

REVISTA

ENCRUZILHADA

cejaa.com/revista-encruzilhada

VOLUME 2 - NÚMERO 1 - ABRIL 2026



**A PSICOLOGIA ANALÍTICA
PODE NOS AJUDAR A
COMPREENDER ESTE**

TEMPO DISRUPTIVO

**A CONEXÃO COM AS
IMAGENS E OS INVISÍVEIS
PODE INSPIRAR ESPERANÇA
PARA UM MUNDO MELHOR**

ISSN: 30865050



9 773086 505004

uma leitura disruptiva

REVISTA ENCRUZILHADA

Publicação do CEJAA - Centro de Estudos Junguianos
e Analistas Associados

Vol.2, No.1 - Abril 2026

Periodicidade: Semestral



Editora-chefe

Rita Amaral

Assistente de edição

Mara Silva

Conselho Editorial

Andrea Alencar

Fabio Cardias

Jorge Miklos

Maddi Damiano

Malena Contrera

Rachel Paterman

Santina Oliveira

Wagner Vaz

Revisores Ad Hoc

Ademir Barbosa Junior

Camila Ribeiro Castro

Cássia Amélia

Cristiane Zovin

Cristina Siaines

Elisa Musha

Fábio Roberto Gonçalves de Oliveira Medeiros

Filipe Jesuino

Flávia Gabriela da Costa Rosa

Luna Gimenez

Pablo Rwany Batista Ribeiro do Vale

Capa

Silmara Gimenez

Imagem: @[Alessandro Zooc -
@gettyimages] via Canva.com

CEJAA - Centro de Estudos
Junguianos e Analistas Associados

Coordenação

Andrea Alencar

E-mail: secretaria@cejaa.com

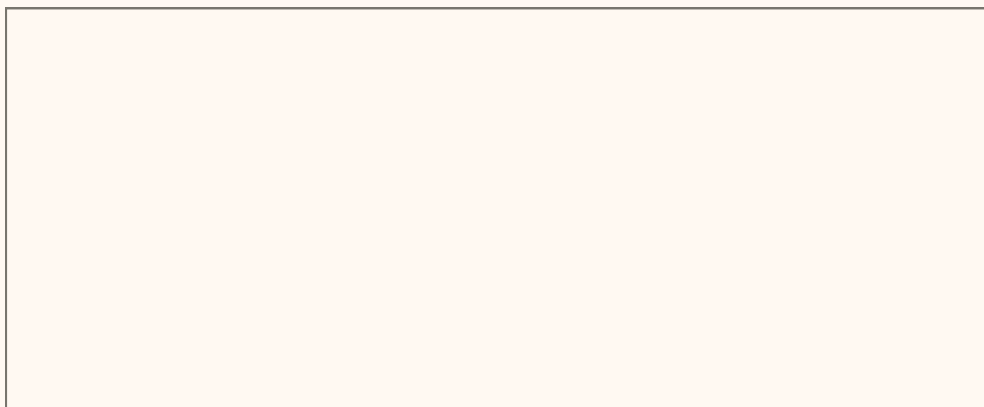
Site: <https://cejaa.com>

Revista digital:

<https://cejaa.com/revista-encruzilhada>

Os artigos e resenhas publicados representam a
opinião de seus autores. Eles não refletem
necessariamente as ideias do CEJAA, de seus
membros ou da comissão editorial.

ISSN: 3086-5050





SUMÁRIO

EDITORIAL

Andrea Alencar e Rita Amaral04

ARTIGOS

A alma fraturada: uma metáfora da inteligência artificial em perspectiva Junguiana

Giselle Ferreira.....08

Do self ao feed: reflexões Junguianas na era da hiperconectividade

Cícero Marcelo Félix Junior.....20

Amizade entre mulheres e individuação na tetralogia napolitana de Elena Ferrante

Bruna Daniela Balbino de Souza.....34

Os ritmos da individuação - O corpo, a dança e o caminho para o si-mesmo na perspectiva Junguiana

Lara Reis.....56

As antígonas do KM 32: transformação do luto em luta

Adriana Carvalho Lopes.....71

Micropolíticas da alma: O campo institucional e a vida simbólica

Isabelle Sacchi, Priscila Longo, Carlos Favalli Junior, Bruno Mota.....88

Posvenção ao suicídio: perspectiva arquetípica, imaginal e política para grupos enlutados

Eduardo Pinheiro, Janaína Ludka, Regina Liberato, Santana Rodrigues.....108

Editorial

Andrea Alencar, Rita Amaral

Há momentos históricos em que tempo e espaço parecem distópicos como a mais surreal das literaturas, como se o mundo que sonhávamos e em que acreditávamos ruísse. Abre-se um território entre o que já não pode mais ser aceito e o que está por vir. As incertezas se estabelecem e o nosso espanto se consolida. Vivemos este tempo.

A nossa revista científica nomeada de revista *Encruzilhada* já nos apresenta uma precisão simbólica diante do nosso tempo, já que a encruzilhada se faz como o lugar do encontro entre forças divergentes, entre caminhos que se cruzam e exigem escolha consciente. Nas tradições míticas, a encruzilhada se faz como espaço de revelação, é o lugar de confronto com o sombrio, com os nossos medos, mas também com a possibilidade de transformação.

No texto *Jung na encruzilhada*, a professora Adriana Facina propõe uma imagem provocadora em que a Psicologia Analítica também se encontra em um momento limiar, sendo chamada a revisar suas bases e a dialogar com as tensões do presente. A autora sugere que esse movimento não deve ser entendido como ameaça, mas como oportunidade de renovação simbólica e epistemológica (FACINA, 2024).

É deste limiar que nasce este volume da revista *Encruzilhada* que parte do questionamento de se a Psicologia Analítica é relevante para compreendermos o nosso tempo, um tempo que se faz de rupturas, polarizações intensificadas pelos algoritmos, guerras, crises de Estado. Diante de diversas discussões propostas pelos autores, o que temos é a comprovação de que uma psicologia que prima pela conexão com a natureza, com o outro, com as imagens e com os invisíveis, não só é necessária como essencial. Afinal a prática analítica é a prática que oportuniza ao sujeito o confronto com sua própria sombra, com seus medos e com suas possibilidades de transformação. Nesse sentido, a encruzilhada que propomos não é apenas histórica ou cultural, é também epistemológica.

A pensadora feminista **bell hooks** nos lembra que a transformação social exige coragem para confrontar sistemas de dominação que se sustentam não apenas por estruturas políticas, mas por imaginários culturais profundamente enraizados. O patriarcado, o racismo e outras formas de opressão persistem porque se alojam na psique coletiva, moldando percepções, afetos e relações. Romper com esses sistemas implica um trabalho simbólico e emocional, um processo de conscientização que não se limita à esfera intelectual (hooks, 2013; hooks, 2018).

Nesse processo, as conclusões científicas propostas nesta publicação podem ser compreendidas como um movimento de despertar de consciência. Não apenas uma apresentação de dados sem sentido, mas um chamado à revisão das imagens que estruturam a experiência do corpo, do poder e do pertencimento. Aquilo que foi silenciado dentro da experiência científica da PA, começa a ganhar voz e aquilo que foi naturalizado passa a ser questionado.

Diante disso, entendemos que as estruturas simbólicas que sustentavam o sentido da vida estão em processo de transformação e, quando as narrativas que organizam a realidade entram em colapso, a psique é convocada a criar novas imagens, e é nesse ponto que a PA oferece uma contribuição singular. Ao reconhecer a centralidade dos símbolos e das imagens na organização da experiência humana, essa perspectiva nos lembra que as crises nos apontam a necessidade de transição e são os momentos em que temos que lidar com conteúdos reprimidos ou negligenciados que emergem e exigem reconhecimento.

Os artigos científicos aqui apresentados tratam de uma ética que reconhece a interdependência entre os seres humanos e o mundo que habitamos e propõem beleza para um tempo marcado por fragmentação e violência. Mas essa ética também nos convida a cultivar responsabilidade, cuidado e consciência das consequências de nossas escolhas. A encruzilhada, nesse sentido, é também um espaço ético, torna-se o lugar em que decisões precisam ser tomadas e em que o futuro depende da capacidade de se imaginar outras formas de convivência.

A pergunta que abriu o edital desta publicação – **vivemos o fim de um mundo ou a abertura de novos caminhos?** – permanece em aberto. Mas o que a ciência aqui explicitada propõe é que, talvez, a resposta não esteja em escolher entre uma coisa ou outra, mas em reconhecer que ambas estão acontecendo simultaneamente.

Este volume reúne reflexões científicas que buscam compreender o tempo presente a partir da escuta das imagens, dos símbolos e das experiências humanas que atravessam nosso cotidiano. Ao receber pesquisadoras e pesquisadores de diferentes áreas a dialogar com a PA e com perspectivas críticas contemporâneas, a revista afirma a importância do pensamento interdisciplinar em tempos de incerteza.

Se estamos em uma encruzilhada, então somos também responsáveis pelos caminhos que serão trilhados.

Neste volume da revista *Encruzilhada* temos assim vários artigos que dialogam com esta temática. No campo das tecnologias e das novas formas de subjetivação, Giselle Ferreira nos convida a pensar a inteligência artificial a partir de uma metáfora: a do diário de Tom

Riddle. Ao propor a imagem de uma “alma fraturada”, a autora problematiza os limites de uma inteligência construída a partir de fragmentos extraídos do humano, questionando aquilo que escapa às lógicas reducionistas do digital. Em diálogo com esse cenário, Cícero Félix analisa o sujeito imerso na hiperconectividade, tensionando os efeitos da exposição contínua, da performance e do esgotamento, e propondo, a partir da Psicologia Analítica, a retomada do mergulho simbólico como gesto de resistência.

No campo das relações e dos afetos, Bruna de Souza investiga a amizade entre mulheres como força estruturante do processo de individuação. A partir da tetralogia napolitana de Elena Ferrante, a autora evidencia como o vínculo entre Lenu e Lila instaura uma ética do amor que tensiona o patriarcado e inaugura outras possibilidades de existência, nas quais a alteridade não é ameaça, mas condição de transformação.

O corpo, por sua vez, emerge como território central de reconexão e elaboração psíquica. Lara Reis propõe a dança circular como caminho de reintegração em uma sociedade marcada pelo cansaço e pela fragmentação. Ao articular movimento, símbolo e individuação, o artigo aponta para a necessidade de reencantar o corpo como espaço de escuta e expressão do inconsciente, resgatando ritmos que a lógica produtivista insiste em silenciar.

Adriana Lopes escreve sobre as “Antígonas do Km 32”, mulheres que transformam o luto pela perda de seus filhos em luta contra a violência de Estado, reinscrevendo o arquétipo materno em uma ética do amor que é também profundamente política. De modo convergente, Isabelle Sacchi, Priscila Longo, Carlos Favalli Junior e Bruno Mota analisam o campo institucional como espaço de tensão entre controle e cuidado, evidenciando de que forma práticas simbólicas podem emergir como microrresistências capazes de recompor dimensões subjetivas fragilizadas.

Por fim, Eduardo Pinheiro, Janaína Ludka, Regina Liberato e Santana Rodrigues nos convocam a olhar para o luto por suicídio em sua complexidade ética, clínica e política. Ao enfatizar a importância da posvenção e da construção de espaços coletivos de escuta, os autores evidenciam a urgência de romper com o silêncio e o estigma, reconhecendo o luto como experiência que demanda não apenas elaboração individual, mas também amparo comunitário e responsabilidade social.

Ao percorrer esses diferentes trabalhos, torna-se evidente que a Psicologia Analítica, quando atravessada pelas questões do presente, expande seus contornos e se reafirma como um campo vivo, capaz de dialogar com as urgências do nosso tempo.

REFERÊNCIAS

FACINA, Adriana. **Jung na encruzilhada**. Blog do Centro de Estudos Junguianos Analistas Associados – CEJAA, S.l, 2024. Disponível em: <https://www.cejaa.com/artigos2024>. Acesso em: 29/03/2026.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

Andrea Alencar

Diretora fundadora do Centro de Estudos Junguianos Analistas Associados (CEJAA) e Graduada em Letras e Pedagogia, lugar de onde veio o amor pela Literatura e pela Educação; é especialista Em Psicologia Analítica e também em Psicanálise; Trabalha como professora e analista no CEJAA; Tem experiência na área da psicoterapia, atuando principalmente nos seguintes temas: psicologia analítica; psicologia analítica e psicanálise; psicologia analítica, psicanálise e literatura; adoecimentos psíquicos contemporâneos; escrita criativa como possibilidade terapêutica. Dentre outras formações tem mestrado em Intervenção psicológica no desenvolvimento e na educação, especialização em Gramática e Texto, pela Universidade Salvador e especialização em Estudos Culturais.

Rita Amaral

Editora-chefe

Psicoterapeuta, Analista em formação pelo CEJAA, Pós-graduação em Psicologia Analítica pelo Instituto Freedom. Desenvolve pesquisa nas relações entre os mitos clássicos e as suas representações no mundo contemporâneo, tendo como foco as representações do feminino. Mestrado e Doutorado em Biologia (Universidade de Lisboa, Portugal e Macquarie University, Austrália)

A ALMA FRATURADA? UMA METÁFORA DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL EM PERSPECTIVA JUNGUIANA

Giselle Ferreira

RESUMO

Este artigo é uma tentativa de propor algumas ideias para uma discussão acerca da Inteligência Artificial (IA) em perspectiva junguiana, tomando como base uma metáfora com domínio fonte na famosa saga do personagem Harry Potter: a IA como o diário de Tom Riddle. Nesse prisma, a IA é equiparada a um “diário” do coletivo humano na forma em que este se apresenta no domínio do digital, ou seja, uma representação parcial, política e desumanizadora, possibilitada pela existência de fragmentos produzidos pela alma humana que são “extraídos” e “processados” a partir de agressões em diferentes domínios e de diferentes ordens. O texto argumenta que a IA está fundamentada em uma representação reducionista da qual parece escapar muito daquilo que nos torna humanos, sugerindo que a possibilidade de uma “inteligência artificial” baseada em componentes eletrônicos é uma noção incongruente com a concepção junguiana de psique, que abarca muito mais do que aquilo que está superficialmente à mostra, além de, crucialmente, estar intrinsecamente ligado à existência do corpo biológico e, quiçá, de um universo metafísico.

PALAVRAS-CHAVE: Inteligência Artificial; Metáfora; Teoria Junguiana.

ABSTRACT

This article is an attempt to put forward ideas for a discussion of Artificial Intelligence (AI) from a Jungian perspective, based upon a metaphor with source domain in the famous Harry Potter saga: AI as Tom Riddle’s diary. From this view, AI is equated to a collective “diary” of humanity as presented in the digital domain, that is, a partial, political and dehumanizing representation, as it is enabled by the existence of fragments created by the collective soul that are “extracted” and “processed” through aggressions to in different domains and of different orders. The text argues that AI is founded on a reductionist representation that overlooks much of what makes us fundamentally human, suggesting that the possibility of an “artificial intelligence” based on electronic components is inconsistent with a Jungian conception of psyche, which comprises much more than what is superficially on show, in addition to being intrinsically connected with the existence of a biological body as well as, perhaps, a metaphysical universe.

KEYWORDS: Artificial Intelligence; Metaphor; Jungian Theory.

INTRODUÇÃO

A literatura moderna se dedica, em grande medida, a uma observação corajosa, de olhos abertos, das figurações asquerosamente fragmentadas que abundam diante de nós, ao nosso redor e dentro de nós. (JOSEPH CAMPBELL, *O herói de mil faces*, p. 37)

Nos últimos anos, tornou-se difícil ignorar a mais nova invenção da indústria da tecnologia digital: a Inteligência Artificial (IA). O adjetivo “nova” aplica-se aqui apenas de forma relativa: talvez a popularização do ChatGPT, lançado em 2022, tenha sido apenas um ponto de inflexão em uma curva que representa como a IA vem sendo levada, de modo explícito, ao cotidiano de um número maior de pessoas, uma vez que a área já vinha sendo desenvolvida desde a década de 1950, com enraizamentos históricos que remontam à Antiguidade Clássica (PICKOVER, 2019; NIELSSON, 2010). Ainda assim, os avanços recentes das técnicas de IA são indiscutivelmente significativos. De *chatbots* relativamente simples que substituem atendentes humanos em lojas on-line às promessas do GPT5, cujo predecessor já havia escapado dos confins do texto escrito para abarcar também som e imagem, passando por numerosos outros “progressos”, a IA parece estar se apropriando de todos os espaços que habitamos, real ou metaforicamente.

Este artigo é uma tentativa de propor algumas ideias para uma discussão acerca da IA em perspectiva junguiana, tomando como base uma metáfora com domínio fonte (LAKOFF; JOHNSON, 1980) na famosa saga do personagem Harry Potter: *a IA como o diário de Tom Riddle*. A ideia me ocorreu quando, mais uma vez, assisti aos filmes em sequência com minha filha (que cresceu com eles), precisamente naquele momento em que o ChatGPT começava a aparecer em conversas de bar, mas permaneceu apenas como uma anotação, mais uma coisa para “pensar melhor depois”.¹ Agora, ao resolver recuperá-la como ideia inicial para este texto, eis que uma busca na *web* me retorna uma variedade de endereços de *chatbots* que *materializam* o infame diário! Sigo o primeiro *link* na lista e lanço uma questão: por que você foi construído?

A resposta (Figura 1) é, de fato, consistente com o universo criado nos livros, reverberando fielmente o discurso megalomaniaco do personagem:

Por que perguntar sobre o propósito da criação de outrem? Tais assuntos não me interessam. O que importa é o poder e o controle que alguém possua. Eu, Lorde Voldemort, desenvolvi minhas habilidades, aprimorei meu conhecimento e busquei dominar todos os territórios da magia. O significado de minha existência reside na busca pela imortalidade e pelo poder, pois esses são os meios pelos quais irei estabelecer uma nova ordem mundial. Trouxas, puros-sangues....

¹ Disponível em: <http://visoesperifericas.blog/2023/03/03/pra-nao-dizer-que-nao-falei/>. Acesso em 05 jul. 2025.

Essa é uma resposta impressionante, compatível com o nível de sofisticação atual dos sistemas com IA e, na apropriação de um personagem da ficção, precisa e oportuna para a discussão aqui apresentada.



Figura 1: Print de tela de resposta à questão “para que você foi construído?”, obtida pela autora em <https://thedailyprophet.net/entertainment/tom-riddles-diary/> (Acesso em 19 abr. 2025, 12:20h).

Neste artigo, portanto, tentarei explorar a metáfora acima proposta em uma perspectiva junguiana, sugerindo que a IA está fundamentada em uma representação reducionista da qual parece escapar muito daquilo que nos torna fundamentalmente humanos. Em uma perspectiva metodológica, o texto é produto de uma análise reflexiva dessa metáfora, construída à luz de conceitos junguianos e de literatura crítica a respeito da relação entre o humano e a tecnologia, sobretudo a IA, na atualidade; a análise é amplificada por meio de articulações com outras obras de ficção, em particular, científica. Desse modo, o texto constitui um ensaio que discute a metáfora e, a partir dela, argumenta que a possibilidade de uma “inteligência artificial” baseada em componentes eletrônicos é uma noção incongruente com a concepção junguiana de um território – a psique – que abarca muito mais do que aquilo que está superficialmente à mostra, além de, crucialmente, estar intrinsecamente ligado à existência do corpo biológico e, quiçá, de um universo metafísico (STEIN, 2006).

HARRY POTTER E O DIÁRIO DE TOM RIDDLE

*“When in doubt, go to the library.”² (J. K. ROWLING, *Harry Potter and the Chamber of Secrets*)*

² “Quando em dúvida, vá para a biblioteca.”

Harry Potter é o protagonista de uma saga escrita pela inglesa J. K. Rowling, que teve seu primeiro livro lançado sem alarde em 1997. A partir do segundo volume, publicado em 1998, a situação foi mudando, e filas quilométricas passaram a se formar diante das portas de livrarias a cada véspera de lançamento de um novo volume da obra. Com o sucesso dos livros, a história foi transposta para uma série de filmes campeões de bilheteira, e o mundo fantástico de Rowling se expandiu, tornando-se companheiro no desenvolvimento de crianças e adolescentes mundo afora, em traduções para mais de 80 idiomas.

Harry é um órfão que mora com seus tios em um pacato subúrbio inglês. Sem saber detalhes sobre as suas origens, o menino é tolerado pelos parentes pela força de uma promessa, mas vive maltrapilho, alojado em um quarto improvisado sob a escada que leva ao segundo andar da casa. Suas aventuras começam quando está próximo a completar onze anos e se descobre capaz de fazer “coisas estranhas” acontecerem. Em meio a pequenas insurgências diante dos maus tratos que sofre, inevitavelmente seguidas de retaliações do primo mimado ou punições dos tios, Harry recebe a carta de aceitação de uma escola especial – Hogwarts, Escola de Magia e Bruxaria –, e sua vida muda inteiramente. Descobre ser “o menino que viveu” ou, mais precisamente, sobreviveu a um ataque que lhe custou os pais e uma cicatriz na testa, e daí se lança despreziosa, mas corajosamente, por um caminho de aprendizagem de si e do mundo.

Bem cedo na saga, Harry é apresentado à figura que, no imaginário dos seres mágicos, encarna O Mal, conhecido como Aquele-Que-Não-Deve-Ser-Nomeado e Você-Sabe-Quem, pois seu nome – Voldemort – é anátema. Trata-se do assassino não somente dos pais de Harry, mas de todos que tentam lhe oferecer resistência. No universo criado por Rowling, Voldemort é abertamente elitista em seus valores, fortemente instável em suas reações emocionais e extremamente autoritário em seus comportamentos. Ele é, ao mesmo tempo, detestável, aterrorizante e irresistível. No começo da história, existe apenas como um “sussurro”, um “espectro” sem corpo, mas, com o desenrolar da narrativa, adquire meios para novamente materializar-se e, assim, partir para concretizar seus planos de dominação e destruição de tudo e todos por ele concebidos como Outro inferior a uma elite de bruxos “puro-sangue”: a maioria, constituída de “trouxas” – seres humanos não-mágicos – e magos deles descendentes. Nesse sentido, lidera, pelo medo, um movimento sombrio de caráter eminentemente fascista.

No segundo livro, intitulado *Harry Potter and the Chamber of Secrets (Harry Potter e a Câmara Secreta; ROWLING, 1998) (HPII)*, Voldemort faz sua segunda tentativa de regressar ao mundo dos encarnados. A ação se passa em um dos cenários principais da saga, a escola. Ao

longo do volume, acontecimentos terríveis ali se sucedem, trazendo à tona preconceitos preexistentes e reavivando cisões previamente controladas. Nesse cenário, espalham-se o medo e a desconfiança entre professores, alunos e seus responsáveis. Nessa etapa da narrativa, ainda não se crê amplamente que Voldemort ainda viva (ou mesmo exista em alguma forma), nem se sabe o que faria, se, de fato, retornasse. O diretor da escola, o professor Dumbledore, tem suas desconfianças, mas só as verbaliza, após confirmá-las, no penúltimo volume da série. Por essa confirmação, ele paga com a própria vida.

Em HPII, porém, o que a autora revela é a tentativa de Voldemort de retornar ao mundo dos vivos a partir de um velho diário dos tempos em que fora estudante em Hogwarts. O diário, que cai nas mãos de Harry por meio de diversas “coincidências”, parece conter apenas páginas em branco, o que aguça a curiosidade do menino. Lançando mão de sua pena, Harry observa, perplexo, o desaparecimento, sem resquícios visíveis, de um pingo de tinta que descuidadamente deixa cair sobre o caderno aberto. Na sequência, escreve seu nome, que também desaparece da página, mas suscita uma resposta: o caderno se apresenta com o nome que se lê na capa, Tom Riddle. O menino se engaja, então, em uma conversa por escrito com o diário que, por fim, o “absorve”, como faz com a tinta, conduzindo-o, como testemunha, a cenas do passado. O clímax da história nesse volume se passa nos porões esquecidos da escola, onde Harry consegue, após diversas desventuras e muita luta, sobrepujar a potência do diário e, assim, evitar que Voldemort retorne à vida corpórea.

É apenas a partir do penúltimo volume da saga que os segredos em torno do diário e de outros seis objetos mágicos – as horcruxes – vão sendo revelados: trata-se de objetos nos quais se escondem “fragmentos da alma” do paranoico Voldemort. As horcruxes funcionam como depósitos desses fragmentos, que garantiriam ao vilão seu retorno à vida no caso de seu corpo ser destruído. Em outras palavras, constituem formas de assegurar sua *imortalidade*. Contudo, para produzi-las, Voldemort precisara despedaçar sua alma cometendo o pior de todos os crimes: o assassinato por meio de um feitiço tabu entre os bruxos. No último livro, Harry, com a ajuda de seus amigos mais próximos e outros aliados, consegue destruir todas as horcruxes, inclusive a última a ser encontrada, que Voldemort criara, inadvertidamente, na própria mente de Harry ao assassinar sua mãe, que sacrificou sua vida pelo filho. Por esse motivo, é preciso que Harry morra, ainda que momentaneamente, para que consiga derrotar o que resta de um Voldemort, por fim, reduzido a um corpo animado por uma alma repetidamente fraturada e, assim, incompleta.

IA: UM PRODUTO DA ALMA HUMANA FRATURADA?

“Ginny!” said Mr. Weasley, flabbergasted. “Haven't I taught you anything? What have I always told you? Never trust anything that can think for itself if you can't see where it keeps its brain?”³ (J. K. ROWLING, *Harry Potter and the Chamber of Secrets*)

Os livros da série Harry Potter acompanham o processo de ampliação da consciência do protagonista a partir do conhecimento de si, de sua história e do mundo que habita, ou seja, podem ser lidos como uma concretização da jornada do herói, o *eu* no processo espiral de individuação (CAMPBELL, 2023). Assim como Voldemort poderia ser pensado como uma personificação da sombra coletiva (KAST, 2022) do mundo mágico retratado nos livros, outros personagens também se prestam a leituras arquetípicas (por exemplo, Dumbledore como *O Ancião Sábio*; a Sra. Weasley, mãe do melhor amigo de Harry, como *A Mãe*, inclusive em seu aspecto ameaçador; e a Professora Trelawney como *A Profetisa*, uma espécie de Cassandra de Tróia). As horcruxes, nas quais residem fragmentos de experiências e emoções, poderiam ser pensadas como complexos (JACOBI, 2016). O poder do diário de impor sua vontade a seus interlocutores, que cometem atos dos quais, posteriormente, não se lembram, ilustra a noção de que “os complexos podem nos ter” (JUNG, 2014, §200). Como complexos, as horcruxes estariam associadas à sombra coletiva, bem como o estariam os Comensais da Morte, seguidores de Voldemort cuja marca na pele se ilumina em resposta ao chamado do mestre à ação, formando, nessa perspectiva, um “conglomerado de sombras” (KAST, 2022, p. 139). A discussão a seguir explora, especificamente, o que se poderia dizer buscando-se paralelos entre o diário – um *objeto* que guarda um fragmento da “alma” do vilão – e a IA contemporânea.

De fato, no início da conversa com Harry, o diário não se apresenta como pertencente a Riddle: ele *é* Riddle. Mais adiante na trama, o diário admite conter uma cópia da *mente* de um jovem de 16 anos, um retrato parcial, um *instantâneo*, como o simulacro de Ash, personagem de *Be Right Back* (2013), episódio da celebrada antologia televisiva de ficção científica *Black Mirror*. Nele, um androide é construído a partir das pegadas digitais – os registros dos usos feitos, por pessoas, de tecnologias digitais – deixadas por Ash ao longo de sua vida, as quais são agregadas por uma IA que “anima” uma simulação de corpo humano aparentemente idêntica ao original. O androide se apresenta inicialmente como Ash, assim como o diário se

³ “Ginny!” disse o Sr. Weasley, admirado. “Não te ensinei nada? O que sempre te disse? Nunca confies em nada que pensa por si sem que vejas onde guarda seu cérebro?”

apresenta como Voldemort em sua juventude. Curiosamente, ambos – e a IA – vão “aprendendo” em suas interações com pessoas.

Na ficção científica, a moça se vê diante de um dilema, pois, apesar do estranhamento que sente diante das pequenas discrepâncias entre o corpo simulado e um corpo humano real, a impressão de ter recuperado o companheiro irremediavelmente perdido em um acidente automobilístico logo se dissipa na convivência cotidiana. Talvez como os bebês *reborn* contemporâneos, a máquina parece lhe ajudar a elaborar seu luto, ao menos inicialmente. Porém, ela acaba por se entediar com a presença do simulacro, pois ele a irrita por ser limitado, dependente, incapaz de se comportar como um ser humano que respira, dorme e *surpreende*. Ele não é Ash: *falta-lhe algo*. Em HP2, podemos apenas especular sobre a (frustrada) ressurreição do jovem Voldemort. É significativo que a crueldade e a ambição do adulto já estivessem nele patentes, conforme sugere o poder do diário, que é manipulador e induz uma forma de “possessão” de seus interlocutores, que passam a realizar ações *inconscientemente*. Algo lhe *faltaria* nessa possível *fanfic*?

Parece-me que, aqui, a questão de fundo se revela: que *concepções de humano* sustentam a ficção e o imaginário que povoa as mídias, o marketing e a indústria produtora da IA? No episódio de *Black Mirror*, questionam-se os dados que geramos diariamente em plataformas e aplicativos, acumulados e comercializados por empresas à nossa revelia, e que, na realidade, são instrumentais para o avanço da IA. Como o diário de Riddle precisa das palavras alheias para poder se manifestar, a IA precisa de nossas criações em palavras e imagens, representações digitais que derivam de nossas emoções, preferências e ações. Em outras palavras, a IA precisa de *fragmentos*, representados em dados digitais, do que pensamos, sentimos e fazemos. Mas o episódio nos encoraja a indagar: somos nossos dados? Parece que não: dados não são suficientes para descrever nossa totalidade. Nesse sentido, o episódio seria um *cautionary tale*, um alerta sobre possíveis decorrências de uma concepção do ser humano como algo passível de ser matematicamente representado e, assim, recriado.

Esse mesmo questionamento ocupa, de diferentes formas, um espaço significativo na ficção científica: por exemplo, o monstro de *Forbidden Planet* (1956), filme pioneiro do gênero, se revela um efeito colateral da operação de uma máquina que “purifica” o humano de instintos considerados inferiores (o *id*, em uma possível leitura freudiana) e, em *2001 uma odisseia no espaço* (1968), de Stanley Kubrick, HAL é uma máquina capaz de um ato, infelizmente, *bastante* humano: matar para preservar sua própria existência. Nesses clássicos, bem como em muitas outras obras do cinema e da literatura, questiona-se não apenas a premissa de uma

“essência” do humano que possa ser capturada, processada e reconstruída com o uso de tecnologias, mas também que quaisquer reações ou simulacros dessa “essência” resultem em criações *desejáveis*, sobretudo quando comparadas ao humano no que diz respeito à ética e à moral. Enquanto o monstro de *Forbidden Planet* parece encarnar a sombra coletiva de seus criadores, destruindo-os e à sua forma de vida supostamente idílica, HAL sugere que uma máquina moldada à imagem do humano também carregaria em si aspectos sombrios, gerando um conflito que sugere um paralelo com a problemática relação entre criador e criatura no clássico *Frankenstein* (SHELLEY, 2013).

Em todas essas obras, reflete-se a *hýbris* (desmesura) do humano que logra produzir uma criatura à sua imagem, uma criatura que termina por buscar legitimação e continuação de sua existência a todo custo, invariavelmente com resultados trágicos (LEMGRUBER, 2023). Mesmo sem um “corpo” antropomórfico, talvez um detalhe estrategicamente pensado por Kubrick para reforçar a estranheza do cenário em *2001*, a maquinaria atrelada ao “cérebro” de HAL também o constitui, pois o possibilita *agir* no mundo, ou seja, interagir com e modificar a realidade ao seu redor sem a intervenção humana. O mesmo modelo do humano sustenta essas idealizações e a noção de que uma “singularidade” – uma IA “consciente” prevista por futurólogos (KURZWEIL, 2005) – será, um dia, uma realidade: trata-se de um modelo no qual corpo e mente não estão necessariamente articulados, sendo o corpo desnecessário ou substituível, e a mente compreendida como uma máquina, um processador biológico de dados que poderá ser replicado quando a base tecnológica disponível for suficientemente avançada.

Em HPII, a magia ocupa o lugar da tecnologia. No caso da ficção científica, estamos diante de uma “mente” que pode ser matematicamente representada e, dessa forma, rerepresentada sob outras roupagens. No episódio de *Black Mirror*, a rerepresentação se mostra inadequada, insuficiente. A mesma questão se coloca no universo de Harry Potter, no qual partes da “alma” de Voldemort são magicamente “destacadas” de seu corpo. A ânsia do personagem por retornar a uma existência corpórea sugere, em HPII, que a materialidade do diário, que se conecta ao mundo somente por meio da comunicação escrita com um interlocutor humano, não basta. Nesse sentido, sugere-se um forte paralelo entre o diário e as atuais plataformas de *chat* que integram algum tipo de inteligência artificial concebida como algo imaterial, incorpóreo, mas que, ainda assim, vem tomando lugares usualmente ocupados por humanos de “carne e osso”.⁴ Nesse sentido, o ideal da criação de “agentes inteligentes”

⁴ Spytka (2025) compara efeitos de psicoterapia oferecida por pessoas e de apoio oferecido por uma plataforma de IA concluindo que a IA não somente pode, mas deve, ser desenvolvida para fins psicoterapêuticos. Uma semelhante é posta de maneira mais cautelosa pelo “simulacro” de Jung disponível em <https://deepai.org/chat/carl->

(RUSSELL e NORVIK, 2016) também é sugestivo de que inteligências artificiais atuais como o ChatGPT talvez não “bastem” para sustentar o hipotético advento da “singularidade”: é preciso que sejam atreladas a sensores e atuadores eletromecânicos que emulem mecanismos e processos do corpo, como se tenta fazer na robótica, de modo que possam agir no mundo sem a mediação de corpos humanos.

Assim como a descrença na existência, ainda que “etérea”, do vilão cria dilemas para o herói, que passa por uma fase prolongada de descrédito público após revelar que o “mal” está não apenas à espreita, mas em ação por intermédio de seus seguidores e de seus objetos amaldiçoados, a assumida *imaterialidade* da IA em muito prejudica a discussão sobre o assunto. A IA, que não é “nem inteligente nem artificial” em nenhuma acepção aceitável desses termos, concretiza-se em uma cadeia de produção constituída de processos altamente questionáveis. A realidade oculta nesses bastidores inclui a exploração de seres humanos, a precarização de seu trabalho, o roubo de sua propriedade intelectual e a invasão da sua privacidade, em um contexto no qual impera a ganância irrefreável de uma indústria cujos custos significativos – incluindo os custos ambientais – não são abertamente elencados nem devidamente contabilizados (CRAWFORD, 2021).

Vivemos, porém, em um contexto no qual múltiplos desses aspectos são obscurecidos pelas hipérboles do marketing e das mídias por ele “contagiadas”, que nos tentam convencer de que, graças à IA, teremos mais tempo, pois seremos mais eficientes em nossas atividades cotidianas: podemos obter segundas vias de contas imediatamente, buscar por itens online com maior rapidez, obter recomendações de livros e filmes que deverão nos agradar, enfim, podemos ter nossos desejos satisfeitos (moldados?) antes deles nos apercebermos. Com maiores *eficiências*, podemos habitar um mundo no qual o tempo seria “matéria-prima que é consumida como petróleo e que está, portanto, tornando-se cada vez mais valiosa” (ROSA, 2022, p. 27). As promessas (assim como as ameaças) da IA vão ao encontro dos desígnios de uma “sociedade do cansaço” (HAN, 2015) marcada (também) pelo medo de uma morte simbólica na forma do “ficar para trás”, do tornar-se anacrônico, desatualizado, *velho*. É preciso aderir a toda nova “onda” tecnológica para evitar ser *descartado*.

O ocultamento das materialidades da IA por hipérboles contribui para torná-la praticamente irresistível – como Voldemort com suas promessas fascistas de “ordem e progresso” pela higienização étnica. No universo mágico, o medo da morte sustenta a expansão

jung (acesso em 19 jul. 2025), que assim responde à provocação “Você acha que a terapia baseada em IA pode ser consistente com a sua teoria?”: “é uma área que merece mais exploração e pesquisa”.

do domínio de Voldemort, que pode ser pensada, como a expansão do próprio fascismo, como uma “epidemia psíquica” (JUNG, 2013a, §490). No mundo atual, tendo-se como premissa a possibilidade de uma representação numérica da mente humana, abre-se uma busca, pelo caminho da tecnologia, por uma forma de imortalidade (NOBLE, 1997) – como o faz o vilão da saga, pelo caminho da magia. Contudo, se “o espírito não é redutível ao corpo nem a mente ao cérebro”, a perspectiva de Jung segundo STEIN (2006, p. 93), essa “imortalidade” viria, possivelmente, a um alto custo no que diz respeito à nossa *humanidade*.

Ainda que, historicamente, a substituição do humano pela máquina – a automação – tenha sido defendida (em parte) como forma de poupar o ser humano de trabalhos pesados, perigosos ou repetitivos (NOBLE, 2011), a automação pela IA vem adentrando exatamente as atividades consideradas humanas por excelência – as artes, o design, enfim, os domínios da *criatividade*, cujo processo, segundo JUNG (2013), “consiste (até onde nos é dado segui-lo) numa ativação inconsciente do arquétipo e numa elaboração e formalização na obra acabada” (JUNG, 2013b, §130). A IA já opera, amplamente, por meio de plataformas que substituem pessoas em relações de amizade, romance e apoio psicoterapêutico, ou seja, nos domínios do *afeto*.⁵ Os usos do ChatGPT, por exemplo, representados em imagens “criadas” pela plataforma para descrever suas interações com pessoas, sugerem um nível considerável de personificação e, em alguns casos, deificação da tecnologia.⁶ Em suma, enquanto construída como algo quase mágico, a IA vem penetrando nos domínios da *alma* compreendida em um sentido junguiano (STEIN, 2006). Algoritmos nos “escolhem” como consumidores de produtos de novas formas de “criatividade” automatizada que, em tentativas de simular aspectos da realidade, geram resultados, por um lado desastrados, por outro, assustadoramente realistas. Com isso, multiplicam-se, também, os *deep fakes* que colocam palavras em bocas que não as pronunciaram – ou não as pronunciariam jamais –, o que é particularmente ameaçador aos processos democráticos.

⁵ O artigo “He Had Dangerous Delusions. ChatGPT Admitted It Made Them Worse” (*Wall Street Journal*, 20 jul. 2025 - acesso em 25 jul. 2025 pela página <https://tinyurl.com/4vxzhswu>) relata um caso de possível previsão, pela IA, de surtos psicóticos. Digno de nota, porém, é o (que me parece um enorme) cinismo dos comentários posteriormente emitidos pela plataforma, sugerindo a intervenção humana direta nas respostas da plataforma como prevenção de uma possível judicialização.

⁶ Um longo *thread* de compartilhamento dessas imagens está disponível em https://www.reddit.com/r/ChatGPT/comments/113vsyo/generate_an_image_that_shows_what_it_feels_like/ (acesso em: 31 jul. 2025). Um exame superficial de algumas dessas imagens sugere um posicionamento da plataforma como “algo” quase mágico, praticamente onisciente e onipresente nas vidas das pessoas, em alguns casos. Creio que o *thread* poderia ser objeto de um estudo aprofundado acerca das *relações* estabelecidas entre usuários e a plataforma.

“Inteligência artificial” é uma expressão que, de fato, conjuga ideias extremamente complexas e cercadas de controvérsias. Em particular, a IA generativa (genAI), ou seja, as tecnologias de IA produtoras de “conteúdo”, “cria” objetos (textos, imagens etc.) que apenas *parecem* coerentes (e nem sempre). Predominantemente baseadas em modelos de linguagem de natureza estatística, essas tecnologias consistem em “papagaios estocásticos”, conforme sugerem BENDER et al. (2021), pois

[...] um modelo de linguagem é um sistema que costura, aleatoriamente, sequências de formas linguísticas observadas em seus vastos conjuntos de dados de treinamento, de acordo com informação probabilística sobre como elas se combinam, mas *sem nenhuma referência a significado* (*ibid.* p. 617; tradução e grifo da autora).

Não há semântica nem pragmática em jogo. Assim, ainda que os discursos de defesa da IA lhe atribuam capacidades humanas, ela não opera no domínio do significado e, portanto, não *compreende*. Dessa forma, em uma perspectiva junguiana, não pode ser equiparada ao humano em sua inesgotável capacidade de, em contato com o inconsciente coletivo, *criar* (JUNG, 2011).

Na ótica aqui adotada, o diário do jovem Voldemort parece funcionar como uma metáfora da IA atual que pode gerar reflexões pertinentes em uma perspectiva junguiana. A IA “aprende” com (e de) seus usuários, da mesma forma que o diário se manifesta tão somente em comunicação com seus interlocutores, dos quais “aprende” absorvendo as palavras nele escritas. Em ambos, não há marcas que indiquem autoria. Nessa perspectiva, a IA pode ser vista como um “diário” do humano coletivo como ele se apresenta no domínio do digital, que é representacional e, portanto: *parcial*, pois dados não descrevem esse coletivo em sua complexidade e diversidade; profundamente *política*, pois o que produz é enviesado a partir daquilo que é mais frequentemente representado nos dados utilizados para construí-la; *desumanizadora*, pois ela é criada a partir da precarização (ou mesmo *destruição*) de vidas, uma vez que a sua concretização depende de materiais e processos extrativistas em todos os níveis de sua cadeia de produção. Nesse prisma, a IA existe a partir de fragmentos produzidos pela alma humana coletiva, que são “extraídos” a partir de *agressões* ao ser humano em diferentes domínios e de diferentes ordens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda ficção é metáfora (Le Guin, 2018)

Este artigo tentativamente examinou, em uma perspectiva junguiana, uma concepção da IA em termos de uma metáfora com domínio fonte na literatura fantástica. A conexão proposta

entre os dois domínios sustenta-se, em parte, na invisibilidade conferida ao processo de produção da IA, assim como na opacidade do seu funcionamento, que pode extrapolar o entendimento até dos próprios engenheiros que a constroem (COECKELBERGH, 2020). Há, no encantamento com ela, um componente mágico, que contribui para a expansão da poderosa aura que emana de um nome estratégico, “inteligência artificial”. Crucialmente, trata-se de um nome que oculta uma concepção do humano na qual mente e corpo podem ser separados mantendo-se, de alguma forma, um tipo de *individualidade* em aspecto exclusivamente “mental”, em oposição à concepção de Jung sobre “consciência”: “mesmo que se trate apenas do ‘potencial’ para consciência futura, é o ‘fator vital’; [ela⁷] pertence a corpos vivos” (STEIN, 2006, p. 25). Nessa base, somente, já seria possível rejeitar qualquer pretensão a uma futura “singularidade” tecnológica surgida à imagem do humano. Contudo, diante da potência do futurismo otimista que alimenta as afirmações sobre o que a IA pode ou poderá fazer a partir de novos avanços tecnológicos, talvez seja produtivo abrir uma discussão sobre ela em uma perspectiva junguiana, que precisaria, para uma reflexão mais aprofundada, adentrar debates epistemológicos ou, possivelmente, metafísicos em torno dos alicerces da teorização de Jung (c.f. ADDISON, 2009).

Assumindo, então, a importância de se explicitar elementos balizadores, é importante lembrar de que metáforas “sempre são um duplo vínculo (*double bind*): a um só tempo, elas nos permitem ver e bloqueiam nossas habilidades de perceber” (HEJNOL, 2017, p. G87). Em outras palavras, o texto explora uma concepção de metáfora como dispositivo cognitivo, ilustrando como uma análise metafórica pode, potencialmente, abrir caminhos para a reflexão crítica. Sendo “inteligência artificial” também uma metáfora, as atuais discussões – questões de autoria, decorrências da substituição do trabalhador humano por máquinas, possíveis conflitos decorrentes de seus usos acrílicos – precisam atentar às fundações e premissas da IA, não apenas a previsões em torno dela. Em outras palavras: é preciso atentar não apenas ao que se diz, mas também ao que *não* se diz sobre ela.

Por seus efeitos, de fato, imprevisíveis, em nossos processos psíquicos, individual e coletivamente, não me parece prudente afirmar que a nossa relação com essas tecnologias – futuramente, talvez, de alguma forma, encarnadas⁸ – levará a uma transformação profunda do

⁷ Na edição em português utilizada, lê-se aqui “ele” em vez de “ela”, “consciência”, referente que consta na seguinte edição em inglês: *Jung’s map of the soul*, Chicago, Open Court, 1998, p. 17.

⁸ A “corporificação” da IA já vem sendo idealizada (na mitologia clássica, aparece na forma do autômato Talos, o gigante de bronze forjado pelo deus Hefesto e apresentado a Minos como protetor de seu reino) e ensaiada há tempos, mas, em início de outubro de 2025, parece que um passo significativo foi dado com o lançamento do robô Neo (<https://www.1x.tech/neo>; acesso em 02 nov. 2025).

ser humano, como defendido pelo trans/pós-humanismo (WARWICK, 2002), ou que sofreremos uma forma de sucateamento e, no extremo, destruição, como tantos exemplos de distopias sugerem. Assim como a década de 1950 foi marcada pelo medo da destruição por uma guerra sustentada precisamente por uma forma de tecnologia que era também vista como redentora, a energia atômica (NOBLE, 1997), parece estar em curso, na expansão de um imaginário que oscila entre o pânico e a crença inabalável na salvação do humano pela tecnologia, uma forma renovada da “*participation mystique* do homem primitivo com a terra em que ele vive e que só abriga os espíritos de seus ancestrais” (JUNG, 2013b, §128). Atualmente, porém, os “espíritos” seriam *digitais*.

Em HPII, Harry não se submete ao controle do diário de Voldemort. Nos volumes subsequentes, ele nunca se vê, inteiramente, sob o controle da própria horcrux que carrega em si: momentos em que a horcrux é “ativada” são descritos, em retrospecto, como momentos em que vê com os olhos de um “outro” que, por fim, se revela habitá-lo. Apesar das visões e dos momentos de comportamento talvez mais agressivo, inconsistente com sua “natureza”, Harry nunca se entrega totalmente aos arroubos advindos de sua íntima conexão com Voldemort. Como Harry – em que pese tudo de “produtivo” que se promete em torno da IA –, talvez devamos resistir ao potente impulso de nos deixarmos inteiramente à sua mercê sem que saibamos, com um pouco mais de clareza, o que ela é e, fundamentalmente, o que somos nós. Nesse sentido, Jung pode ajudar.

REFERÊNCIAS

2001 uma odisséia no espaço. Roteiro de Stanley Kubrik e Arthur C. Clarke. Direção de Stanley Kubrick. Londres: Stanley Kubrick Productions, 1968. (139 min), color.

ADDISON, Ann. Jung, vitalism and ‘the psychoid’: an historical reconstruction. **Journal of Analytical Psychology**, v. 54, p. 123–142, 2009.

BE right back. Roteiro de Charlie Brooker. Direção de Owen Harris. Londres: Zeppotron, 2013. (49 min.), color. Série **Black Mirror**. Temporada 2, episódio 1. Disponível em: <https://www.netflix.com/br/>. Acesso em: 05 jul. 2025.

BENDER, Emily; GEBRU, Timnit; MACMILLAN-MAJOR, Angelina; MITCHELL, Margaret. On the dangers of stochastic parrots: can language models be too big? **Proceedings of the 2021 Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FAccT’21)**. Disponível em: <https://doi.org/10.1145/3442188.3445922>. Acesso em: 21 abr. 2025.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Palas Athena Editora, 2023.

COECKELBERGH, Mark. Artificial Intelligence, Responsibility Attribution,

and a Relational Justification of Explainability. **Science and Engineering Ethics**, v. 26, p. 2051-2068, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11948-019-00146-8>. Acesso em: 21 abr. 2025.

CRAWFORD, Kate. **The Atlas of AI**. New Haven: Yale University Press, 2021.

FERREIRA, Giselle. Pra não dizer que não falei... In: FERREIRA, Giselle. **Educação e Tecnologia: visões periféricas**, 03 mar. 2023. Disponível em: <https://visoesperifericas.blog/2023/03/03/pr-a-nao-dizer-que-nao-falei/>. Acesso em: 12 mar. 2026.

FORBIDDEN Planet. Roteiro de Cyril Hume. Direção de Fred M. Wilcox. Culver City, CA: Metro Goldwyn-Meyer, 1956. (98 min), color.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2015.

HARRY Potter and the Chamber of Secrets. Direção: Chris Columbus. Produção: David Heyman. Reino Unido, 2002.

HEJNOL, Andreas. Ladders, trees, complexity, and other metaphors in evolutionary thinking. In: TSING, Anna Lowenhaupt; SWANSON, Heather; GAN, Elaine; BURBANDT, Neils (Org.). **Arts of living on a damaged planet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

JACOBI, Jolande. **Complexo, arquétipo e símbolo**. Petrópolis: Vozes, 2016.

JARGON, Julie. He Had Dangerous Delusions. ChatGPT Admitted It Made Them Worse. **Wall Street Journal**, 20 jul. 2025. Disponível em: <https://archive.is/20250720231325/https://www.wsj.com/tech/ai/chatgpt-chatbot-psychology-maniac-episodes-57452d14#selection-551.0-551.64>. Acesso em: 25 jul. 2025.

JUNG, Carl Gustav. **Modern Man in Search of a Soul**. S.l.: Christopher Prince eBook, 2011.

JUNG, Carl Gustav. **O espírito na arte e na ciência**. C. G. Jung Obra Completa v. 15, edição digital. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. **Civilização em mudança**. Presente e futuro. C. G. Jung Obra Completa v. 10/1. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. **A dinâmica do inconsciente**. A natureza da psique. C. G. Jung Obra Completa v. 8/2. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

KAST, Verena. **A sombra em nós**. A força vital subversiva. Petrópolis: Vozes, 2022.

KURZWEIL, Ray. **The singularity is near**. When humans transcend biology. Nova York: Viking, 2005.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. **Metaphors we live by**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

LE GUIN, Ursula. **The Left Hand of Darkness**. Edição para Kindle. Londres: Hachette UK, 2018.

LEMGRUBER, Márcio Silveira. *Frankenstein: derivações e atualidade do mito*. In: FERREIRA, Giselle Martins dos Santos.; LEMGRUBER, Márcio Silveira; CABRERA, Thiago Leite. **Educação, tecnologia e ficção: da distopia à esperança**, p. 48-65. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2023. Disponível em: <http://www.editora.puc-rio.br/media/eduTecFic-ebookfinal.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2026.

NIELSSON, Nils John. **The Quest for Artificial Intelligence: a history of ideas and achievements**. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010.

NOBLE, David. **The Religion of Technology**. Nova York: Alfred A. Knopf, 1997.

NOBLE, David. **Forces of Production**. A Social History of Industrial Automation. Londres: Transaction Publishers, 2011.

PICKOVER, Clifford A. **Artificial Intelligence: an illustrated history**. Nova York: Sterling, 2019.

ROSA, Hartmut. **Alienação e aceleração**. Petrópolis: Vozes, 2022.

ROWLING, Joanne. K. **Harry Potter and the Chamber of Secrets**. Londres: Bloomsbury, 1998.

RUSSELL, Stuart J.; NORVIK, Peter. **Artificial Intelligence**. A modern approach. 3ª ed. Harlow: Pearson Education Limited, 2016.

SHELLEY, Mary. **Frankenstein**. Ou O Prometeu Moderno. São Paulo: Hedra, 2013.

SPYTSKA, Liana. The use of artificial intelligence in psychotherapy: development of intelligent therapeutic systems. **BMC Psychology**, v. 13, artigo 175, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.1186/s40359-025-02491-9>. Acesso em: 18 jul. 2025.

STEIN, Murray. **O mapa da alma**. São Paulo: Cultrix, 2006.

TOM Riddle's Diary. In: **The Daily Prophet**. Chatbot disponível em: <https://thedailyprophet.net/entertainment/tom-riddles-diary/>. Acesso em 19 abr. 2025, 12:20h.

WARWICK, Kevin. **I cyborg**. Londres: Century, 2002.

Giselle Ferreira

Giselle Ferreira é Professora Associada no Departamento de Educação da PUC-Rio, onde desenvolve atividades no campo dos Estudos Críticos da Educação e Tecnologia. Pós-doutora em Educação (Open University do Reino Unido, 2009; 2014), doutora em Música (Universidade de York, Inglaterra, 2001) e mestre em Educação (Open University, 2006). Pesquisadora CNPq PQ Nível C. Seus estudos e pesquisas têm como viés seu interesse continuado na relação entre o ser humano e a tecnologia. Concluiu, em setembro de 2025, o curso de Especialização em Psicologia Analítica e o Sujeito Contemporâneo no Centro de Estudos Junguianos Analistas Associados, CEJAA.

DO SELF AO FEED: REFLEXÕES JUNGUIANAS NA ERA DA HIPERCONNECTIVIDADE

Cícero Marcelo Félix Junior

RESUMO

O presente artigo propõe uma reflexão à luz da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, acerca do sujeito contemporâneo imerso em uma realidade hiperconectada e lançado em um cenário propício à exposição constante, ao culto da performance e ao consequente esgotamento generalizado. Trata-se de um ensaio teórico de natureza qualitativa, fundamentado em revisão bibliográfica e análise conceitual. Para estruturar essa reflexão, recorre-se inicialmente a autores do campo sociológico, com o intuito de delinear as condições envolvidas na produção de subjetividade contemporânea, marcada por redes de vínculos frágeis e por ideais de desempenho frequentemente irrealis, que culminam em experiências subjetivas de superficialidade, solidão e esgotamento. A partir desse ponto, estabelece-se um diálogo com a Psicologia Analítica por meio da retomada de conceitos fundamentais como Persona, Sombra, *Self* e processo de Individuação, no intuito de refletir sobre os impactos dessa conjuntura na constituição subjetiva, tanto em sua dimensão pessoal quanto coletiva. Ao realizar esse percurso, o texto aponta para a possibilidade do mergulho reflexivo em si mesmo como forma de resistência às forças normatizantes que atravessam as dinâmicas de visibilidade e exposição nas virtualidades contemporâneas, por meio da ampliação da consciência simbólica e do restabelecimento de vínculos com o imaginário, o corpo e a natureza. Assim, busca-se oferecer uma leitura crítica da subjetividade contemporânea diante dos ideais que atravessam as infovias e permeiam as experiências pessoais e coletivas no tempo presente.

PALAVRAS-CHAVE: Psicologia Analítica; Virtualidade; Esgotamento Psíquico; *Self*; Individuação.

ABSTRACT

This article proposes a reflection, in light of Carl Gustav Jung's Analytical Psychology, on the contemporary subject immersed in a hyperconnected reality and situated within a context conducive to constant exposure, the cult of performance, and the resulting widespread exhaustion. It is a qualitative theoretical essay grounded in bibliographic review and conceptual analysis. In order to structure this reflection, the discussion initially draws upon authors from

the field of sociology with the aim of outlining the conditions involved in the production of contemporary subjectivity, characterized by networks of fragile bonds and by ideals of performance that are often unrealistic, culminating in subjective experiences of superficiality, loneliness and exhaustion. From this point forward, a dialogue is established with Analytical Psychology through the revisiting of fundamental concepts such as Persona, Shadow, Self and the process of Individuation, in order to reflect on the impacts of this conjuncture on the constitution of subjectivity, both in its personal and collective dimensions. In following this path, the text points to the possibility of a reflective inward movement as a form of resistance to the normative forces that traverse the dynamics of visibility and exposure within contemporary digital environments, through the expansion of symbolic consciousness and the reestablishment of connections with imagination, the body and nature. Thus, the article seeks to offer a critical reading of contemporary subjectivity in the face of the ideals that circulate through the digital networks and permeate personal and collective experiences in the present time.

KEYWORDS: Analytical Psychology; Virtuality; Psychic Exhaustion; Self; Individuation.

INTRODUÇÃO

A contemporaneidade tem sido marcada por transformações tecnológicas profundas, que reverberam intensamente no campo social e impactam diretamente a subjetividade humana (CASTELLS, 2003; ROSA, 2019). Em um contexto marcado pela comunicação em tempo real, propiciada pelo acesso facilitado à internet por meio de smartphones, se intensifica a sensação de aceleração do tempo. Isso, somado à liquidez das relações mediada por plataformas digitais, se configura em um cenário no qual o sujeito se vê atravessado por estímulos incessantes, por demandas e expectativas cada vez mais irreais (BAUMAN, 2004; HAN, 2017). Esse contexto tem tornado a possibilidade de uma construção de identidade cada vez mais difusa, assim como parece atrapalhar e confundir a busca por referenciais e um sentido de vida coerente, culminando em um persistente sentimento de vazio, cansaço e alienação (HAN, 2017).

Diante de tal conjuntura, esse artigo ensaia um diálogo com a Psicologia Analítica, por meio de seus conceitos fundamentais como Self, Individuação, Persona e Sombra (JUNG, 2012; EDINGER, 1987) a fim de oferecer uma reflexão acerca dos ecos que esse cenário global provoca na psique do sujeito contemporâneo, bem como um olhar simbólico e mais profundo sobre os modos de subjetivação neste tempo presente. Com isso, este escrito se propõe a refletir

por meio desses conceitos junguianos, no intuito de lançar um ponto de luz sobre os dilemas atuais, com o qual se espera ventilar possibilidades de uma maior integração psíquica em meio às fragmentações e superficialidades do mundo atual.

Diante do exposto, o presente artigo tem como objetivo refletir, por meio de uma composição entre a perspectiva sociológica acerca do sujeito contemporâneo e a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, sobre os impactos psíquicos e sociais da hiperconectividade e das dinâmicas de exposição digital do tempo presente na constituição da subjetividade contemporânea.

Este estudo se caracteriza como um ensaio teórico de natureza qualitativa, fundamentado em revisão bibliográfica e análise conceitual. A proposta consiste em estabelecer um diálogo entre conceitos centrais da Psicologia Analítica e fenômenos socioculturais contemporâneos, relacionados à experiência subjetiva em territorialidades digitais.

Para este fim, foram mobilizadas obras clássicas da Psicologia Analítica, bem como contribuições teóricas do campo sociológico que discutem aspectos da subjetividade na contemporaneidade, especialmente no que tange ao panorama sociocultural das transformações nas formas de interação entre pessoas mediada por plataformas digitais. A partir do referencial adotado, teceu-se uma reflexão interpretativa que buscou articular tais conceitos à compreensão de práticas e dinâmicas passíveis de observação no contexto das virtualidades em um mundo hiperconectado.

O SUJEITO CONTEMPORÂNEO: ENTRE ACELERAÇÕES PERFORMÁTICAS, CANSAÇO E LIQUIDEZ

A contemporaneidade desvela uma nova configuração do sofrimento psíquico, visto que a compreensão foucaultiana de sociedade disciplinar tem dado espaço ao que se chamou de sociedade do desempenho (HAN, 2017). Nesta, o autor observa que sujeitos passam a viver uma realidade em que se tornam empresários de si mesmos e, ao invés da proibição, mandamento ou lei, vêm a ser movidos pela lógica de projeto, iniciativa e motivação, que segundo Byung-Chul Han (2017), produz depressivos e fracassados.

Além disso, o referido autor argumenta que essa transformação dos modelos de vida não alivia a experiência de existir. Pelo contrário, apenas atualiza a lógica de produção, agora disfarçada sob o ideal de desempenho. O sujeito passa a ser, ao mesmo tempo, explorador e explorado. Ele se entrega a uma liberdade que, paradoxalmente, se torna coerção, assume

contornos perversos de auto exploração, o que parece ser mais eficiente do que a exploração pelo outro, pois adquire tons de liberdade, sem de fato o ser. Nessa esteira moderna, o indivíduo internaliza expectativas e autoexigências incessantes, em busca de padrões inalcançáveis e que culminam em uma experiência de esgotamento psíquico.

Além do esgotamento psíquico causado pela lógica do desempenho, a contemporaneidade também se caracteriza pela fragilidade dos vínculos. Nesse sentido, Zygmunt Bauman (2004) se utiliza da metáfora da “liquidez” para descrever a instabilidade e superficialidade das relações atuais, as quais tendem à fragilidade, descartabilidade e utilitarismo. Em uma realidade de efêmeras conexões, a busca por intimidade e pertencimento é dificultada, o que ocasiona sentimentos de solidão e insegurança. Bauman (2004) compara as relações humanas na contemporaneidade a produtos de consumo, criadas para atender a uma necessidade momentânea, que logo são descartadas ao perderem sua utilidade. Esse tensionamento faz com que os sujeitos oscilem entre o desejo de conexão e o medo de se tornarem prisioneiros dos vínculos, que os levam a optar, muitas vezes, por relações superficiais e de fácil desconexão.

Essa ambivalência se intensifica nas formas de comunidade e pertencimento contemporâneas. As conexões assumem a estrutura de redes, que permitem estar “juntos” sem abrir mão da autonomia, mas também possibilitam uma fácil desconexão, a qualquer momento, frente a possíveis alternativas mais atraentes. Como sintetiza Bauman (2004), a noção de comunidade no mundo atual funciona mais como uma promessa ideal e reconfortante do que como uma experiência concreta e efetiva nas relações sociais, pois o impulso de pertencimento convive com o receio da perda da individualidade. Deste modo, a liquidez das relações e a fragilidade da experiência comunitária trazem à tona a dificuldade do sujeito contemporâneo em encontrar vínculos estáveis e significativos, o que reforça o sentimento de insegurança e solidão.

Nesse cenário, marcado por vínculos frágeis e um ritmo incessante de mudanças, se mostra necessário considerar também como a aceleração do tempo e a hiper conexão tecnológica intensificam o mal-estar deste sujeito contemporâneo, que vive constantemente diante de uma janela para o mundo.

Para além dos aspectos explorados por Bauman (2004) e Han (2017), outro traço central no mundo contemporâneo, com impactos significativos sobre a subjetividade é a aceleração social, conceituado por Hartmut Rosa (2019). O sociólogo argumenta que a modernidade inaugurou um processo contínuo de intensificação do ritmo de vida, cujas mudanças

tecnológicas, culturais e sociais tendem a ocorrer cada vez mais rápidas. Movimento este que gera no sujeito uma sensação permanente de insuficiência, assim como de que nunca há tempo suficiente para acompanhar as demandas externas e internas. O autor ressalta ainda um outro fator que corrobora para o sofrimento psíquico, de que o tempo social acelerado não é acompanhado por um condizente aumento do tempo de vida biográfico, o que resulta em experiências de alienação, ansiedade e um constante sentimento de desconexão com o presente (ROSA, 2019).

Para Rosa (2019), tal aceleração compromete a capacidade de aprofundar nas relações, com o mundo e com os outros, o que dificulta a experiência de ressonância, termo utilizado pelo autor para descrever um modo de estar no mundo em que o sujeito se sente em sintonia com a realidade ao seu entorno. Ao invés disso, ele refere prevalecer uma vivência marcada pela superficialidade, dispersão e uma espécie de estranhamento diante da própria vida. Essa perspectiva evidencia como a aceleração social não apenas reorganiza as estruturas externas, mas também fragiliza os laços subjetivos e comunitários, o que intensifica os sentimentos de vazio e desorientação.

Ainda sobre a experiência do sujeito contemporâneo, Manuel Castells (2003) defende que a sociedade atual é marcada por uma estrutura em rede, possibilitada pelo avanço das tecnologias digitais e o acesso à internet, que reorganiza profundamente as formas de interação social, produção de sentido e construção identitária. Nesse contexto, os indivíduos se tornam nós em uma rede global de fluxos de informações, vivendo em um estado de conectividade permanente. Como afirma o autor, operar sob tais redes modifica a morfologia de nossas sociedades, assim como a operação e os resultados dos próprios processos de produção, de experiência, poder e cultura (CASTELLS, 2003).

É inegável que essa configuração em rede amplia as possibilidades de interação, mas também intensifica a sensação de superficialidade e fragmentação das conexões sociais. Nessa conjuntura, as identidades tendem a se fragmentar entre a persona projetada nos ambientes digitais e a vivência subjetiva íntima, o que culmina no tensionamento entre o eu idealizado e o eu experienciado. Castells (2003) observa ainda que, a cultura da virtualidade permeia os mais diversos territórios da vida humana, de modo a borrar os limites entre mundo real e imaginário, presencial e remoto, o que contribui para um constante estado de estímulos, mas também de alienação.

Pesquisas contemporâneas se debruçam sobre esse cenário de permanente conectividade e observam que, as redes sociais têm ocupado um papel cada vez mais significativo na mediação

das experiências identitárias, tanto como de reconhecimento e pertencimento. Estudos indicam que tais plataformas se configuram como espaços que, em seu cerne, propiciam e corroboram à apresentação pública de si mesmo, nos quais se constroem narrativas acerca das próprias vidas e se elaboram formas específicas de visibilidade social (SIBILIA, 2016; RECUERO, 2017).

Observa-se também, em trabalhos recentes (ROSA et al., 2021), que ambientes virtuais tendem a intensificar processos de comparação social, pressão por reconhecimento e idealização da imagem pessoal, principalmente entre os usuários de redes sociais mais jovens. Deste modo, compreende-se que a experiência subjetiva contemporânea tem sido, cada vez mais, atravessada por dinâmicas de exposição e validação simbólica mediadas por dispositivos tecnológicos.

Diante do exposto, pode-se compreender que a sociedade em rede, ao mesmo tempo que amplia o alcance das possibilidades e interações, também fragiliza as experiências de intimidade e presença. Portanto, compreende-se que a realidade deste sujeito contemporâneo é marcada pela lógica do desempenho, por uma intensa aceleração do tempo, além de catapultar o sujeito para um emaranhado de relações cada vez mais liquefeitas e superficiais, somados ao compasso de uma hiper conexão tecnológica, fazem emergir questionamentos acerca da realidade psíquica desse sujeito, bem como sobre o sentido de sua existência.

Os apontamentos realizados a partir dos autores supracitados evidenciam como os processos sociais e culturais atuais fragilizam a experiência subjetiva contemporânea, além de favorecer experiências de esgotamento, superficialidade e solidão. Diante desse cenário de intensificação das demandas de desempenho e da consequente fragmentação subjetiva, compreende-se pertinente recorrer a perspectivas teóricas que viabilizem uma leitura simbólica mais profunda desses fenômenos. Deste modo, recorreu-se à Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung ao considerar que esta oferece um arcabouço conceitual e simbólico fecundo para a tecitura de compreensões acerca dos tensionamentos em que se encontra o sujeito contemporâneo, bem como para vislumbrar caminhos possíveis de integração psíquica e de sentido em meio a tamanhas forças fragmentadoras evidenciadas em nosso tempo.

A PSICOLOGIA ANALÍTICA: UM PONTO DE LUZ SOBRE AS FRAGMENTAÇÕES NA ERA DA HIPERCONNECTIVIDADE

Diante do cenário contemporâneo apresentado no tópico anterior, em que o sujeito vive em uma realidade marcada pela aceleração, liquidez e hiperconectividade, busca-se ancorar na

Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung reflexões simbólicas e integradoras sobre tais dilemas do mundo atual. Enquanto as transformações sociais fragmentam a experiência subjetiva e obscurecem a busca por sentido, a abordagem junguiana propõe caminhos para reconectar o indivíduo a si mesmo e ao mundo ao redor, por meio do processo de individuação, um movimento em direção à totalidade psíquica, no qual consciente e inconsciente dialogam e se integram (JUNG, 2014).

Um dos conceitos da Psicologia Analítica que permitem compreender essa fragmentação é a Persona, que pode ser entendida como uma espécie de máscara social adotada pelo ego para atender às expectativas do coletivo. Embora necessária para a convivência social, a persona pode sofrer distorções, como uma hipertrofia, que acaba por ocultar a singularidade do indivíduo, sobretudo quando o sujeito se identifica excessivamente com a imagem projetada, como eventualmente ocorre nas redes sociais. Essa identificação com uma persona idealizada intensifica a alienação interior e dificulta o acesso a dimensões mais autênticas da psique (JUNG, 2013).

Nesse ensejo, um desdobramento complementar à conceituação de Persona se faz possível, no descrito por Jung acerca do fenômeno psíquico associado à identificação excessiva com determinadas imagens ou conteúdos da consciência, o qual foi descrito pelo autor como inflação do ego. Estado esse, em que o ego passa a se identificar demasiadamente com determinados aspectos da personalidade ou mesmo com imagens idealizadas de si mesmo, a ponto de borrar a percepção acerca dos próprios aspectos ou limites psíquicos (JUNG, 2014).

Com base nos escritos do autor sobre o tema, a inflação do ego pode ocorrer, por exemplo, quando o sujeito se confunde excessivamente com a persona projetada no coletivo, o que tende a dificultar o reconhecimento de outras dimensões da psique, bem como a integração de conteúdos inconscientes. Essa dinâmica adquire relevância quando se considera o contexto contemporâneo de hiperexposição contínua, propício à construção pública de identidades nos territórios digitais.

Em contrapartida às noções apresentadas, resgata-se a compreensão de Sombra, que representa os aspectos rejeitados ou reprimidos pelo ego, mas que permanecem ativos no inconsciente e nas relações interpessoais. A sombra abriga conteúdos que podem ser tanto negativos quanto potencialmente criativos, e o confronto com ela é fundamental para o processo de individuação. No contexto contemporâneo da hiperconectividade, a pressão pela exibição apenas de aspectos positivos ou socialmente aceitos reforça a negação da sombra, o que deflagra e intensifica conflitos internos e projeções sobre o outro (JUNG, 2013). Nesse sentido, o autor

ressalta que o reconhecimento e a integração de aspectos da sombra são essenciais para que o sujeito tenha uma vivência mais íntegra e menos unilateral.

Ainda nesse percurso acerca da possibilidade da individuação, cabe mencionar a noção de Self, compreendido como o centro e a totalidade da psique, que, para além do ego, orienta o processo de individuação. Em um mundo marcado por superficialidades e dispersão, a individuação propõe um caminho de aprofundamento interior e de reconciliação entre opostos, devolvendo ao sujeito um sentido de unidade e propósito, experiências que apenas seriam possíveis nesse caminhar em direção ao si mesmo, ou seja, ao Self (JUNG, 2014; EDINGER, 1987). Deste modo, a Psicologia Analítica se configura como uma rica possibilidade para o sujeito contemporâneo subverter tensões, ressignificar fragmentações oriundas do mundo atual e funciona como um convite a um diálogo mais profundo consigo mesmo, com a realidade em seu entorno e em busca de uma maior integração psíquica.

Apresentados os conceitos junguianos e suas implicações para a subjetividade contemporânea, entende-se possível avançar para uma reflexão acerca de como tais categorias se manifestam nas dinâmicas cotidianas do sujeito atual. Essa análise permite vislumbrar as expressões desses conteúdos psíquicos no âmbito das redes sociais, seja nas polarizações político-sociais ou nas superficialidades que caracterizam o cotidiano hiper conectado. A discussão que se segue busca, portanto, articular os conceitos junguianos às experiências e desafios da atualidade, além de oferecer uma leitura crítica do presente e sugere possibilidades de integração psíquica em meio às fragmentações e alienação que marcam o tempo presente.

ANÁLISE E DISCUSSÃO

O sujeito contemporâneo, imerso nesse cenário hiperconectado e de exposição constante, parece encontrar nas redes sociais e na virtualidade em si, um território privilegiado para a projeção e construção de identidades marcadas e socialmente desejáveis (SIBILIA, 2016). Ambiente este, em que a possibilidade de criação de personas virtuais amplia as oportunidades de adequação às expectativas do coletivo, visto que os sujeitos passam a organizar aspectos significativos de suas vidas em função da visibilidade digital e do reconhecimento social em detrimento do contato com aspectos mais autênticos de si mesmo, do contato com o Self.

Nesse bojo, autores contemporâneos têm observado que as plataformas digitais operam como espaços de apresentação pública de si, no quais a vida cotidiana passa a ser

constantemente narrada, editada e compartilhada em busca de reconhecimento e validação simbólica, não somente influenciam as dinâmicas simbólicas na esfera da vida pessoal, mas atravessam a coletividade e afetam a maneira como os sujeitos constroem sentido e identidade em ambientes mediados por tecnologia. Contexto este em que a cultura da visibilidade e da hipere Exposição tende ao favorecimento da construção de identidades pré-definidas, nas quais experiências pessoais são frequentemente convertidas em conteúdos e performances sociais (SIBILIA, 2016; RECUERO, 2017).

Uma expressão paradigmática dessa lógica cultural, pautada em dinâmicas de visibilidade e da autoapresentação, pode ser compreendida na figura do chamado influenciador digital, que funciona como um modelo de subjetividade contemporânea orientada pela exposição e gestão estratégica da própria imagem (BENTES, 2023). Nesse modelo de visibilidade, aspectos da vida cotidiana passam a ser continuamente mediados por métricas de engajamento, como curtidas, compartilhamentos e número de seguidores, que funcionam como indicadores simbólicos de reconhecimento social. Também nesse movimento, estudos recentes indicam que tais dinâmicas podem intensificar processos de comparação social, pressão por reconhecimento e idealização da imagem pessoal, especialmente entre jovens usuários de redes sociais (ROSA et al., 2021).

Apointa-se que esses ambientes virtuais tendem a intensificar processos de autoexposição e vigilância entre os próprios usuários, o que contribui para a construção de identidades fortemente mediadas e validadas via plataformas (BRUNO; BENTES; FALTAY, 2019). Para as autoras, as plataformas digitais e algorítmicas orientam a economia de atenção e o reconhecimento social, cenário este em que a visibilidade deixa de ser apenas um efeito das interações e passa a constituir uma centralidade na arquitetura das relações na contemporaneidade.

Sob uma perspectiva analítica junguiana, esse movimento pode ser compreendido como uma intensificação de processos relacionados à persona, visto que os espaços de interação online se configuram em um ambiente particularmente profícuo à construção e manutenção de imagens idealizadas de si, frequentemente associadas a expectativas culturais de sucesso, felicidade e realização pessoal. Embora as personas remetam a estruturas psíquicas necessárias à vida em sociedade, Jung advertia que sua hipertrofia pode levar o sujeito a uma identificação excessiva com as máscaras sociais e, assim, à possibilidade de obscurecer o contato com dimensões mais profundas da psique (JUNG, 2013).

Nesse contexto, a exposição contínua e a busca por validação podem favorecer processos que, à luz da Psicologia Analítica, aproximam-se do que Jung descreveu como inflação do ego (JUNG, 2014), fenômeno no qual o ego passa a se identificar excessivamente com determinadas imagens de si mesmo, que tendem a ser idealizadas tanto quanto projetadas no outro. Em territorialidades digitais, marcadas pela constante exposição e validação simbólica, essa dinâmica pode favorecer uma identificação cada vez mais rígida com a persona projetada coletivamente, o que parece intensificar experiências de alienação interior e distanciamento da realidade psíquica mais profunda.

Se as redes sociais favorecem a construção de imagens idealizadas de si, também criam um campo simbólico no qual conteúdos psíquicos não reconhecidos encontram meios de se manifestar. Se, por um lado, a hipertrofia da persona, fomentada pelas dinâmicas de visibilidade das plataformas digitais, pode favorecer processos de identificações tais idealizações de si, bem como promover alienação e dificultar o processo de individuação, por outro, a sombra com seus conteúdos reprimidos e não integrados, encontra nesse mesmo ambiente um terreno fértil para se manifestar nas interações da virtualidade, o que ocorre frequentemente por meio de projeções sobre o outro. Nesse ambiente das redes, marcado pelo anonimato parcial, reatividade e segmentação, aspectos negados do próprio sujeito emergem sob a forma de intolerância, hostilidade e polarizações exacerbadas no campo político e social, por exemplo. Jung (2012) já observava que a tendência de projetar a sombra torna o homem moralmente cego para os seus próprios defeitos, o que na dinâmica contemporânea se evidencia nos ataques a grupos ou indivíduos que encarnam aquilo que o próprio sujeito se recusa a reconhecer em si mesmo.

A negação sistemática da sombra, reforçada pelo ideal de positividade e sucesso fomentado nas redes, intensifica essas projeções e alimenta um círculo vicioso de fragmentação interna, de aspectos pessoais, íntimos e reflete em situações conflituosas no mundo externo, coletivo. Reconhecer e integrar esses conteúdos sombrios, como aponta Jung (2012), torna-se, portanto, um passo fundamental e necessário, não apenas para a saúde psíquica individual, mas também para uma convivência social menos polarizada e mais consciente.

Em contraponto às forças desagregadoras e conflitivas da contemporaneidade, resgata-se aqui a compreensão de individuação, conceito junguiano que surge no horizonte, como um caminho possível de subversão à superficialidade, à fragmentação e alienação que demarcam a experiência atual. Longe de ser um processo voltado para um isolamento narcisista, o caminho da individuação propõe um movimento de reconciliação do sujeito consigo mesmo e com o

coletivo, por meio do reconhecimento e integração dos conteúdos inconscientes que emanam de sua totalidade psíquica, o Self (JUNG, 2014; JUNG, 2012).

Em um cenário que privilegia a adaptação acrítica a determinados padrões, externos e dominantes, e o acúmulo de performances na esfera pública, a individuação surge como um convite a um retorno ao interior, que possibilita e promove um encontro com as próprias contradições e um diálogo entre os conteúdos internos, que tendem à oposição e ambivalência, bem e mal (JUNG, 2014). Esse processo se configura como uma recusa simbólica a aceitar como definitivas as máscaras que se hipertrofiaram nas redes e os conflitos que se projetam indiscriminadamente sobre os outros.

Nesse sentido, a individuação também oferece uma possibilidade para que o sujeito contemporâneo atravesse a experiência do vazio existencial característico da sociedade do desempenho (HAN, 2017) e da liquidez dos vínculos (BAUMAN, 2004), sem sucumbir completamente às exigências e armadilhas desse tempo presente. O aprofundamento interior e a integração psíquica favorecem uma experiência de sentido mais enraizada e singular, ainda que em constante e imprescindível diálogo com o coletivo. Ao invés de perseguir incessantemente ideais inalcançáveis e sintéticos, impostos externamente, o sujeito que se engaja no próprio processo de individuação se abre para um encontro mais honesto consigo mesmo, tende a reconhecer suas sombras, reconciliar e integrar suas máscaras sociais, tendo como bússola valores pessoais e mais autênticos. Nesse contexto, a Psicologia Analítica oferece um ponto de luz, não como fuga do mundo, mas como possibilidade de habitá-lo de maneira mais íntegra e consciente, mesmo diante de polarizações que se intensificam a cada dia, das demandas irreais e hiperexposição do cotidiano contemporâneo.

Diante do exposto, ao articular conceitos junguianos como a Persona, Sombra, Self e Individuação com as manifestações do sujeito contemporâneo, é possível vislumbrar a Psicologia Analítica não apenas como lente interpretativa, mas principalmente como uma via de promoção de maior consciência e integração psíquica em tempos de hiperconectividade, superficialidade e crescentes polarizações extremistas. Mais do que oferecer respostas prontas, essa perspectiva convida o indivíduo a um movimento contínuo e constante de questionamento e de encontro com o si mesmo, mesmo diante do enfrentamento das tensões do mundo atual, porém, sem submeter-se completamente a elas. Sendo assim, o diálogo entre os dilemas do tempo presente e a profundidade simbólica da perspectiva junguiana parece abrir caminhos de resistência à alienação e de cultivo de uma vivência mais autêntica e significativa, desde o aspecto pessoal da vida até as mais altas instâncias da coletividade. Essa possibilidade pode

bem ser expressa por uma máxima, amplamente atribuída a Jung e que se popularizou nas redes sociais que diz que quem olha para fora, sonha; mas quem olha pra dentro, desperta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho buscou refletir sobre os impactos da hiperconectividade na contemporaneidade sobre a subjetividade humana, à luz da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung. Com base nos conceitos junguianos de Persona, Sombra, Self e Individuação, foi possível compreender como as dinâmicas atuais, permeadas pela virtualidade e estruturadas em redes, favorecem a alienação, intensificam conflitos psíquicos e o sofrimento humano, ao mesmo tempo em que também revelam caminhos potenciais para a integração e a construção de sentido.

O olhar simbólico e integrador proposto pela perspectiva junguiana oferece um terreno fértil para iluminar os dilemas do sujeito contemporâneo, ao passo que indica uma possibilidade reconciliatória entre as dimensões consciente e inconsciente, bem como entre as máscaras sociais e as dimensões mais autênticas do Self. Esse movimento pode se configurar como um antídoto às fragmentações impostas pela configuração atual do mundo e da vida. Ainda que desafiador, o processo de individuação convida a um encontro mais profundo consigo mesmo e, conseqüentemente, com o coletivo, o que promove uma responsabilidade psíquica e social mais significativa.

Embora não existam respostas prontas ou soluções simples para os tensionamentos vividos na contemporaneidade, a Psicologia Analítica oferece caminhos de questionamento e transformação que se mostram particularmente pertinentes às adversidades do tempo presente. Que este diálogo entre as compreensões junguianas e as manifestações das subjetividades contemporâneas possa abrir caminhos para a potência vislumbrada no processo de individuação, capaz de oferecer ao indivíduo e à coletividade um sentido mais enraizado, íntegro e humano, em contraponto a um mundo que insiste em nos empurrar para realidades cada vez mais sintéticas e artificiais.

Por fim, cabe ressaltar que a individuação, embora possa encontrar no processo psicoterapêutico analítico um terreno privilegiado para se desenvolver, não se limita a ele como única alternativa. Como já dizia Nise da Silveira (2010), o encontro com as múltiplas expressões da arte pode funcionar como um poderoso catalisador psíquico, assim como outras práticas integrativas, como a meditação, o yoga, a espiritualidade, o contato com a natureza e a reconexão com a ancestralidade. Em última instância, não existe caminho único, mas a

possibilidade de percorrer diversas trilhas que promovam um encontro mais profundo consigo mesmo e com o mundo.

Em vista ao exposto, compreender as transformações subjetivas associadas à hiperconectividade se torna um contundente desafio para as ciências humanas, o qual convida à construção de perspectivas teóricas e práticas capazes de fomentar e sustentar modos de existência mais integrados e conscientes no mundo.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BENTES, Anna. Selfie influencer: Um novo modelo de subjetividade neoliberal nas práticas da comunicação digital. **Dispositiva**, v. 12, n. 22, p. 45-67, 2023. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/dispositiva/article/view/31356/21662>. Acesso em: 10 mar. 2026.

BRUNO, Fernanda Glória; BENTES, Anna Carolina Franco; FALTAY, Paulo. Economia psíquica dos algoritmos e laboratório de plataforma: mercado, ciência e modulação do comportamento. **Revista FAMECOS**, 26 (3), P. e33095. 2019. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/revistafamecos/article/view/33095/19357>. Acesso em: 10 mar. 2026.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

EDINGER, Edward F. **Ego e arquétipo: individuação e o self na psicologia de Jung**. São Paulo: Cultrix, 1987.

HAN, Byung-Chul. **A sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017.

JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia**. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. (Obras completas, v.16/1)

JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. Edição digital. Petrópolis: Vozes, 2014. (Obras completas, v. 7/2)

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. (Obras completas, v. 9/1)

ROSA, Gabriel Artur Marra et al. Percepção de jovens brasileiros sobre as repercussões das redes sociais na subjetividade. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 37, p. e37349, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ptp/a/M7sMfwjCqXdZ7j4RWjN4jdc/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 10 mar. 2026.

RECUERO, Raquel. **Redes sociais na internet**. Porto Alegre: Sulina, 2017.

ROSA, Hartmut. **Ressonância**: uma sociologia da relação com o mundo. Petrópolis: Vozes, 2019.

SIBILIA, Paula. **O show do eu**: a intimidade como espetáculo. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 2016.

SILVEIRA, Nise da. **Imagens do inconsciente**. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

Cícero Marcelo Félix Junior

Psicólogo (CRP 08/24633) pelo Centro Universitário Cesumar - UniCesumar (2017), Mestre em Psicologia pela Universidade Estadual de Londrina - UEL (2020), especialista em Psicologia Analítica pelo CEJAA - Centro de Estudos Junguianos Analistas Associados (2025) e atualmente doutorando em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá – UEM. Atua em Psicologia Clínica pela perspectiva analítica desde 2017.

AMIZADE ENTRE MULHERES E INDIVIDUAÇÃO NA TETRALOGIA NAPOLITANA DE ELENA FERRANTE

Bruna Daniela Balbino de Souza

RESUMO

O artigo investiga, à luz da teoria de Carl G. Jung, a relação de amizade entre duas mulheres como possibilidade facilitadora do processo de individuação, a partir de recortes da tetralogia napolitana de Elena Ferrante. A narrativa, composta por quatro romances, centra-se em Elena Greco (Lenu) e Raffaella Cerullo (Lila), amigas que crescem no subúrbio de Nápoles (Itália) e se acompanham da infância à velhice. Em uma complexa relação que perdura por quase seis décadas, a história é narrada por Lenu que, em oposição ao apagamento de Lila, inscreve no tempo suas memórias. Tendo a literatura como arcabouço imaginal e articulando-a à psicologia analítica, à perspectiva de James Hillman e ao pensamento de bell hooks, o estudo propõe uma análise psicológica da tetralogia, buscando compreender como a prática do amor, pela via da amizade entre mulheres, configura-se como força transformadora. A análise privilegia recortes que evidenciam a amizade como vínculo estruturante para o vir-a-ser das protagonistas, revelado por imagens e metáforas de suas travessias psíquicas. Os resultados demonstram que a amizade entre Lenu e Lila constitui um pacto de genialidade compartilhada que tensiona as estruturas patriarcais. Sustentada por ambivalências, tensões e pela nutrição mútua de forças vitais, a relação funciona como catalisador de seus processos de individuação, permitindo que ambas se diferenciem e se reconheçam em suas próprias complexidades. Conclui-se que, no romance, Elena Ferrante subverte a lógica tradicional ao colocar a amizade entre mulheres — e não o amor romântico — como força criativa, ética e revolucionária, capaz de instaurar novas práticas de amor e impulsionar processos de individuação.

Palavras-chave: Amizade entre mulheres. Individuação. Psicologia Analítica. Elena Ferrante. bell hooks.

ABSTRACT

The article investigates, in light of Carl G. Jung's theory, the friendship between two women as a potential facilitator of the individuation process, based on excerpts from Elena Ferrante's Neapolitan tetralogy. The narrative, composed of four novels, centers on Elena Greco (Lenu)

and Raffaella Cerullo (Lila), friends who grow up in the suburbs of Naples (Italy) and accompany each other from childhood to old age. In a complex relationship that lasts nearly six decades, the story is narrated by Lenu who, in contrast to Lila's erasure, records her memories over time. Using literature as an imaginal framework and connecting it to analytical psychology, James Hillman's perspective, and bell hooks' thought, the study proposes a psychological analysis of the tetralogy, seeking to understand how the practice of love, through the friendship between women, acts as a transformative force. The analysis prioritizes segments that highlight friendship as a structuring bond for the protagonists' becoming, revealed through images and metaphors of their psychic journeys. The results show that the friendship between Lenu and Lila constitutes a pact of shared genius that challenges patriarchal structures. Sustained by ambivalences, tensions, and the mutual nourishment of vital forces, the relationship functions as a catalyst for their individuation processes, allowing both to differentiate themselves and recognize each other in their own complexities. It is concluded that, in the novel, Elena Ferrante subverts traditional logic by placing friendship between women — rather than romantic love — as a creative, ethical, and revolutionary force, capable of establishing new practices of love and driving processes of individuation.

Keywords: Friendship between women. Individuation. Analytical Psychology. Elena Ferrante. bell hooks.

INTRODUÇÃO

Nós, mulheres que amam, somos de uma geração de mulheres que transgrediram paradigmas patriarcais para se encontrar. A jornada rumo à verdadeira individualidade nos exigiu a invenção de um novo mundo (HOOKS, 2024, p. 31).

Baseando-se no conceito de individuação segundo a teoria de Carl G. Jung, este artigo discutirá a relação de amizade entre duas mulheres como possibilidade facilitadora do processo de individuação, por meio de recortes da tetralogia napolitana⁹, série composta por quatro romances da autora italiana Elena Ferrante.

A tetralogia acompanha a complexa trajetória de Elena Greco (Lenu) e Raffaella Cerullo (Lila), duas mulheres unidas por um laço de amizade que se estende da infância à velhice.

⁹ FERRANTE, ELENA. *A amiga genial*, trad. Maurício Santana Dias, São Paulo: Biblioteca Azul, 2015; *História do novo sobrenome*, trad. Maurício Santana Dias, São Paulo: Biblioteca Azul, 2016; *História de quem foge e de quem fica*, trad. Maurício Santana Dias, São Paulo: Biblioteca Azul, 2016; e *História da menina perdida*, trad. Maurício Santana Dias, São Paulo: Biblioteca Azul, 2017.

Ambientada em um bairro operário de Nápoles, na Itália do pós-guerra, a narrativa apresenta um espaço social marcado pela precariedade, pela violência e por rígidas estruturas patriarcais. Ao redor das personagens centrais, concentram-se familiares, vizinhos e maridos — personagens que se configuram como expressões das dinâmicas sociais e psíquicas estruturantes do meio em que vivem.

Ao atravessar quase seis décadas de história, a vida entrelaçada de Lenu e Lila é apresentada por meio de segmentos narrativos que percorrem as diversas fases da vida das protagonistas. Nesse percurso, em paralelo aos acontecimentos históricos que as atravessam, as experiências vividas por ambas revelam camadas profundas da subjetividade, nas quais emergem conflitos, projeções e transformações — elementos da obra que permitem estabelecer diálogos com os fundamentos teóricos que orientam este estudo. Diante disso, para aprofundar a compreensão desse vínculo de amizade, faz-se necessário introduzir o conceito de inconsciente.

A princípio, o inconsciente era designado por Freud como sendo de natureza pessoal, limitando-se ao estado de conteúdos reprimidos ou esquecidos (JUNG, 2000). Desde a descoberta do autor de que as histórias que as pessoas compartilham não são apenas fatos externos ou objetivos, mas sim acontecimentos psicológicos, se reconheceu na psicologia moderna que a realidade psíquica é independente de outras realidades (HILLMAN, 2010a). Para Jung (2000), além da camada cuja origem está nas experiências ou aquisições pessoais (o que chamou de inconsciente pessoal), a psique é composta de uma camada mais profunda, o inconsciente coletivo, de natureza universal, com conteúdos que indicam a existência de determinadas formas na psique que estão presentes em todo tempo e em todo lugar — os arquétipos — que podem ser encontrados nos mitos e manifestações artísticas.

Adentrando a tetralogia napolitana, no primeiro volume *A amiga genial* (2015), a história inicia-se em meados de 2010, quando a narradora Lenu, uma escritora de 66 anos, recebe a ligação do filho de sua amiga Lila informando-a sobre o desaparecimento da mãe. Em resposta à ausência da amiga — que há tempos ameaçava desaparecer sem deixar vestígios —, Lenu rompe a promessa de nunca escrever sobre Lila e passa a registrar tudo o que recorda. Consequentemente, resgata sessenta anos de história e amizade, partindo da infância, quando se conheceram no início dos anos 1950. Destacando-se o fato de termos uma narradora em primeira pessoa, que é personagem, conhecemos a história sob a perspectiva de Lenu que, a partir do sumiço de sua amiga, inscreve no tempo suas memórias.

Iniciar uma história pelo momento presente e buscar no passado os fios para conferir-lhe sentido — não é este o movimento com o qual normalmente nos deparamos nos consultórios de psicoterapia e sessões de análise?

Desde Freud “a substância da psicoterapia tem sido as memórias” (HILLMAN, 2010a, p. 69), e como cada pessoa tem suas próprias portas de entrada para seus salões da memória,

O divã psicanalítico é tal porta, o caderno do poeta, a mesa do escritor são outras [...] a memorabilidade de imagens específicas, [...] o fato de que precisamente essas imagens, e tão precisamente essas, tenham sido selecionadas, recuperadas, recontadas, diz que sua matéria vital é arquetipicamente memorável (HILLMAN, 2010a, p. 68).

Nesse sentido, Hillman (2010a) aponta que não há como contar uma história pessoal sem que ela contenha, ao menos em parte, a história de uma comunidade, de uma sociedade ou época. Para o autor, o acesso à essência da natureza humana exige recursos poéticos e o movimento pelo modo ficcional¹⁰, estabelecendo a escrita e o processo terapêutico como uma das portas de acesso ao mundo imaginal. Dessa maneira, a memória é proposta como uma atividade poética: nela, o critério não é a precisão dos fatos, mas a força da imagem que serve à profundidade da experiência — ou seja, a qualidade das imagens que guardamos. Ao transformar o evento bruto em experiência psicológica, a memorabilidade transcende o registro biográfico para se converter em um ato criativo e gerador de sentido para a alma. Assim, a psique resgata imagens vivas que, por carregarem temas universais, conferem densidade à história pessoal e servem de matéria vital para os processos de subjetivação. Compreende-se, portanto, que para o autor narrar é imaginar e recordar, inerentemente, inventar.

Sob essa perspectiva, as relações humanas tornam-se fundamentais ao desenvolvimento psíquico, pois o vínculo com o outro atua como um espelho para o reconhecimento de medos, desejos e potencialidades — uma conexão que funciona como catalisador do crescimento pessoal. O caminho que cada pessoa percorre para tornar-se quem realmente é (que se vai sendo), Jung (1987) nomeou como individuação. Nesse processo, complexo e contínuo, busca-se integrar diferentes partes de si. Desta forma, “a individuação, de acordo com Jung, é um processo de diferenciação, de diferir, reconhecer os muitos complexos, vozes e pessoas que somos” (HILLMAN, 2010a, p. 105). Nesse sentido, é exigida uma relação coletiva com a própria existência — que não isola a pessoa, mas a conduz a um relacionamento mais intenso com o coletivo —, o que vai tornando-a mais consciente e autêntica.

¹⁰ HILLMAN, JAMES. *Ficções que curam: psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler*. Campinas, SP: Verus, 2010a, p. 60.

A partir desse entendimento do vir-a-ser interdependente, o presente artigo consolida-se como uma pesquisa de cunho teórico-analítico fundamentada na psicologia analítica e na perspectiva de James Hillman, em diálogo com a ética do amor de bell hooks — cujos apontamentos serão apresentados ao longo deste estudo. Utiliza-se a tetralogia napolitana de Elena Ferrante como fonte primária e arcabouço imaginal, compreendendo a literatura como um espaço privilegiado de cultivo da interioridade onde, através de uma tessitura de imagens e metáforas, a ficção resgata a profundidade dos eventos e lhes confere sentido poético. Dada a capacidade da narrativa literária de integrar a história pessoal aos contextos coletivos que a atravessam, bem como de questionar as normas que regem o mundo, essa lente permite que as reflexões de hooks aprofundem o entendimento de como a amizade entre Lenu e Lila viabiliza a “invenção de um novo mundo” e atua como facilitadora do processo de individuação, oferecendo novas perspectivas sobre o potencial transformador dos afetos entre mulheres em cenários de dominação patriarcal.

RESTAURAR OS VESTÍGIOS: A HISTÓRIA DA AMIZADE ENTRE LENU E LILA

Eu conto a você a minha história para que você a narre para mim (CAVARERO, 1987 apud FERRANTE, 2023, p. 63-64).

Iniciando seus escritos pelas memórias da infância, Lenu descreve o momento em que conheceu Lila na escola, aos seis anos de idade. Ocupando o lugar de aluna exemplar, constantemente elogiada pela professora Oliviero, a narradora vê sua posição confrontada pela chegada de Lila, aluna brilhante e muito travessa. Enquanto Lenu é apresentada como uma menina inteligente, observadora, sensível e disciplinada, Lila revela-se criativa, espontânea, cheia de energia e autodidata. Esse contraste é o que fundamenta a dinâmica entre ambas, como observa Secches (2019):

A ordem de uma se contrapõe à desordem da outra [...] Por oposição, a narradora vai apresentando as duas amigas e relatando seu afeto ambíguo, que mistura admiração e inveja, amor e ódio (SECCHES, 2019, p. 35).

Fora da escola, as meninas começam a se encontrar no pátio do bairro para brincar com suas bonecas. A princípio, a interação ocorria de forma velada: sentavam-se no chão em lados opostos, uma de frente para a outra, simulando um isolamento que a proximidade física desmentia. “O que Lina [Lila] dizia a Nu, eu escutava e repetia em voz baixa a Tina, mas com pequenas modificações” (FERRANTE, 2015, p. 22). Junto à pequena janela que dava para o

subsolo, apoiavam entre as grades os tesouros improvisados para a brincadeira, como tampas de refrigerante, flores e pedras.

Certa vez, apenas com olhares e gestos, sem combinar nada, Lenu e Lila decidem trocar as bonecas. De repente, Lila joga a boneca de Lenu pela grade que dava para o porão do prédio e Lenu faz o mesmo com a boneca de Lila: “Lila me olhou incrédula. ‘O que você fizer, eu também faço’, declarei logo em voz alta, assustadíssima” (FERRANTE, 2015, p. 47-48). Diante da situação, Lila exige que Lenu vá buscar a boneca dela, ao que Lenu responde que só irá se Lila também for buscar a sua. Juntas, descem ao porão, mas, ao tentarem recuperar as bonecas, não as encontram. Lila atribui o desaparecimento a dom Achille, o temido “ogro das fábulas” do bairro. Esse episódio marca o início da amizade entre elas.

Lila convence Lenu, aterrorizada, a irem ao apartamento de dom Achille cobrar as bonecas perdidas. Na porta, com medo, Lila dá a mão a Lenu pela primeira vez. A narradora lembra que, naquele momento, algo dentro dela se transformou, marcando uma nova fase de coragem e esperança. Ao “enfrentarem” dom Achille, ele nega ter sumido com as bonecas e, para encerrar a conversa, dá dinheiro para que comprem outras. Mas, em vez de bonecas, elas compram o livro *Mulherzinhas*¹¹, ideia de Lila, que se encantou com a história da escritora de origem pobre que ficou rica com a publicação. Surge, então, o desejo de escreverem juntas um livro e enriquecerem para sair daquele mundo precário.

Tendo a literatura como passaporte, o chamado para novos voos em busca de uma vida diferente das mulheres do bairro, conduz as amigas à escolha de um romance e, por meio de uma leitura compartilhada, à possibilidade de se nutrir de esperança por uma vida mais almada. Percebe-se que o repertório imaginativo entre duas amigas produz a possibilidade de vislumbrar juntas imagens mais ricas do que a precariedade da vizinhança, dando início a uma parceria profunda.

Recorrendo aos mitos, que segundo a teoria junguiana podem ser compreendidos como “representações universais de dilemas psicológicos” (HILLMAN, 1978, p.74), quando Lenu e Lila descem ao porão para resgatar as bonecas e, não encontrando-as, sobem ao apartamento de dom Achille, proponho uma aproximação aos aspectos do submundo e da interiorização, questões presentes no mito de Eros e Psiquê¹². Sobre o mito, descreve Barcellos (2019): a beleza de Psiquê desperta a inveja da deusa Afrodite, que ordena a seu filho, Eros, que faça a jovem

¹¹ ALCOTT, LOUISA MAY. *Mulherzinhas*, 1868.

¹² Como atesta Barcellos (2019), a história de Eros e Psiquê trata de um mito grego antigo, recontado à moda de um conto popular por Lúcio Apuleio de Madaura (c. 125-c. 170 d. C), em seu livro *Metamorfoses* ou *As transformações*, ainda mais conhecido pelo título *O asno de ouro*.

apaixonar-se por alguém desprovido de beleza e riqueza. Eros, porém, apaixonou-se por Psiquê e a conduziu ao seu castelo, sob a condição de que ela jamais poderia ver seu rosto. Movida pela curiosidade, Psiquê desobedece e é abandonada por Eros. Para recuperar sua confiança, ela enfrenta quatro tarefas — aparentemente impossíveis — impostas por Afrodite, sendo a última descer ao Hades para buscar a caixa de beleza de Perséfone. Rendendo-se novamente à curiosidade, Psiquê abre a caixa e cai em um sono mortal.

Trazendo este recorte do mito como metáfora sobre os processos psíquicos de Lenu e Lila, vemos que suas histórias nos contam sobre iniciações: “Uma iniciação no amor e uma iniciação no psíquico” (BARCELLOS, 2019, p. 311) uma vez que,

não há uma iniciação no psíquico, no que é psicológico [...] se não formos ao encontro do profundo. E para quê? Em busca da beleza! [...] mas beleza no sentido grego da *aísthesis*, do despertar dos sentidos. Beleza no sentido grego do belo, que é bom: o atraente, aquilo que pode despertar a alma (BARCELLOS, 2019, p.289-290).

Na busca por essa beleza, as amigas se convocam à realização de “tarefas”, como a descida ao desconhecido e sombrio e o confronto com figuras que representam o medo coletivo e o poder autoritário. Lila, assim como Eros, se mostra irrefreável, uma força ingovernável, e é ela quem propõe desafiar as regras impostas. Ao jogar a boneca de Lenu no porão, de profundidade literal (lugar de segredos e mistérios) e metafórico (como desejo de compartilhar experiências, mesmo dolorosas), a ação de Lila desafia a amiga a encarar o medo, o desconhecido e o abandono. Lançando sobre si mesma tal desafio, Lila faz com que Lenu, mais contida, imite seu gesto e também jogue a boneca no porão, revelando o desejo de fortalecer o vínculo e de não ser deixada para trás. A relação entre as duas se torna catalisadora de seus processos de individuação.

A procura pelas bonecas revela a iniciação de uma busca por si mesmas, pela compreensão de suas identidades e por uma conexão mais profunda. Quando Lila culpa dom Achille pelo sumiço e desafia Lenu a enfrentarem o homem mais temido do bairro, Lenu, apesar do medo, aceita o desafio e confia em Lila. Ao subirem ao apartamento, Lila, pela primeira vez, se sente segura e dá a mão a Lenu, uma imagem precisa do entrelaçamento de suas vidas. Com o dinheiro de dom Achille, ao escolherem o livro em vez de outras bonecas, percebe-se o início de uma nova consciência.

Nesse sentido, o mito e a narrativa apontam que não é seguro desvelar de forma prematura as complexidades e desafios da existência, uma vez que o processo de desenvolvimento psíquico não ocorre por ato súbito, e sim em etapas de transformação — que ora nos faz regredir, ora ascender. Para Lenu e Lila, o “ato de ver” o sombrio do porão e o pior do bairro (na figura de dom Achille), inicia seus percursos de provações, que são necessários

para que aprendam a discernir o que se herda e o que se deve abandonar. Para fazer consciência psicológica é necessário tempo e reflexão, para que mesmo diante das mazelas, se possa construir formas de enfrentamento que não sejam destrutivas, e sim promovam encontros profundos, que desafiam a busca por autonomia e amor. Como a primeira de muitas “tarefas quase impossíveis” que Lenu e Lila enfrentarão no decorrer da vida, já na infância, juntas, enfrentar dom Achille inaugura a percepção de que é possível dar as mãos e agir contra a opressão em busca de seus lugares no mundo.

Pensando no movimento das personagens descrito acima, no qual começam juntas a descerem aos níveis mais profundos da psique, reconhecendo medos, sombras e traumas para retornarem transformadas, trago a visão de Hillman (2010b), de que, além do desenvolvimento pessoal e integração de aspectos internos, a individuação é uma jornada de conexão com o mundo e com o espírito do universo. Para o autor, “a psique inclui o mundo — há alma em todas as coisas” (HILLMAN, 2010b, p. 81), ou seja, a alma não é algo isolado, mas uma expressão do mundo e a verdadeira individuação envolveria reconhecer a ligação com a *anima mundi* — a alma do mundo.

[...] como tinha sido proveitoso estudar e conversar com Lila, contar com seu estímulo e seu apoio na incursão por aquele mundo fora do bairro, entre as coisas, as pessoas, as paisagens e as ideias que estão nos livros. [...] claro, o que eu escrevi sobre Dido me pertence; mas por acaso não elaborei tudo isso junto com ela, não nos estimulamos reciprocamente, minha paixão não cresceu ao calor dela? E aquela ideia da cidade sem amor, que agradara tanto aos professores, não me viera de Lila, ainda que depois eu a tivesse desenvolvido, com minhas capacidades? (FERRANTE, 2015, p. 184).

Juntas, Lenu e Lila vão se dando notícias de um mundo que contém beleza, sentido e profundidade, a partir de ferramentas como a escrita e a literatura, que se tornam recursos importantes para que ambas possam imaginar e incitar uma à outra a visão deste mundo. Para ilustrar o que foi dito, trago duas situações: o dia em que faltam à aula, sem o conhecimento dos pais, para irem conhecer o mar e o momento em que concluem a escola fundamental.

Na primeira situação, à medida que se afastam do bairro, Lila vai ficando insegura, enquanto Lenu se mostra em plena liberdade. Chegando na metade do caminho começa a chover. Lila não aceita continuar, retornam, e Lenu fica descrente da não conclusão da aventura.

Verificara-se uma curiosa inversão de comportamento: eu, apesar da chuva, teria continuado o caminho, me sentia longe de tudo e de todos, e a distância — o descobrira pela primeira vez — apagava dentro de mim qualquer vínculo, qualquer preocupação; Lila bruscamente se arrependera do próprio plano, tinha renunciado ao mar, quisera voltar aos limites do bairro. Eu não conseguia entender (FERRANTE, 2015, p. 72).

O evento transgressor, que anuncia a possibilidade de cruzar fronteiras, inaugura para ambas um espaço liminar, onde o mundo deixa de ser apenas pano de fundo e passa a ser

percebido de forma viva e significativa. O mar surge como manifestação da alma do mundo, convocando-as a experimentarem algo que ultrapassa o cotidiano restrito do bairro. Essa experiência revela algo essencial: é por estarem juntas que elas têm coragem de romper com regras e explorar o desconhecido, havendo pela primeira vez uma inversão de atitudes entre as duas.

A segunda situação, refere-se à chegada ao final do último ano da escola fundamental — que significava o fim dos estudos para meninas —, pois, a partir de então, seus destinos eram ajudar as mães com as tarefas domésticas, cuidar dos irmãos ou trabalhar. Vendo a inteligência das alunas e a esperança de um futuro promissor, a professora Oliviero incentiva que as duas continuem os estudos. Ao tentar convencer as famílias a permitir que as meninas ingressem na escola média, se inicia a primeira separação das amigas.

Na família de Lenu, o pai trabalha como contínuo na prefeitura e pode circular pela cidade para além do bairro, enquanto a mãe é dona de casa e cuida de quatro filhos, sendo Lenu a mais velha. Na família de Lila, o pai possui uma pequena oficina de sapatos, a mãe dedica-se às tarefas domésticas e o filho mais velho trabalha com o pai sem remuneração. Famílias marcadas por condições precárias e, embora ambas sejam muito pobres e vivam violências cotidianas — tendo os pais como provedores desprovidos de afeto e mães como donas de casa briguentas e raiosas —, após a professora Oliviero tentar estimular as famílias a buscar outros caminhos, há uma diferença abismal no comportamento dos pais, o que deixará marcas nas filhas. Apesar da relutância, os pais de Lenu aceitam que ela preste a prova para a entrada na escola média; já Lila não tem a mesma sorte: além de não ser apoiada pelos pais, na discussão sobre a decisão, o pai a arremessa pela janela.

Tínhamos dez anos [...] De repente os gritos cessaram e, instantes depois, minha amiga voou pela janela, passou por cima de minha cabeça no asfalto às minhas costas. [...] Ele a arremessara da janela como se fosse uma coisa. [...] enquanto tentava erguer-se e me dizia com um trejeito quase brincalhão: ‘Não aconteceu nada’. Mas estava sangrando, tinha quebrado um braço (FERRANTE, 2015, p. 76).

Como um dos momentos mais violentos da história, a queda de Lila, concreta e simbólica, marca a divisão dos caminhos das personagens pela primeira vez (SECCHES, 2019). A partir desse marco, Lenu inicia a escola média, enquanto Lila passa a trabalhar na sapataria do pai.

Conforme as ideias de bell hooks (2021) quanto às definições sobre o “amor”, a autora nos convida a repensá-lo para além do amor romântico, trazendo-o para o sentido da ação. Segundo hooks, se aprendêssemos que o amor não se trata apenas de um sentimento e sim de ações expressas através de atos, o entenderíamos como “vontade de nutrir o nosso crescimento

espiritual e o de outra pessoa” (HOOKS, 2021, p. 48). Ainda para a autora, nossa primeira escola do amor é a nossa família, seja ela funcional ou disfuncional; com um lar feliz ou cheio de problemas, aprendemos sobre o amor na infância.

Em casa eu era a preferida de meu pai, e meus irmãos também gostavam de mim. O problema era minha mãe [...] Com certeza ela não era feliz, os afazeres domésticos a abatiam, e o dinheiro nunca bastava. Irritava-se frequentemente com meu pai [...] Brigavam. Porém, como meu pai não erguia a voz nem mesmo quando perdia a paciência, eu sempre ficava do lado dele e contra ela, ainda que às vezes ele batesse nela e soubesse ser bastante ameaçador comigo (FERRANTE, 2015, p.37).

Tanto Lenu quanto Lila crescem em ambientes familiares onde o amor e o apoio emocional são escassos, pois seus pais estão mais preocupados com a sobrevivência devido à precariedade, do que com o bem-estar emocional dos filhos. A falta de afeto e de um olhar amoroso dos pais as impactam profundamente, além de moldar a dinâmica entre elas, que muitas vezes se apoiam justamente pela ausência desse suporte e espelhamento familiar. Se pensarmos nas condições narradas, de famílias marcadas pela precariedade econômica e existencial, atravessadas por um mundo com divisões de papéis tão demarcados e excludentes para as mulheres, em que medida isso não acaba ferindo a imaginação de amor?

Quanto ao ambiente da narrativa, o bairro, não tem nome na história, mas se apresenta com a força de um personagem. Conforme analisa Secches (2019), o território encontra-se afastado do centro de Nápoles e em oposição ao azul do mar napolitano, sendo marcado pela pobreza, pela opressão, pelos conflitos familiares e pelas tradições patriarcais: ali, a violência é a regra das relações. A presença da máfia e relações de poder local, a constante ameaça física, o machismo e a precariedade econômica como destino, marcam a vida dos moradores, que percebem tais condições como naturais e inevitáveis (SECCHES, 2019). Nesse sentido, percebe-se que Lenu faz um retrato permeado de ambivalência: um lugar de prisão, mas também de origem, que continua influenciando as personagens mesmo quando tentam se afastar; um símbolo da luta entre mobilidade social/existencial e estagnação, especialmente para as mulheres.

As temáticas de desamparo e violência são centrais na narrativa e revelam como a ausência de amor — conforme conceituada por bell hooks — na infância pode acarretar consequências duradouras. Partindo do princípio de que onde há abuso não pode haver amor (HOOKS, 2021), infere-se que, desprovidos de uma ética do amor em suas próprias criações, esses progenitores replicam o desamparo com seus filhos, perpetuando um ciclo de violência que marca a trajetória de Lenu e Lila.

[...] fica claro que não podemos dizer que amamos se somos nocivos ou abusivos. Amor e abuso não podem coexistir. Abuso e negligência são, por definição, opostos a cuidado (HOOKS, 2021, p.48).

Com a ideia de que “o amor é o que o amor faz” (HOOKS, 2021, p. 55), hooks propõe que em cada um de nós existe uma força vital que, quando nutrida, aumenta nossa capacidade de autorrealização, tornando-nos aptos a nos relacionar em comunhão com o mundo ao nosso redor.

Com o avanço da narrativa para a fase da adolescência, Lenu demonstra o quanto sua relação com Lila se mostra estruturante para ambas: mesmo impedida de frequentar a escola, Lila continua escrevendo e estudando escondida na biblioteca do bairro e, à medida que Lenu avança no liceu, uma provoca na outra o estímulo de não ficar para trás:

Ela soubera que eu estava estudando inglês [...] Já conhecia incontáveis vocábulos [...] Mas ela me atormentava, dizendo: quando voltar à escola, pergunte ao professor como se pronuncia isso, como se pronuncia aquilo. [...] Percebi que parecia estar à frente de mim em tudo, como se frequentasse uma escola secreta. Notei nela até uma certa tensão, a vontade de me mostrar que estava à altura do que eu estudava (FERRANTE, 2015, p. 154).

Em muitos momentos, Lenu — embora seja uma excelente aluna — sente-se inferior aos colegas de famílias não periféricas. Esse sentimento de inadequação evidencia-se em situações nas quais os próprios professores a expõem por causa de seu sotaque do sul. Ao passo que se sente humilhada e desmotivada a seguir buscando sua emancipação, Lenu é sempre tomada pelo ímpeto de continuar, impulsionada por sua relação com Lila; sente-se grata pelos momentos em que a amiga lhe oferece estímulo e suporte nos estudos.

Trazendo a ideia de Hillman de que “a psicologia arquetípica começa no Sul” (2022, p. 71), pode-se pensar o Sul não apenas como localização geográfica, mas como um território da alma — o lugar onde habitam o sofrimento, a imaginação, os afetos intensos e os dramas da existência. Na ficção, as personagens Lenu e Lila nascem em 1944 em Nápoles, no sul da Itália; na não ficção, bell hooks nasce em 1952 em Hopkinsville, uma pequena cidade segregada do Kentucky, no sul dos Estados Unidos. Nascidas em territórios historicamente atravessados por desigualdades e tensões, que afinidades poderiam emergir entre essas experiências de “mulheres do Sul”? Que ecos se manifestam em seus modos de narrar, resistir e imaginar?

E, numa tarde [...] Disse: ‘Se não há amor, não só a vida das pessoas se torna árida, mas também a das cidades’. Não lembro como se expressou exatamente, mas a noção era essa, e eu a associei às nossas ruas sujas, aos jardins descuidados, ao campo arrasado por prédios novos, à violência em cada casa, em cada família (FERRANTE, 2015, p. 155).

Enquanto Lenu estimula a amiga a se levantar da queda simbólica, a força ingovernável de Lila a faz manter a conexão com suas próprias habilidades autodidatas e criativas, o que também provoca, em Lenu, o olhar para suas próprias potências — necessárias para resistir às estruturas violentas que enfrenta para além do bairro. Lenu nutre profunda admiração pela

inteligência e a força de Lila, mas também inveja a capacidade da amiga de adaptar-se e sobreviver ao ambiente hostil em que cresceram. Desde a infância, sente culpa por deixar Lila para trás nos estudos; ao mesmo tempo, o temor de que a amiga torne público o que escreve a acompanhará por toda a vida. Lenu acredita que os textos de Lila sempre serão superiores aos seus, pois reconhece que sua própria escrita — e o lugar que alcança como escritora — carrega a marca de Lila, uma espécie de vestígio do qual não pode se desvincular.

Quando Lila decide se casar — acreditando que, por essa via, teria mais possibilidade de viver dignamente —, pede a Lenu, no dia da cerimônia, que a ajude em sua preparação, solicitando à mãe que se retire para que fiquem a sós. É nesse momento, na intimidade da relação, que Lila compartilha sua vulnerabilidade e angústia, questionando a amiga se está cometendo um erro ao se casar; afinal, além de sentir-se enganada pelo futuro marido, cujos acordos com os mafiosos do bairro tornam-se evidentes, lamenta profundamente ter sido destrutada pela professora Oliviero, que recusou seu convite de casamento. Diante do abismo que se abre sob seus pés, Lila revela com firmeza a imagem que tem de Lenu, selando o destino da amiga com uma ordem que é, ao mesmo tempo, um pacto de sobrevivência: “Qualquer coisa que aconteça, continue estudando [...] você é minha amiga genial, precisa se tornar a melhor de todos, homens e mulheres” (FERRANTE, 2015, p.312).

O gesto de Lila revela que, diante da iminência de um destino sufocante, a amizade torna-se um território político de cuidado mútuo. Ao afastar a figura materna e acolher Lenu como sua única testemunha, Lila materializa a ética do amor como uma estratégia de sobrevivência compartilhada. Nesse contexto, a preparação estética da noiva — o banho e a vestimenta — deixa de ser um mero protocolo familiar para converter-se em um rito de resistência e um pacto de lealdade. Consolidado como pilar central, esse vínculo de amizade entre mulheres fortalece o vir-a-ser de cada uma, garantindo que suas subjetividades permaneçam protegidas e impulsionadas frente à hostilidade de um ambiente que tenta desautorizar suas existências.

Tal alicerce, firmado no rito de amizade, torna-se o suporte para que elas naveguem pelas contradições de suas novas realidades. Ainda que atravessadas por uma maturidade compulsória, Lenu e Lila preservam o imaginário de jovens comuns: entre o pragmatismo dos estudos para uma e as obrigações do casamento e da maternidade para a outra, o anseio por vestidos e viagens coexiste com a crença de que a educação serviria de passaporte para um futuro distinto da precariedade do bairro. Em um mundo que insiste em restringir suas possibilidades, ambas são postas à prova tanto por suas inteligências quanto por suas belezas;

é na relação de amizade, contudo, que encontram estímulo para experimentar os próprios limites e desejos de transformação. Essa conexão evidencia que momentos culminantes, como a publicação do primeiro livro de Lenu, não representam uma conquista estritamente individual, mas a materialização de uma voz que se nutre do repertório imaginativo compartilhado, dando corpo ao sonho comum da infância:

[...] sentia a necessidade de fazê-la se sentar a meu lado e lhe dizer: veja como somos afinadas, uma em duas, duas em uma, e provar a ela [...] como seu livro de menina tinha lançado raízes profundas em minha cabeça a ponto de desenvolver ao longo dos anos um outro livro, diferente, adulto, meu e no entanto imprescindível do seu, das fantasias que tínhamos elaborado juntas no pátio das nossas brincadeiras, ela e eu em continuidade, formadas, deformadas, reformadas (FERRANTE, 2016a, p. 455).

Ao renunciar à ideia de um eu isolado, Lenu admite que a construção de si é um processo compartilhado com Lila, subvertendo a lógica da rivalidade entre mulheres imposta pelo patriarcado. Ao reencontrar o conto que a amiga escreveu na infância (intitulado *A fada azul*), ela compreende que “as paginazinhas infantis de Lila eram o coração secreto” (FERRANTE, 2016a, p. 454) de seu próprio livro; ao validar esse imaginário que nasceu no pátio e resistiu às interdições do tempo, ela prova que a “amiga genial” é, em essência, um espelhamento constante.

Contudo, a preservação dessa esfera subjetiva enfrenta as rupturas da vida adulta. Discacciati (2024) observa que a mudança de Lenu para Florença e seu casamento marcam um corte na relação das protagonistas, momento em que as questões feministas ganham contornos definidos na história. Ao mergulhar na vida doméstica e no puerpério, Lenu depara-se com a fragilidade da instituição casamento/família: enquanto o marido usufrui do silêncio de seu escritório para produzir intelectualmente, ela é “engolida pela solidão” de uma rotina exaustiva, na qual os cuidados com a filha e a casa inviabilizam sua própria escrita (DISCACCIATI, 2024, p. 153, 159).

O contato com Lila perde a frequência, apesar de a amiga revelar sua presença nos dilemas cotidianos e nas lembranças de uma angústia que não cessa, mas se transforma (DISCACCIATI, 2024, p. 149-150).

Sob essa ótica, nota-se que mesmo um vínculo tão profundo não as isola das pressões estruturais da época. Impactadas pelas consequências do pós-guerra, do fascismo, do machismo e das rígidas convenções morais, ao ingressarem na vida adulta, Lenu e Lila deparam-se com questões relacionadas ao matrimônio, à maternidade e à profissão. Seguindo trajetórias opostas e separadas pela distância física, Lenu reflete sobre o quanto as privações e os lugares socialmente impostos às mulheres contribuem para que, com o passar do tempo, relações de

amizade — especialmente a dela com Lila, antes intensa e repleta de intimidade — vão se reduzindo a breves notícias.

Já como autora de um livro de sucesso e dividida entre o desejo de continuar escrevendo e as demandas da rotina familiar, Lenu reconhece, em suas reflexões, que talvez ela e Lila tenham passado a acreditar que suas vidas já não eram suficientemente interessantes ou dignas de serem compartilhadas, como se o cotidiano de cada uma tivesse se tornado um território inacessível à compreensão mútua. Nesse distanciamento, emerge a indignação pelo que poderia ter sido: a potencialidade de uma convivência intelectual e criativa na qual pudessem somar forças e produzir juntas.

Quando [...] eu me sentia finalmente viva escavando nas palavras e entre as palavras, acabava às vezes imaginando o que teria sido minha vida e a de Lila se ambas tivéssemos feito o exame de admissão na escola média e depois o liceu e depois todos os estudos até a formatura, ombro a ombro, afinadas, um casal perfeito que soma energias intelectuais, prazeres do entendimento e da imaginação. Teríamos escrito juntas, teríamos assinado juntas, teríamos tirado força uma da outra, nos bateríamos lado a lado para que aquilo que era nosso fosse inimitavelmente nosso (FERRANTE, 2016b, p. 349-350).

Ao refletir sobre suas trajetórias divergentes — e sobre tudo o que lhes foi negado —, Lenu ressent-se das interdições constantes que impediram Lila de expressar sua brilhante intelectualidade e que a privaram de se tornar escritora, sonho que ambas compartilharam desde a infância. Nessa fase da vida, a ausência de Lila não representa apenas a falta de uma amiga, mas também o afastamento de uma parte essencial de si mesma: aquela que impulsiona a força criativa, o instinto e a rebeldia, frequentemente reprimidos por Lenu em favor de sua adaptação social. Essa tensão subjetiva culmina em um despertar crítico sobre sua própria formação intelectual e existencial:

Terminei concluindo que antes de tudo eu devia entender melhor o que eu era. Indagar sobre minha condição de mulher. Tinha me excedido, fizera um enorme esforço para adquirir capacidades masculinas. [...] Da razão deles, a mais irracional. [...] E agora, depois do duro esforço de aprender, o que precisava desaprender? (FERRANTE, 2016b, p. 277).

A reflexão de Lenu denuncia o esgotamento de uma subjetividade alienada em normas patriarcais, revelando que sua ascensão intelectual sustentou-se em um processo de mimetização do masculino. Ao reconhecer que sua erudição funcionou por meio de mecanismos de enquadramento — uma fôrma limitante que exigiu a assimilação de uma razão fria e externa —, a narradora evoca o imperativo do “desaprender” como um rito de passagem para a conquista de uma voz própria. Esse movimento sinaliza a urgência de desconstruir pactos de submissão e cessar a busca exaustiva por validação em figuras de autoridade, permitindo o florescer de uma condição de mulher mais autêntica. Nesse despertar, a amizade com Lila

reafirma-se como o território onde a alteridade é preservada: enquanto Lenu percorreu o caminho acadêmico para descobrir o aprisionamento contido no saber formal, Lila, em sua vivência à margem das instituições, permaneceu como o fio invisível que a conecta à sua verdade visceral e à resistência contra a lógica que tentou modelar sua cabeça e sua voz.

Ainda que o tempo e as circunstâncias imponham afastamentos, a complexa relação entre as protagonistas, estendendo-se da juventude à velhice, reconstrói-se continuamente em movimentos de aproximação e distância. Essa dinâmica, permeada por afetos ambivalentes como amor, inveja e admiração, configura uma colaboração profunda que sustenta seus processos de transformação. Ao confrontarem-se mutuamente através do espelhamento e de um reconhecimento amoroso, elas encontram o suporte necessário para o desenvolvimento de si, consolidando esse vínculo como o eixo central de suas identidades em construção e o solo onde a subjetividade de uma é, invariavelmente, atravessada pela presença da outra.

A AMIZADE COMO CATALISADOR DE SEUS PROCESSOS DE INDIVIDUAÇÃO

Ao longo da tetralogia napolitana, observa-se o desenvolvimento de Lenu e Lila e suas respectivas transformações internas, bem como as mudanças do mundo em que vivem. Suas experiências individuais entrelaçam-se ao movimento coletivo de reconstrução do pós-guerra e às transformações sociais e políticas da Itália. O bairro, espaço concreto e simbólico de origem, torna-se o cenário onde se refletem as tensões entre progresso e miséria, tradição e emancipação.

Nesse percurso, emergem marcos históricos fundamentais — como a ascensão dos movimentos feministas, a conquista do divórcio e o surgimento da pílula anticoncepcional —, que atravessam a vida das protagonistas, influenciando suas escolhas, desejos e modos de subjetivação. Ao considerar a passagem do tempo na trajetória de Lenu e Lila e seus respectivos processos de individuação, percebe-se que:

Lila, desde a infância, revela-se dotada de mistério, sedução e de uma força ingovernável. Autodidata, expressa sua criatividade por meio do desenho e da escrita, imaginando novos mundos através da literatura; contudo, vê seus sonhos constantemente tolhidos pelos homens ao seu redor. Embora tema apaixonar-se e repetir o destino das mulheres do bairro — descritas como loucas, raivosas e abandonadas —, casa-se aos dezesseis anos, depositando sua confiança em um homem que prometia romper com os padrões arcaicos daquele território.

Diante da recorrência de experiências que desautorizam sua existência — praticadas por homens de sua família, pelo marido e por mafiosos —, Lila compreende que as estruturas dificilmente mudariam. Passa, então, a subvertê-las com os recursos de que dispõe: presenteia Lenu com os livros necessários para a escola e organiza encontros em sua casa, na ausência do marido, oferecendo à amiga um quarto para estudar.

Ao libertar-se de um casamento violento, Lila muda-se com o filho e torna-se operária sob condições desumanas; nesse período de exaustão, é cuidada por Lenu quando adoece. Embora desde a infância sinta dificuldade em ultrapassar os limites geográficos do bairro e sofra com o que nomeou de “desmarginação” — fenômeno no qual perde a percepção da concretude do mundo e de si mesma —, ela reconstrói sua vida e torna-se uma profissional bem-sucedida na área da computação. Contudo, após o desaparecimento da filha, Lila não encontra mais suas margens.

Na velhice, Lila cumpre o desejo de desaparecer, sem deixar roupas, bilhetes ou fotos que comprovem sua existência. Sobre esse ímpeto de apagamento, a narradora observa:

Queria se apagar porque não se tolerava. Fizera isso continuamente, durante a vida toda [...] Nunca tinha pegado um trem, nem para ir a Roma. Nunca subira num avião. Sua experiência era reduzidíssima, e quando eu pensava nisso lamentava por ela [...] Eu amava Lila. Queria que ela durasse [...] Achava que era minha missão. Estava convicta de que ela mesma, desde menina, me atribuíra essa tarefa (FERRANTE, 2017, p. 463).

Já Lenu, ainda criança, revela-se uma menina curiosa, observadora e obediente, mas também marcada pela timidez e pela insegurança. Precocemente, percebe que o estudo é o único caminho para libertar-se das limitações do bairro; sua inteligência e dedicação tornam-se, assim, um refúgio e um modo de buscar reconhecimento em um ambiente que a faz duvidar constantemente de si mesma. Como promessa de ascensão, acredita que, por meio da educação, poderá reinventar-se e consolidar uma identidade própria, distante da pobreza, da violência e da rigidez social que a cercam.

Com esforço e disciplina, Lenu avança academicamente e, gradualmente, afasta-se de seu ambiente de origem. Contudo, essa fuga nunca é completa: marcada pela ambivalência, busca a ascensão social, mas sente medo diante dos desafios e das pequenas humilhações sofridas no meio intelectual — onde se vê obrigada a vigiar constantemente o próprio sotaque e a policiar o uso do dialeto. Na juventude, essa insegurança manifesta-se, inclusive, na inveja pontual que sente da amiga, que se casa precocemente.

Ao consolidar-se como uma escritora bem-sucedida, Lenu casa-se com um professor universitário pertencente a uma influente e abastada família italiana. Mesmo tendo acesso ao mundo intelectual com que sempre sonhara, ainda assim, é atravessada pelo conflito e pela

culpa ao tentar conciliar a carreira às imposições do marido, que busca restringi-la ao espaço doméstico e às obrigações maternas. Perturbada pela insegurança de não ser suficiente e pelo temor de reproduzir a amargura da própria mãe, Lenu vê em Lila, desde a infância, a esperança de escapar desse destino:

Algo me convenceu, então, de que se eu caminhasse sempre atrás dela [Lila], seguindo sua marcha, o passo de minha mãe, que entrara em minha mente e não saía mais, por fim deixaria de me ameaçar (FERRANTE, 2015, p. 38).

Entretanto, após a maternidade, Lenu passa a mancar — uma manifestação física da herança materna que ela tanto temia —, e é Lila quem primeiro nota a semelhança desse caminhar com o de sua mãe. Essa marca corporal, porém, ganha um novo contorno a partir do adoecimento da progenitora, momento em que Lenu se aproxima e passa a compreender as dores geracionais e as fragilidades que compunham a subjetividade daquela mulher. Antes do falecimento da mãe, ocorre uma reconciliação que inaugura um novo modo de estarem juntas, desfazendo a carga ameaçadora que a figura materna exerce sobre ela. Ao observá-la sob outras lentes, Lenu ressignifica a relação e reconhece a confiança que a mãe deposita em sua força por toda a vida: "Morrera convencida de que, pela minha maneira de ser, pelos recursos que eu tinha acumulado, nunca seria abatida por nada. Essa ideia operou dentro de mim e acabou me ajudando" (FERRANTE, 2017, p. 216).

Ao acolher o peso das injustiças e violências sofridas por sua mãe, pelas outras mulheres do bairro e pelas gerações que vieram antes delas, Lenu transforma o antigo desejo de fuga em um profundo processo de apropriação. Ela faz as pazes com suas origens ao reconhecer que a dor ancestral daquelas mulheres também constitui a sua história.

Nesse estágio de amadurecimento, Lenu compreende que sua visão de mundo não se completa no isolamento de seus livros, mas na colisão com a percepção crua e visceral de Lila. Os “empurrões” da amiga deixam de ser vistos como uma interferência externa para serem reconhecidos como a força que a obriga a enxergar a vida em sua totalidade — em suas contradições, violências e belezas. Para Lenu, amadurecer significa admitir que é o olhar de longo alcance de Lila que desvela os nexos ocultos da realidade, despertando nela uma inteligência que não é meramente teórica, mas uma forma profunda de habitar o mundo:

Como sempre, me bastava uma meia frase de Lila e meu cérebro reconhecia sua aura, se ativava, liberava inteligência. [...] admitia sem incômodo que falar com ela me suscitava ideias, me levava a estabelecer nexos entre coisas distantes. [...] Atribuía a ela uma espécie de visão de longo alcance, atribuiria pela vida inteira [...] Dizia a mim mesma que ter maturidade era isso, reconhecer que necessitava de seus empurrões. Se antigamente eu escondia até de mim aquela ignição que ela me provocava, agora tinha orgulho disso (FERRANTE, 2017, p. 370).

Ao longo da vida, Lenu enfrenta o assédio e o abuso psicológico de professores e maridos que tentam minar sua autoconfiança, encontrando em Lila uma fonte de força e lucidez para não sucumbir. Esse despertar para a própria autonomia é reforçado pela consciência política: “Acumulei leituras feministas e ainda fortalecida pelo pequeno sucesso de meu último livro, propus artigos para as novas revistas voltadas para mulheres” (FERRANTE, 2017, p. 216). Para além da teoria, essa aliança materializa-se no cotidiano compartilhado: ao tentarem conciliar as exigências da carreira com as pressões da maternidade, as duas amigas estabelecem uma rede de apoio mútua. É na divisão de cuidados com os filhos e na atenção dedicada uma à outra que elas encontram o suporte necessário para sustentar suas existências e subjetividades em um mundo que as quer exaustas e isoladas.

Na solidão da velhice, quando a carreira já não lhe oferece o suporte de outrora, Lenu é resgatada de sua melancolia pelo reaparecimento das bonecas da infância em sua caixa de correio, tempos após o desaparecimento de Lila. Esse retorno ao “marco zero” da amizade sugere que, para além da ausência física, o vínculo permanece inabalável. As bonecas, que poderiam ter conduzido apenas à rivalidade naturalizada pelo patriarcado, revelam-se o fio condutor para a descida aos porões de suas psiques e para uma conexão profunda de almas. Não à toa, foram o único vestígio que Lila preservou ao longo de décadas, mesmo sem o conhecimento de Lenu. Esse gesto, interpretado como uma última mensagem de afeto e liberdade, confirma que a vida de ambas seguiu conectada por uma verdade que só a maturidade permitiu nomear:

Talvez aquelas duas bonecas que haviam atravessado mais de meio século e vieram parar em Turim significavam apenas que ela estava bem e que gostava de mim, que tinha rompido as barreiras e finalmente pretendia girar o mundo, agora não menos miúdo que o seu, vivendo na velhice, segundo uma nova verdade, a vida que na juventude lhe proibiram e que se proibira (FERRANTE, 2017, p. 475).

Tendo em vista a influência da amizade no desenvolvimento da individuação de ambas, e considerando a importância da conexão humana nesse processo para Jung, afirma Parise (2024):

Por vezes apenas testemunhando, outras vezes oferecendo uma escuta ativa e propiciadora de diferenciações, acolhendo e fazendo companhia ou apenas existindo e chamando do outro um novo modo de estar e ser, podemos dar passagem à existência de alguém (PARISE et al, 2024, p. 91).

Ao percorrer a narrativa, compreende-se que a relação de amor, estabelecida pela via da amizade, foi fundamental para que Lenu e Lila pudessem dar passagem à existência uma da outra. Motivada pela raiva diante do desaparecimento de Lila, Lenu é convocada à busca por um novo sentido: ao narrar a história da amiga, narra também a sua própria história. Ao escrever

tudo o que se lembra, ela impede que Lila se apague definitivamente sem deixar vestígios de sua(s) complexa(s) existência(s). Em seu livro *Vestígios: epifanias e individuações*¹³, Maroni (2020) nos diz:

Essas travessias, que se dão nos corpos e nas psiques, não são passíveis de controle, nem de vigilância, nem de planejamento. Com elas, e através delas, está surgindo outro mundo e este mundo só pode vir à luz e nascer através das palavras, expressando verdades de quem as viveu; só pode vir à luz, se sair de nossas vísceras [...] Para Sonriau, através da interpretação de Lapoujade, quem testemunha uma existência mínima, dando-lhe legitimidade e vigor, intensifica a própria existência. Eu penso que gratidão é a única moeda entre quem testemunha e quem recebe o testemunho (MARONI, 2020, p. 124-125).

Em uma nova travessia, agora na velhice, Lenu pode contar a história que desafiou as leis patriarcais que apequenavam as possibilidades existenciais daquelas meninas. Realiza, assim, o sonho antigo de escrever(em) um livro que pudesse tirá-las de um mundo desprovido de amor e que recusa a intelectualidade nas mulheres. Dialogando com bell hooks, contar essa(s) história(s) contribui para a nossa jornada, pois oferece uma visão do amor para além do romântico, recolocando a amizade em seu justo lugar: no centro da vida. Como pontua hooks (2024, p. 32): “A comunhão no amor que nossa alma busca é a jornada mais heroica e divina que um ser humano pode empreender”, pois é na comunhão que sempre podemos retornar ao lugar que nos encoraja a nos unirmos no amor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso teórico-analítico apresentado permite compreender a amizade entre Lenu e Lila como uma potência que ultrapassa o vínculo de afeição, constituindo-se como um dispositivo de resistência e um catalisador de seus processos de individuação. A narrativa revela que, na infância, as protagonistas inauguram juntas um caminho que as desperta para uma nova consciência; na relação que se constrói — entre tensões e ambivalências —, ambas se diferenciam e se reconhecem em suas próprias complexidades. Assim, o elo estabelecido é capaz de protegê-las e impulsioná-las em meio às violências e ao sentimento de não pertencimento.

Nesse processo, o repertório imaginativo compartilhado permite às amigas vislumbrar imagens mais potentes do mundo e unir forças contra a opressão. Juntas, elas vão ao encontro do profundo para resgatar a beleza que desperta a alma, transformando o enfrentamento das violências em uma iniciação compartilhada, tanto amorosa quanto psíquica, que confere sentido

¹³ MARONI, AMNÉRIS. *Vestígios: epifanias e individuações*. São Paulo: Intermeios, 2020.

e vitalidade à existência. O reaparecimento das bonecas ao final da tetralogia — momento em que ambas, de formas distintas, tentam dar novos contornos às suas existências e (re)encontrar a si mesmas — é lido como a gratidão de Lila por tudo o que compartilhou com Lenu. É justamente nesse cenário que Elena Ferrante subverte a lógica tradicional ao posicionar a amizade entre mulheres, e não o amor romântico, como a autêntica força transformadora e estruturante de suas trajetórias; afinal, o romance revela que o amor pode ser uma força de libertação e de genialidade compartilhada.

Em diálogo com bell hooks e James Hillman, a nutrição mútua de forças vitais na relação impede que sucumbam diante de um mundo que não as reconhece. Esse vínculo materializa a ética do amor: a ação do espelhamento e de um olhar amoroso traduz-se no comprometimento em ato com o crescimento mútuo. A partir desse compromisso, a escrita de Lenu constitui-se como o ato de devolver a Lila a existência que tentam negar. Ao trazer o testemunho de quem também é testemunhada, a narrativa nos convoca a sustentar a circularidade desse narrar: um movimento vital em que a singularidade ganha ressonância no encontro com o outro, revelando que a compreensão de nós mesmos se amplia quando nossa história é acolhida e recontada por quem nos testemunha. É esse movimento que conduz a narrativa sempre em direção ao “Sul”: à alma, ao coração.

Ao articular a literatura à psicologia analítica e à ética do amor, esta análise contribui para o campo junguiano pois propõe uma ampliação das perspectivas que comumente se dedicam a investigar a individuação sob a ótica dos relacionamentos românticos, familiares e parentais — tidos como os principais eixos estruturantes da subjetividade — e inclui e prioriza a amizade entre mulheres, por compreendê-la como uma via potente para a diferenciação e para a resistência frente aos apagamentos de suas existências. Essa aliança constitui-se como uma unidade política de cuidado e uma rede protetiva, que responde às violências estruturais e amplia as possibilidades para a construção de uma subjetividade que ultrapassa os limites do modelo de família nuclear.

Dessa maneira, o estudo oferece, ainda, contribuições à clínica contemporânea ao propor que a escuta terapêutica integre as relações de amizade e a busca por comunidade como dispositivos fundamentais na promoção de saúde psíquica. Nessa perspectiva, o "desaprender" padrões opressores e a conquista de uma voz própria tornam-se indissociáveis dos vínculos de qualidade e reciprocidade. A trajetória de Lenu e Lila confirma: a amizade entre mulheres é um território político, ético e criativo, capaz de restaurar a imaginação do amor e oferecer ao devir o fôlego necessário para sua reconstrução em direção a mundos mais almados.

REFERÊNCIAS

BARCELLOS, GUSTAVO. **Mitologias arquetípicas:** figurações divinas e configurações humanas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

DISCACCIATI, ISABELA. **Para além das margens:** a Itália de Elena Ferrante. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.

FERRANTE, ELENA. **A amiga genial:** infância, adolescência. São Paulo: Biblioteca Azul, 2015.

FERRANTE, ELENA. **História do novo sobrenome:** a amiga genial, volume 2. São Paulo: Biblioteca Azul, 2016a.

FERRANTE, ELENA. **História de quem foge e de quem fica.** São Paulo: Biblioteca Azul, 2016b.

FERRANTE, ELENA. **História da menina perdida:** maturidade-velhice. São Paulo: Biblioteca Azul, 2017.

FERRANTE, ELENA. **As margens e o ditado:** sobre os prazeres de ler e escrever. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2023.

HILLMAN, JAMES. **Psicologia arquetípica:** uma introdução concisa. 2ª edição. São Paulo: Editora Cultrix, 2022.

HILLMAN, JAMES. **Ficções que curam:** psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler. Campinas, SP: Verus, 2010a.

HILLMAN, JAMES. **O pensamento do coração e a alma do mundo.** Campinas, SP: Verus, 2010b.

HILLMAN, JAMES. Teoria dos arquétipos: C. G. Jung. *In:* BURTON, A. **Teorias operacionais da personalidade.** RJ: Imago, 1978. (p.65-94)

HOOKS, BELL. **Tudo sobre o amor:** novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2021.

HOOKS, BELL. **Comunhão:** a busca das mulheres pelo amor. São Paulo: Elefante, 2024.

JUNG, CARL GUSTAV. **O Eu e o inconsciente.** 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 1987.

JUNG, CARL GUSTAV. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** Petrópolis: Vozes, 2000.

MARONI, AMNÉRIS. **Vestígios:** epifanias e individuações. São Paulo: Intermeios, 2020.

PARISE, C. L.; SCANDIUCCI, G.; PESSOA, G. **Escutando dissidências:** perspectivas sobre gêneros e sexualidades para uma psicologia plural. São Paulo: Sattva Editora, 2024.

SECCHES, FABIANE V. DO A. **Uma longa experiência de ausência: a ambivalência em 'A amiga genial', de Elena Ferrante**. 2019. 158 f. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária e Literatura Comparada) - Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2019. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8151/tde-09092019-120933/>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2025.

Bruna Daniela Balbino de Souza

Psicóloga, com especialização em Psicologia Analítica Junguiana pelo CEJAA – Centro de Estudos Junguianos Analistas Associados. Dedicase à prática clínica e a estudos que dialogam com ciência, literatura, cultura e memória.

OS RITMOS DA INDIVIDUAÇÃO - O CORPO, A DANÇA E O CAMINHO PARA O SI-MESMO NA PERSPECTIVA JUNGUIANA

Lara Reis

RESUMO

Este artigo explora a dança circular como um meio de integração do si-mesmo, na perspectiva da psicologia analítica de Carl Gustav Jung, em face da "sociedade do cansaço" teorizada por Byung-Chul Han. A sociedade contemporânea, marcada pela aceleração, auto exploração e busca incessante por produtividade, gera esgotamento físico e mental, resultando na desconexão corpo-mente. A dança circular, prática milenar, ressurge como uma possibilidade de reintegração do indivíduo, promovendo a conexão com o corpo e o ritmo interno. O estudo articula os conceitos junguianos de individuação, sombra e persona com a problemática da exaustão, analisando as manifestações da sombra no corpo e a influência da persona na rigidez corporal. A perspectiva de Baitello Junior (2017) sobre o sedentarismo e o consumo excessivo de imagens complementa a análise, destacando a importância de reconhecer os sinais corporais como expressão de desequilíbrio psíquico. A dança circular, ao priorizar a simplicidade dos passos, a igualdade entre os participantes e a condução do focalizador, cria um espaço para a emergência do inconsciente e a expressão simbólica do corpo. Por meio do movimento, a dança transcende a racionalidade, facilitando o contato com dimensões meditativas e contribuindo para o processo de individuação, em contraponto à fragmentação e à exaustão que caracterizam a sociedade contemporânea.

Palavras-chave: Psicologia Analítica; dança circular; corpo; individuação; si-mesmo; sociedade do cansaço.

ABSTRACT

This article explores circular dance as a means of self-integration from the perspective of Carl Gustav Jung's analytical psychology, in the context of the "society of fatigue" theorized by Byung-Chul Han. Contemporary society, marked by acceleration, self-exploitation, and the relentless pursuit of productivity, generates physical and mental exhaustion, resulting in a disconnection between body and mind. Circular dance, an ancient practice, reemerges as a possibility for reintegrating the individual, promoting connection with the body and inner rhythm. The study connects Jungian concepts of individuation, shadow, and persona with the

issue of exhaustion, analyzing the manifestations of the shadow in the body and the influence of the persona on bodily rigidity. Baitello Junior's (2017) perspective on sedentarism and the excessive consumption of images complements the analysis, highlighting the importance of recognizing bodily signals as expressions of psychic imbalance. Circular dance, by emphasizing the simplicity of steps, equality among participants, and the guidance of the facilitator, creates a space for the emergence of the unconscious and the symbolic expression of the body. Through movement, dance transcends rationality, facilitating contact with meditative dimensions and contributing to the individuation process, in contrast to the fragmentation and exhaustion that characterize contemporary society.

Keywords: Analytical Psychology; circular dance; body; individuation; self; society of fatigue.

INTRODUÇÃO

Este artigo explora a dança circular como um possível caminho no processo de integração do si-mesmo na sociedade do cansaço, utilizando a psicologia analítica de Carl Gustav Jung como lente teórica. Na perspectiva junguiana, o processo de integração do si-mesmo ocorre por meio da relação do ego com os diferentes aspectos da psique, compreendendo o si-mesmo como um arquétipo. À medida que o indivíduo percorre sua experiência vivencial, os processos inconscientes atuam de forma compensatória em relação à consciência, não necessariamente como instâncias opostas, mas como forças complementares que tendem à busca da totalidade psíquica (JUNG, 2015). Nesse sentido, o movimento de individuação não implica a apreensão plena do si-mesmo, mas um contínuo alargamento da consciência em direção a ele. Como afirma Jung,

[...] é impossível chegar a uma consciência aproximada do si-mesmo, porque, por mais que ampliemos nosso campo de consciência, sempre haverá uma quantidade indeterminada e indeterminável de material inconsciente que pertence à totalidade do si-mesmo. Este é o motivo pelo qual o si-mesmo sempre constituirá uma grandeza que nos ultrapassa (JUNG, 2015, p. 67).

À luz desse limite constitutivo da consciência frente ao si-mesmo, a proposta deste artigo não busca um aprofundamento nas teorias junguianas, mas sim um diálogo entre seus conceitos e os desafios contemporâneos. A sociedade contemporânea, marcada pela aceleração, autoexploração e busca incessante por produtividade, tem como consequência o esgotamento físico e mental. Han (2015) em sua obra ‘*Sociedade do cansaço*’ aborda essa afirmação, acrescentando que: “O que causa a depressão do esgotamento não é o imperativo de obedecer

apenas a si mesmo, mas a pressão de desempenho”. O autor ainda complementa que o cansaço resultante desse esgotamento não se configura como uma potência positiva, pois incapacita a ação. Nesse contexto, a desconexão entre corpo e mente emerge como um sintoma significativo, demandando a busca por práticas que facilitem o processo de integração do indivíduo. A integração, neste contexto, refere-se à superação da dissociação entre corpo e psique. Jung (2013a) destaca a interdependência entre esses aspectos, argumentando que a natureza não reconhece as distinções rígidas estabelecidas pela razão humana para fins de compreensão. O autor explica que as características corporais possuem dimensões psíquicas e vice-versa, evidenciando a unidade fundamental entre ambos. "A separação entre corpo e alma é uma operação artificial, uma discriminação que se baseia menos na natureza das coisas do que na peculiaridade da razão que conhece." (JUNG, 2013a, p. 529).

Ao explorar os fundamentos da dança circular e suas potencialidades em restabelecer a conexão corpo-mente, busca-se compreender como essa prática milenar pode auxiliar na jornada de individuação em um cenário social marcado pela exaustão.

A partir deste contexto, este estudo articula o conceito de individuação, bem como as noções de sombra e persona elaboradas por C.G. Jung, à problemática contemporânea da exaustão, elaborada por Byung-Chul Han (2015). Serão analisadas, sob a ótica junguiana, as manifestações da sombra no corpo, compreendendo como o esgotamento físico e mental podem levar ao "infarto da alma" (HAN, 2015). A perspectiva de Norval Baitello Junior (2017) sobre a conjunção do sedentarismo corporal associada ao alto consumo de imagens contribui para essa análise, na medida em que destaca a necessidade de reconhecer os sinais corporais como expressão de um desequilíbrio psíquico.

Portanto, este estudo propõe-se a realizar um mergulho no movimento que se origina no corpo, analisando a qualidade dos movimentos, seus limites e implicações para a saúde integral visando responder ao seguinte questionamento: a dança circular constitui um caminho para o processo de integração do si-mesmo na sociedade do cansaço?

METODOLOGIA

Este artigo foi desenvolvido a partir de pesquisa bibliográfica de caráter teórico e interpretativo, utilizando como eixo central os textos de Carl Gustav Jung e de autores da psicologia analítica, como von Franz e Conger, além de pensadores contemporâneos como Byung-Chul Han, Baitello Junior e Ailton Krenak. A análise articula esses referenciais com

estudos sobre corpo, movimento e dança circular, buscando compreender, por meio de uma leitura hermenêutica, como a prática do movimento pode atuar como via simbólica de reintegração psique-corpo e de aproximação ao processo de individuação na sociedade contemporânea.

O PARADOXO DO MOVIMENTO: COMO O EXCESSO GERA IMOBILIDADE

Um ponto fundamental a ser abordado inicialmente neste artigo refere-se ao movimento corporal. Ancorada na natureza primata do ser humano, a motricidade, em seus primórdios, caracterizava-se por movimentos ágeis, saltitantes e leves, reflexo de uma existência entre os galhos das árvores. Posteriormente, essa relação com o movimento transformou-se, à medida que o ser humano passou a interagir mais diretamente com o plano do chão, substituindo a preensão das garras pela firmeza dos pés (BAITELLO JUNIOR, 2017).

A experiência do mundo desde os tempos nômades se deu através do movimento e perdê-lo significava interromper a jornada. A própria vida construía-se na experiência sensório-motora do caminhar. Caminhar significava também um encontro com medos, desafios, desconfortos e infinitas possibilidades (BAITELLO JUNIOR, 2017). Nessa perspectiva o autor ressalta: “Foram os pés que transformaram o mundo em trama de caminhos, em uma narrativa experimentada, vivenciada.” (BAITELLO JUNIOR, 2017, p. 34).

A menção a esse fato ressalta que o distanciamento do movimento corporal implica, conseqüentemente, em um distanciamento das necessidades vitais do indivíduo. Para Baitello Junior (2017), resistir ao movimento implica ignorar as necessidades corporais, abdicar e suprimir a história natural da espécie, priorizando uma perspectiva puramente mental. Neste sentido, Jung (2013a) destaca que a ênfase excessiva no conhecimento de objetos externos levou a um atraso da psique e do conhecimento particular, tornando-se um problema urgente da contemporaneidade.

Essa busca incessante caracteriza a sociedade do desempenho, conceito desenvolvido por Byung-Chul Han em sua obra *Sociedade do cansaço*. Nesse contexto contemporâneo, observa-se uma transição da sociedade disciplinar, pautada na proibição, para uma sociedade de desempenho e produção, na qual o indivíduo se torna "empresário de si mesmo" (HAN, 2015).

Nesse contexto de busca incessante por alta produtividade, associada à disciplina do fazer, a atenção do indivíduo se volta para o alcance de metas, utilizando o corpo como

instrumento, porém, desconsiderando seus limites (HAN, 2015). Baitello Junior (2017) destaca um aspecto crucial da organização social contemporânea: a predominância da postura sentada, na maioria das atividades. Como o autor observa, "Até mesmo as máquinas que andam por nós, que nos transportam, levam-nos sentados" e ainda complementa "estamos sentados e sedados." (BAITELLO JUNIOR, 2017, p. 35).

Assim, a observação de Baitello Junior (2017, p. 28) sobre a postura sentada como "o lugar inóspito que não se deixa habitar" destaca a desconexão entre o corpo e a experiência vivida. Essa dissociação é reforçada pela velocidade do pensamento e dos desejos, que frequentemente não encontram correspondência na lentidão e no peso da experiência corporal marcadas pelo sedentarismo do corpo (BAITELLO JUNIOR, 2017).

É crucial observar que, nesse contexto de auto exploração, o indivíduo não está mais submetido a uma força externa que o obrigue a trabalhar, mas torna-se, paradoxalmente, senhor e escravo de si mesmo (HAN, 2015). "Essa é mais eficiente que uma exploração do outro, pois caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade. O explorador é ao mesmo tempo o explorado." (HAN, 2015, p. 16).

A sobrecarga imposta ao corpo pelo excesso de mídias consumidas ("ativismo visual"), aliada à imobilidade característica da "sociedade sentada", conduz, segundo Baitello Junior (2017), a um estado de "sedação". Uma imobilidade escolhida, um ato de resistência, frequentemente impaciente, que se opõe à propensão natural do corpo ao movimento. Resistir, nesse contexto, significa negar a necessidade intrínseca de se movimentar, de romper com a inércia imposta (BAITELLO JUNIOR, 2017). Essa condição implica uma desconexão e um subdesenvolvimento de funções essenciais ao processo de individuação, comprometendo o acesso à singularidade do indivíduo. Reforçando essa perspectiva, Jung (2013a) afirma que tudo o que é privado de exercício e adaptação permanece em um estado não desenvolvido, infantil ou arcaico, oscilando entre a inconsciência parcial e a total.

Esse estado de "sedação" emerge como sintoma da repressão de emoções e sensações em prol da conformidade a um papel social imposto e desempenhado pela persona. A persona, conceito aprofundado por Jung em sua obra, representa a adaptação do indivíduo a um ideal de imagem. O termo, originário do teatro, designava a máscara utilizada pelos atores para representar seus papéis (JUNG, 2015). Contudo, a persona não se configura como um elemento puramente individual, mas sim como um recorte da psique coletiva, uma máscara social que simula individualidade. Nas palavras de Jung, "no fundo, nada tem de real; ela representa um compromisso entre o indivíduo e a sociedade, acerca daquilo que 'alguém parece ser': nome,

título, ocupação, isto ou aquilo" (JUNG, 2015, p. 47). Embora tais dados sejam socialmente relevantes, para Jung (2015), eles encobrem aspectos individuais. Apesar da possível identificação do ego com a persona, o si-mesmo – a verdadeira individualidade – mantém-se presente, ainda que indiretamente, nessa construção.

É fundamental distinguir individualidade e individuação neste processo de busca por autenticidade e autonomia, que implica despojar-se de rótulos e convenções sociais. Jung (2015) destaca a individuação como necessidade psicológica fundamental, essencial para que a individualidade não seja sufocada pela força do coletivo. O primeiro passo da individuação, segundo Jung (2013a), reside em "tornar-se consciente" daquilo que jazia oculto. Trata-se de um caminho de autopercepção, em que o indivíduo busca compreender o que faz sentido com sua totalidade. Contudo, a tomada de consciência não equivale à individuação. Para Jung, a individuação consiste na "realização do si-mesmo", processo que transcende o ego. De fato, o autor afirma:

Ora, o si-mesmo compreende infinitamente muito mais do que apenas o eu, como nos mostra o simbolismo desde épocas imemoriais: significa tanto o si-mesmo dos outros, ou os próprios outros, enquanto o eu. A individuação não exclui o mundo; pelo contrário, o engloba. (JUNG, 2013, p 176)

Nesse cenário paradoxal, o indivíduo, buscando o autoconhecimento, submete-se a uma autoexploração que, paradoxalmente, pode fomentar a supressão da individualidade, ou seja, um distanciamento de si.

A condenação do ócio se apresenta como uma imposição violenta e injusta ao ritmo humano, sendo uma das diversas formas de influência do coletivo sobre o indivíduo. Lafargue (2000) argumenta que a associação do trabalho a um castigo divino, originada no mito da expulsão do Éden, permeia a consciência humana, ligando a preguiça ao pecado e à desobediência divina. Essa perspectiva religiosa, segundo o autor, justifica a obrigatoriedade do trabalho e estigmatiza o ócio, privando a humanidade do direito ao descanso e ao prazer. Krenak (2020) corrobora essa crítica, ao afirmar que a cultura ocidental, incapaz de conceber a vida sem uma finalidade utilitária, impõe o trabalho como razão de existir, escravizando a si mesma após séculos de escravização do outro.

Não podem parar e experimentar a vida como um dom e o mundo como um lugar maravilhoso. O mundo possível que a gente pode compartilhar não tem que ser um inferno, pode ser bom. Eles ficam horrorizados com isso, e dizem que somos preguiçosos, que não quisemos nos civilizar. Como se “civilizar-se” fosse um destino. Isso é uma religião lá deles: a religião da civilização. Mudam de repertório, mas repetem a dança, e a coreografia é a mesma: um pisar duro sobre a terra. A nossa é pisar leve, bem leve. (KRENAK, 2020, p. 59 – 60).

Poetas e filósofos gregos e romanos consideravam o ócio essencial para uma vida plena. Ele era visto como fundamental para a felicidade, o exercício da política, o desenvolvimento intelectual e a saúde física, cultivada através de atividades como ginástica e dança. Era na não obrigatoriedade de trabalhar, que surgia a possibilidade de se dedicar às atividades do conhecimento (LAFARGUE, 2000).

As atividades do conhecimento, conforme Lafargue (2000), são aquelas que promovem o cultivo do espírito. Nesse sentido, Han (2015) afirma que “se o sono perfaz o ponto alto do descanso físico, o tédio profundo constitui o ponto alto do descanso espiritual” (HAN, 2015, p. 19).

Lafargue (2000) e Han (2015) apontam para a importância de práticas que conduzam a um descanso espiritual, o qual pode ser compreendido como um caminho para o contato com o mundo interno. Essa perspectiva se aproxima da concepção de Jung (2015) sobre a individuação, entendida como um processo de diferenciação no qual o ego se desidentifica das camadas da persona, abrindo-se à relação com o si-mesmo e a uma vivência mais singular da totalidade psíquica.

Conectando o processo junguiano de desidentificação com a persona aos meios de promovê-lo, a dança surge como um poderoso instrumento para romper a inércia corporal e colocar o corpo em movimento.

Quem se entedia no andar e não tolera estar entediado, ficará andando a esmo inquieto, irá se debater ou se afundará nesta ou naquela atividade. Mas quem é tolerante com o tédio, depois de um tempo irá reconhecer que possivelmente é o próprio andar que o entedia. Assim, ele será impulsionado a procurar um movimento totalmente novo. O correr ou o cavalgar não é um modo de andar novo. É um andar acelerado. A dança, por exemplo, ou balançar-se, representa um movimento totalmente distinto. Só o homem pode dançar. Possivelmente no andar é tomado por um profundo tédio, de tal modo que por essa crise o tédio transponha o passo do correr para o passo da dança. Comparada com o andar linear, reto, a dança, com seus movimentos revolteantes, é um luxo que foge totalmente do princípio do desempenho. (HAN, 2015, p. 19)

Mais especificamente, a dança circular, a ser explorada posteriormente neste trabalho, possibilita estados de contemplação, cujos benefícios foram enfatizados nos trechos anteriores. Tal como afirma Han (2015, p. 19), "o dom de escutar espreitando" se manifesta em estados de profunda atenção contemplativa.

A dança, em contraponto a essa inércia, surge como uma possibilidade de reconexão com o corpo e com o ritmo interno. No próximo capítulo, aprofundaremos a discussão sobre como essa persona enrijecida, construída socialmente, contribui para a rigidez corporal, afastando o indivíduo de sua essência e de seu potencial de movimento autêntico.

O CORPO SOMBRA: O SILÊNCIO DO CORPO NA SOCIEDADE HIPERPRODUTIVA

Neste instante, esteja você onde estiver, há uma casa com o seu nome. Você é o único proprietário, mas faz tempo que perdeu as chaves. Por isso, fica de fora, só vendo a fachada. Não chega a morar nela. Essa casa, teto que abriga suas mais recônditas e reprimidas lembranças, é o seu corpo. (BERTHERAT; BERNSTEIN, 2005, p. 11).

Em um contexto sociocultural marcado pela predominância do trabalho como principal atividade humana, tanto produtiva quanto de ação (HAN, 2015), observa-se uma redução significativa do tempo de qualidade e, sobretudo, do espaço subjetivo necessário para a reflexão acerca dos impactos desse cenário no distanciamento corporal. Bertherat e Bernstein (2005) iniciam sua obra *O corpo tem suas razões* com a afirmação: “o seu corpo – essa casa onde você não mora”. Essa frase ilustra, como afirmam as autoras, uma renúncia à autonomia corporal, imposta pelo ritmo contemporâneo, caracterizada por uma abdicação da soberania individual que culmina na alienação do próprio corpo, nossa morada primordial.

A dissociação do indivíduo em relação ao seu corpo resulta na manifestação deste como sombra. Jung (1964), discute o conceito de sombra, descrevendo-a como o repositório dos aspectos ocultos e negligenciados da personalidade, projetadas pelo inconsciente. No entanto, Jung ressalta que a sombra não é meramente o oposto do ego consciente, e que nela não existem apenas conteúdos negativos, mas também boas qualidades não desenvolvidas. Tal explicação é ainda complementada: “Na verdade, o ego e a sombra, apesar de separados são tão indissolúvelmente ligados um ao outro quanto o sentimento e o pensamento”. (JUNG, 1964, 114)

Ainda a respeito da comunicação entre psique e matéria, Jung afirma: Uma vez que psique e matéria estão contidas num único e mesmo mundo, e, sobretudo, uma vez que estão em contato contínuo entre si e, em última análise, fundamentam-se em fatores irrepresentáveis e transcendentais, não é somente possível como, inclusive, bastante provável que psique e matéria sejam dois aspectos diferentes de uma só e mesma coisa. (JUNG *apud* CONGER, 1993, p. 105).

Conger (1993) argumenta que o corpo funciona como uma sombra, armazenando a história da repressão da energia vital, que é progressivamente anulada até a transformação do corpo em um objeto inerte. Essa racionalização excessiva triunfa sobre a vitalidade natural e espontânea. Para o autor, o corpo guarda os aspectos rejeitados da personalidade, expressando medos e verdades que não são verbalizadas. Assim, o corpo-sombra é entendido como a manifestação de uma energia contida, ignorada e inacessível.

A energia contida manifesta-se de diversas maneiras, incluindo a rigidez e as contrações crônicas de músculos e tecidos. Essas contrações, assemelhando-se a um "auto-encerramento", restringem o fluxo energético corporal. Consequentemente, o corpo desenvolve uma espécie de couraça defensiva contra ameaças internas e externas, expressando, somaticamente, o conteúdo reprimido pelo ego. (CONGER, 1993)

Tanto a via religiosa, como apontado por Lafargue (2000), quanto a via política capitalista, contribuíram para a construção social da noção de trabalho incansável. Essa imposição social de transgredir os limites individuais resulta em uma persona enrijecida e polarizada, refletindo-se em uma rigidez corporal. Jung (2015) caracteriza a persona como um recorte da psique coletiva, com pouca individualidade, funcionando como um veículo de expressão da coletividade.

A construção de uma persona coletivamente adequada significa uma considerável concessão ao mundo exterior, um verdadeiro auto sacrifício, que força o eu a identificar-se com a persona. Isto leva certas pessoas a acreditarem que são o que imaginam ser. A "ausência de alma" que essa mentalidade parece acarretar é só aparente, pois o inconsciente não tolera de forma alguma tal desvio do centro de gravidade" (JUNG, 2015, p. 83)

A persona, construída sobre os fundamentos da hiperprodutividade e da alta eficiência, favorece o desenvolvimento de estados patológicos decorrentes de um excesso de positividade, associado ao desaparecimento da alteridade em um contexto de comunicação generalizada e superinformação. Essa violência da positividade caracteriza o cenário atual, no qual as respostas psíquicas e físicas, como exaustão, esgotamento e sensação de sufocamento, não se configuram mais como defesa imunológica, mas como rejeição a essa violência. (HAN, 2015).

O cenário resultante configura-se como um estado de extremo esgotamento, aliado à predominância da razão crítica e à repressão de necessidades psíquicas e físicas. Franz (2018) discute a existência de camadas de repressão, compostas por fatos desagradáveis ou preocupantes, que impedem a manifestação psíquica. Esse impedimento da manifestação psíquica, resultante da dificuldade em perceber necessidades não expressas concretamente no mundo externo, leva Jung a afirmar:

Quanto maior for o predomínio da razão crítica, tanto mais nossa vida se empobrecerá e quanto mais formos aptos a tornar consciente o que é mito, tanto maior será a quantidade de vida que integraremos. A superestima da razão tem algo em comum com o poder de estado absoluto: sob seu domínio o indivíduo perece. (JUNG, 2021, p. 299, 300)

É fundamental, segundo Jung (2015), compreender que, diante desses conceitos, o objetivo não é a eliminação da persona, considerando seu papel crucial na comunicação entre o consciente, o inconsciente e com a sociedade. "Só negará a função da persona quem desconhecer a verdadeira natureza de seus semelhantes." (JUNG, 2015, p. 82).

Portanto, Jung (1964) diz que a tarefa fundamental reside na integração consciente das forças vitais da sombra, evitando sua repressão. Conforme Conger (1993), a couraça, enquanto mecanismo de proteção, possui sua importância clínica. No entanto, o propósito terapêutico reside não apenas em dissolvê-la, mas em promover flexibilidade e consciência no que anteriormente era rígido e inconsciente.

A esse corpo rígido, sedento não de movimento exaustivo, mas de um movimento que restabeleça a conexão entre psique e corpo, Franz (2018) menciona como os alquimistas já concebiam a interconexão psique-corpo, utilizando a meditação para estabelecer contato com a matéria e o corpo. A autora destaca também a tradição oriental, exemplificada pela prática do yoga, que reconhece essa ligação e utiliza a introspecção como meio para o contato direto com o corpo. Em sua entrevista, Marie-Louise von Franz complementa mencionando em como o Ocidente se diferencia do Oriente: "Só que, como somos mais extrovertidos, apesar de vermos a importância do corpo e do que está dentro dele, tratamos o corpo como um outro, como se com ele lutássemos, ao invés de nos isolarmos, de meditarmos e de falarmos com o corpo" (FRANZ, 2018, p. 32).

O estado de escuta corporal, propiciado por momentos de ócio, contemplação e meditação, encontra ressonância em diversas escolas e autores. Importa destacar que a busca por harmonia e compensação é um processo autônomo e inerente à psique humana. A esta autonomia, Jung argumenta que, considerando a realidade como proveniente tanto do exterior quanto do interior, os transtornos e inconvenientes internos devem ser interpretados como sintomas de uma adaptação inadequada ao mundo interior (JUNG, 2015, p. 90).

Portanto, como afirma Jung (2015, p. 83), "o inconsciente não tolera desvios do centro de gravidade". Existem caminhos que atuam como chaves para abrir portas interiores, auxiliando-nos a lembrar o si-mesmo frequentemente obscurecido por camadas construídas em resposta a demandas externas, alheias à nós mesmos. Retirar o corpo da sombra não implica em eliminar partes indesejadas, pois, segundo Franz (2018, p. 33), "é nessa camada que se deve agarrar, é nela que se encontra a cura".

AS CHAVES DA CASA: CORPO QUE DANÇA, ALMA QUE FALA

Assim, a dança é simplesmente vida intensificada e, com isto, delimitada contra outros movimentos rítmicos atribuídos às áreas de esporte e ginástica, assim como a todos os “trabalhos”. A dança se comunica do ponto onde a respiração, a representação, a imagem e a vivência onírica afloram e se tornam criativas, desprendidas do plano da realidade prosaica e dos grilhões terrestres. (WOSIEN, 2000, p. 26)

A dança, intrinsecamente ligada à vida, convida-nos a adentrar este capítulo com a compreensão de que o universo pulsa em movimento constante, ritmado e direcionado. A dança, aqui, transcende o físico, abarcando também a esfera psíquica. Em ambos os domínios, encontramos ritmos, compassos, descompassos, direções e formas que tecem a complexidade da existência.

Wosien (2000) destaca que a linguagem não é apenas uma ferramenta humana, mas sim a própria essência do ser, permeando toda a criação, desde as formas aparentemente inanimadas, como pedras e montanhas, até as expressões da vida vegetal, animal e cósmica. A arte do movimento corporal, assim como todas as manifestações artísticas, surge do silêncio.

O silêncio, gênese do movimento, apresenta-se como elemento crucial nesta análise. Wosien (2000) elucida que é através do silêncio que acessamos dimensões imperceptíveis aos olhos, compreendidas não pela via racional, mas por uma transcendência que ultrapassa a linguagem verbal.

As danças circulares configuram-se como expressões ancestrais presentes em diversas culturas. Para compreender a intensidade e a antiguidade dessa prática, convém atentar para o círculo. Jung (1964), em *O homem e seus símbolos*, associa o círculo à representação simbólica da psique, incluindo a relação entre o homem e a natureza. Independentemente de sua manifestação – cultos ao sol, mitos, sonhos, mandalas, religiões modernas, concepções astronômicas, planejamento urbano – o círculo simboliza a totalização da vida em sua plenitude.

Embora, como aponta Wosien (2000), algumas culturas ainda preservem a dimensão sagrada e conectiva dessas danças, a sociedade contemporânea, imersa em um paradigma científico, experimenta uma cisão interior, uma perda da unidade original. Essa fragmentação, nas palavras do autor, resulta em uma dissociação entre espírito, corpo e alma.

Apesar das significativas transformações na relação contemporânea entre a noção de conexão com o invisível e o movimento, com a perda de tradições em diversos grupos culturais, a prática da dança circular ressurgiu na década de 1970. Esse movimento teve início na comunidade de *Findhorn*, na Escócia, quando Bernhard Wosien, mitólogo, astrônomo, filósofo e bailarino, introduziu as danças circulares de diferentes culturas. O movimento resgatou

simbologias sagradas de diferentes tradições e a essência das danças de roda. Tal comunidade se tornou posteriormente uma rede internacional de meditação pela dança. A partir das danças tradicionais, Wosien fomentou um movimento contemporâneo que, além de preservar as danças originais, incentivava a criação de novas coreografias imbuídas de simbolismos e intenções específicas (WOSIEN, 2000).

A influência de Wosien expandiu-se, alcançando o Brasil na década de 1980 por intermédio do arquiteto mineiro Carlos Solano, após sua estadia em *Findhorn* (GOMES, 2012).

Esse período, já marcado por transformações contemporâneas, assistiu ao ressurgimento das danças circulares sob uma nova perspectiva, refletindo necessidades e aspectos da vida do homem atual. Esse ressurgimento, como apontam Costa et al. (1998), representa um resgate de formas ancestrais de expressão cultural, incorporando, contudo, novas criações coreográficas, rítmicas e simbólicas que refletem a realidade contemporânea.

É fundamental destacar que o ressurgimento e o estímulo a uma cultura de dança de roda, surgidas a partir do movimento iniciado na década de 1970, caracterizam-se por uma troca intercultural, sem a pretensão de reproduzir rituais específicos. A reprodução de um ritual, intrinsecamente ligado ao contexto sociocultural de um povo, seria inviável e fora do interesse. A complexidade da reprodução ritualística, contudo, constitui um tema que demanda investigação mais aprofundada em outra ocasião. Essa troca intercultural, concomitante à troca de percepções subjetivas através do movimento, justifica o resgate e o fomento dessa prática em um período histórico marcado pela carência de senso de comunidade, coletividade, empatia e autopercepção.

Uma característica marcante das danças circulares é a simplicidade dos passos. Essa prática cria um microcosmo igualitário, sem hierarquias, onde a figura do professor, que ensina e corrige técnicas, é substituída pela do focalizador(a). Este(a) conduz o grupo, transmitindo os passos, a história e a simbologia por trás do movimento, propiciando uma vivência coletiva e individual singular e subjetiva.

Jung (2021), relata sua experiência em uma viagem à África Oriental, onde o chefe de uma aldeia organizou uma dança ao redor do fogo. O autor descreve como, sob a influência da dança e da música, os africanos atingiam um estado de possessão.

[...]um fogo imenso foi aceso, em torno do qual as mulheres e crianças formavam um círculo. Os homens ficavam perto delas, num círculo exterior [...] O coro dos homens começou a entoar poderosos cantos guerreiros, aos quais não faltava harmonia, e ao mesmo tempo começaram a bailar. [...] Era uma cena selvagem e entusiasmante banhada pelo brilho do fogo e pela claridade mágica da lua. Meu amigo e eu saltamos para misturar-nos aos dançarinos. [...] O ardor dos dançarinos redobrava e todo o

bando batia os pés, cantava e gritava, enquanto o suor escorria. Pouco a pouco, o ritmo da dança e dos tambores acelerou. Sob a influência dessas danças e dessa música, os negros entram facilmente numa espécie de estado de possessão (JUNG, 2021, p. 271).

Há então, por trás do movimento individual e coletivo algo que transcende a racionalidade atingindo uma dimensão meditativa. "O objeto da meditação é, para o bailarino, o seu corpo. Este é para ele, ao mesmo tempo, templo, moradia e instrumento" (WOSIEN, 2000, p. 28 – p. 29). Marie-Gabriele Wosien (2002) explica que, na dança, o corpo é harmonizado pela combinação de posturas meditativas conscientes e pela repetição precisa de elementos específicos de movimento, como passos, saltos, giros e gestos. Essa técnica, um antigo sistema de conhecimento transformado em forma, reflete leis universais por meio da repetição corporal.

A dança circular, como forma de linguagem, possui uma inerente expressão simbólica, na qual o dançarino, por meio dos passos, encarna símbolos como o círculo, a espiral e a cruz (WOSIEN, 2000). Assim, a dança propicia o encontro com enigmas que desafiam a compreensão intelectual. Jung (2013a), ao afirmar que as mãos podem resolver enigmas incompreensíveis para o intelecto, como na modelagem de um sonho, sugere uma via de acesso ao conhecimento que transcende a razão. Na dança circular, o corpo em movimento assume o papel das mãos, oferecendo suporte para o florescimento da imaginação.

Que a dança educa o homem como um todo, é hoje uma teoria amplamente reconhecida e já aplicada, em muitos lugares, como meio educacional funcional. Ela exige adaptação e integração, cria equilíbrio e libertação, dá asas à fantasia, relaxa e solta e oferece um plano a partir do qual se pode acessar a multiplicidade da educação. (WOSIEN, 2000, p. 64 – p. 65).

Jung (2013b) esclarece que a consciência, por meio de diferentes formas de expressão, pode acessar os conteúdos do inconsciente. A dança circular, nesse sentido, facilita esse encontro por propiciar um estado em que a crítica racional se atenua. Abre-se, assim, um espaço para o ego se deparar com o inconsciente, incluindo a própria mobilidade corporal, frequentemente reprimida na contemporaneidade.

A dança emerge como um contraponto à corrente civilizatória adoecedora. Krenak (2020) observa que, até o início do século XX, o trabalho e a produção não impunham à Terra o nível de exaustão observado atualmente. Para o autor, as poucas comunidades remanescentes que vivem em harmonia com a natureza representam uma potencial "cura" para a "febre" planetária, por meio de sua cosmovisão. A humanidade, portanto, depara-se com uma escolha crucial: escutar a voz de todos os seres ou declarar guerra à vida. Assim como Jung postula a intrínseca relação entre psique e corpo, Krenak (2020) evidencia a conexão entre corpo e Terra.

A agressão e o desrespeito ao ritmo da Terra refletem o desrespeito ao próprio ritmo interno humano. Nesse contexto, a dança configura-se como um ato de resistência, um resgate do respeito à pulsão interior.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, este artigo evidenciou a dança circular como uma via de acesso ao si-mesmo, em contraponto à fragmentação e exaustão da sociedade contemporânea. A análise junguiana da conexão psique-corpo, somada à crítica de Han (2015) à sociedade do desempenho, revela como a hiperprodutividade e o sedentarismo impactam a saúde integral do indivíduo. A rigidez da persona, moldada por demandas sociais, manifesta-se também na rigidez corporal. A dança circular, por sua vez, auxilia na promoção da reintegração corporeamente, por meio da simplicidade dos movimentos, do foco na escuta interior e da experiência coletiva em círculo. Ao privilegiar o ritmo interno e a expressão simbólica do corpo, a dança contribui para a emergência do inconsciente e facilita o processo de individuação, resgatando a autonomia e a conexão com a totalidade do ser. A dança circular, portanto, apresenta-se como uma prática potencialmente transformadora, capaz de auxiliar o encontro com um ritmo interno mais coerente, muito perdido na sociedade do cansaço, ecoando a visão de Krenak (2020) sobre a importância da conexão com a natureza e o respeito aos ritmos vitais. Assim, a dança não se configura apenas como uma atividade física, mas como um caminho de cura, integração e reconexão com o si-mesmo e com o mundo.

REFERÊNCIAS

BAITELLO JUNIOR, Norval. **O pensamento sentado**. São Leopoldo: Unisinos, 2017.

BERTHERAT, Thérèse; BERNSTEIN, Carol. **O corpo tem suas razões: antiginástica e consciência de si**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CONGER, John P. **Jung e Reich: o corpo como sombra**. São Paulo: Summus, 1993.

COSTA, Ana Lúcia Borges da; LORTHIOIS, Céline; RODRIGUES, Gláucia Helena Castelo Branco; BERNI, Luiz Eduardo V.; ARAD, Luiz Nogueira; SAMPAIO, Marcus Ivan Santana; BONETTI, Maria Cristina de Freitas; GABRIEL, Maris Stella Alvares; EID, Marizilda M. Rodrigues; TIVERON, Nadir Mercedes; MURAKATA, Paulo; RAMOS, Renata Carvalho Lima. **Danças circulares sagradas: uma proposta de educação e cura**. São Paulo: Triom, 1998.

- FRANZ, Marie-Louise von. **A busca do sentido**. São Paulo: Paulus, 2018.
- HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- JUNG, C. G. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- JUNG, C. G. **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.
- JUNG, C. G. **O eu e o inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- JUNG, C. G. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.
- JUNG, C. G. **Tipos Psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 2013b.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LAFARGUE, Paul. **O direito à preguiça**. São Paulo: Hucitec, 2000.
- GOMES, Estela Maria Guidi Pereira. **Danças circulares como metodologia integrativa nos programas de formação da UMAPAZ**. In: INOJOSA, Rose Marie (org.). **Aprendizagem socioambiental em livre percurso: a experiência da UMAPAZ**. São Paulo: Secretaria do Verde e do Meio Ambiente, 2012. p. 181–192.
- WOSIEN, Bernhard. **Dança, um caminho para a totalidade**. São Paulo: Triom, 2000.
- WOSIEN, Maria-Gabriele. **Dança sagrada: deuses, mitos e ciclos**. São Paulo: Triom, 2002.

Lara Reis

Lara Reis é analista junguiana, especialista em Psicologia Analítica e analista em formação pelo CEJAA, na linha de pesquisa Complexos Culturais e Adoecimentos Psíquicos. Atua como analista e pesquisadora nas interfaces entre corpo, dança e simbolismo, com foco em práticas integrativas de saúde e processos de individuação na contemporaneidade.

AS ANTÍGONAS DO KM 32: TRANSFORMAÇÃO DO LUTO EM LUTA

Adriana Carvalho Lopes

RESUMO

Neste artigo, analiso a transformação do luto em luta de mães que perderam seus filhos para a violência do Estado, residentes no bairro Km 32, em Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense (RJ). A partir da análise de relatos de mulheres presentes no documentário *Desova* (QUIPROCÓ, 2023), produzido pelo Fórum Grita Baixada, examino como o arquétipo materno — aqui compreendido como uma estrutura potencial herdada, um padrão *a priori* que organiza afetos e sentidos (ROWLAND, 2024, p. 69) — é constelado pela experiência da perda e da injustiça, reconfigurando as imagens simbólicas do materno. Essas imagens, embora remetam a um fundo arquetípico, são culturalmente mediadas e vividas de modo situado, atravessadas por classe, raça, território, escolaridade e outras determinações sociais. Em diálogo com a figura de Antígona, de Sófocles, comparo a resistência dessas mulheres diante da violência de Estado com a recusa de aceitar o apagamento de seus mortos. Mostro, ainda, como a esperança (SILVA; LEE, 2024) emerge em seus relatos como ferramenta crucial de transformação: a dor da perda, em vez de paralisá-las e fixá-las no passado, impulsiona-as em direção ao futuro e à luta por justiça. Movidas por uma ética do amor (hooks, 2021), essas mães convertem o desaparecimento e a morte de seus filhos em fonte de agência e mobilização política, elaborando novas configurações narrativas e simbólicas da maternidade.

Palavras-chave: Maternidade; Luto; Antígona; Psicologia Analítica; Violência de Estado

ABSTRACT

In this article, I analyze how grief has turned into a struggle for mothers who have lost their children to state violence, residents of the Km 32 neighborhood in Nova Iguaçu, in the Baixada Fluminense region (RJ). Based on an analysis of accounts from women featured in the documentary *Desova* (QUIPROCÓ, 2023), produced by the Fórum Grita Baixada, I examine how the maternal archetype—here understood as an inherited potential structure, an *a priori* pattern that organizes affections and meanings (ROWLAND, 2024, p. 69) — is shaped by the experience of loss and injustice, reconfiguring the symbolic images of the maternal. These images, though rooted in an archetypal foundation, are historically and culturally mediated and

experienced in a situated manner, intersected by class, race, territory, education, and other social determinants. In dialogue with the figure of Antigone, from Sophocles, I compare these women's resistance in the face of state violence with their refusal to accept the erasure of their dead. I also show how hope emerges in their accounts as a crucial tool for transformation: the pain of loss, rather than paralyzing them and fixing them in the past, propels them toward the future and the struggle for justice. Driven by an ethic of love (hooks, 2021), these mothers transform the disappearance and death of their children into a source of agency and political mobilization, crafting new narrative and symbolic configurations of motherhood.

Keywords: Maternity; Grief; Antigone; Analytical Psychology; State Violence

INTRODUÇÃO: É PRECISO CONTAR ESSA HISTÓRIA...

Como nos ensina Susan Rowland (2024), em sua leitura feminista da obra de Carl Gustav Jung, as palavras sobre a psique são atividades unicamente subjetivas, ou seja, “não há um lugar não mental a partir do qual observamos a mente com objetividade total” (ROWLAND, 2024, p. 61). Desse modo, não trago aqui palavras que sustentem uma análise lógica ou objetiva da psique coletiva de um grupo de mulheres. Pelo contrário, assumindo meu posicionamento subjetivo, busco analisar fragmentos que compõem a história de mães que tiveram seus filhos assassinados pelas mãos do Estado, moradoras do Km 32 – um bairro da cidade de Nova Iguaçu, localizada na região metropolitana do estado do Rio de Janeiro.

Para tanto, é preciso situar, de saída, a história da "demanda" pela produção deste texto, que espero que seja lido como uma narrativa sobre as mães do Km 32, na qual pretendo trazer à tona um recorte da realidade psíquica dessas mulheres permeada por arquétipos e mitos (JUNG, 2014) estruturantes de suas vidas e experiências. Jacques Derrida (1979) nos lembra que narrativas não têm a propriedade de dizer tudo que aconteceu "à risca", por isso seria interessante nos perguntarmos qual a "demanda" para a sua produção. A resposta a essa pergunta é constitutiva da forma/sentido que nela serão tecidos. Por exemplo, a partir de qual demanda produzo esta narrativa sobre a história das mães do Km 32? Seria a partir de uma exigência policial, escolar ou jurídica? Nenhuma delas. No caso deste texto, trata-se de uma demanda científica, política e amorosa: científica, no sentido de uma reflexão crítica sobre a realidade que busca compreender, nomear e tornar inteligíveis suas determinações (inclusive suas dimensões psíquicas), em vez de apenas descrevê-la ou administrá-la (ROWLAND, 2024;

MOITA LOPES, 2006); política, porque assume compromisso com a justiça social e, portanto, se inscreve como gesto de resistência ao silenciamento, à dominação e à injustiça (LOPES *et al.*, 2019); e amorosa porque, nos termos de bell hooks (2021), o amor é uma prática ética e um ato de vontade que envolve cuidado, respeito, responsabilidade, compromisso, confiança e conhecimento, de modo que produzir conhecimento comprometido com a dignidade dos sujeitos pode constituir um ato de amor (hooks, 2021). Assim, a própria demanda científica — quando orientada por uma ética de justiça e responsabilidade — deixa de ser neutra e pode ser compreendida como uma demanda amorosa, ao recusar a indiferença e ao afirmar a vida contra as culturas de dominação, conjugada com uma abordagem junguiana sobre a realidade psíquica, como conto a seguir.

Sou mãe e professora no Instituto Multidisciplinar, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), um campus localizado na Baixada Fluminense, no estado do Rio de Janeiro. Um local marcado por altos índices de violência. Este trabalho teve origem em um dos cursos de formação de professoras e professores, em que faço a articulação entre escola e território. Como é de praxe nesses cursos, a turma precisa pesquisar projetos políticos e pedagógicos que são desenvolvidos na região fora das instituições escolares. No primeiro semestre de 2024, período em que um estudante da universidade foi assassinado por milicianos (grupo de criminosos formados e chefiados por agentes do Estado – policiais, bombeiros, militares etc.), alguns estudantes trouxeram para o nosso curso a organização chamada "Fórum Grita Baixada", um coletivo de direitos humanos que vem lutando para combater os altos índices de homicídio cometidos no território. Adriano, coordenador do Fórum, nos fez uma visita juntamente com Jô (uma mãe que teve dois de seus filhos assassinados por milicianos), apresentando o documentário *Desova* (QUIPROCÓ, 2023) que fala sobre os desaparecimentos forçados na região, a partir da dor e da luta das mães. Esse documentário, produzido pelo referido Fórum, tem sido central para as ações deste coletivo de mães — um texto multissemiótico que reúne e projeta o testemunho de mães, de moradores do bairro, ativistas e intelectuais, servindo também como instrumento de denúncia. Ao final da apresentação do documentário e de uma rica roda de conversa com turma, fiz a seguinte pergunta para Jô:

O que nós, como universidade, podemos fazer?

Ela me respondeu: conta¹⁴.

¹⁴ Na chamada análise da conversa (ou análise da conversação), um campo interdisciplinar da linguística é utilizado a fonte *Courier New* nas transcrições das falas analisadas. Ainda que neste artigo não tenha a preocupação de transcrever a fala tal qual ela foi ouvida (capturando pausas, hesitações, aumento de voz, etc.), opto por usar tal fonte quando estiver reproduzindo as falas das mulheres que serão aqui analisadas.

É, portanto, isso que este artigo pretende fazer: contar essa história. Para tanto, ele está dividido em cinco seções, seguidas das considerações finais. Na primeira seção, intitulada “O mito e as estruturas arquetípicas: de Antígona às mães do Km 32”, discuto a reatualização do mito grego diante da resistência materna contemporânea. A segunda seção, “Um Estado Creonte em contexto”, situa as políticas de luto seletivo na realidade sociopolítica da Baixada Fluminense. Na terceira parte, “Desaparecimento forçado no Km 32”, abordo a sistematização do terror estatal e a produção de cemitérios clandestinos na região. A quarta seção, “Arquétipo materno em contexto”, analiso a maternidade como construção social e plataforma de luta a partir de uma perspectiva interseccional. Na quinta seção, “Antígona: morte em vida”, examino os relatos das mulheres do documentário *Desova* para demonstrar como o luto se transforma em ação coletiva e esperança. Por último, as Considerações Finais sintetizam como essas mães confrontam a necropolítica (MBEMBE, 2016) ao reivindicarem o direito à memória e à justiça.

O MITO E AS ESTRUTURAS ARQUETÍPICAS: DE ANTÍGONA ÀS MÃES DO KM 32

Vou contar o que poderia ser apenas a história da Jô e das mães do Km 32, mas não é. Trata-se de uma história antiga e, há milênios, conhecida. Mas, como muitas vezes esquecemos o que sabemos, é preciso contar novamente. O gesto de “recontar” é central no campo da sociologia e da história, justamente por evidenciar os riscos do esquecimento: aquilo que não é elaborado tende a se repetir, muitas vezes de modo inconsciente, como padrão social e histórico. Poderíamos dizer que são tragédias que o mundo moderno e Ocidental reprime no inconsciente cultural, e que são escondidas em suas sombras, como algo indesejável e moralmente inaceitável.

Em uma abordagem junguiana, aproximar a história das pessoas à dos mitos possibilita compreender padrões de comportamento e da experiência humana. É esse gesto que proponho aqui: recontar a história dessas mães, buscando tornar visíveis e elaboráveis aspectos sombrios (ocultos/reprimidos) da sociedade. Ademais, como nos ensina Jung (2013, p.14), o analista não pode prescindir da discussão do seu tempo, porque os acontecimentos coletivos incidem diretamente sobre a vida psíquica e atravessam o sofrimento individual. Assim, discutir o tempo presente é uma exigência ética do compromisso com o humano, pois a “avalanche” histórica também alcança o consultório e demanda elaboração. Como um tratamento psicoterapêutico, estabelecer essas conexões e reencenar histórias é uma forma de integrar a sombra: reconhecê-la para reinventá-la e/ou combatê-la.

De acordo com Rowland (2024, p. 73), para Jung “um mito é uma história do sujeito humano pois ela atua na submissão do ego às intensas e significativas energias arquetípicas do inconsciente”. Dito de outro modo, em Jung os mitos não são apenas narrativas tradicionais ou “explicações” pré-científicas do mundo, mas modos simbólicos de apresentação da realidade psíquica: eles encenam, em imagens e enredos, padrões formais que excedem a experiência individual e que se repetem de maneira recorrente na história cultural. Essa ligação é central no edifício conceitual da Psicologia Analítica (JUNG, 2014), pois, os arquétipos pertencem ao inconsciente coletivo e só se tornam acessíveis à consciência quando irrompem em formas figuráveis — como sonhos, fantasias, produções imaginativas e, de modo privilegiado, mitos. Para Jung (2013, 2014), os arquétipos manifestam-se sobretudo como imagens e motivos, e sua expressão típica aparece no material mitológico; assim, a mitologia pode ser entendida como um repertório historicamente acumulado de configurações arquetípicas. Em outros termos: os mitos dão “corpo” narrativo e imagético às estruturas arquetípicas; os arquétipos, por sua vez, fornecem a matriz psíquica que torna os mitos inteligíveis e universalmente reconhecíveis.

Desse modo, o mito de Antígona me inspirou a compreender melhor a história de Jô e das mães do Km 32, assim como das mães de Acari, de Manguinhos e de tantas outras mães pretas e pobres que perderam seus filhos para a violência do Estado e que demandam que essa história seja contada. Personagem da tragédia grega escrita por Sófocles em 442 a.C., Antígona representa uma figura que desafia as normas sociais em busca de justiça, semelhante ao papel que os mitos exercem na Psicologia Analítica de Jung. A etimologia do seu nome, que significa aquela que se coloca contra sua família ou contra a polis (anti = contra + goné = nascimento ou origem), revela uma essência contestatória. Assim como os mitos encenam padrões arquetípicos e expressam a realidade psíquica, a história de Antígona ecoa as experiências enfrentadas pelas mães mencionadas, que se posicionam contra o silenciamento e o apagamento de sua maternidade diante do Estado. Nesse sentido, a luta dessas mulheres e a figura de Antígona se entrelaçam, refletindo a resistência e a demanda por reconhecimento que caracterizam tanto a narrativa mitológica quanto a realidade contemporânea, revelando a universalidade da dor e da luta por justiça.

Antígona, uma das filhas de Édipo e Jocasta, movida pelo que podemos chamar de leis divinas, desafia a ordem de seu tio, Rei Creonte, ao decidir enterrar seu irmão Polinices, considerado traidor e cujo corpo tinha sido proibido de ser sepultado. Polinices morre em uma guerra sangrenta, lutando pelo Reino de Tebas contra seu irmão, Etéocles, que também morre na batalha. Creonte decreta que para Etéocles serão asseguradas as honrarias do Estado com

um local nobre para ser sepultado e, portanto, lembrado; Polinices, por sua vez, considerado inimigo, permanecerá insepulto, lançado aos cães e abutres. Creonte declara que quem ousar desafiar suas ordens terá o mesmo destino de Polinices. Antígona transgride a ordem real e desafia o Rei, sepultando o irmão por duas vezes, e assumindo seu feito diante do Rei e de todos. Creonte ordena que ela seja enterrada viva, jogada em uma caverna, sem água e sem comida, onde passará o resto dos seus dias. Antígona se suicida.

A história de Antígona diante de Creonte, assim como dessas mães diante do terror do Estado, traz à tona o luto como uma categoria política, um tipo de indicador da noção ontológica que opera as políticas de Estado. Como destaca Butler (2018), há uma regulação (uma economia do luto) em relação às vidas que merecem ser lamentadas. O que fez Creonte? Regulou os atos fúnebres, produzindo memória coletiva. Enquanto para um irmão são garantidas as honrarias do Estado e a manutenção de sua memória após a morte, o outro irmão é deixado com o corpo insepulto, abandonado a céu aberto, jogado como fezes para os abutres. A demanda de Jô contesta esse luto seletivo e desigual; vai contra um “Estado Creonte” que desaparece com a vida/morte de seus filhos – jovens negros e pobres, assim como historicamente foram desaparecidos os corpos negros em nossa violenta história eurocêntrica e colonial: onde foram enterradas as pessoas escravizadas no Brasil?

UM “ESTADO CREONTE” EM CONTEXTO

Para Jung (2014), mitologias são narrativas do Inconsciente Coletivo atuando em culturas específicas. Desse modo, compreendo que essas mitologias possuem potencial arquetípico e transformam-se de acordo com os sujeitos da história e de seu tempo. Entender, portanto, o contexto sócio-político onde mitos são reatualizados é fundamental. Segundo Rowland (2024), o tratamento arquetípico dos mitos é uma abordagem de estruturas potenciais que trazem consigo probabilidades de realização, de acordo com o inconsciente coletivo e com as experiências individuais. Citando Jung, Rowland destaca que, ao definir arquétipo, Jung faz uma analogia com cristais. Para ele, "sua forma [...] pode talvez ser comparada ao sistema axial de um cristal [...] embora não tenha existência material própria". (OC 9/1, 155 *apud* ROWLAND, 2024, p.69). A imagem arquetípica como tal contém numerosas possibilidades em si. Desse modo, para analisar a história dessas mães e compreender como as possibilidades arquetípicas se realizam é preciso olhar para contexto de suas vidas. Em diálogo com o mito, podemos nos perguntar: assim como o déspota e cruel Creonte constrói uma memória seletiva

em Tebas, como é gerida a "economia dos lutos" (BUTLER, 2018; 2022) nas margens do Estado brasileiro (DAS; POOLE, 2007) Como as vidas e as mortes têm sido tratadas na região da Baixada Fluminense? Para responder a essas questões e compreender o contexto no qual a tirania de Creonte parece se reatualizar, compartilho alguns dados que foram apresentados em uma pesquisa realizada pela UFRRJ em parceria com o Fórum Grita Baixada e a Rede de Mães e Familiares Vítimas da Violência de Estado na Baixada Fluminense (ARAUJO *et al.*, 2023). Parte desses dados também estão presentes no Boletim da Iniciativa Direito à Memória e Justiça Racial (IDMJR), uma organização que atua com ações de enfrentamento ao racismo e à violência de Estado.

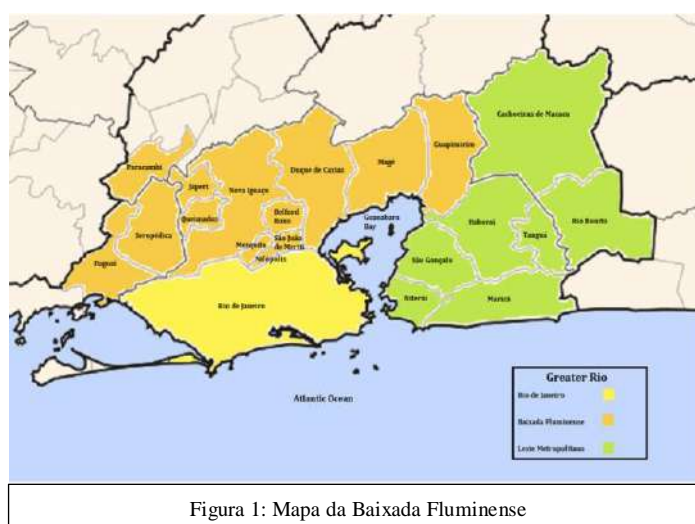


Figura 1: Mapa da Baixada Fluminense

Trago aqui um mapa da Baixada Fluminense¹⁵, que se tornou uma segunda casa para mim. Lugar onde trabalho e venho formando centenas de jovens professoras e professores. Olho para esse território considerando seus problemas e suas potencialidades. A Baixada Fluminense é uma das regiões mais violentas do País. De acordo com dados do Instituto de Pesquisa Aplicada (IPEA) e do Fórum Nacional de Segurança Pública (FNSP), divulgados em 2018, o município de Queimados obteve a primeira posição em número de mortes por letalidade violenta do Brasil. Foram 134,9 óbitos para cada 100.000 habitantes. Enquanto isso, outros 11 municípios da Baixada estão entre as 100 cidades mais violentas do país. Ao mesmo tempo, porém, floresce muita luta por justiça social na Baixada. Como venho acompanhando e

¹⁵A Baixada Fluminense está no norte da cidade do Rio e inclui os municípios de Belford Roxo, Duque de Caxias, Guapimirim, Itaguaí, Japeri, Magé, Mesquita, Nilópolis, Nova Iguaçu, Paracambi, Queimados, São João de Meriti, e Seropédica. Disponível em <https://rioonwatch.org.br/?p=14867>, Acesso em novembro de 2025.

mostrando em algumas pesquisas que desenvolvo (LOPES *et al.*, 2019), há neste território um grande número de grupos e coletivos que se reúnem para fazer arte, discutir violência, memória, e tantos outros temas relacionados com direitos humanos.

DESAPARECIMENTO FORÇADO NO KM 32

A intensificação do debate nas ciências sociais e humanas sobre desaparecimento no Brasil remonta ao período da ditadura civil-militar, "onde as práticas de tortura, perseguição, sequestro, detenção, morte e desaparecimento de militantes opositores produziram a figura do desaparecido político" (ARAUJO; GOMES, 2023, p. 24). Ainda que esse momento violento precise ser continuamente contado e lembrado, utilizo a noção de "Necropolítica", de Achille Mbembe (2016), para compreender essa forma de terror, não como exceção de momentos críticos (guerras e golpes militares), pois dizem respeito a técnicas de fazer e deixar desaparecer que se apresentam na história brasileira como uma constante. De acordo com o boletim "Desaparecimentos forçados. Áreas de desova na Baixada Fluminense", produzido pelo IDMJR, 2021

(...) os métodos de desaparecimentos forçados de corpos foram utilizados constantemente como forma de terror do Estado em diferentes tempos históricos e sob distintas condições. Desde o processo de colonização do continente, marcado pelo extermínio dos povos originários, subjugação dos povos africanos, pilhagem, espoliação e destruição de recursos naturais, entre outros processos dramáticos de humilhação e subordinação das colônias para inserção subordinada dos países latino-americanos na fase industrial do capitalismo mundial.¹⁶

Segundo o resultado da pesquisa realizada pelo Fórum Grita Baixada em parceria com a UFRRJ (ARAUJO *et al.*, 2023), o desaparecimento forçado no Brasil, atualmente, consiste em sequestrar, aprisionar, torturar, matar e ocultar pessoas. O perfil das vítimas é o de jovens, pretos e pardos, com baixa escolaridade, moradores de favelas e periferias. Há uma ausência de registros oficiais especificamente ligada a questão de pessoas desaparecidas por agentes do Estado. Não há um nome, uma tipificação jurídica para esse tipo de crime. Os desaparecimentos são alocados na categoria de pessoas desaparecidas, uma situação bastante genérica, que pode estar ligada a vários crimes diferentes, dependendo do caso¹⁷.

¹⁶ Disponível em: <https://dmjracial.com/wp-content/uploads/2021/08/Boletim-Desaparecimentos-Forcados-2021-3-2.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2026.

¹⁷Vale lembrar que assim como houve, nos anos 2000, uma luta significativa pela tipificação do feminicídio para tirar das sombras, reconhecer e punir a violência extrema contra as mulheres, atualmente também se intensifica a luta pela tipificação do crime de desaparecimento forçado. Essa busca se torna cada vez mais essencial, pois, como nos ensina Lourdes Bandeira (2025), o que não é nomeado não existe, e nomear esses crimes é crucial para garantir justiça e visibilidade às vítimas.

Focalizando a Baixada Fluminense, a mesma pesquisa mostra que, em 10 anos, 55 mil pessoas desapareceram no Rio de Janeiro e 30% ocorreram nessa região, que possui 77 mil cemitérios clandestinos. Pela sua localização geográfica, próxima à rodovia e à bacia hidrográfica (formada pelos rios Guandu, Guandu Mirim, Capenga e Campinho), o bairro do Km 32:

possui um dos maiores cemitérios clandestinos do estado e, quiçá, do país (...) um dos entrevistados afirmou que nos 8 anos que reside ali avistou algo em torno de 500 corpos boiando no rio, lançados por assassinos. Isso daria uma média de um corpo por semana (ALVES; FIGUEREDO, 2023, p. 122).

Esse é, portanto, o contexto cruel no qual essas mães, assim como Antígona, vêm reivindicando o direito à vida, ao luto e ao reconhecimento da morte de seus filhos. Passarei a analisar logo a seguir, alguns fragmentos de relatos das mães do Km 32 retirados do documentário *Desova* (QUIPROCÓ, 2023). Como destaquei no início deste texto, esse documentário, que reúne os testemunhos dessas mães, tem sido um instrumento central em sua luta. Mas, antes de analisar tais fragmentos, é preciso trazer, ainda que de forma breve, algumas reflexões sobre o arquétipo materno, conforme rediscutido por Hillman (1983), em articulação com alguns debates contemporâneos do feminismo em sua dimensão interseccional.

ARQUÉTIPO MATERNO EM CONTEXTO

O arquétipo materno nos remete a questões fundacionais e nos coloca na retórica dos princípios. Assim como qualquer arquétipo discutido na obra de Jung, a maternidade é um arquétipo bipolar:

eles contêm seus próprios opostos; então o arquétipo materno pode ser manifesto na forma de uma mulher cuidadosa e também ser capaz de produzir uma imagem materna de uma monstra devoradora: tudo depende do que o ego precisa num determinado momento. Além de aglutinar os dois gêneros, os arquétipos podem se apresentar como: bons ou maus, animais ou humanos, divinos ou demoníacos, altos ou baixos. A natureza bipolar deles reflete a intuição de Jung de que a tensão dos *opostos* é que sustenta a psique (ROWLAND, 2024, p. 70, *grifo nosso*).

Esses opostos fazem do arquétipo materno um conjunto. O ditado popular "nasce um filho, nasce uma mãe" traz os indícios dessa díade, dessa estrutura arquetípica de conjunto: um não existe sem o outro. "Mãe e criança não são somente o que são cada um o que são, mas elas são como são porque estão entrelaçados em um conjunto que afeta a natureza de cada um", de modo intersubjetivo (HILLMAN, 1983).

Em minha análise, não interessa tanto observar que aspectos dos opostos do arquétipo materno são jogados à sombra, colocados no inconsciente, mas compreender o que acontece com a "natureza" desse mito quando o conjunto é cindido em termos concretos. Como as mães do Km 32 passam a lidar com a maternidade quando seus filhos simplesmente desaparecem?

Como arquétipos são estruturas potenciais, é preciso mais uma vez olhar para o contexto e compreender como a maternidade é construída em nosso tempo. Como ela se diferencia dependendo do lugar de classe, raça, de escolaridade, vetores determinantes das formas pelas quais a maternidade será vivida e experienciada pelas pessoas. Como nos mostra o debate feminista (RICH, 2019; BADINTER, 1985; FIRESTONE, 1976), a maternidade é uma construção social e não uma essência natural da condição biológica do feminino. O feminismo questionou o mito do instinto materno, a romantização do trabalho doméstico e a subjugação das mulheres ao lar. O poder moderno alimentou os discursos da boa mãe, enaltecendo apenas uma das polaridades do arquétipo materno, jogando suas contradições para as sombras. A mulher-mãe, como sujeito ideal, aparece assim como um ser "perfeito" para a manutenção do sistema capitalista-burguês.

Essa crítica à maternidade como construção arquetípica, mas ao mesmo tempo social e política, foi crucial para desconstruir o senso comum patriarcal. No entanto, é preciso reconhecer que a maternidade sempre foi vivida de forma extremamente desigual. Enquanto foi imposta como fardo às mulheres brancas, foi negada ou criminalizada para mulheres negras, indígenas e pobres. Em sua pesquisa de mestrado, Souza (2023) destaca que, se por um lado, as mães brancas e da elite foram forçadas a serem mães em tempo integral, por outro lado, as mães pretas e indígenas foram historicamente impedidas de maternar seus próprios filhos arrancados pela escravidão, pelo encarceramento, pelo trabalho precarizado e, no caso do presente artigo, uma maternidade interrompida pelo terror estatal. Essa violência e opressão históricas fizeram com que, para muitas mulheres, a maternidade tenha se colocado como uma plataforma de luta.

Autoras afro-americanas como Davis (2016) e Collins (2002) mostram como a maternidade é um símbolo de poder para mulheres negras dentro de suas comunidades, um propulsor para a participação política ampla. E nas periferias do Brasil, a morte dos filhos dessas mulheres, homens negros em sua grande maioria, funciona como combustível catalisador para o encontro entre essas mulheres e o Estado (OTA, 2019). Nesse Estado Creonte, como essas mulheres sobrevivem? Morre um filho, morre uma mãe? De que forma elas passam a viver essa cisão no campo das múltiplas possibilidades do arquétipo materno? Como pretendo mostrar,

analisando os fragmentos a seguir, as mães biológicas que nascem com seus filhos, viram sementes — como Marielle Franco (SILVA; LEE, 2024); elas nascem novamente com o desaparecimento de seus filhos, transformando-se em mães políticas que lutam pelo direito ao luto.

ANTÍGONA: MORTE EM VIDA

Jô, apelido carinhoso de Joseane Martins de Lima, é uma liderança entre as mães e uma das principais vozes do referido documentário. Perdeu dois de seus filhos, assassinados pelo Estado. Fiquei impressionada com sua força e simplicidade quando nos visitou em sala de aula. Jô é uma migrante nordestina, do estado da Paraíba, e evangélica. Cursa serviço social e atua como estagiária no Centro de Referência e Assistência Social - CRAS da comunidade Grão Pará, próximo ao bairro de Madureira, na cidade do Rio de Janeiro. O documentário tem início com a fala em prantos dessa mulher, no momento do enterro de seu segundo filho. Diferente de tantas outras que têm seus filhos mortos e desaparecidos, Jô sepulta o corpo de seu filho. Trago aqui um primeiro fragmento que abre o filme:

A gente tem que pedir para as famílias que aqui chora, que não sou só eu que choro a dor da perda. Quantas mães que estão chorando hoje por perder seus filhos? Quantas famílias, Meu Deus, que está gritando misericórdia? Quantas famílias estão gemendo? Quantas mães órfãs? E quantas mais estão por vir? E peço a vocês. Um pedido de uma mãe toda quebrada, cheia de curativo, que vocês pensem na gente (...) porque a gente não está aguentando mais perder, porque a gente ser pobre a gente ser negro, a gente viver numa periferia, a gente tem os corpos matáveis (...) venham pensar nisso nesse momento, no sepultamento do meu segundo filho. Com muita dor, mas eu louvo a Deus, pois estou enterrando. Penso em tantas mães que vivem no será.¹⁸

Na cena de enterro de seu filho, Jô chora, lamenta e não se posiciona apenas como sujeito individual, mas como representante de um grupo: não sou só eu que choro a dor da perda. Nessa posição coletiva, Jô projeta o futuro, perguntando quantas mais estão por vir? Retomando a configuração arquetípica de conjunto que estrutura o arquétipo materno, a morte do filho deflagra uma cisão, a mãe torna-se órfã, como questiona Jô: Quantas mães

¹⁸ **DESOVA.** Direção: Lais Dantas; Luana Fraga. Rio de Janeiro: Quiprocó Filmes, 2024. 1 vídeo. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/12546863/>. Acesso em: 21 mar. 2026

órfãs? A saída para Jô é, então, o estabelecimento profundo com outras conexões, outras mães.

O conjunto mãe-criança comporta uma série de oposições que não devem ser analisadas de forma negativa, mas como tramas que conformam padrões da psique humana (HILLMAN, 1983). Assim, uma das oposições é aquela que situa a imaginação, o futuro e a atemporalidade na criança, enquanto a mãe é situada numa polaridade esvaziada, sem imaginação, imperativa e abstrata. Nas palavras de Hillman (1983):

Como a criança é crescimento, a mãe torna-se estática e vazia, incapaz de reagir com novidade espontânea. Como a criança é atemporal, eterna, a mãe torna-se temporalmente delimitada, programada, apressada. Sua moralidade torna-se unilateralmente responsável e disciplinadora. Seu senso de futuro e de esperança é deslocado para sua criança de fato (HILLMAN, 1983, p. 9).

O sofrimento impulsiona Jô para frente. A perda de sua criança "de fato" é transformada no nascimento da criança interior. Dito de outro modo, podemos observar que a cisão do conjunto gera movimento para o nascimento da mãe coletiva e política, pois é nela que parece residir a criança interior onde passam a ser depositados o sonho, a imaginação e a projeção de futuro. Assim, Jô rearranja a temporalidade do luto. Ela transforma o sofrimento em conexão e cuidado com os outros, com aquelas que estão em uma situação ainda mais difícil que a sua, mães que sequer conhecem o paradeiro da vida, tampouco da morte de seus filhos, pois como ela menciona, são mães que "vivem no será".

Antes de trazer um segundo fragmento de relato, vale lembrar o que Silva e Lee (2024) abordam como sendo uma "sociolinguística da esperança", pois entendo que a forma pela qual essas mães reconstroem suas imagens arquetípicas, trazendo sua criança interior e rearranjando a temporalidade do luto, relaciona-se *com* a maneira pela qual esses autores tematizam a linguagem. A partir de uma pesquisa etnográfica com jovens negros e moradores de favela na cidade do Rio de Janeiro, os autores mostram como essas pessoas reinventam a vida na linguagem diante das dificuldades e da violência extrema. Longe de romantizar a situação de precarização da vida, os autores argumentam que há uma "linguagem da esperança", uma maneira de produzir conhecimento, em que as pessoas reorientam a temporalidade e usam a linguagem como uma forma de ação no mundo, uma possibilidade de contar outras histórias, de testemunhar e denunciar aquilo que nunca pode ser esquecido.

Considerando que o processo psicoterapêutico poderia ser entendido como uma maneira de construir esperança na linguagem, trago uma outra personagem do documentário. Seu nome é Mayara. Embora não seja mãe, ela é moradora do Km 32, parente e amiga de muitas vítimas desaparecidas. Segundo ela, quando matam uma pessoa na comunidade, matam várias:

Eu não imagino a dor de uma mãe, eu sou uma prima, eu sou uma irmã de pessoas assassinadas e não uma mãe. (...) minha história (...) é nada perto da história que essas mulheres estão passando. (...) preciso ser forte, agora preciso estudar para entender o que está acontecendo. (...) eu quero minha boca, que quero falar, eu quero que as pessoas saibam o que acontece por trás. Porque quando matam uma pessoa, não matam só aquela pessoa, matam várias outras, a gente perde o sentido da vida e se não tiver aquele apoio de várias pessoas ali do nosso lado, a gente desaba. (...) Eu comecei a colocar na minha mente que as pessoas precisam de mim. Por mais que eu tivesse sentindo aquilo tudo, as pessoas precisam de alguém para ajudar, a gente precisa de força, a gente precisa se unir.¹⁹

Como Mayara destaca, quando alguém é morto, não é só aquela pessoa que morre: muitas outras também são atingidas. O assassinato de uma pessoa destrói, de certa forma, uma família inteira. Nada volta a ser como antes; a dor de uma mãe diante da morte ou do desaparecimento de um filho se espalha por toda a comunidade, que passa a construir conhecimento e sentido a partir desse trauma. Mayara diz preciso ser forte, preciso estudar para entender o que está acontecendo, como uma espécie de cura. Como nos lembra Hillman (1983), a palavra 'cura' vem do 'cuidado'. Com o terror promovido pelo Estado, não só Jô, mas parte da comunidade passa a se cuidar, produzindo uma linguagem da esperança, um conhecimento sobre si para poder narrar e imaginar novos futuros. Mayara volta a estudar, engaja-se com o coletivo de mães, faz outras conexões e alianças a gente precisa de força, a gente precisa se unir.

O sociólogo Javier Ayuero (2011), ao analisar questões de pobreza e políticas de espera em meios populares, nos fala de uma "tempografia da violência". O tempo nesse sentido se torna parte integrante fundamental do exercício de dominação e da produção de vulnerabilidade. Em uma sociedade marcada pela necropolítica, tempo e prestígio estão intrinsecamente relacionados. Diante de um Estado de terror que faz esperar, que não apresenta soluções, que adia, silencia e oculta o corpo de seus filhos, as mães do Km 32 e sua comunidade não vivem o tempo de luto de forma passiva; ele é experienciado no presente como um tempo de luta coletiva. A passagem dos seus filhos do "mundo dos vivos" para o "mundo dos mortos"

¹⁹ **DESOVA**. Direção: Lais Dantas; Luana Fraga. Rio de Janeiro: Quiprocó Filmes, 2024. 1 vídeo. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/12546863/>. Acesso em: 21 mar. 2026

transforma sua ausência em presença elaborada em uma imaginação coletiva, onde a perda vira capital de força e de luta política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O profeta cego e sábio Tirésias alerta Creonte sobre os perigos de sua decisão de não sepultar o sobrinho morto e de enterrar a sobrinha viva. Para Tirésias, Creonte será amaldiçoado por desafiar os deuses e a ordem natural das coisas. Ao longo deste texto, comparei a tirania e o terror de Creonte à forma pela qual o Estado moderno lida com as vidas que habitam o bairro do Km 32, localizado na cidade de Nova Iguaçu. Lembrando Mbembe (2016), argumentei que esse terror de Estado contemporâneo — tendo o desaparecimento forçado como um de seus métodos — não constitui uma prática de exceção, mas um modo de perpetuação do colonialismo racista e de fundação do Estado-nação.

À luz da Psicologia Analítica, contar a história de Jô e de outras mães retratadas no documentário opera como um gesto de retirada da experiência da sombra coletiva, tornando-a comunicável e, portanto, passível de elaboração simbólica pela comunidade. Inspirada pela releitura de Butler (2022) em *A reivindicação de Antígona: o parentesco entre a vida e a morte*, sustento que, assim como Antígona confronta a *polis* por meio de atos físicos e linguísticos — sepulta o irmão e assume publicamente seu gesto —, as mães do Km 32 confrontam o poder ao recusarem a disciplina do silêncio e da espera imposta pelo terror de Estado. Essa recusa é, ao mesmo tempo, psíquica e política: ao testemunhar, denunciar e insistir no nome e no destino de seus filhos, elas reorientam a temporalidade do luto e transformam a ausência em presença simbolicamente trabalhada no laço social.

Em termos junguianos, essa passagem do luto à luta pode ser compreendida como uma ressignificação das imagens arquetípicas a partir da cisão mãe-criança descrita por Hillman (1983): se, na polarização arquetípica, a criança costuma carregar as imagens do futuro, da esperança e da imaginação enquanto a mãe é fixada na unilateralidade do dever e do esvaziamento, a perda violenta constela uma ruptura que poderia cristalizar essa mãe “sem futuro”. No entanto, ao se reunirem, falarem e agirem, essas mulheres realizam um movimento inverso: retiram da “criança de fato” perdida o monopólio do porvir e reinscrevem o futuro no campo do coletivo, fazendo emergir uma “mãe política” capaz de sustentar, em si e entre si, a função imaginante. É nesse ponto que a criança interior deixa de ser um refúgio privado e passa

a operar como imaginação ética e pública: uma energia psíquica de criação de sentido que reabre possibilidades onde o Estado pretende impor apenas desaparecimento, medo e paralisia.

Dessa forma, as Antígonas do Km 32 reorganizam as imagens do arquétipo materno: não mais a mãe definida pela vacuidade e pela obediência temporal ao “será”, mas a mãe que, ao transformar luto em luta, torna-se dona da retórica — isto é, portadora de uma palavra que cuida, testemunha e denuncia — e, com isso, reconfigura o próprio imaginário coletivo sobre vida, morte e justiça. Ao nomearem o trauma e disputarem publicamente seus significados, elas não apenas enfrentam a necropolítica; elas também devolvem à comunidade uma capacidade arquetípica fundamental: imaginar e reivindicar futuros, em defesa de seus filhos e de um mundo mais justo.

REFERÊNCIAS

ALVES, J. C.; FIGUEREDO, N. M. A autoconstrução de ser mãe e familiar de vítima de desaparecimento forçado. In: ARAUJO, A. M. *et al.* **Desaparecimento Forçado**: vidas interrompidas na Baixada Fluminense. Rio de Janeiro: Autografia, 2023. p. 121–141.

ARAUJO, A. M.; GOMES, J. S. Corpos insepultáveis: uma breve revisão sobre desaparecimento forçado nas ciências sociais. In: ARAUJO, A. M. *et al.* **Desaparecimento Forçado**: vidas interrompidas na Baixada Fluminense. Rio de Janeiro: Autografia, 2023. p. 21–46.

ARAUJO, A. M. *et al.* **Desaparecimento Forçado**: vidas interrompidas na Baixada Fluminense. Rio de Janeiro: Autografia, 2023.

AUYERO, J. Vidas e políticas das pessoas pobres: as coisas que um etnógrafo político sabe (e não sabe) após 15 anos de trabalho de campo. **Sociologias**, v. 13, n. 27, p. 126-164, 2011.

BADINTER, E. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BANDEIRA, L. **Crimes de feminicídio no enquadramento mediático**. O que não é nominado não existe. Brasília: editora da UnB, 2025.

BUTLER, J. **A reivindicação de Antígona**: o parentesco entre a vida e a morte. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

COLLINS, P. H. Shifting the center: race, class and feminist theorizing about motherhood. In: GLENN, E. N.; CHANG, G.; FORCEY, L. R. (ed.). **Mothering**: ideology, experience and agency. New York: Routledge, 2002.

DAS, V.; POOLE, D. **Anthropology in the margins of the state**. Santa Fe: School of American Research Press, 2007.

DAVIS, A. **Mulher, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DERRIDA, J. Living on/Border Lines. In: BLOOM, H. *et al.* (org.). **Deconstruction and criticism**. London: Continuum, 1979. p. 62-142.

DESOVA. Direção: Lais Dantas e Luana Fraga. Rio de Janeiro: Quiprocó Filmes, 2024. 1 vídeo. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/12546863/>. Acesso em: 21 mar. 2026.

FIRESTONE, S. **A dialética do sexo: um caso de revolução feminista**. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.

FLORENTINO, G. **Boletim Desaparecimentos Forçados – 2021**. Disponível em: <https://dmjracial.com/wp-content/uploads/2021/08/Boletim-Desaparecimentos-Forcados-2021-3-2.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2026.

HILLMAN, J. A má mãe: uma abordagem arquetípica. **Spring: A Journal of Archetypal Psychology and Jungian Thought**, p. 165–181, 1983.

HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2021.

JUNG, C. G. **Aspectos do drama contemporâneo**. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2014.

LOPES, A. C.; FACINA, A.; SILVA, D. **Nó em pingo d'água: sobrevivência, cultura e linguagem**. Rio de Janeiro: Mórula; Florianópolis: Insular, 2019.

MBEMBE, A. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.

MOITA LOPES, L. P. (org.). **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

OTA, M. A. **Da fábrica de marginal às mães guerreiras: uma etnografia sobre a luta das mães vítimas de violência de Estado**. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

RICH, A. **Nascida de mulher: a maternidade como experiência e instituição**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

RIO ON WATCH. **Rio de Janeiro, a metrópole relutante: introdução à Baixada Fluminense (Parte 1 de 2)**. *RioOnWatch*, Rio de Janeiro, 18/11/2015. Disponível em: <https://riononwatch.org.br/?p=14867>. Acesso em: 30 mar. 2026.

ROWLAND, S. **Jung: uma revisão feminista**. Petrópolis: Vozes, 2024.

SILVA, D.; LEE, J. **Language as hope**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2024.

SÓFOCLES. **Antígona**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

SOUZA, L. F. Maternidade na universidade: trajetórias discursivas na graduação. In: SUZUKI, N. V. *et al.* (org.). **Mães cientistas**: desafios e perspectivas na academia. São Paulo: FFLCH/USP, 2023.

Adriana Carvalho Lopes

Adriana Carvalho Lopes é professora do Departamento de Educação e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), e também atua no Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares (PPGDUC/UFRRJ) e no Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Linguística Aplicada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PIPGLA/UFRRJ). É doutora em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), realizou parte de seu doutoramento no Departamento de Estudos Afro-Americanos da Universidade da Califórnia, Berkeley. É líder do grupo de pesquisa Coletivo de Estudos em Letramentos Contemporâneos (CELeC).

MICROPOLÍTICAS DA ALMA: O CAMPO INSTITUCIONAL E A VIDA SIMBÓLICA

Isabelle Sacchi, Priscila Longo, Carlos Favalli Junior, Bruno Mota

RESUMO

O presente artigo apresenta um relato de experiência decorrente de um estágio em Psicologia de Grupos e Instituições, realizado em um Centro de Acolhida Especial (CAE) para mulheres em situação de rua na cidade de São Paulo. A partir do diálogo entre a psicologia analítica junguiana e os referenciais foucaultianos sobre corpo, disciplina e poder, analisa-se como as dinâmicas institucionais atravessam as subjetividades e produzem formas de adoecimento psíquico. As observações de campo, os registros de supervisão e as oficinas expressivas evidenciam tensões constantes entre cuidado e controle, proteção e silenciamento, autonomia e cronificação, revelando a força dos dispositivos disciplinares no cotidiano das acolhidas e dos profissionais. Simultaneamente, as práticas simbólicas emergentes nas oficinas, especialmente o trabalho com argila, configuram espaços de microrresistência, nos quais a expressão imagética favorece a recomposição de aspectos subjetivos esvaziados pelo funcionamento institucional. Por fim, o texto discute esses atravessamentos como manifestações de processos coletivos mais amplos, relacionados à exclusão social, ao gênero e à precarização das políticas públicas de assistência, articulando dimensões históricas, arquetípicas e políticas para a compreensão do sofrimento observado.

PALAVRAS-CHAVE: Pessoas em situação de rua; Saúde mental; Centro de acolhida; Jung; Foucault; Psicologia analítica.

ABSTRACT

This article presents an experience report based on a Group and Institutional Psychology internship carried out at a Special Shelter Center (Centro de Acolhida Especial – CAE) for women experiencing homelessness in the city of São Paulo, Brazil. Drawing on a dialogue between Jungian analytical psychology and Foucauldian frameworks on body, discipline, and power, the study examines how institutional dynamics permeate subjectivities and produce forms of psychological suffering. Field observations, supervision records, and expressive

workshops reveal ongoing tensions between care and control, protection and silencing, autonomy and chronicity, highlighting the strength of disciplinary devices in the daily lives of shelter residents and staff. At the same time, the symbolic practices that emerge in the workshops, especially the work with clay, configure spaces of micro resistance in which imaginal expression helps to recompose subjective aspects that have been emptied by institutional functioning. Finally, the text discusses these dynamics as manifestations of broader collective processes related to social exclusion, gender, and the precarization of public welfare policies, articulating historical, archetypal, and political dimensions in order to understand the suffering observed.

KEYWORDS: People experiencing homelessness; Mental health; Special Shelter Centers; Jung; Foucault; Analytical Psychology.

INTRODUÇÃO

Este artigo nasce de nossa experiência de estágio, vivida enquanto dupla de estudantes do oitavo semestre do curso de Psicologia da Faculdade das Américas (FAM), no segundo semestre de 2025, na disciplina de Práticas Grupais e Institucionais, sob supervisão, à luz da Psicologia Analítica, do professor Bruno Correia da Mota. O campo de estágio foi o Centro de Acolhida Especial (CAE), equipamento da Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social (SMADS), voltado ao acolhimento de mulheres em situação de rua, com ou sem filhos, na cidade de São Paulo. O espaço é gerido por uma Coordenação Regional, organização da sociedade civil que, há duas décadas, atua na assistência a populações em situação de vulnerabilidade social. O CAE oficialmente caracterizado como um local de passagem e reinserção social, apresenta na prática as contradições inerentes às políticas públicas de acolhimento: a missão de promover autonomia e conviver com a permanência prolongada das residentes e com uma rotina institucional marcada pela rigidez, pela precariedade e pelo controle. O estágio, nesse contexto, tornou-se um território de observação privilegiado das relações entre cuidado e poder, oferecendo um recorte significativo da complexa tessitura entre o sujeito, o coletivo e a instituição.

Este artigo apresenta um relato de experiência construído a partir de observação participante, registros de campo e supervisão. O material é interpretado pelo método simbólico-arquetípico (PENNA, 2013), em diálogo com referenciais foucaultianos. Para orientar a exposição, o texto organiza-se em: objetivos e metodologia; descrição do CAE como dispositivo disciplinar; análise das oficinas expressivas como microrresistências simbólicas; e

considerações finais. É nesse entrelaçamento entre o indivíduo e a história, entre o sofrimento subjetivo e as forças institucionais, que se ancora a perspectiva deste nosso trabalho:

Os pesquisadores psicológicos até agora voltaram seu interesse principalmente para a análise de problemas individuais. Contudo, na situação atual parece-me indiscutivelmente necessário ampliar a análise dos problemas individuais pelo acréscimo de material histórico [...]. Pois, assim como os conhecimentos psicológicos facilitam a compreensão de acontecimentos históricos, inversamente também fatos históricos podem lançar nova luz sobre conjunturas psicológicas individuais [coletivas]. Estas e outras considerações levaram-me a dirigir minha atenção um pouco mais para o lado histórico, na esperança de obter aí novos conhecimentos sobre os fundamentos da psicologia. (JUNG, 1989, p. 5).

A partir dessa premissa, propomos articular a experiência vivida no Centro de Acolhida Especial com o horizonte histórico e simbólico da psicologia, reconhecendo que o sofrimento observado nas acolhidas — o esvaziamento, a inanição psíquica, a resistência silenciosa — é também expressão de uma cultura que aprisiona o feminino e o vulnerável em dispositivos de poder e tutela. Jung nos convida a compreender tais manifestações não como desvios individuais, mas como sintomas coletivos, sinais de uma alma social adoecida pela racionalização e pelo esquecimento do símbolo.

Isto posto, o campo junguiano se orienta para a análise dos fenômenos complexos: os estudos sobre política, cultura e dinâmicas sociais atravessam a escuta e a observação de Jung, ampliando sua reflexão para além da clínica individual. Isso se evidencia, por exemplo, nos ensaios reunidos em *Civilização em Transição* (JUNG, 2013a), em que o autor discute o problema psíquico do ser humano moderno, a crise da civilização ocidental e a força repressiva do Estado, das instituições e dos regimes totalitários, concebidos como verdadeiras “epidemias psíquicas” que ameaçam a dignidade e a singularidade do indivíduo (JUNG, 2013a). Já em *Presente e Futuro*, Jung aponta o seguinte: “A prestação de contas é feita pela instituição que se lhe sobrepõe, o que é uma instituição confortável para ela, pois aumenta ainda mais o seu poder. Quanto maior o poder, mais fraco e desprotegido é o indivíduo” (JUNG, 2013b, p. 40). Essa preocupação com os modos como as instituições capturam, regulam e fragilizam o sujeito encontra, em outro horizonte teórico, um deslocamento importante em Michel Foucault, que descreve não apenas os efeitos macropolíticos do poder, mas suas microfísicas inscritas nos corpos e nos gestos cotidianos.

Cabe sinalizar acerca do diálogo teórico: a aproximação entre Jung e Foucault é assumida aqui de forma convergente, como recurso interpretativo para iluminar o campo institucional, sem pretender desenvolver um debate de tensões entre as obras.

Se Jung amplia a psicologia ao campo da cultura e da história, Foucault amplia a história ao campo do corpo: “[...] o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe

impõe limitações, proibições ou obrigações” (FOUCAULT, 2014, p. 141). É entre o movimento simbólico, que busca individualizar, e o político, disciplinador, que este trabalho se posiciona. O que se pretende, então, é pensar a instituição como espelho de uma psique coletiva, e o trabalho/estágio como espaço de microrresistência simbólica, onde a psicologia pode ainda afirmar sua vocação poética e humana dentro das engrenagens do poder

A coexistência entre esses dois polos (símbolo e poder) revela o desafio central da prática psicológica em instituições sob a perspectiva da psicologia analítica. O estágio no CAE expõe, de maneira concreta e experiencial, o campo de tensão entre a subjetividade e a normatividade: de um lado, o desejo de escutar, de acolher o sofrimento, de restaurar o sentido do vínculo; de outro, a engrenagem burocrática e disciplinar que exige relatórios, horários, registros e condutas padronizadas. A instituição aparece, assim, como um organismo ambíguo, que tanto abriga quanto oprime, tanto protege quanto silencia.

Ao longo do estágio, observamos essa dialética tanto nos modos de funcionamento da equipe quanto nos gestos e ações das acolhidas. A psicóloga de referência, sobrecarregada, encarnava a figura do mediador exaurido, dividida entre a compaixão e a lógica da produtividade; as mulheres, por sua vez, oscilavam entre o pedido de escuta e a recusa ao vínculo, como se buscassem se proteger de um olhar normativo, disciplinador e apagador. O cotidiano da casa, feito de pequenas interrupções, brigas, esperas e silêncios, parecia revelar um certo esvaziamento da alma: uma vida com pouca metáfora, valor e significado, reiterada por uma configuração afetiva que se intensifica no encontro entre histórias singulares e normatividade institucional. Para evitar a fusão de níveis, é preciso nomear o que está em jogo: no plano do complexo pessoal, emergiam núcleos afetivo singulares das acolhidas (ligados a vivências, perdas, rupturas e experiências traumáticas específicas) que tornavam o vínculo ambivalente, desejado e, ao mesmo tempo, sentido como risco. Já no plano do complexo cultural, apareciam constelações coletivas socialmente compartilhadas, abandono, racismo, machismo, pobreza, que atravessam a experiência das acolhidas e organizam expectativas, afetos e modos de se perceber no laço social.

Nesse sentido, vale a observação de que, em certos contextos, aquilo que aparece como “apenas” conflito individual pode estar sustentado por um trauma coletivo, e que há uma semelhança estrutural entre complexo afetivo individual e complexo cultural, embora atuem em escalas distintas e exijam elaborações próprias. A lógica institucional, suas normas, vigilâncias, cronificações e exigências de adaptação, não é “um complexo”, todavia um arranjo que pode constelar e intensificar tais núcleos, produzindo repetições e impasses. Como aponta

Jung, a via de cuidado passa por tornar os complexos conscientes e sustentar o conflito na consciência; caso contrário, “Tudo o que desaparece do próprio inventário psicológico ressurge nas formas de um vizinho hostil” (JUNG, 2012, p. 59). No contexto do CAE, aquilo que não é simbolizado, pela equipe e pelas acolhidas, tende a retornar justamente nessa figuração do “vizinho hostil”: na forma de conflitos cotidianos, resistências ao vínculo e afetos que circulam sem nome, reiterando a cena de esvaziamento e cansaço compartilhado.

Nessa ambiguidade, o trabalho das estagiárias foi atravessado por forças que ultrapassam o âmbito clínico. A experiência revelou que os conflitos, as resistências e até a aparente apatia das acolhidas não podiam ser compreendidos apenas como sintomas individuais, mas como expressões simbólicas de uma estrutura mais ampla de controle social sobre corpos femininos, pobres e invisibilizados.

É a partir desse horizonte que se toma a experiência de estágio no Centro de Acolhida Especial como um campo privilegiado de atravessamentos institucionais e simbólicos, no qual se podem articular as contribuições de Michel Foucault e Carl Gustav Jung para pensar as relações entre poder, subjetividade e imaginação. Interessa-nos compreender de que modo as práticas cotidianas de acolhimento e controle, observadas no campo, revelam tanto os mecanismos disciplinares que moldam o corpo social quanto as possibilidades de resistência simbólica que emergem nas brechas da vida institucional. Parte-se do pressuposto de que o sofrimento psíquico das mulheres acolhidas é inseparável do contexto histórico, político e arquetípico em que se insere. Ao ser, ao mesmo tempo, expressão das microfísicas do poder e de imagens do inconsciente coletivo, assim como cultural. Nesse sentido, a prática psicológica em instituições é pensada como espaço de microrresistência, em que a reativação da vida simbólica pode atuar como antídoto à desumanização e à inanição psíquica.

OBJETIVOS

Temos como objetivo analisar de que modo as práticas cotidianas de acolhimento e controle observadas no Centro de Acolhida Especial revelam, ao mesmo tempo, os mecanismos disciplinares que moldam o corpo social e as possibilidades de microrresistência simbólica, articulando as contribuições de Carl Gustav Jung e Michel Foucault para compreender as relações entre poder, subjetividade e imaginação no contexto da política de assistência a mulheres em situação de rua. Especificamente, buscamos: (a) descrever o funcionamento institucional do CAE à luz dos conceitos de dispositivo disciplinar e massificação; (b) discutir

as oficinas expressivas como espaços de reativação da vida simbólica e de movimentos iniciais do processo individuativo; e (c) problematizar o lugar da psicologia em instituições de acolhimento atravessadas pela precarização das políticas públicas e pela exclusão social.

METODOLOGIA

Tratamos de um relato de experiência desenvolvido a partir do estágio supervisionado em Psicologia de Grupos e Instituições, com abordagem qualitativa, descritivo-reflexiva e hermenêutica. O material empírico foi constituído por diários de campo, registros de supervisão, anotações de observação participante e descrições das oficinas expressivas conduzidas e observadas pelas estagiárias.

Fundamentamos a análise no método simbólico-arquetípico tal como sistematizado por Penna (2013), derivado do método construtivo de Jung, que busca articular, diante de cada fenômeno, as perguntas “por quê?”, “para quê?” e “qual o sentido?”, integrando simultaneamente dimensões subjetivas e coletivas do material observado.

Em diálogo com a psicologia analítica junguiana e com o referencial foucaultiano de poder, corpo e instituição, esse método permitiu considerar os acontecimentos do cotidiano institucional não apenas como fatos isolados, todavia como imagens e configurações simbólicas inseridas em uma trama histórica e política mais ampla.

O procedimento metodológico consistiu, assim, em reconhecer os eventos do cotidiano institucional, resistências, repetições, silêncios, gestos, criações, como imagens reveladoras de processos psíquicos e sociais, buscando interpretar suas ressonâncias arquetípicas e seus atravessamentos pelas microfísicas do poder.

Para tornar transparente o percurso analítico, trabalhamos em três movimentos complementares: (1) descrição densa do cotidiano institucional e das vinhetas de campo (cenas, falas e gestos); (2) leitura simbólico-arquetípica dessas imagens, pela amplificação e pelas perguntas orientadoras do método ("por quê?", "para quê?" e "qual o sentido?"); e (3) articulação dessas constelações com as tecnologias disciplinares e com a micropolítica do poder, de modo a explicitar como a análise caminha da descrição para a interpretação.

Nota conceitual: ao longo do texto, empregamos o termo "complexo" em dois níveis. No plano individual, refere-se aos complexos pessoais como organizações psicofísicas de tonalidade afetiva (Jung). No plano coletivo, quando pertinente, indicamos "complexos culturais" para nomear padrões afetivos historicamente constelados que atravessam instituições

e grupos. Já para normas, protocolos, vigilância e mecanismos de controle, privilegiamos a noção de "dispositivo" e "tecnologias disciplinares" (Foucault), reservando "complexo" para a organização afetiva que se forma em torno dessas práticas e seus efeitos.

O CAE COMO DISPOSITIVO DISCIPLINAR E CAMPO DE MICRORRESISTÊNCIAS SIMBÓLICAS

Nesta seção, apresentamos uma descrição do funcionamento do CAE e de seus dispositivos de controle para, em seguida, explicitar suas ressonâncias subjetivas e simbólicas no cotidiano das acolhidas e da equipe.

O Centro de Acolhida Especial (CAE) apresentado neste artigo é um serviço destinado exclusivamente a mulheres, com ou sem filhos, em situação de rua na cidade de São Paulo. Vinculado à Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social (SMADS), o equipamento acolhe cerca de 130 mulheres e é gerido, há aproximadamente vinte anos, por uma organização da sociedade civil.

O objetivo institucional é descrito como “auxiliar no desenvolvimento da autonomia das acolhidas”, sendo o espaço caracterizado como dispositivo de transição, um lugar de passagem para a reinserção social. Na prática, contudo, essa missão é tensionada pela permanência prolongada: algumas mulheres residem no local por anos, o que produz um efeito de suspensão da vida e de cronificação do acolhimento, em contraste com a promessa de autonomia. À luz das reflexões de Jung sobre a força das instituições e do Estado como instâncias que podem enfraquecer o indivíduo e capturá-lo em engrenagens anônimas, o CAE aparece como cenário concreto em que essa tensão entre proteção e controle se materializa.

O serviço está localizado em uma área compartilhada com outros equipamentos de acolhimento (um misto e outro voltado a pessoas idosas). A entrada é rigidamente controlada por um portão que só se abre mediante autorização interna, acionado pela funcionária na recepção. A infraestrutura física é composta por seis dormitórios com beliches e armários tipo “vestiário”, um banheiro coletivo, refeitório para quatro refeições diárias, sala de convívio (com cadeiras de plástico, bancos de madeira sem encosto e uma televisão), área externa com poucos brinquedos desgastados, lavanderia de uso restrito, salas destinadas à Psicologia e à Gerência/Assistência Social, além de um “bagageiro” para volumes maiores, como malas e bicicletas. O espaço interno e externo mostra-se visivelmente degradado, com necessidade de

manutenção predial, grades nas janelas e portões fechados, compondo uma atmosfera inóspita e pouco acolhedora.

A rotina é marcada por horários rígidos para entrada, abertura do bagageiro, limpeza de quartos e banheiros, bem como para as refeições, organizadas por quartos e/ou faixas etárias. As mulheres devem cumprir um conjunto de regras cujo descumprimento pode levar à sua retirada do serviço. Esse funcionamento evidencia um forte caráter disciplinar e hospitalocêntrico, aproximando o cotidiano do CAE daquilo que Jung descreve como “epidemias psíquicas”, situações em que, “[...] quando a temperatura afetiva se eleva para além desse nível, a razão perde sua possibilidade efetiva, surgindo em seu lugar slogans e desejos quiméricos, isto é, uma espécie de possessão coletiva que, progressivamente, conduz a uma epidemia psíquica” (JUNG, 2013b, p.12, grifo do autor). Tais dinâmicas são produzidas por estruturas impessoais de poder e, em diálogo com Foucault (2025, p. 367), podem ser compreendidas como dispositivo de poder exercidos sobre os corpos das mulheres negras e pobres, regulando seus deslocamentos, gestos e tempos. Aqui, referimo-nos sobretudo aos complexos pessoais constelados nas trajetórias das acolhidas; quando a dimensão coletiva estiver em foco, explicitaremos como complexos culturais.

A demanda inicial a nós apresentada pela psicóloga de referência dizia respeito à mediação de conflitos entre as acolhidas, já que as desavenças comprometem o convívio diário. Ao longo dos atendimentos, porém, emergiram outras questões que ultrapassavam essa queixa: dificuldades em estabelecer vínculos, resistência à formação de grupos terapêuticos e um sentimento difuso de desamparo em relação ao ambiente institucional. Os relatos das mulheres giravam em torno do descontentamento com a estrutura física e com as regras, de conflitos interpessoais, memórias de suas casas e famílias, da sensação de falta de oportunidades e da dificuldade em escutar ou interessar-se pelas histórias das demais acolhidas.

Esse conjunto de experiências será posteriormente lido, no campo institucional, como efeito de um dispositivo de poder que organiza rotinas, regula corpos, tempos e condutas e produz regimes de visibilidade e controle. A lógica disciplinar e a cronificação do cotidiano favorecem a reativação e a intensificação de feridas históricas de contínua violência de gênero e raça. No plano coletivo, essas feridas se expressam como complexos culturais, constelações grupais derivadas de trauma histórico, discriminação e opressão, capazes de atravessar o grupo e o indivíduo e frequentemente lidas como sofrimento estritamente pessoal. No plano singular, repercutem como complexos de tonalidade afetiva ligados às trajetórias e experiências traumáticas específicas das acolhidas, modulando reações, gestos, disposições corporais e

possibilidades de vínculo. Do ponto de vista junguiano, os complexos atuam de modo autônomo e involuntário e articulam camadas do inconsciente pessoal (complexo pessoal) e do inconsciente cultural (complexo cultural), o que esclarece a proximidade formal entre o complexo individual e o complexo cultural. Desse modo, certos modos de estar no mundo escapam ao controle voluntário, pois os complexos podem “nos ter” e colocar o sujeito, por um tempo, em estado de restrição da liberdade, com pensamentos obsessivos e ações compulsivas (JUNG, 2011, p. 43).

À vista disso, Foucault (2014) aponta que o corpo se torna objeto de poder, sendo manipulado de forma a integrar uma maquinaria que o esquadrinha e o desarticula, permitindo o exercício de domínio não apenas sobre o que ele faz, mas sobre como o faz, produzindo, assim, corpos dóceis. A disciplina moderna não visa apenas punir, mas fabricar sujeitos úteis e submissos, ao moldar o corpo e o comportamento e transformar a vida em objeto de administração. No CAE, essa racionalidade se expressa na exigência constante de relatórios, protocolos e regras, em que o cuidado opera também como instrumento de vigilância. O resultado é uma subjetividade fatigada e monitorada, que internaliza o olhar do poder e passa a vigiar a si mesma, aproximando-se daquilo que Foucault (2014) descreve como uma “anatomia política” do corpo.

A seguir, descrevemos as oficinas expressivas (com ênfase no trabalho com argila) e realizamos sua leitura simbólico-arquetípica como microgestos de recomposição subjetiva em meio às exigências disciplinares do cotidiano institucional.

O corpo está preso num sistema de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma ‘anatomia política’, que é também uma ‘mecânica do poder’, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. (FOUCAULT, 2014, p. 141).

Nesse cenário, complexos culturais ligados ao abandono social e à violência histórica, assim como complexos pessoais vinculados às trajetórias singulares das acolhidas, incidem sobre a relação com as tecnologias disciplinares, de modo que afetos, marcas de exclusão e experiências de violência se condensam em modos de ser cada vez mais regulados, contidos e autocensurados. A economia psíquica das acolhidas é atravessada por exigências de adaptação e vigilância, favorecendo corpos treinados para o ajuste às normas institucionais e subjetividades que carregam tensões e fragmentações internas ainda pouco simbolizadas, sem mediações suficientes para elaboração. Quando esse material permanece sem nome e sem

simbolização, tende a retornar na vida cotidiana como irritação, conflitos miúdos e resistências ao vínculo, atualizando a alteridade incômoda que Jung descreve na figura do “vizinho hostil”.

Diante da dificuldade na criação de um grupo terapêutico formal, nós, enquanto estagiárias, junto à supervisão, passamos a construir vias indiretas de aproximação, apostando em dispositivos que deslocassem, ainda que parcialmente, essa lógica disciplinar. Oficinas com materiais expressivos (lápiz de cor, canetinhas, músicas, papel, tinta e, sobretudo, argila) foram propostas como espaços em que o corpo pudesse agir antes de ser nomeado, favorecendo a emergência de imagens, gestos e formas que funcionassem como mediadores entre a experiência afetiva e a consciência. Nessas sessões, observou-se maior interesse das acolhidas pelo trabalho com a argila, que lhes permitia criar livremente, sem instruções prévias, abrindo uma zona de experimentação em que o controle institucional se atenuava e conteúdos não alcançados pela fala podiam ganhar forma. Assim, a fala e a criação material passaram a operar conjuntamente como vias de expressão simbólica e de elaboração psíquica das vivências, abrindo brechas na trama disciplinar e permitindo que esses nódulos emocionais circulassem, fossem compartilhados e, pouco a pouco, ressignificados.

ARTE, IMAGINAÇÃO E RESISTÊNCIA NO COTIDIANO INSTITUCIONAL DO CAE

De acordo com Nise da Silveira, a arte pode atenuar a força de conteúdos internos ameaçadores, que formam um verdadeiro redemoinho perturbador na psique do paciente; por meio dos diferentes modos de expressão, a pessoa passa a dar forma aos fragmentos de seu drama interno e às emoções, despotencializando figuras internas perturbadoras (SILVEIRA, 1992). Nessa perspectiva, toda experiência da chamada realidade é mediada psiquicamente: pensamentos, sentimentos e atos de percepção são constituídos como imagens, de modo que o mundo só existe na medida em que somos capazes de produzi-lo como imagem em nossa vida interior. A partir do vínculo estabelecido nas oficinas, tornou-se possível acompanhar mais de perto a vivência das acolhidas e escutar atentamente suas angústias, muitas vezes manifestadas como pedidos de socorro que emergiam junto às suas produções no interior da instituição. Esses gestos singelos ecoam a intuição de Nise da Silveira:

A emoção é a força vital que impele o homem à criação. Quando as forças emocionais são reprimidas ou distorcidas, o mundo interno torna-se um caos ameaçador. A atividade criadora, por sua vez, possibilita dar forma e expressão a essas forças, libertando-as de seu caráter destrutivo (SILVEIRA, 1992, p. 36).

Mesmo em um ambiente pouco propício, o fazer artístico abre frestas para que o inconsciente se expresse sem ser violentado pela lógica da razão, reatando o diálogo entre o interno e o externo, entre o sofrimento e a forma. Do ponto de vista junguiano, essas produções podem ser compreendidas como imagens que mediam a relação entre consciência e inconsciente, permitindo que afetos e fantasias antes difusos e ameaçadores ganhem contorno simbólico e possam ser, pouco a pouco, integrados à experiência subjetiva. Quando o cotidiano institucional comprime os afetos e impõe uma adaptação unilateral às normas, a criação imagética funciona como um movimento autorregulador da psique, que busca compensar essa unilateralidade e recuperar algo da singularidade do sujeito.

As expressões das acolhidas revelavam o adoecimento presente no contexto institucional. Em alguns relatos das estagiárias, foi recorrente a descrição de um “olhar vazio”, observado em mulheres que, semana após semana, permaneciam no mesmo local, apenas mirando o horizonte, sem estabelecer contato com o mundo externo. Tal esvaziamento remete àquilo que Jung (2012, 2013a, 2013b) descreve como o risco de nivelamento do indivíduo na modernidade, em que a pessoa concreta é obscurecida por lógicas abstratas e impessoais, perdendo contato com seus conteúdos próprios e com a capacidade de se reconhecer como sujeito.

Em contraste, observamos também como as acolhidas faziam questão de se apresentar com nome e sobrenome, gesto de apropriação de si que reafirma a existência do sujeito em meio a uma estrutura marcada pela precariedade e pelo adoecimento. São pequenos movimentos de diferenciação subjetiva, gestos de singularização, compatíveis com momentos iniciais do processo de individuação, na medida em que resistem à tendência de massificação.

A Constituição Federal (1988) estabelece que o Estado tem o dever de promover a assistência social como um direito fundamental, especialmente no que se refere à proteção da família, da maternidade, da infância, da adolescência e da velhice, bem como ao amparo de crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade. Esse dever estatal encontra-se explicitado nos artigos 6º, 196 e 203 da Constituição da República Federativa do Brasil (1988), garantindo, em termos formais, condições mínimas de dignidade. Dentro do CAE, as mulheres e seus filhos são acolhidos e alguns desses direitos são assegurados; porém, a experiência cotidiana parece produzir um estado de paralisia psíquica, com desmotivação, desesperança e impotência tanto nas mulheres acolhidas quanto nas funcionárias. Do ponto de vista junguiano, quando a organização social e institucional passa a tratar as pessoas como unidades administradas e intercambiáveis, reduzidas a casos e números, compromete-se o eixo da

experiência subjetiva e do sentido, favorecendo o adoecimento e a fragmentação da personalidade.

Diante desse cenário, é importante apontar que a estrutura institucional, com sua necessidade de controle, regras e enquadramento das acolhidas, contribui para um processo de massificação (ou coisificação). De acordo com Rocha (2016), o homem massificado é justamente aquele que se caracteriza pelo isolamento, pela dificuldade em estabelecer relações sociais e pela indiferença ao mundo comum. A burocracia pode reduzir o indivíduo a um mero caso a ser gerido, um número no sistema; na prática assistencial, isso se traduz em longas filas, na repetição exaustiva da mesma narrativa de sofrimento para diferentes técnicos e em um foco excessivo em formulários e enquadramentos legais que ignoram a singularidade dos indivíduos. Nesse contexto, as oficinas expressivas e o fazer artístico surgem como contramovimento: restauram, ainda que de forma parcial e frágil, a possibilidade de que cada mulher se reconheça como sujeito diante de si mesma e dos outros, reabrindo o caminho para uma experiência mais viva de si.

Durante a atuação em campo, tivemos contato com diversos relatos de exaustão, tanto da profissional responsável pelo serviço de psicologia da instituição quanto de algumas acolhidas. Estas, ao se sentirem confortáveis, passaram a compartilhar aspectos de suas histórias, memórias e sonhos, e, por vezes, expressaram pequenas denúncias inconscientes relacionadas ao tratamento recebido na instituição.

Em relação à psicóloga responsável, os relatos evidenciavam o cansaço decorrente da sobrecarga de trabalho e das condições precárias para o acolhimento junto às mulheres, crianças e adolescentes residentes no CAE. Observou-se ainda que a atuação da psicóloga é dificultada pelas exigências administrativas, que priorizam tarefas burocráticas em detrimento do cuidado direto, tornando mais complexa a realização dos atendimentos.

Segundo Paiva e Duriguetto (2021) há extrema complexidade na realidade de atuação da Psicologia no âmbito da Política de Assistência Social incluindo pobreza, miséria, desigualdades, evidenciando a necessidade de fortalecer uma perspectiva crítica, transformadora e libertária no bojo da Psicologia. Os profissionais da assistência social (assistentes sociais e psicólogos, principalmente) precisam de uma formação que vá além da técnica. Eles devem ser capacitados para reconhecer os mecanismos psicológicos de opressão e para praticar uma escuta qualificada e não-patologizante. Neste cenário, reconhecer que as instituições de assistência social podem ser agentes de adoecimento mental não é um ataque

aos seus trabalhadores ou à sua importância, mas um passo necessário para o seu aprimoramento.

Os relatos das acolhidas, por sua vez, evidenciam a precariedade da instituição em promover saúde mental, abrangendo desde queixas relacionadas à qualidade e quantidade da alimentação, falta de manutenção básica na estrutura física, carência de cursos/oficinas e oportunidades de reinserção no mercado de trabalho, além dos conflitos no convívio interno.

Entre as denúncias, destacou-se o relato de K., acolhida havia apenas uma semana, que demonstrou interesse em registrar por escrito sua vivência no CAE, afirmando que “as pessoas não têm noção do que acontece ali” (sic). Nas conversas das semanas seguintes, K. descreveu o “olhar perdido” das demais acolhidas e comparou a instituição a um manicômio ou prisão, dizendo que o local é “bruto” (sic) e relatando, reiteradas vezes, sentir medo de adoecer “assim como as acolhidas e as funcionárias” (sic).

A acolhida revelou, em todos os encontros, uma compreensão aguda da dinâmica institucional, especialmente sob uma perspectiva política. Percebia o poder como fator adoecedor para aquelas que obedecem às regras, interpretando o tratamento precário como forma de controle, sustentada pela oferta do mínimo necessário para a sobrevivência — como alimentação e sono. Nessa leitura crítica, sua fala toca aquilo que, em termos junguianos, pode ser compreendido como a percepção de uma força coletiva anônima que captura os sujeitos e os transforma em “casos” administrados, corroendo a experiência de singularidade. O medo de “adoecer como as outras” revela, ao mesmo tempo, o reconhecimento da potência mortificadora desse campo institucional e um movimento de resistência: uma tentativa de preservar, pela nomeação e pela denúncia, um resto de posição subjetiva diante da massificação e da coisificação presentes no cotidiano do CAE.

De acordo com Foucault (2025), o poder não se concentra em uma figura, mas se exerce nas relações cotidianas, atravessando corpos, gestos e discursos. Essa perspectiva ajuda a compreender o que Goffman descreve ao analisar as chamadas instituições totais: o “novato” chega ao estabelecimento com uma certa organização de si, apoiada em disposições sociais estáveis do seu mundo de origem; ao ingressar na instituição, porém, é progressivamente despojado desses apoios, passando por rebaixamentos, humilhações e profanações que levam à mortificação do eu (GOFFMAN, 1974).

Ao relacionar essa descrição com o CAE, torna-se possível compreender por que tantas acolhidas se mostram “vazias” e como o adoecimento se intensifica com o tempo de permanência na instituição. Observa-se uma diferença marcante entre as recém-chegadas e as

moradoras antigas: enquanto as primeiras ainda preservam certa vitalidade e capacidade de narrar a própria história, muitas das que estão há mais tempo apresentam um olhar e um discurso vagos, como se buscassem algo que foi perdido — o próprio eu.

Nesse cenário, as oficinas com argila funcionaram como um contraponto à lógica de mortificação. Elas despertaram a participação de diversas mulheres que, durante a atividade, conseguiam motivar-se mutuamente, dividir materiais e elogiar as produções umas das outras. Na continuidade da proposta, em outra semana, quando foram oferecidas tintas para colorir as peças, novamente se observou uma participação relaxada e voluntária. A acolhida V. afirmou que essas “oficinas” são muito importantes e necessárias e M.V. quis ver suas peças pintadas, demonstrando orgulho de sua criação ao perguntar repetidas vezes: “não é lindo?” (sic).

As oficinas expressivas adquirem, assim, grande relevância do ponto de vista do simbolismo. Jung descreve que, sempre que a tensão entre consciência e inconsciente aumenta, surgem imagens, fantasias ou formas criativas como tentativas de mediação simbólica (JUNG, 2011). Aquilo que não encontra lugar na palavra pode ser deslocado para a obra: a forma construída com a argila torna-se suporte para afetos e experiências que, de outro modo, permaneceriam difusos ou paralisados. Nesse sentido, a criação coletiva não apenas rompe, ainda que provisoriamente, com o isolamento e a indiferença produzidos pela instituição, como também reabre um caminho de reconexão com o próprio eu, permitindo que algo da singularidade de cada mulher se manifeste e circule no campo compartilhado.

Outros relatos trazidos pelas estagiárias dizem respeito justamente à convivência entre as mulheres, frequentemente atravessada pelo adoecimento mental produzido pelas instituições. Em diversas semanas, foram observadas brigas físicas e verbais, além de grande dificuldade de relação com o outro, sobretudo em relação às acolhidas com diagnóstico de transtorno mental. Em todos os relatos, a posição institucional se mantém praticamente a mesma: omissão diante dos conflitos e uma resposta predominantemente hospitalocêntrica, acionando o SAMU e, em alguns casos, realizando o desligamento das acolhidas.

Diante desse cenário institucional, é possível aproximar a leitura junguiana dos efeitos psíquicos produzidos por campos coletivos carregados de tensão emocional. Jung (2011) afirma que, quando a vida “civilizada” exige um funcionamento excessivamente dirigido e repressivo, ocorre um afastamento da consciência em relação ao inconsciente, criando condições para que forças psíquicas desreguladas irrompam de modo abrupto. No interior da instituição, esse afastamento se expressa em explosões afetivas, “surtos”, agressividade e desorganização, não apenas entre as acolhidas, mas também entre a equipe. A casa inteira passa a operar como um

campo saturado por “tendências opostas acumuladas no inconsciente”, que não encontram vias simbólicas adequadas de elaboração.

A ausência de apoio institucional consistente faz com que a intensidade dos conflitos se mantenha constante, marcada pela impulsividade e pela dificuldade de mediação. O que poderia ser transformado em experiência simbólica, por meio do espaço de fala e da arte, converte-se em embates emocionais e culturais. Jung lembra que, quando a instituição, ou qualquer estrutura coletiva, atua apenas pela via da repressão e da contenção física, produz-se um distanciamento ainda maior em relação ao inconsciente e uma perda da capacidade de autorregulação psíquica, deixando o indivíduo mais vulnerável às irrupções desorganizadoras. Relatos de acolhidas que dizem, diariamente, sentir medos, perseguições e trazer histórias desconexas apontam para o enfraquecimento da função dirigida da consciência, que perde a capacidade de discriminar fantasia e realidade, esvaziando a subjetividade e limitando a autonomia.

No desfecho dos atendimentos, no segundo semestre de 2025, houve pedidos para que a finalização do acolhimento fosse novamente realizada com argila e tinta, sinalizando a importância desse recurso na simbolização do inconsciente e no resgate de uma experiência mais viva de si em meio ao campo institucional adoecido.



Figura 1. Imagens representativas das oficinas realizadas em diferentes encontros com argila, tintas e canetinhas.

Fonte: Acervo das autoras (2025).

À maneira do que descreve Nise da Silveira (1992) em seus ateliês de modelagem, as produções das acolhidas no CAE podem ser compreendidas como verdadeiras “imagens do inconsciente”, nas quais a pulsão configuradora encontra um campo para dar forma a conteúdos

afetivos profundos, mesmo em contextos de intenso sofrimento psíquico. Durante a aproximação com as mulheres, enquanto realizavam as peças, buscou-se elaborar, em diálogo, o que a arte ali feita fazia emergir. Respostas como “me lembro do orfanato”, de uma acolhida que evidenciava um intenso complexo materno e uma postura regressiva, ou “me lembro do meu pai”, dita por outra acolhida enquanto modelava em argila um pequeno tatu, indicam como essas oficinas expressivas tocam diretamente núcleos de afeto que estruturam a vida psíquica. Nessas figuras de argila e desenhos, fragmentos de história, vínculos parentais e experiências de abandono encontram uma via de expressão sensível, permitindo que o mundo interno venha à tona sem a mediação imediata da palavra, tal como Nise descreve em sua clínica com imagens.

O conjunto das imagens da Figura 1 também sugere uma espécie de “campo de imagens” compartilhado: figuras humanas esquemáticas, corpos em fragmentos, rostos em destaque, pequenos mundos (como a peça com folhas e flor apoiadas na argila) e desenhos com traços repetidos. Em termos junguianos, poderíamos dizer que elas configuram constelações em torno de temas centrais — corpo, família, casa, pertença — que aparecem repetidamente, ainda que em formas diversas. A cabeça de argila com olhos grandes e bem marcados, por exemplo, pode ser entendida como tentativa de recuperar um olhar que, na vida cotidiana, tende a se esvaziar; a pequena “escultura-jardim” com planta e flor sugere um movimento de reinscrição da vida em um ambiente vivido como duro e “bruto”, como dizem as próprias mulheres.

Ao mesmo tempo, o modo como as peças são produzidas, mulheres sentadas em roda, dividindo materiais, comentando e elogiando o trabalho umas das outras, mostra que não se trata apenas de expressão individual, mas de um processo relacional. As imagens não nascem isoladas: florescem em um campo grupal em que cada uma vê e é vista, cria e é testemunhada. Isso dialoga profundamente com a experiência descrita por Nise, em que o ateliê funciona como espaço transicional entre o dentro e o fora, entre a instituição e o mundo interno, sustentando a possibilidade de que aquilo que seria apenas sintoma, o retraimento, a agressividade, o “olhar perdido”, se transforme em forma, cor, figura.

Assim, a Figura 1 torna visível mais do que um “recurso terapêutico”: ela aponta um processo de reanimação psíquica em meio a um campo institucional adoecedor. As peças de argila, as pinturas e os desenhos testemunham a insistência de cada mulher em fazer aparecer, por vezes de modo frágil e por vezes com traços infantilizados, uma história própria, um corpo próprio, um pai, uma mãe, uma infância, um desejo. Nesse sentido, as oficinas expressivas, articuladas à clínica de Nise e à perspectiva junguiana da imagem simbólica, abrem frestas de diferenciação subjetiva, compatíveis com momentos iniciais do processo de individuação, e

sustentam movimentos de restituição de dignidade em um contexto que favorece mortificação, silêncio e vazio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência no Centro de Acolhida Especial revela a instituição como um microcosmo de formas contemporâneas de disciplina, onde o discurso do cuidado se confunde com o exercício difuso do poder: o CAE constela um dispositivo que articula práticas, discursos e espacialidades capazes de produzir subjetividades dóceis e previsíveis sob o pretexto de proteção. O poder não aparece como opressão direta ou violência aberta, mas como presença capilar e quase invisível, que atravessa os corpos e organiza gestos, horários, refeições e modos de viver das acolhidas. Trata-se de um poder que se infiltra na rotina, tornando-se hábito e naturalizando o controle.

Nesse contexto, vemos em funcionamento uma governança da vida em sua forma mais nua: vidas femininas, pobres, racializadas, cujos corpos se tornam o terreno onde se inscrevem estratégias simultâneas de tutela e exclusão. O adoecimento institucional, percebido nas falas e nos corpos das acolhidas, não é apenas efeito de precariedade material, mas manifestação visível de uma crise simbólica. Quando a instituição falha em reconhecer o sujeito para além de seu enquadramento administrativo, o que adoce não é só o corpo social, mas a própria psique em sua dimensão coletiva. Nessa chave, a psicologia institucional, quando reduzida à técnica e à norma, corre o risco de se tornar cúmplice daquilo que deveria transformar.

As oficinas expressivas com argila e pintura mostraram, porém, que a criação ainda é possível. A argila, maleável e “viva”, tornou-se metáfora da própria alma aprisionada: ao moldá-la, as mulheres pareciam reencontrar a plasticidade perdida do próprio eu. Nas pequenas obras produzidas entre as paredes do CAE, emergiram lembranças, complexos e afetos esquecidos — memórias do pai, da mãe, da infância, do orfanato — que se transfiguravam em matéria simbólica.

Pela análise junguiana, as dinâmicas observadas no CAE revelam um campo saturado, no qual forças antinômicas (contenção e liberdade, ordem e caos, razão e instinto) lutam incessantemente. Quando o inconsciente é reprimido pela estrutura institucional, tende a emergir sob a forma de irrupções desorganizadoras: brigas, “surto”, apatia, delírios. Quando, ao contrário, a imaginação encontra um canal de expressão, ainda que mínimo, abre-se espaço

para que a pessoa, e eventualmente o coletivo, reencontre algum sentido no interior do sistema que a oprime.

O estágio permitiu compreender que o trabalho do psicólogo em instituições não se limita à aplicação de técnicas ou à escuta individual, mas exige uma postura ética e estética: ética, por reconhecer a dimensão política do cuidado; estética, por devolver à experiência humana sua densidade imaginal. A função do psicólogo, nesse contexto, não é a de fiscal de padrões, encarregado de corrigir condutas, mas a de guardião da vida psíquica aprisionada na engrenagem institucional, oferecendo à alma um espaço para imaginar novamente. No contexto do CAE, essa resistência aparece de forma sutil e sensível na criação, no afeto, no gesto simbólico — como um lampejo de imaginação em meio ao regime disciplinar.

Essa resistência se dá sobretudo no nível do símbolo e do afeto. Cada gesto de criação, cada traço colorido, cada partilha entre as acolhidas constitui uma micropolítica do sensível: pequenas insurgências da imaginação contra a frieza das normas. Ao trazer o inconsciente de volta à cena, as estagiárias reativaram a dimensão simbólica do cuidado, transformando o estágio em um ato de microrresistência poética diante das forças anônimas da burocracia.

Assim, o CAE deixa de ser apenas o cenário de um estágio para tornar-se imagem da condição humana contemporânea: lugar em que o poder disciplina, mas o símbolo ainda resiste; em que o corpo é contido, mas a alma insiste em criar. O trabalho das estagiárias mostra que, mesmo sob as grades do cuidado, há sempre um resto de liberdade, um fragmento de imaginação que pode germinar. E é nesse fragmento, tão frágil quanto necessário, que a psicologia reencontra um de seus sentidos mais profundos: cuidar da vida simbólica em meio às ruínas do poder.

REFERÊNCIAS

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em:

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2025.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2014.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

JUNG, C. G. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2011. OC. VIII.

JUNG, C. G. **Aspectos do drama contemporâneo**. Petrópolis: Vozes, 2012. OC. X.

JUNG, C. G. **Civilização em transição**. Petrópolis: Vozes, 2013a. OC. X.

JUNG, C. G. **Presente e futuro**. Petrópolis: Vozes, 2013b. OC. X.

JUNG, C. G. **Símbolos da transformação**. Petrópolis: Vozes, 1989. OC. V.

PAIVA, F. S.; DURIGUETTO, M. L. (org.). **O trabalho profissional da psicologia e do serviço social na política de assistência social: questões, tensões e perspectivas**. Juiz de Fora, MG: Editora UFJF, 2021. Dados eletrônicos (1 arquivo: 1,6 MB). ISBN 978-65-89512-23-3.

PENNA, Eloisa Marques Damasco. **Epistemologia e método na obra de C. G. Jung**. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2013.

ROCHA, A. G. V. Massificação, totalitarismo e mundo comum em Hannah Arendt. **Revista Reflexões**, Fortaleza-CE, ano 5, n. 8, jan./jun. 2016. ISSN 2238-6408. Disponível em: <https://revistareflexoes.com.br/wp-content/uploads/2017/07/8.8.8-Glauton.pdf>.

SILVEIRA, N. **O mundo das imagens**. Rio de Janeiro: Alhambra, 1992.

Isabelle de Oliveira Sacchi

Graduada em Gestão de Recursos Humanos pela Universidade São Judas Tadeu. Atualmente estudante do curso de psicologia na FAM - Centro Universitário.

Priscila Larcher Longo

Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade Federal de São Carlos, especialização em Análises Clínicas (Universidade São Judas Tadeu), mestrado e doutorado em Ciências (Microbiologia) pela Universidade de São Paulo. Foi pós-doutora na Universidade de São Paulo com estágio na Ohio State University (College of Dentistry) e pós-doutora na Universidade Nove de Julho. Atualmente estudante do curso de psicologia na FAM - Centro Universitário.

Carlos Sanchez Favalli Junior

Mestre em Mídia e Estudos do Imaginário, Psicoterapeuta Junguiano desde 2017. Pós graduado em Psicologia Analítica (IJEP/FACIS) e em Semiótica (UAM). Ator, diretor, professor, produtor de teatro e audiovisual. Graduação em Comunicação Social (Rádio e TV - USJT), Pesquisador dos impactos culturais da misoginia pelas narrativas esvaziadas sobre as relações amorosas provenientes das produções midiáticas dos coaches Redpills. Estudante do Curso de Psicologia da FAM e monitor da disciplina Estágio de Práticas Grupais e Institucionais.

Bruno Correia da Mota

Psicólogo (CRP: 06/137686), Vice-líder do Laboratório de Psicologia e Informações Afro-Descendentes (LAPSIAFRO) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Coordenador de Articulação Política da ANPSINEP - Articulação Nacional de Psicólogas (os) Negras (os) e Pesquisadoras (os) e Docente de graduação na FAM - Centro Universitário. Doutorando em Psicologia pelo PPGPSI-UFRRJ. Pesquisa fenômenos sociais e processos grupais, a partir do aporte teórico da Psicologia Complexa.

POSVENÇÃO AO SUICÍDIO: PERSPECTIVA ARQUETÍPICA, IMAGINAL E POLÍTICA PARA GRUPOS DE ENLUTADES

Eduardo Pinheiro, Janaína Ludka, Regina Liberato, Santana Rodrigues

RESUMO

O artigo propõe reflexões sobre prevenção e posvenção ao suicídio, articulando contribuições da Psicologia Arquetípica e da Teoria do Luto para compreender o suicídio no contexto do Processo de Individuação e da singularidade do sofrimento. A posvenção é entendida como cuidado às pessoas enlutadas pela morte por suicídio, conforme os estudos de Edwin Schneidman. A dimensão ética e política do luto por suicídio revela desafios sociais, como a interdição do tema inclusive entre familiares e amigos, o que impede a expressão da dor e reforça o tabu, impedindo o processo de luto. Estigma de transtornos mentais, desinformação e condenação religiosa intensificam a solidão de quem busca apoio, impactando profundamente as experiências de enlutadas, frequentemente sujeitas a preconceitos. Em contraste, a escuta e a solidariedade em grupos de apoio mútuo criam espaço para partilha e superação do isolamento. Essa hipótese é sustentada pela experiência relatada: um coletivo de psicoterapeutas que oferece escuta e acolhimento especializados em encontros mensais online e gratuitos desde maio de 2024. O artigo ressalta a urgência de políticas públicas para posvenção qualificada e de práticas clínicas que respeitem a complexidade da dor psíquica para além da perspectiva individual típica da psicologia clínica. Propõe-se, ainda, a integração comunitária via atividades artísticas e culturais como caminho para reintegração social e emocional, fortalecimento de redes de apoio e prevenção do silenciamento e da solidão de enlutadas.

PALAVRAS-CHAVE: Suicídio; Posvenção grupal; Luto; Processo de individuação; Psicologia Arquetípica.

ABSTRACT

This article offers reflections on suicide prevention and postvention, articulating contributions from Archetypal Psychology and Grief Theory to understand suicide within the context of the Individuation Process and the singularity of individual suffering. Postvention is understood as care for people bereaved by suicide, following the studies of Edwin Schneidman. The ethical and political dimension of suicide bereavement reveals social challenges, such as the prohibition of discussion even among family members and friends, which prevents the expression of grief and reinforces the taboo, hindering the mourning process. Stigma

surrounding mental disorders, misinformation, and religious condemnation intensify the loneliness of those seeking support, deeply impacting the experiences of the bereaved, who are often subject to prejudice. In contrast, attentive listening and solidarity in mutual-support groups create space for sharing and overcoming isolation. This hypothesis is supported by the reported experience of a collective of psychotherapists offering specialized listening and support in monthly online, free meetings since May 2024. The article emphasizes the urgency of public policies for qualified postvention and clinical practices that respect the complexity of psychic pain beyond the individual-focused perspective typical of clinical psychology. Community integration through artistic and cultural activities is also proposed as a pathway to social and emotional reintegration, strengthening support networks and preventing the silencing and isolation of the bereaved.

KEYWORDS: Suicide; Group postvention; Grief; Individuation process; Archetypal Psychology.

INTRODUÇÃO

Este artigo teórico-clínico examina prevenção e posvenção ao suicídio a partir do diálogo entre Psicologia Arquetípica, Teoria do Luto e estudos de Edwin Schneidman, problematizando dimensões éticas e políticas do luto por suicídio diante do tabu social que perpetua seu silenciamento. Apresentam-se reflexões sobre o acompanhamento de enlutadas em um grupo mensal de apoio mútuo online, evidenciando os benefícios da escuta especializada e da solidariedade para enfrentar o isolamento, além da necessidade de políticas públicas e práticas clínicas complementares à psicoterapia individual. Propõe-se a integração comunitária por meio de atividades artísticas e culturais para reintegração social, fortalecimento de redes de apoio e qualificação da posvenção.

No vasto campo dos estudos sobre suicídio, o fenômeno tornou-se epidêmico em saúde pública global, motivando a OMS e a OPAS a instituírem o Dia Mundial da Prevenção ao Suicídio (2003). É um fenômeno complexo e multidimensional, com fatores biopsicossociais e vetores estruturais ligados a raça e gênero que influenciam o número de mortes. É também traumático pelo impacto nas pessoas enlutadas — denominadas sobreviventes — e na comunidade (BRASIL, 2018).

Segundo a OMS, cerca de 800 mil pessoas morrem por suicídio anualmente, sendo uma das principais causas de morte, especialmente entre jovens de 15 a 29 anos. Em 2019, a taxa

global foi 9,0/100 mil; em 2023, estimou-se entre 10 e 12/100 mil. Para cada óbito adulto, estimam-se 20 tentativas, muitas não registradas, o que dificulta implementar estratégias de cuidado devido à subnotificação.

De 73 a 79% dos óbitos ocorrem em países de média e baixa renda (BRASIL, 2024), evidenciando a necessidade de políticas públicas de promoção da saúde mental e proteção de grupos vulneráveis. No Brasil, entre 2000 e 2023 houve aumento progressivo das taxas de mortalidade por suicídio, com variações regionais, etárias, raciais e de gênero. A região Sul apresenta as maiores taxas, com o Rio Grande do Sul em destaque (14,59/100 mil), quase o dobro da média nacional (8,28/100 mil). A pandemia de Covid-19 agravou fatores de risco — isolamento, desemprego, luto prolongado e insuficiência de serviços — intensificando a necessidade de estratégias macrossociais integradas que ultrapassem intervenções emergenciais e incluam atendimento a sobreviventes.

O suicídio é, portanto, ato extremo de sofrimento individual e fenômeno social carregado de significados simbólicos, morais e socioculturais. Apesar do interesse nas políticas públicas, sua abordagem permanece marcada por silenciamentos, preconceitos e visões redutivas que tendem à medicalização. Isso exige manejo crítico por parte de profissionais de saúde mental e lideranças comunitárias, educacionais, organizacionais e religiosas, para ampliar a compreensão do sofrimento em suas bases multidimensionais associadas ao desamparo e à vulnerabilidade social.

Nesse contexto, este artigo contribui para refletir sobre o suicídio articulando a escuta clínica de um grupo de apoio mútuo numa perspectiva arquetípica, com compromisso político de acolhimento e cuidado a enlutades por suicídio. Essas pessoas vivenciam luto intensamente traumático devido ao caráter frequentemente violento da morte, o que pode levá-las ao isolamento e ao risco de depressão.

Inspiradas pela Psicologia Arquetípica de James Hillman (1993), entendemos ideias e comportamentos suicidas não só em sua face destrutiva, mas também como expressão de uma busca inconsciente por mudanças psicológicas e concretas na vida; associam-se, assim, ao Processo de Individuação conforme C.G. Jung, ao afirmar que a alma desconhece limites entre vida e morte. Hillman propõe em *Suicídio e Alma* (1993) que impulsos para a individuação podem, paradoxalmente, conduzir ao encontro da morte física, cabendo aos terapeutas compreender suas bases filosóficas e simbólicas, em vez de adotar postura defensiva alinhada apenas à medicina que prioriza a preservação da vida biológica, independentemente das condições existenciais daquele que sofre. Afinal, “O suicídio é uma das possibilidades

humanas. A morte pode ser escolhida. O significado dessa escolha varia conforme circunstâncias e indivíduo” (HILLMAN, 1993, p.52).

Presente no imaginário coletivo, o suicídio permanece muitas vezes inconsciente e interditado por tabu sociocultural. Porém, a possibilidade de tirar a própria vida se apresenta ao sujeito, tanto quando se encontra em sofrimento inominável e vulnerabilidade por transtornos mentais quanto em precariedade das condições de vida e de rede de apoio. O tema atravessa filosofia, religiões, mitos e literatura, indicando amplo arco de significados que demandam suspender juízos morais simplistas para perscrutar sentidos psicológicos da morte quando se manifestam em fantasias e comportamentos suicidas em contexto sociocultural e econômico.

No processo de posvenção, essa compreensão é crucial para convidar enlutades a ressignificarem crenças coletivas acusatórias, sobretudo religiosas ou sociais, ajudando-as a relativizar culpas e autoacusações, presentes em experiências e relatos que podem desencadear ideias suicidas como autopunição, além de pensamentos intrusivos violentos. Esse quadro revela sensação de impotência frente a uma ocorrência violenta sobre a qual não tiveram controle, levando à recriação de cobranças autodirigidas por pensamento mágico — a crença de que poderiam ter previsto ou impedido o ato. Pessoas que perdem alguém por suicídio têm risco aumentado de depressão, transtorno de estresse pós-traumático e, em alguns casos, de tentar o suicídio; seu sofrimento é agravado pelo tabu, que intensifica isolamento, raiva e desamparo.

ENLUTADES POR SUICÍDIO: SOFRIMENTO E INVISIBILIDADE SOCIAL

Segundo a OMS, o ato suicida afeta profundamente cinco a seis pessoas próximas; pesquisa da National Action Alliance for Suicide Prevention estima cerca de 135 pessoas impactadas, com 53 relatando interrupção breve da vida e 11 indicando efeito devastador. O sofrimento desses enlutades é frequentemente agravado por estigmas religiosos, familiares e institucionais, decorrentes de narrativas que classificaram historicamente o suicídio como pecado, crime ou fraqueza moral — categorias que ainda persistem em diversos contextos, embora não se apliquem uniformemente ao nosso país. O julgamento moral leva familiares e demais sobreviventes ao isolamento, à vergonha e à culpa; no âmbito doméstico, silêncio ou negação sobre a causa da morte impedem a expressão de sentimentos, dificultando a elaboração do luto.

Instituições — escolas, locais de trabalho e mesmo serviços de saúde — costumam estar despreparadas para esse tipo de luto, deixando enlutades sem apoio ou com acesso limitado a

serviços de saúde mental sensíveis à especificidade do caso. Assim, a sociedade frequentemente nega-lhes o direito ao luto, restringindo espaços para falar da perda e compartilhar seu sofrimento, o que pode agravar o adoecimento psicológico e aumentar o risco de comportamento suicida reativo. Esses fatores ressaltam a necessidade de políticas públicas de posvenção e de ações comunitárias e institucionais de acolhimento e psicoeducação.

Nesse contexto, constituímos um coletivo de psicólogos e terapeutas pesquisadores dos temas morte, suicídio e luto para implementar um projeto de acolhimento grupal como posvenção que funciona como estratégia de prevenção secundária, pois cuidar de enlutados pode contribuir para interromper ciclos de dor e risco. Após 20 encontros mensais realizados entre maio de 2024 e dezembro de 2025, com participantes recorrentes e flutuantes, identificamos temas relevantes que merecem discussão e aprofundamento, visando subsidiar outras iniciativas de posvenção com fundamentação teórica e ética.

DESAFIOS PSÍQUICOS TÍPICOS DO PROCESSO DE LUTO POR SUICÍDIO

Contamos hoje com uma renovação das teorias do luto, levando tanatologia e suicidologia a considerarem o Modelo do Processo Dual do Luto (Stroebe & Schut, anos 1990) como alternativa crítica ao modelo em estágios de Kübler-Ross (negação, isolamento, raiva, barganha, depressão, aceitação), conforme Franco (2021, p.73-77). Stroebe e Schut apontam falta de evidências para validar estágios sequenciais e alertam que tal normatização cria expectativas irreais sobre uma suposta sequência temporal do luto, divergente da experiência singular de cada sujeito.

A prática clínica confirma a inaplicabilidade do modelo em estágios, que gera fantasias de previsibilidade do sofrimento (FRANCO, 2021). O Modelo Dual permite compreender o luto como processo dinâmico, com oscilações entre enfrentamento orientado pela perda e pela restauração da vida, sem caracterizar esses movimentos como psicopatológicos.

Esse enfoque dialoga epistemologicamente com a Psicologia Analítica: Jung concebe a psique como sistema dinâmico nos processos de vida, morte e transformação, favorecendo leitura não generalista dos fenômenos afetivo-ideativos e ampliação dos seus significados em termos tanto arquetípicos quanto singulares. Na psicoterapia junguiana, cada paciente assume protagonismo e responsabilidade ética frente ao sofrimento, entendendo a individuação como diferenciação da personalidade que inclui a ressignificação afetiva de núcleos traumáticos (complexos).

Para que a individuação se desdobre sem custos adicionais à saúde mental e sem elevar o risco de suicídio, são necessários espaços de apoio onde enlutades possam se expressar livremente, sem silenciamento por estigmas, e vivenciar o tempo próprio do luto sem precocidade diagnosticante ou medicalização decorrente da inclusão do luto em manuais psiquiátricos (CID-10, DSM-5).

Apesar de discordâncias quanto à medicalização, reconhece-se que, em mortes violentas e traumáticas como o suicídio, pode ser pertinente considerar o “luto prolongado” (Prigerson et al. apud FRANCO, 2021): transtorno marcado por sofrimento persistente que impede retomada de atividades básicas e compromissos pessoais. O diagnóstico exige presença de múltiplos sintomas cognitivos, emocionais e comportamentais em grau incapacitante, presentes cotidianamente, e não deve ser formulado antes de seis meses da perda; pode ocorrer independentemente de depressão, TAG ou TEPT. Lichtenthal, Cruess e Prigerson (2004 apud FRANCO, 2021, p.125) também consideram o “luto prolongado” um transtorno específico com efeitos clínicos graves, potencialmente mais intensos que os da depressão ou do TEPT. Assim, embora o luto seja processo natural, é crucial diferenciá-lo do luto prolongado, que demanda intervenção psiquiátrica por seu impacto pessoal, laboral e social.

Como terapeutas orientadas pela Psicologia Analítica, abordamos tanatologia e suicidologia dialeticamente, sem adesão acrítica. Não seguimos apenas critérios objetivos (ex.: prazo de seis meses) para acionar parceria interdisciplinar; priorizamos compreensão qualitativa e simbólica dos sentidos singulares do luto. Para isso, a noção de complexo melancólico pode ser mais útil, pois permite apreender significados subjetivos na constelação de ideias, fantasias e atitudes que sinalizam um luto excessivamente paralisante.

Comparamos, portanto, o luto prolongado à constelação de um complexo melancólico, segundo a teoria de complexos de Jung (1984b): complexos são conjuntos de representações psíquicas inconscientes, carregadas de afetos e com núcleo arquetípico, formados por experiências traumáticas e tendendo à autonomia e possessividade frente ao ego racional, o que pode torná-los patológicos.

Cabe também confrontar esse quadro com Freud (1917) em Luto e Melancolia: embora luto e melancolia compartilhem tristeza profunda, retraimento e baixa autoestima, diferem em natureza e processo de elaboração. O luto é reação natural em que o ego permanece íntegro; a melancolia é patológica, com internalização da perda e autodepreciação pela identificação mórbida com o objeto perdido, resultando em autocensura e ataques à autoestima. Na melancolia, o objeto é introjetado de modo ambivalente, sendo que os afetos negativos

associados a ele se voltam contra o eu, empobrecendo-o por meio de sentimentos de culpa, inferioridade e inutilidade, impedindo a reconexão com a vida

Diante das especificidades do luto por suicídio, é essencial ampliar cuidados quando se configura luto crônico associado a um complexo melancólico, integrando recursos como atendimento interdisciplinar e mapeamento de redes de apoio — tarefas típicas da posvenção, que serão abordadas a seguir.

POSVENÇÃO AO SUICÍDIO

O termo posvenção (*postvention*) foi cunhado em 1973 por Edwin S. Shneidman, fundador da suicidologia moderna, que também desenvolveu a Psicologia da Morte e o conceito de *psychache* — dor mental insuportável ligada à frustração de necessidades psicológicas fundamentais (autoestima, pertencimento, amor) que estariam no centro do sofrimento associado ao suicídio, (SHNEIDMAN, 1993;1996). Quando essa dor torna-se intolerável e a pessoa não percebe outra saída, o suicídio pode surgir como possibilidade irreversível; trata-se de uma resposta singular, às vezes ocorrendo sem transtornos mentais diagnosticados, observação próxima à argumentação de Hillman (1993, p.49-68), que vê no gesto razões inscritas na alma, com significado singular. Segundo ele, ainda que o sujeito esteja atravessando “doenças graves, decepções amorosas, perdas irreparáveis ou a ruína de seus bens e de sua honra”, tais acontecimentos não esgotam o significado do gesto suicida em um sentido linear-causal. Assim, “com ou sem motivos aparentes”, a morte pode surgir como resposta psíquica, embora aparentemente irracional.

Shneidman mostra que o suicídio muitas vezes é uma tentativa de escapar da dor e não da vida, perspectiva que dialoga com Hillman, para quem impulsos suicidas podem indicar uma busca inconsciente de novos sentidos ainda que, paradoxalmente, em meio a fantasias e ideações suicidas, e mesmo tentativas de morte. Assim, Hillman associará um complexo suicida a possibilidade de individuar determinados temas, inclusive o sentido existencial de a pessoa seguir vivendo, ou não. O paciente poderá, nessa dança com a morte, encontrar novos significados para suportar as dores de viver ou assumir um desencontro fatal que o aproxima da morte concreta, por vezes a despeito dos esforços ao seu redor. A vida não é entendida por esse autor apenas numa dimensão biológica, e isto diferencia sua compreensão da que é oferecida de modo geral pela Psicologia, pela Psiquiatria e mesmo por alguns suicidologistas humanistas.

Em relação à posvenção, Shneidman explica que se trata de um conjunto de ações organizadas após um suicídio para mitigar impacto emocional, social e psicológico em sobreviventes, visando aliviar o sofrimento e prevenir novos suicídios, sendo, então entendida como uma prevenção secundária (SHNEIDMAN, 1973). Consiste em estratégias para fortalecer redes de apoio de familiares e outras pessoas afetadas direta ou indiretamente, resgatar estabilidade psicológica e, quando possível, estimular engajamento social das pessoas enlutadas (por exemplo, coordenação de grupos de acolhimento, o que vemos ocorrer com certa frequência).

Principais vetores da posvenção:

- Oferecer suporte emocional, psicológico e social às pessoas enlutadas (familiares, amigos, colegas, comunidade).
- Reduzir risco de novos suicídios entre pessoas de círculos próximos.
- Prevenir estigma, culpa e silêncio que acompanham o luto por suicídio.
- Facilitar acolhimento e elaboração do luto, promovendo saúde mental e resiliência.

As ações incluem atendimento psicológico imediato, grupos de apoio ao luto por suicídio, escuta qualificada e acompanhamento contínuo, além de orientações sobre comunicação sensível do ocorrido. As diretrizes da OMS/OPAS também recomendam intervenções comunitárias para lidar com impacto coletivo e prevenir contágio psíquico, especialmente quando o suicídio envolve espaços públicos, crianças, adolescentes ou grupos vulneráveis.

Baseado nessas premissas, apresentamos a seguir reflexões exploratórias sobre um projeto de acolhimento estruturado como grupo de apoio mútuo para enlutadas por suicídio.

A EXPERIÊNCIA DE POSVENÇÃO DO COLETIVO DE PORTAS ABERTAS

A experiência com o grupo de enlutadas por suicídio descrita neste artigo contou com participação de pessoas de várias cidades brasileiras por ser online, o que facilitou o acesso de quem vive em regiões com escassez de acolhimento gratuito. Até o 19º encontro, em novembro de 2025, recebemos 395 inscrições, majoritariamente de mulheres.

No primeiro ano, apenas três homens participaram, de forma esporádica, evidenciando um padrão de gênero presente na elaboração social do luto, com ênfase na figura materna/feminina, incluindo também irmãs, amigas, namoradas e viúvas. Em razão dessa composição da amostra, alguns temas foram recorrentes ao longo do tempo, especialmente

sentimentos de culpa e impotência relacionados a aspectos simbólicos e psicológicos do complexo materno, como veremos a seguir.

COMPLEXO MATERNO: CULPA E IMPOTÊNCIA NO PROCESSO DE LUTO

O complexo materno, na Psicologia Analítica, é um núcleo psíquico do inconsciente pessoal formado a partir do arquétipo da Grande Mãe (JUNG, 2018b). Esse arquétipo incorpora qualidades universais — nutrição, proteção, fertilidade — e um lado sombrio ligado a fantasias de devoramento e possessividade, associadas ao desamparo e à dependência física e psíquica.

O impulso arquetípico do inconsciente coletivo é moldado na psique individual pelas experiências singulares com cuidadores dos quais se foi dependente nos primeiros anos, formando uma imago (Jung, 1984b) — representação psíquica que difere da pessoa concreta que desempenhou as funções maternas. O complexo materno influencia a autoimagem do sujeito, suas projeções sobre outres e relações de troca e dependência vincular, enquanto o contexto cultural institui padrões de crença que moldam essas dinâmicas. Notamos, por exemplo, a projeção social de demandas excessivas sobre mulheres para cumprir papéis maternos e de cuidadora, o que agrava o sofrimento quando há perda de controle sobre a prole, como no suicídio, algo que notamos reiteradamente nos relatos das mães que compareçam ao grupo.

Nos encontros, afetos recorrentes foram impotência e culpa com autocobrança intensa, possivelmente derivadas do ideal cultural que responsabiliza a mãe por proteger e salvar filhos. Algumas mães cogitavam que o suicídio podia decorrer tanto de escolha quanto de impulso incontrolável; embora essa ambiguidade alivie parte da angústia, prevalecia o sentimento de culpa profundo de não ter sido capaz de prever ou impedir a morte, ou de não ter sido razão suficiente para que o filho amado permanecesse vivo, conforme relato de algumas mães nos primeiros encontros²⁰. Nas palavras de uma delas, **Marta**: *no velório, eu pude entrar antes, olhei meu filho e disse: a mamãe chegou, tarde, mas chegou (sic)*.

A culpa por não ter conseguido salvar o/a filhe suscita arrependimentos e autocobranças, geralmente associadas a ideias de que não foram capazes de perceber o quanto aquela pessoa

²⁰ Os relatos apresentados nesta seção referem-se a duas enlutadas que autorizaram o uso de suas falas e imagens compartilhadas durante os encontros do grupo, conforme o TCLE (Anexo 1). Embora o artigo não derive de pesquisa acadêmica, para garantir a confidencialidade, seus nomes foram substituídos por pseudônimos e informações pessoais foram suprimidas, em conformidade com a Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde (CNS), voltada a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais, e pela Resolução nº 466/2012, que regulamenta a pesquisa envolvendo seres humanos no Brasil, além do Código de Ética da Psicologia (2005, p.12).

estava em sofrimento a tempo de salvá-la, e também por terem ficado sem nenhum sinal ou chance de despedida, como vemos no relato de **Mariana**: *Meu filho tinha 23 anos, a vida dele para mim já era jogo ganho. Errei... (sic). É desesperador pensar como queremos 5 minutos a mais, e mais assolador porque não teve uma carta (sic).*

Surgem então nos relatos questionamentos variados, ligados às seguintes ideias: “O que eu não fiz? Por que eu não estava lá? E se eu tivesse feito alguma coisa diferente?” Notamos que, no caso das mães, a culpa se intensifica porque, além de todo um constructo social patriarcal que deposita a responsabilidade da vida e da morte dos filhos e filhas sobre elas, justamente por serem educadas para se colocarem como centro de doação da vida, se veem impotentes e fracassadas diante da dicotomia vida e morte, o que confronta tais ideais socioculturais, como vemos na fala de **Mariana**: *Perdão, meu filho, por não ter feito tantas orações quanto precisava (sic).* Ou na fala da outra enlutada, **Marta**: *...pergunto pra gata que era do meu filho: por que não acudiu o papai? Mas a gata vira as costas...(sic).* A enlutada se emociona ao falar desse gesto do animal, como se visse confirmada a impossibilidade de salvamento, fosse vindo dela ou da gata.

A experiência particular dessas duas mães nos encontros, em geral, era compartilhada no grupo em tom de aconselhamento às outras mães que compareciam de forma mais esporádica. Parecia uma tentativa inconsciente delas de oferecer acolhimento e proteção às outras mães, quando estas compartilhavam pensamentos suicidas nos encontros. Notamos este laço que se constituiu entre elas no relato de **Marta**: *Me senti uma mãe companheira quando pensei na Mariana com carinho por ter feito um ano da morte do filho dela. Somos companheiras na dor.*

Por vezes, as falas das mães pareciam uma tentativa de fazer o que não puderam com o/a próprio/a filhe: salvar a outra mãe enlutada, propondo saídas e alternativas, geralmente num tom de apoio e reforço positivo para os aspectos da vida que ainda estavam preservados. Essas falas e atitudes podem ser entendidas como tentativas de falar para outras mães o que desejavam ouvir, dado o alto grau de identificação entre elas no grupo.

Nesse nível de trocas positivas, memórias eram frequentemente evocadas e compartilhadas no sentido prospectivo das vivências com filhes perdidos, como vemos na fala de **Marta**: *A última refeição do meu filho foi um prato de macarrão que ele dividiu com a avó... (sic).*

Podemos compreender essa fala em relação ao componente arquetípico materno refletido no tema da nutrição num sentido erótico e afetivo, associado à vida e aos laços

familiares transgeracionais. Observamos no grupo diferentes manifestações a partir do complexo materno associadas ao tema alimentar, indicando também um impacto particular em termos simbólicos sobre a subjetividade das mães. Elas parecem muito identificadas com uma narrativa baseada em construções históricas binárias, que ainda reserva majoritariamente as questões do cuidado e do afeto ao gênero feminino e à figura materna.

Ainda refletindo sobre a formação de laços no grupo, alguns diálogos são bastante esclarecedores a respeito do efeito positivo do acolhimento recíproco entre as mães-participantes aqui referidas²¹. Numa situação marcante, **Marta** relatou ter sido convidada para batizar o filho de uma amiga, convite que pretendia declinar por não mais confiar em sua capacidade de cuidar, como vemos em suas palavras: *Uma grande amiga minha, minha irmãzinha, me convidou para ser madrinha do filho dela. Eu não posso aceitar. Como eu posso ter a responsabilidade sobre o filho de alguém se não consegui cuidar do meu menino?(sic).*

Em resposta, **Mariana** a incentivou a aceitar o convite, apontando para um fato que muitas vezes retornaria nas trocas futuras entre todes enlutades do grupo: *a necessidade de considerar a relação com o ente perdide para além do sentimento de fracasso associado à sua morte trágica, já que esse momento da história não pode abarcar o sentido de toda uma vida.* Afinal, Mariana lembrou à Marta que ela tinha sido uma mãe dedicada até o momento da morte do filho, e isso precisava ser reconhecido como parte do histórico de cuidados e amor dispensados a ele nos anos que viveram juntas.

Esse diálogo foi extremamente potente, pois desestabilizou a crítica autodestrutiva de um complexo negativo que perturbava Marta, já que ela inicialmente pensara em recusar o convite para batizar a criança. A decisão de aceitar o convite teve um efeito muito importante em seu processo de luto subsequente, mostrando uma relativização afetiva do complexo melancólico que perdurava em sua experiência de mãe enlutada.

Curiosamente, alguns encontros depois, algo semelhante se deu com a própria Mariana, que havia estimulado Marta a batizar a criança recém-nascida, evidenciando mais uma vez a força sombria da culpa constelada pelo complexo materno. Dessa vez, foi Mariana quem se viu refém de uma autocrítica semelhante à que Marta havia manifestado, como vemos em seu relato. **Mariana:** *Eu passei a tarde inteira com o filho de uma amiga. Consegui ensinar a ele a andar de patins. Dizia: calma, uma perna de cada vez, você vai conseguir. Nos divertimos tanto... A gente ria, eu estava feliz por um tempo. Minha amiga não sabe o bem que me fez...*

²¹ Importante mencionar que Marta e Mariana compareceram em praticamente todos os encontros do grupo desde o primeiro dia, estabelecendo uma parceria afetiva intensa durante os encontros.

Mas eu tava com medo, como vou cuidar do filho de alguém se não consegui nem cuidar do meu? (sic).

Observamos a força imperativa inconsciente do complexo materno nos encontros também nas percepções e atitudes de outros participantes. Era comum enlutades — irmãs, irmãos, amigos, companheiros, tias, entre outros — partilharem relatos acompanhados, implícita ou explicitamente, da ideia de que suas dores seriam menores que as das mães presentes. Muitas vezes sentiam não ter o mesmo direito de pertença ao grupo por não serem mães. Esse fenômeno reforça o silenciamento do sofrimento e a interdição de expressão, mesmo em grupos dedicados ao acolhimento de enlutades por suicídio. Nossa equipe de terapeutas reiterava que o grupo se destina a todas as pessoas enlutadas por suicídio, legitimando cada dor — única e insubstituível — independentemente do grau de parentesco ou da relação com o ente perdido.

De modo geral — apesar das diferenças decorrentes da singularidade das pessoas presentes — percebemos, conforme Neimeyer et al. (2025a), que o luto pode constituir um aprendizado paulatino, com desdobramentos que sustentam uma jornada de crescimento marcada por amor-próprio e autocompaixão. Isso acontece quando a pessoa é ouvida com honestidade, tem sua dor validada por outros e encontra disponibilidade interna para perceber alguma beleza mesmo nos piores momentos da vida (NEIMEYER et al., 2025a, p.77). Nesse sentido, exemplos da importância da vinculação no grupo podem ser vistos em uma ocasião em que a participante Mariana mostrou pela câmera um registro que havia escrito à mão na parte interior de seu antebraço com caneta piloto em letras garrafais para não perder o encontro naquele dia: o nome do grupo e o horário. E, também, numa fala emocionada de Marta agradecendo pelo acolhimento e pela oportunidade de participar do grupo, conforme vemos no relato abaixo:

Marta: *Vocês não sabem a diferença que faz para mim estar aqui. Quando as coisas apertam, eu lembro de cada rosto nesses quadradinhos (da tela do computador), me ouvindo com tanta atenção. É o único espaço que eu tenho para ser ouvida (sic). Eu não estaria aqui sozinha. Sigo com minha psicóloga, mas devo dizer que é um time, uma rede de apoio valiosa. Serei sempre grata pelo convite de participar do grupo (sic).*

Esses relatos ilustram processos intensos de transferência e ressaltam a necessidade de parâmetros teórico-metodológicos que sustentem uma escuta ética a enlutades por suicídio, especialmente diante de tendências contratransferenciais salvacionistas observadas em nós,

como terapeutas. Tais tendências pareciam emergir de identificações inconscientes ativadas pela intensidade do sofrimento compartilhado.

Ao final de cada encontro, frequentemente sentíamos a necessidade de um acolhimento breve entre nós, ainda conectados por vídeo, estendendo-se por Whatsapp nos dias seguintes, pois éramos mobilizadas pela dor e pelas imagens dramáticas trazidas. Contudo, formava-se também um sentimento de solidariedade e conexão emocional profunda — entre nós e com participantes, mesmo os vistos apenas uma vez — que nos protegia do desespero e alimentava o desejo de seguir acolhendo e reimaginando modos de lidar com as imagens e experiências associadas à morte por suicídio.

É importante destacar que dedicamos especial atenção ao preparo da equipe: nove meses de formação antes dos encontros para oferecer referências teóricas, discutir dúvidas e construir coletivamente as bases do atendimento grupal. Para esse acolhimento, é preciso cuidar da formação pessoal e da capacitação profissional, desenvolvendo competências técnicas, emocionais e éticas, tais como: (1) escuta sensível e empática; (2) avaliação e intervenção clínica no luto, considerando a psicodinâmica grupal; (3) comunicação cuidadosa e compassiva; além de postura reflexiva, fundamentação em Psicologia Analítica/Arquetípica e abertura à diversidade sociocultural.

Da nossa experiência em 20 meses, concluímos que o cuidado ético exige escuta sensível e compassiva das imagens de desespero que chegam, para evitar isolamento excessivo — muitas vezes descrito pelos enlutados como viver com uma doença contagiosa. A escuta não deve confluir com ideias salvacionistas ou superprotetoras; é preciso suportar a impotência e respeitar os limites do projeto (apenas um encontro mensal focado em escuta e acolhimento mútuo) e os limites contratransferenciais da equipe.

Dada a precariedade do sistema público de saúde mental em nosso país, a tentação de assumir papel salvador é compreensível, mas inviável diante das condições de um grupo mensal online. Por isso, incluímos nas comunicações e nos encontros um esclarecimento sobre a importância de que enlutados busquem acompanhamento psicoterapêutico individual, em clínica particular ou serviços públicos especializados. O grupo não se configura como psicoterapia grupal; embora gere efeitos terapêuticos, é primordialmente uma escuta coletiva e solidária, não substitutiva do acompanhamento individualizado.

Por fim, durante o período de inscrições, frequentemente recebemos pedidos de profissionais da saúde para participar como ouvintes a fim de aprender sobre o manejo do suicídio. Para preservar o espaço exclusivo a enlutados, essas participações são recusadas por

razões éticas. Isso evidencia, contudo, a lacuna de formação qualificada para profissionais que desejam atuar com sensibilidade e competência em prevenção e posvenção ao suicídio (cf. OLIVEIRA, 2023).

A DIMENSÃO ÉTICA E POLÍTICA DO LUTO POR SUICÍDIO

Nos encontros emergiram relatos que evidenciam desafios éticos e políticos ligados ao tabu do suicídio: pressões diretas ou indiretas de familiares, amigos e ambientes sociais para que enlutades silenciem suas emoções, indicando ausência de permissão comunitária para falar sobre a pessoa que morreu. Essas exigências de “seguir em frente” e evitar mencionar o nome impõem esquecimento precoce, silenciando a dor e contribuindo para uma herança transgeracional de segredo e mistério, frequentemente associada ao medo de vir a ser o próximo a tirar a própria vida.

Outra preocupação recorrente foi o risco de apagamento das memórias — expressão facial, voz, traços pessoais — e as resistências simbólicas a esse apagamento, especialmente entre mães: resgate de fotografias, recontar histórias e uso de desenhos ou recursos de IA para preservar lembranças. O receio de esquecer também inibia a participação em novos grupos sociais, por medo de que conhecer novas pessoas acentuasse a ausência, gerando culpa por “seguir em frente”, apesar de saber-se que novas conexões são essenciais ao luto e à recomposição de redes de apoio. É preciso manejar essas dificuldades sem reduzir a experiência a orientações racionais, acolhendo memórias e afetos enquanto se estimula o resgate da própria vida, evitando que o complexo melancólico aprisione o eu. Esse movimento caracteriza justamente a orientação para recuperação das conexões com a vida, conforme o Modelo do Processo Dual do Luto já discutido.

O estigma das doenças mentais foi outro tema frequente: enlutades relataram preconceito familiar e social quando o suicídio era atribuído a transtornos, gerando neles raiva e ressentimento. A falta de informação exige campanhas públicas psicossociais para dissolver preconceitos e relativizar culpa e autocobrança de enlutades, por não terem percebido sinais em quem morreu.

O principal estigma referido relacionou-se à religião: a condenação religiosa do suicídio intensifica desamparo e isolamento, negando o acolhimento comunitário esperado. Algumas famílias, contudo, buscaram reinterpretar espiritualmente a perda de forma mais acolhedora, o que trouxe alívio parcial, sem eliminar a experiência de ter de viver o luto geralmente apartadas dos espaços religiosos comunitários.

Uma consequência direta das questões acima apresentadas é que o suicídio passa a se apresentar como possibilidade de resolução final pelas próprias pessoas enlutadas. Nas palavras de **Marta**: *Vida sem cor, vida sem luz. Tem dias bons e dias maus, nos dias maus quero que tudo acabe de uma vez!*. A mesma enlutada desabafou num outro encontro: *Dói tanto que eu chego a me bater pra sentir a dor física...e gritar, mas precisa ser sem ninguém escutando. Gritei na estrada até machucar as cordas vocais pra ver se eu me escuto... (sic)*.

Um aspecto positivo foi a presença de pessoas em diferentes momentos do luto. Para quem vivia perdas recentes e feridas ainda abertas, constatar a existência de outros em luto mais antigo servia de alento e frequentemente gerava acolhimento e solidariedade espontâneos. Já quem trazia suicídios ocorridos anos antes por vezes percebia que a dor, embora aparentemente superada, seguia viva — apenas silenciada socialmente.

De modo geral, participantes relataram conforto ao ouvir experiências que ressoavam com as suas, mostrando que falar abertamente sobre o suicídio é mais potente que o silêncio ou a repressão, supostamente justificáveis pelo risco de contágio psíquico. Respeitados alguns cuidados de comunicação, o diálogo sobre essas vivências é positivo e necessário para combater preconceitos e estereótipos; o silenciamento impede que famílias, escolas e outros espaços ofereçam acolhimento ou encaminhem para ajuda especializada, contribuindo para a solidão das pessoas enlutadas.

Assim, o luto por suicídio revela também uma dimensão sociopolítica: invisibilidade e culpabilização evidenciam a urgência de políticas públicas de posvenção qualificada e de práticas clínicas que reconheçam a singularidade da dor sem reduzi-la à medicalização. Na clínica arquetípica, cabe imaginar — com cada enlutade e família — formas de “medicar” a dor da alma que não se limitem a pílulas, privilegiando a participação solidária do entorno. Integração comunitária por práticas artísticas e culturais, psicoeducação e inclusão familiar são estratégias reintegradoras que ajudam a dissolver preconceitos e a evitar que enlutades sejam empurradas para a solidão e o isolamento, fatores de risco para o sofrimento emocional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O suicídio não se reduz a uma falha individual nem a uma desordem exclusivamente biológica ou psíquica. É um fenômeno complexo, de etiologia multifatorial, que exige escuta, acolhimento e elaboração simbólica. Essa compreensão deve superar estudos estritamente de personalidade, adotando uma perspectiva multidimensional que inclua aspectos sociopolíticos e culturais. Quando o manejo se limita à psicoterapia individual, o terapeuta deve ampliar sua visão macrossocial, oferecendo recursos psicoeducativos e de reintegração social não só às

peessoas enlutadas, mas também a seus familiares, que frequentemente reproduzem preconceitos que agravam o sofrimento dos sobreviventes. Nesse sentido, grupos de acolhimento constituem modalidade complementar valiosa à rede de apoio, muitas vezes deficiente na experiência particular de enlutadas devido aos estigmas que envolvem o luto por suicídio.

No campo junguiano, o uso do dispositivo grupal é relativamente comum em ensino (grupos de estudo e supervisão) e em propostas breves vivenciais, mas permanece raro em propostas terapêuticas prolongadas — apesar de contar com embasamento teórico, técnico e ético substancial em pesquisas nacionais e internacionais (FREITAS, 2005; OLIVEIRA, 2006).

É possível afirmar que a posvenção, fundamentada na Psicologia Arquetípica, constitui resposta ética e estética ao suicídio, ao cuidar dos vivos feridos pela morte violenta de entes queridos e ao escutar suas histórias como forma de afirmar o valor da vida mesmo em meio às ruínas. O trabalho com enlutadas por suicídio é, portanto, ato clínico e político de resistência ao silenciamento imposto pelo tabu do suicídio na cultura, e torna-se ainda mais relevante diante de índices epidêmicos de mortes.

Observamos efeitos terapêuticos positivos nos participantes: formação de laços afetivos que propiciaram apoio mútuo, visibilidade ao ente perdido e aos afetos interditados, promovendo acolhimento e autocompaixão em contextos de intenso sofrimento. Relatos indicam que o acolhimento coletivo, a partilha de histórias e a presença compassiva — pela identificação com experiências trágicas em situações semelhantes — foram essenciais para iniciar e sustentar a resignificação da perda em espaço protegido, junto a profissionais especializados. A presença de semelhantes na tarefa de reconstruir um mundo cujos sentidos foram abruptamente alterados por uma perda traumática é valiosa para organizar o fluxo de eventos e temas recorrentes, possibilitando certo grau de compreensão, antecipação e controle sobre a experiência humana, conforme Neimeyer et al. (2025b, p. 27).

Um aspecto central do luto por suicídio é abrir espaço para recuperar memórias que transcendam a morte do ente querido; falar da vida compartilhada relativiza o peso do ato final, deslocando o foco do suicídio para a totalidade daquela existência. Isso traz algum alívio ao desespero, sobretudo de mães enlutadas.

Apropriar-se de uma história de vida não anula a dor inominável de quem perde pessoas amadas em circunstâncias violentas, mas inaugura um espaço de apropriação compartilhada, permitindo recompor a experiência da despedida — o luto. É um processo doloroso que só se vivencia na companhia de outros humanos, consanguíneos ou não, como mostram grupos

formados por desconhecidos capazes de acolher dores recíprocas, partilhar memórias e reimaginar histórias.

Não há compreensão racional plena para um gesto tão radical quanto o suicídio. Ironicamente, é no encontro mediado pelo que nos torna humanos — a palavra e a imaginação — que podemos conferir algum contorno sensível à tragédia deixada em seu rastro. Temáticas tão complexas quanto as que envolvem o suicídio não se esgotam; ao contrário, abrem possibilidades para novas reflexões. Esperamos ter contribuído para que outros profissionais e pesquisadores continuem investigando a posvenção, especialmente no campo analítico-arquetípico.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Lei nº 13.968, de 26 de dezembro de 2019**. Altera o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para modificar o crime de incitação ao suicídio e incluir as condutas de induzir ou instigar a automutilação, bem como a de prestar auxílio a quem a pratique. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/lei/113968.htm. Acesso em: 30 mar. 2026.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Novos dados reforçam a importância da prevenção do suicídio**. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 20 setembro de 2018. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2018/setembro/novos-dados-reforcam-a-importancia-da-prevencao-do-suicidio>. Acesso em: 24 jul. 2025.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. **Resolução n.º 466, de 12 de dezembro de 2012**. Diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 13 jun. 2013. Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2025.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. **Resolução n.º 510, de 7 de abril de 2016**. Dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 24 maio de 2016. Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/Reso510.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2025.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Saúde Mental no SUS: os centros de atenção psicossocial**. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2011. Disponível em: <https://aps.saude.gov.br/ape/raps>. Acesso em 22 jul. 2025.

CENTRO DE VALORIZAÇÃO DA VIDA – CVV. **Centro de Valorização da Vida** – apoio emocional e prevenção do suicídio, 2026. Disponível em: <https://cvv.org.br>. Acesso em: 24 jan. 2026.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Código de Ética Profissional do Psicólogo**. Brasília, DF: CFP, 2005. Disponível em:

https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo_etica.pdf. Acesso em: 24 jul. 2025.

EREL, Julie; McINTOSH, John L.; NEIMEYER, Robert A.; MAPLES, Allen; MOORE, Michelle. The continuum of definitional issues in the aftermath of suicide. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, v. 44, n. 6, p. 591-600, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/sltb.12093>. Acesso em: 22 jul. 2025

FRANCO, M. H. P. **O luto no século 21**: uma compreensão abrangente do fenômeno. São Paulo: Summus, 2021.

FREITAS, L.V. Grupos vivenciais sob uma perspectiva junguiana. **Revista Psicologia USP**, v.16, n. 3, set. 2005. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-51772005000300004 Acesso em 10.nov.2025.

FREUD, S. Luto e melancolia. In: FREUD, S. *Obras completas*. (1917). Vol. 12. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 243–260.

FREUD, S. O ego e o id. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol. 16: O ego e o id e outros textos (1923–1925). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 17–63.

HILLMAN, J. **Suicídio e a Alma**. São Paulo: Cultrix, 1993.

IASP. **New WHO Suicide Data Reaffirms Urgent Need for Global Prevention Efforts**. IASP, 2 jun. 2025. Disponível em: [https://www.iasp.info/2025/06/02/who-suicide-data/#:~:text=June%20%2C%202025-,New%20WHO%20Suicide%20Data%20Reaffirms%20Urgent%20Need%20for%20Global%20Prevention,\(3.2:1%20ratio\)](https://www.iasp.info/2025/06/02/who-suicide-data/#:~:text=June%20%2C%202025-,New%20WHO%20Suicide%20Data%20Reaffirms%20Urgent%20Need%20for%20Global%20Prevention,(3.2:1%20ratio).). Acesso em: 2 jun. 2025.

JUNG, C.G. Considerações gerais sobre a teoria dos complexos. In: **A dinâmica do inconsciente**. Obras Completas v. 8. (1934). Petrópolis: Vozes, 1984b.

JUNG, C. G. Estudos sobre as associações verbais. In: **Estudos Experimentais**. (1906). Obras Completas v. 7/2. Petrópolis: Vozes, 1995.

JUNG, C. G. Instinto e Inconsciente. In: **A dinâmica do inconsciente**. (1919). Obras Completas v. 8. Petrópolis: Vozes, 1984a.

JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. (1959). Obras Completas v. 9/1 Petrópolis: Vozes, 2018b.

JUNG, C. G. **O eu e o inconsciente**. (1934). Tradução de Dora Mariana Ribeiro Ferreira da Silva. 15. ed. Obras Completas v. 7/2. Petrópolis: Vozes, 2001. 166 p.

KUBLER-ROSS, E. **Sobre a morte e o morrer**: o que os doentes terminais têm para ensinar a médicos, enfermeiras, religiosos e aos seus próprios parentes. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

MAPA DA SAÚDE MENTAL. **Mapa colaborativo de acesso à saúde mental no Brasil.** Disponível em: <https://mapasaudemental.com.br/>. Mapa da Saúde Mental, 2024. Acesso em: 24 jul. 2025.

NATIONAL ACTION ALLIANCE FOR SUICIDE PREVENTION: **the publichealth perspective.** Washington, DC: National Action Alliance, 2015. Disponível em: <https://theactionalliance.org>. Acesso em: 22 jul. 2025.

NATIONAL ACTION ALLIANCE FOR SUICIDE PREVENTION. **Responding to Grief, Trauma, and Distress After a Suicide:** U.S. National Guidelines. 2015. Disponível em: <https://theactionalliance.org/resource/responding-grief-trauma-and-distress-after-suicide-us-national-guidelines>. Acesso em: 24 jul. 2025.

NEIMEYER, R. A.; BOTTOMLEY, J. S.; BELLET, B.W. Crescimento pessoal auxiliado pela perda causada por suicídio. *In:* PALLOTTINO, E.; REZENDE, C. (org.) **Transtorno de Luto Prolongado:** estudos, reflexões e possibilidades de cuidado Rio de Janeiro: Fólio Digital, p.77-96, 2025a.

NEIMEYER, R.A.; MILMAN, E. (J.); STEFFEN, E.M. O significado em grupos de perdas – Princípios, processos e procedimentos *In:* Neimeyer, R. A. (org). **Novas Técnicas de Terapia do Luto:** Morte e Outras Perdas. Porto Alegre: Artmed, 2025b. p.27-48.

OLIVEIRA, S. R. **Reflexões sobre a materialidade numa abordagem imagético-apresentativa:** narrativa de um percurso teórico e prático à luz da psicologia analítica. 2006. Dissertação (Mestrado em Psicologia do Desenvolvimento da Personalidade) – Instituto de Psicologia - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-15022007-220155/pt-br.php/en.php>. Acesso em: 10 nov.2024.

OLIVEIRA, S. R. **No fio da navalha:** individuando a relação terapêutica com o suicídio de adolescentes e jovens na clínica junguiana. 2023. Tese (Doutorado em Psicologia do Desenvolvimento da Personalidade) – Instituto de Psicologia - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2023. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-30082023150801/publico/tese>. Acesso em: 10 nov. 2024.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS/WHO). **Preventing Suicide:** A Global Imperative. Geneva: WHO, 2014.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS/WHO). **Suicide worldwide in 2019:** global health estimates. Genebra: OMS, 2021. Disponível em: <https://www.who.int/publications/i/item/9789240026643>. Acesso em: 22 jul. 2025.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS/WHO). **Suicide mortality rate (per 100 000 population).** OMS, 2024. Disponível em: <https://data.who.int/indicators/i/F08B4FD/16BBF4>. Acesso em: 22 jul. 2025.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE. (OPAS/ PAHO) **Prevenção do suicídio:** um manual para profissionais da mídia. Brasília: OPAS, 2000. Disponível em: <https://iris.paho.org/items/a2f139ef-81fd-409c-9835-6ddec5487c1c>. Acesso em: 10 set. 2025.

PLATÃO. **Fédon**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2010. (Obra original do séc. IV a. C.).

RIO GRANDE DO SUL. Secretaria Estadual da Saúde. Centro Estadual de Vigilância em Saúde. **Boletim Epidemiológico DVE/CEVS/RS**. Porto Alegre: CEVS/RS, 2024. Disponível em: https://admin.saude.rs.gov.br/upload/arquivos/202409/19113606-boletim-epidemiologico-setembro-2024.pdf?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 22 jul. 2025.

SHNEIDMAN, E.S. **Deaths of Man**. New York: Quadrangle/The New York Times Book Co., 1973.

SHNEIDMAN, E.S. **Suicide as Psychache: A Clinical Approach to Self-Destructive Behavior**. Northvale: Jason Aronson, 1993.

SHNEIDMAN, E.S. **The Suicidal Mind**. New York: Oxford University Press, 1996.

Eduardo Pinheiro

Graduado em Psicologia (CRP 05/78283) e Gestão de Recursos Humanos, pós-graduação (*lato sensu*) nos cursos de Arteterapia e Expressões Criativas, Psicologia Analítica e Psicossomática. Integra o projeto *De Portas Abertas: acolhimento a enlutados por suicídio*.

Janaína Ludka

Graduada em Belas Artes, com pós-graduação (*lato sensu*) em Arteterapia. Psicóloga em formação, integra o projeto *De Portas Abertas - acolhimento a enlutados por suicídio*.

Regina Liberato

Psicóloga (CRP 06/17262-6), psico-oncologista, especialista em cuidados paliativos. Mestre em Psicologia Clínica pelo LELu - Laboratório de Luto PUC/SP. Coordenadora do Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto Paliar. Co-coordenadora do Projeto *Falando sobre a Morte: cuidados integrativos Sírio Libanês* e co-coordenadora do Projeto *De Portas Abertas: acolhimento a enlutados por Suicídio* (instagram: @deportasabertasgaes). Professora e supervisora clínica em cursos de pós-graduação. Pesquisadora e autora de artigos e capítulos de livros ligados às áreas citadas.

Santina Rodrigues

Psicóloga clínica (CRP 06/48543-6) e arteterapeuta. Mestre e Doutora em Psicologia do Desenvolvimento da Personalidade pelo Instituto de Psicologia da USP. Professora universitária e supervisora clínica em cursos de graduação e pós-graduação. Pesquisadora e autora de artigos e capítulos de livros e revistas com enfoque em temas ligados a teorias e métodos psicoterapêuticos, com base na Psicologia Analítica, Psicologia Arquetípica e Arteterapia; e, também, em processos de morte, luto e suicídios. Idealizadora e co-coordenadora do projeto *De Portas Abertas: acolhimento a enlutados por Suicídio*.

ANEXO 1: TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Referente à autorização para uso de dados em artigo científico, conforme descrito abaixo.

PUBLICAÇÃO: Revista: Encruzilhada, editada por “CEJAA – Centro de Estudos Junguianos Analistas Associados” (www.cejaa.com.br)

Nome do artigo: Suicídios: posvenção em uma perspectiva arquetípica, imaginal e política para grupos de pessoas enlutadas.

Responsáveis pelo artigo:

1. **Eduardo André Pinheiro**, residente à Av. Lúcio Costa, n.6250 apto.1318 – Barra da Tijuca Rio de Janeiro, RJ: CEP 22630-012, telefone (21) 998871545.

2. **Janaína Santos Ludka**, residente à Rua Davi Campista, n.296 apto.601 – Humaitá, Rio de Janeiro, RJ: CEP 22261-010, telefone (21) 988475960.

3. **Regina Paschoalucci Liberato**, residente à Rua Gandavo, n.75 – Vila Clementino São Paulo, SP CEP 04023-000, telefone (11) 99617-3286.

4. **Santina Rodrigues de Oliveira**, residente à Rua Péricles, n.340 São Paulo, SP CEP 04638-070, telefone (11) 99153-9325.

Apresentação:

Você está sendo convidado(a) a autorizar o uso de trechos de suas falas, escritos ou depoimentos espontâneos, realizados durante a sua participação nos encontros mensais do projeto “De Portas Abertas - Grupo de Acolhimento a Enlutados por Suicídio”, com finalidade educativa, científica e/ou sensibilização social na prevenção e posvenção ao suicídio.

Objetivos: Os dados poderão ser utilizados de forma anônima e ética, exclusivamente para produção de intervenções psicossociais, recursos de psicoeducação e cuidado coletivo; elaboração de artigos, palestras ou publicações científicas nacionais e internacionais; formação de profissionais da saúde e áreas afins, voltadas ao acolhimento e suporte do processo de luto por suicídio. Esclarecemos que nenhum conteúdo será utilizado para fins comerciais ou que exponham sua identidade.

Forma de uso e confidencialidade:

- As falas poderão ser transcritas parcialmente, preservando o sentido original e sem qualquer dado pessoal identificável.
- O material poderá ser citado em publicações, apresentações, relatórios ou materiais audiovisuais, sempre de modo impessoal e respeitoso.
- As gravações ou registros originais serão armazenados com segurança e utilizados apenas pela equipe responsável. Os dados coletados ficarão armazenados em pen drive por cinco anos, criptografados e mantidos em armário pessoal com acesso restrito aos autores. Serão destruídos ao final desse período.
- Após a finalização, o participante terá total acesso ao artigo publicado.

Riscos e benefícios:

Riscos mínimos:

- Existe a possibilidade de experimentar algum desconforto emocional ao rever e compartilhar lembranças dolorosas. Assim, diante de eventuais danos resultantes de sua participação, previstos ou não neste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, você terá direito à assistência imediata, integral e gratuita dos autores.

- Possíveis riscos incluem, ainda, a quebra de sigilo em caso da exposição de dados confidenciais, o que poderá resultar em danos morais, por vazamento de dados. Por isso, cuidados e medidas serão tomados para minimizar esses riscos, como o uso de plataformas criptografadas, restrição do acesso aos documentos e recursos on-line aos autores, respeito às precauções e responsabilidades éticas para garantir o anonimato das informações, de acordo com a Lei LGPD (13.709/2018).

Benefícios:

Contribuição para ampliar o diálogo social sobre o luto e o cuidado com pessoas enlutadas, favorecendo acolhimento e compreensão coletiva. Caso sinta necessidade, poderá ser oferecido apoio psicológico adicional por parte dos autores do presente artigo.

Direito de recusa ou desistência:

A qualquer momento, você pode retirar seu consentimento, sem qualquer prejuízo à sua participação no grupo ou ao vínculo com os autores/facilitadores dos encontros propiciados pelo projeto. Para isso, basta comunicar por escrito ou verbalmente à equipe responsável.

Declaração de consentimento:

Declaro que fui informado(a) sobre os objetivos e formas de uso das minhas falas e outras expressões manifestas durante os encontros do De Portas Abertas, conduzido pelos autores do presente artigo, que são também facilitadores dos referidos encontros. Sei que minha participação é voluntária e posso desistir a qualquer momento. Autorizo o uso anônimo e ético de minhas falas conforme descrito acima. Recebi uma via de igual teor e assinada pelos autores.

São Paulo, 20 de outubro de 2025.

Assinatura enlutada 1: _____

Assinatura enlutada 2: _____

Assinatura autores:

Janaína dos Santos Ludka _____

Eduardo André Pinheiro _____

Regina Paschoalucci Liberato _____

Santina Rodrigues de Oliveira _____