jung, 2018; Hillman, 1996; Johari, 2018).

E quando o *ego* não acessa os sonhos? Ou, ao menos, não recorda as imagens que o *Self* continua a produzir? Na escuta simbólica, essa ausência também tem sentido. O inconsciente nunca está inativo — mesmo sem lembranças, o psiquismo segue produzindo sentido. A ausência de sonho pode refletir um afastamento da escuta interior — uma travessia silenciosa, como a de Perséfone no Hades: a consciência aparente cessa, mas o movimento arquetípico continua. No *Maha Lilah*, esse estado corresponde às casas onde o buscador parece estagnado, mas está sendo preparado para um novo grau de presença. Nesses casos, não se trata de forçar sonhos, mas de refinar a atenção à vida desperta — onde fragmentos oníricos podem surgir como lapsos, sincronicidades ou intuições. Sonhar, aqui, não é ato de *ego*, mas abertura da consciência simbólica ao *Self* (Jung, 2016).

#### 4.3 Os Tempos da estrutura psíquica: Entre a Busca e a Travessia

A individuação não segue o tempo do *ego*, mas os ritmos internos da psique — onde o *Self* orienta a maturação simbólica. O descompasso entre o desejo de mudança e o tempo da travessia é fonte comum de frustração. O tempo da busca é regido pelo *ego* desejante, que quer reencontrar o *Self*; já o tempo da travessia é conduzido por ritmos arquetípicos, imunes à pressa do *ego*. O centro simbólico do ser tem seus próprios ciclos — e, quando o *ego* tenta apressar a travessia, a fragmentação se intensifica. O inconsciente não responde ao apelo do *ego* — seus conteúdos emergem apenas quando há prontidão simbólica (Jung, 2018; Hillman, 1996).

Essa distinção temporal também aparece no *Maha Lilah*, onde o buscador pode mergulhar nas casas de *Maya* (ilusão), *Matsarya* (medo disfarçado de avareza) ou *Moha* (apego), mesmo desejando seguir em direção ao centro. Esse retorno aparente não é retrocesso, mas parte do ciclo da consciência, que amadurece no ritmo do *Self* — não na ansiedade do *ego*. No mito de Inanna, ela atravessa sete portais, entregando seus símbolos um a um antes de alcançar o submundo — passagem equivalente à casa *Vairagya* (desapego) e *Mrityu* (morte simbólica), onde inicia o desprendimento interior. Não importa o quanto se deseje chegar: a travessia tem seu tempo. O mesmo ocorre com Perséfone, cuja permanência no Hades obedece à lei interna — não ao desejo da mãe — ao desejo do núcleo subjetivo do ser por individuação, velado sob o manto do trauma (Johari, 2018; Eliade, 1992; Wolkstein & Kramer, 1983).

Nos sonhos de transição simbólica, surgem imagens como corredores, escadas, salas desmontadas ou mudanças de cenário — representações do “entre” psíquico. Esses espaços oníricos não são apenas cenários: são arquétipos do intervalo, quando uma estrutura já se dissolveu, mas a nova ainda não surgiu. Mas, como ensina o *Maha Lilah*, é no entrelaçamento dessas

casas simbólicas que a consciência aprende. A travessia acontece quando a psique suporta o estado intermediário — sem apressar respostas nem buscar segurança. O tempo da travessia é o tempo do entre — onde a nova forma ainda germina sob o véu da incerteza.

Reconhecer a diferença entre o tempo da busca e o da travessia é admitir que a subjetividade profunda não floresce sob comando. O *ego* que deseja se curar precisa suportar o inverno simbólico — esse intervalo em que nada parece ocorrer, mas tudo está sendo gestado. A escuta simbólica acolhe esses tempos como parte do processo, não como falha. Sonhar, silenciar, esquecer e retornar fazem parte da mesma gestação psíquica — onde o *Self* não responde à performance, mas à entrega.

Há um ponto liminar em que a consciência já enxerga o enredo, mas o *ego* hesita em habitá-lo por inteiro. O sujeito reconhece suas máscaras, percebe padrões — mas ainda teme o contato com o *Self*, cuja presença desorganiza estruturas antigas. O véu se entreabre. A palavra já não engana, mas também ainda não cura. É o tempo da vigília simbólica: quando o Eu sabe que não pode mais voltar ao exílio, mas ainda não sustenta a presença plena.

Permanecer no entre é, em si, um exercício iniciático. A jornada da individuação não busca algo fora, mas reconhece o que já é — dissolvendo, pouco a pouco, a ilusão de separação entre os planos da experiência: do visível ao invisível, do sensível ao util.

## 5. A Reintegração do Olhar: Educação, Saúde e o Cuidado de Si

Se a exposição não consensual transforma o sujeito em objeto e reforça sua vulnerabilidade simbólica, a resposta, além de jurídica ou repressiva, pode — e deve — ser também educativa, simbólica e restauradora. Como aponta Ayres (2009), ao ser adotado em políticas públicas de saúde, o conceito de vulnerabilidade desloca o foco da culpabilização individual para uma compreensão relacional e estrutural do risco.

A reintegração não impõe formas. Apenas convida ao retorno ao centro — onde a imagem cede lugar à presença. É a travessia pela casa *Jnana* (sabedoria). Nesse gesto silencioso, práticas educativas tornam-se caminhos iniciáticos: restauram o olhar e escutam o ser por trás da máscara. A pedagogia da individuação não é técnica, mas linguagem simbólica: tempo, escuta e rito. Quando o olhar se volta para dentro, o sujeito deixa de ser objeto. Quando a casa interna se reconstrói, o exílio cede lugar à morada. O véu se desfaz, e o símbolo emerge — não como adorno, mas como presença. As narrativas de passagem que expressam experiências arquetípicas do núcleo subjetivo do ser (Campbell, 2014).

No senso comum, masculino e feminino ainda são frequentemente associados ao sexo biológico, o que obscurece sua dimensão simbólica. Trazer o feminino das sombras — como princípio receptivo, intuitivo e integrador — é essencial à reintegração da subjetividade. A totalidade psicológica exige a integração dos opostos internos, o que implica reconhecer e incorporar o feminino negado ou projetado (Jung, 2018; Neumann, 2022).

A descida de Inanna (Wolkstein & Kramer, 1983), Perséfone (Eliade, 1992) e Dioniso (Kerényi, 2002), a mediação de Exu (Verger, 2018), a sabedoria de Nanã (Prandi, 2020) e o sussurro da Shekhinah (Scholem, 2020) — todos são modelos simbólicos de cuidado que dialogam com o núcleo subjetivo do ser. Na jornada no *Maha Lilah*, segundo os Vedas, cada casa é um desafio iniciático, uma oportunidade de atravessar velhas identificações e reintegrar aspectos esquecidos do ser (Johari, 2018).

Educadores e profissionais da saúde precisam cultivar uma escuta que reconheça a dor não apenas como sintoma, mas como linguagem. Violências de gênero, exposição não consensual, roteiros de dominação e os vazios deixados por ideais românticos são expressões de um exílio do sujeito de Si Mesmo. Reapropriar-se do centro da experiência não é automático — requer cuidado, símbolos e vínculos.

Nos sonhos pedagógicos, onde salas de aula surgem como espaços simbólicos, revela-se um aspecto essencial da jornada: a psique também aprende. Sonhar com contextos educativos durante a reintegração indica que o psiquismo está

organizando simbolicamente novas formas de saber. A sala de aula, nesse caso, não é apenas cenário externo, mas campo interno onde aspectos do ser — estudantes, colegas, professores — atuam como vozes da subjetividade. Cada personagem do sonho representa uma faceta do sonhador. O sujeito torna-se educador e aprendiz de Si Mesmo, e o cuidado de Si passa a ser também um gesto de transmissão simbólica. Práticas educativas que reconhecem esses espaços internos ampliam o cuidado, legitimando os saberes simbólicos como parte da escuta clínica e pedagógica (Jung, 2016).

O avanço contemporâneo na articulação entre arquétipos e cognição enativa tem produzido uma revaloração do corpo como matriz simbólica. A consciência emerge da leitura arquetípica encarnada, isto é, de uma percepção sensível e imaginal do mundo que não separa mente e corpo. Trata-se de uma consciência que se forma não apenas pela narrativa, mas pela presença e pelo gesto. Essa perspectiva amplia a travessia arquetípica: do símbolo ao corpo, do corpo ao silêncio. Os arquétipos são experimentados no corpo como forças vivas, antecipando a consciência racional. Nesse sentido, o gesto, o silêncio, o afeto e o ritmo tornam-se meios legítimos de leitura simbólica do mundo. O corpo, assim compreendido, não é veículo da consciência, mas seu próprio alicerce arquetípico, o templo onde a imagem desce e se revela (Kimura, 2025).

A individuação, ao fim, não é teoria abstrata. É prática política e educativa. Um trabalho coletivo que pode ser incorporado às políticas públicas como cuidado ampliado. O sujeito, reintegrado a Si, torna-se capaz de resistir às imagens impostas. E, como ensinam os mitos, pode transformar dor em sabedoria, vergonha em dignidade e exílio em casa.

## 6. Considerações Finais – A Travessia como Política do Si

Embora a subjetividade atravesse ciclos de dor e dissociação, o ser permanece íntegro. Esta travessia simbólica não busca restaurar uma unidade perdida, mas desvelar a ilusão de sua ausência. A sensação de separação é apenas véu — não ruptura — sobre a totalidade que sempre esteve presente.

Quando a função testemunha emerge, algo se transforma: o sujeito deixa de reagir como personagem e passa a sustentar presença consciente no próprio centro. Já não é a imagem que conduz — é a presença que a sustenta. O sujeito, agora enraizado, não interpreta papéis: acolhe-os. A consciência, antes distante, torna-se espelho e campo — não mais ‘quem’ olha, mas o próprio olhar. Nesse instante, a travessia deixa de ser busca: torna-se gesto.

Chegamos ao véu. Atravessamos mitos, *scripts* e pactos de vingança. A consciência permanece à espreita — silenciosa, ainda não revelada. E então, uma pergunta se impõe como portal: o sujeito está dentro ou fora da cena? Já não cabem diagnósticos — apenas o convite. Se a consciência entrar, o jogo muda. O exílio cessa. Mas a escolha é sutil: resistir ou escutar.

O artigo de Mota e Brêtas (2022) revela como a pornografia não consensual é sustentada por uma lógica social que transforma o sujeito em objeto de espetáculo punitivo. Este texto buscou ampliar esse diagnóstico, integrando à análise social uma escuta simbólica e ontológica: o que se rompe, além da imagem, quando o sujeito é exposto? O que se perde, além do corpo, quando o olhar do outro passa a organizar o olhar de si?

Retomando o eixo da confusão entre sujeito e objeto, trata-se aqui de um trauma arquetípico que se manifesta da psicogênese individual à política da intimidade. A exposição não consensual, a performatividade sexual e os ideais de fusão são sintomas de uma ferida mais profunda: a dissociação entre presença e aparência, entre observador e cena vivida. Nessa fragmentação simbólica, o sujeito atua em roteiros impostos por *scripts* sociais e cenários culturais, silenciando os impulsos do núcleo vivo da consciência. A travessia, então, é retorno à cena do ser — não mais como personagem, mas como presença que observa, escuta e sustenta o momento com inteireza.

Bloqueios emocionais — manifestados como resistências, insensibilidades ou defesas exageradas — surgem como sintomas do medo de retornar ao núcleo ferido, protegendo o sujeito da dor associada à crença de separação original, uma vulnerabilidade estruturante. No entanto, esses bloqueios também impedem a escuta necessária para a cura. Nomeá-los é o

primeiro passo para dissolvê-los. Quando o núcleo subjetivo não é escutado, ele se manifesta em sintomas, cujo grito reprimido endurece em rigidez (Hillman, 1996; Ayres, 2009).

Nesse contexto, a rigidez simboliza a cristalização da escuta interrompida — um congelamento da psique que fixa o tempo da dor. Sem encontrar uma forma simbólica de expressão, o núcleo ferido leva a psique a se fechar, buscando refúgio no conhecido. Assim, a rigidez atua como defesa para preservar a integridade psíquica diante do risco de colapso identitário. Esse movimento de recusa em atravessar o limiar da dor não simbolizada corresponde, no *Maha Lilah*, à permanência nas casas de *Mrityu* (morte simbólica) e *Shoka* (tristeza), quando o sujeito se ancora em formas cristalizadas para evitar a travessia (Hillman, 1996; Jung, 2018; Johari, 2018).

A vulnerabilidade, não é condição fixa, mas estado transitório em campos relacionais. Segundo Ayres (2009), ela deve ser compreendida em sua dimensão estrutural e coletiva. Políticas públicas, serviços de saúde e práticas educativas podem reconhecer que a tensão psíquica não decorre apenas de ações individuais, mas de sistemas simbólicos e culturais que moldam os modos de ser e estar no mundo.

A dissolução da rigidez não é ruptura, mas derretimento simbólico da forma em direção ao símbolo. Como nas passagens do *Maha Lilah*, o sujeito não salta da dor à leveza — ele sustenta o calor interno até que o gelo da proteção se torne água de reintegração. A escuta da rigidez é o início da travessia. É o momento em que o que antes parecia obstáculo revela-se proteção. E, acolhido, pode finalmente ceder lugar à presença (Hillman, 1996; Johari, 2018; Jung, 2018).

O caminho de reintegração do sujeito — a passagem por *Satya Loka*, morada da verdade — exige mais do que protocolos. Requer presença, escuta, rito e linguagem. A psicologia simbólica, em diálogo com a psicologia social, oferece meios para reconectar o sujeito ao seu centro. Essa travessia é, por excelência, uma política do Si: prática de cuidado compartilhada por educadores, terapeutas, gestores e comunidades. Quando os mitos voltam a ser ouvidos, os sintomas encontram voz. Quando o olhar se volta para dentro, o sujeito deixa de ser objeto. Quando a casa interna se reconstrói, o exílio cede lugar à morada.

Nesse retorno ao centro, o símbolo cristão da cortina do templo que se rasga — no momento da morte de Jesus — ganha força arquetípica. O véu que separava o sagrado do mundo se desfaz, indicando que a casa interior pode ser novamente habitada. Como no *Maha Lilah*, onde cada casa de dor anuncia uma possibilidade de reintegração, o gesto simbólico de Jesus revela que a ferida pela sensação de separação não é fim, mas início de nova presença. Reintegrar o olhar é, aqui, uma páscoa subjetiva: passagem da alienação ao vínculo, da imagem imposta à presença consciente. A política do Si exige esse gesto de compaixão com a própria interioridade.

O conflito não se dissolve pela força — mas quando o observador retorna à cena, não como juiz, não como vítima, mas como testemunha. Então, o véu se desfaz. O jogo nunca foi oposição, mas orientação. Uma travessia em direção à leveza — o riso, a brincadeira de esconde-esconde com o Si Mesmo. Talvez o leitor ainda esteja fora da cena, ferido pelo espelho partido. Talvez já habite entre véus, ouvindo o sussurro do centro. Ou — sem saber — talvez já tenha entrado e agora seja o próprio campo onde o enredo se dissolve. O texto não responde. Apenas espelha. O jogo segue.

## Referências

Ayres, J. R. C. M. (2001). Sujeito, intersubjetividade e práticas de saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, 6(1), 63–72.  
<https://doi.org/10.1590/S1413-81232001000100006>

Ayres, J. R. C. M. (2009). *Cuidado: trabalho e interação nas práticas de saúde*. CEPESC; UERJ/IMS.

Butler, J. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (M. C. B. Louro, Trad., 22<sup>a</sup> ed.). Editora Civilização Brasileira.

Campbell, J. (2014). *O poder do mito* (29<sup>a</sup> ed.). Editora Palas Athena.

Eliade, M. (1992). *Ritos e símbolos da iniciação: os mistérios da morte e do renascimento* (4<sup>a</sup> ed.). Editora Martins Fontes.

Gagnon, J. H., & Simon, W. (1986). *Sexual conduct: The social sources of human sexuality*. Aldine Transaction.

Gergen, K. J. (1992). *The saturated self: Dilemmas of identity in contemporary life*. Editora Basic Books.

Goffman, E. (1981). *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada* (4<sup>a</sup> ed.). Editora LTC.

Goffman, E. (2014). *A representação do eu na vida cotidiana* (20<sup>a</sup> ed.). Editora Vozes.

Hillman, J. (1996). *O código da alma: compreendendo o propósito da sua vida* (4<sup>a</sup> ed.). Editora Cultrix.

Honneth, A. (2009). *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais* (2<sup>a</sup> ed.). Editora 34.

Johari, H. (2018). *Leela: o jogo do autoconhecimento* (D. Mascarenhas, Trad.). Editora Laszlo.

Jung, C. G. (2011). *O eu e o inconsciente* (14<sup>a</sup> ed.). Vozes.

Jung, C. G. (2016). *O homem e seus símbolos* (2<sup>a</sup> ed.). Editora Nova Fronteira.

Jung, C. G. (2018). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* (14<sup>a</sup> ed.). Editora Vozes.

Kerényi, K. (2002). *Dioniso: arquétipo da vida indestrutível*. Editora Odysseus.

Kimura, Y. (2025). Demystifying Jung's "Archetypes" with Embodied Cognition. *Journal of Analytical Psychology*, 70(1), 45–63. <https://doi.org/10.1521/pdps.2024.52.3.283>

Moscovici, S. (2015). *Representações sociais: Investigações em psicologia social* (11<sup>a</sup> ed.). Editora Vozes.

Mota, M. V., & Brêtas, J. R. S. (2022). As representações sociais da pornografia não consensual. *Research, Society and Development*, 11(14), 1–10. <https://doi.org/10.33448/rsd-v11i14.35227>

Neumann, E. (2022). *História da origem da consciência* (2<sup>a</sup> ed.). Editora Cultrix.

Pereira, A. S., et al. (2018). *Metodologia da pesquisa científica* (ed. rev. e atual.). Ed.UAB/NTE/UFSM. <https://repositorio.ufsm.br/handle/1/15824>

Prandi, R. (2020). *Mitologia dos orixás* (17<sup>a</sup> ed.). Editora Companhia das Letras.

Rao, C. N. S. (1990). *The Mahabharata: Bhishma Parva*. Sahitya Akademi.

Scholem, G. (2020). *A cabala e seu simbolismo* (4<sup>a</sup> ed.). Editora Perspectiva.

Silva, C., et al. (2024). Da leitura da realidade à ação problematizadora: Níveis de consciência e pensamento crítico. *Revista Brasileira de Pesquisa em Educação em Ciências*, 24. <https://periodicos.ufmg.br/index.php/rbpec/article/view/51094>

Silva, M. de L., et al. (2023). Leitura de acolhimento: Experiência de devir consciente. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 36. <https://www.scielo.br/j/prc/a/w9wvYdfTNw8nxPXFn5M3CLt>

Silveira, J., et al. (2024). Educação e psicologia junguiana: Perspectiva arquetípica na relação professor-aluno. In *Anais do Congresso Nacional de Psicologia*. <https://editorarealize.com.br/index.php/artigo/visualizar/114008>

Simon, W., & Gagnon, J. H. (1986). Sexual scripts: Permanence and change. *Archives of Sexual Behavior*, 15(2), 97–120. <https://doi.org/10.1007/BF01542219>

Thompson, J. B. (1995). *Ideologia e cultura moderna: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa* (3<sup>a</sup> ed.). Editora Vozes.

Todorov, T., & Bonatti, N. A. (2014). *Simbolismo e interpretação* (N. A. Bonatti, Trad.). Editora da UNESP.

Verger, P. (2018). *Orixás: Deuses iorubás na África e no novo mundo* (29<sup>a</sup> ed.). Editora Corrupio.

Wolkstein, D., & Kramer, S. (1983). *Inanna: Queen of Heaven and Earth — Her stories and hymns from Sumer*. Editora Harper & Row.