

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP

Yvone de Rezende Ruston

**O simbolismo da individuação  
no “Castelo Interior”**

Doutorado em Psicologia Clínica

SÃO PAULO

2011

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Yvone de Rezende Ruston

**O simbolismo da individuação  
no “Castelo Interior”**

Doutorado em Psicologia Clínica

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica no Programa de Pós-Graduação, sob a orientação da Profa. Dra. Marília Ancona Lopez.

SÃO PAULO

2011

**BANCA EXAMINADORA**

---

---

---

---

---

## AGRADECIMENTOS

À PUC-SP, pela oportunidade de ter feito essa pesquisa.

Às pessoas que direta ou indiretamente possibilitaram fazer essa pesquisa.

Aos colegas do grupo de pesquisa em especial, Simone, Anselmo e João, pela contribuição de suas sugestões, pelo escutar atencioso nos momentos difíceis.

À Dra Marília Ancona Lopez, pela confiança depositada, um dos motivos que me incentivou a fazer essa pesquisa. Pela riqueza de suas aulas e principalmente por sua genuína postura de educadora, conduzindo-nos com doçura e firmeza ao mesmo tempo. Foram momentos de significativa convivência, que levarei como uma jóia junto ao coração.

Aos meus pacientes, com os quais muito aprendi. Aos grupos de psicologia, pela riqueza de suas participações.

À Gabriela, querida filha, pela ajuda técnica no computador.

Aos meus queridos filhos, Gustavo, Carolina, Fabiana e Gabriela pela compreensão ao ter que roubar tempos de convivência. Eles são o meu grande incentivo e a mais valiosa recompensa de todas as minhas realizações.

Aos meus netos, Pedro, Clara, Davi e Maria, cuja simplicidade própria da infância, semeia muita alegria e esperança no jardim do coração.

Ao Jorge, querido esposo, que ao longo dos anos tem se revelado como verdadeiro companheiro, pela paciência e compreensão nas ausências necessárias.

À Teresa de Ávila, cuja alma se derrama em seus escritos, através dos quais estive tão perto de sua mística, na qual a ternura, misericórdia e consciência divinas se expressam generosamente.

Ao Deus de minha vida, que nutre minha existência com um profundo e encantador significado.

## RESUMO

RUSTON, Yvone de Rezende. **A Individuação no Simbolismo do *Castelo Interior***. São Paulo, 2011.

Essa pesquisa tem como objetivo estabelecer uma analogia entre a obra *Castelo Interior* de Teresa de Ávila e o processo de individuação da Psicologia Analítica. O método simbólico da Psicologia Analítica se apresenta como um recurso que permite o resgate da linguagem e do simbolismo da experiência religiosa, propiciando a compreensão do processo de individuação e da apropriação das histórias pessoais naqueles aspectos que desafiam a compreensão racional. Durante a pesquisa foram selecionadas imagens simbólicas do *Castelo Interior* que possibilitaram uma analogia com o processo de individuação. O simbolismo do *Castelo Interior* se revela numa jornada, em busca da morada principal, o Centro, e o faz numa relação com as moradas periféricas. Durante a jornada, o simbolismo das serpentes e demônios representa os conflitos da existência. A tríade simbólica do verme-casulo-borboleta oferece uma analogia para a compreensão da transformação psíquica. A imagem do matrimônio espiritual simboliza a união do indivíduo com Deus, e reflete a integração do consciente e inconsciente, dinâmica psíquica própria do desenvolvimento. A união com Cristo como símbolo do Self revela uma fonte poderosa de analogias frente aos impasses da vida e pode nutrir o psiquismo humano com um simbolismo capaz de promover o processo de individuação.

Palavras-chave: Processo de individuação. Self. Ego. Polaridade psíquica. Processo simbólico.

## ABSTRACT

RUSTON, Yvone de Rezende. **Individuation in the *Interior Castle* Symbolism.** São Paulo, 2011.

The objective of this work is to offer an analogy between Teresa de Avila's book **Interior Castle** and the Analytic Psychology's individuation process. The symbolic method of Analytic Psychology presents itself as a resource that allows the recovery of the language and symbolism of religious experience, permitting the understanding of the individuation process, and the assimilation of personal stories in those aspects that challenge rational understanding. During research, we selected some symbolic images from **Interior Castle** that are analog to the individuation process. The symbolism of **Interior Castle** reveals itself on a journey in search of the main dwelling, the Center, and in relation to the secondary dwellings. During the journey, the symbolism of the serpents and demons represents existence conflicts. The symbolic triad: worm-cocoon-butterfly offers an analogy to understand the psychic transformation. The image of the spiritual marriage symbolizes the joining of the individual and God, and reflects the integration of the conscious and unconscious mind, a psychic dynamic proper to human development. The union with Christ as a symbol of Self is a powerful analogy to the impasses of life and can nurture the human psych with symbolism able to promote the individuation process.

Key words: Individuation process. Self. Ego. Symbolic process. Psychic polarity.

## RÉSUMÉ

RUSTON, Yvone de Rezende. **A Individuation no Symbolismo do Castelo Interior**. São Paulo, 2011.

Cette recherche a eu comme objectif établir une analogie entre l'oeuvre **Château Intérieur**, de Thérèse d'Avila et le processus d'individuation de la Psychologie Analytica. La méthode symbolique de la Psychologie Analytica s'est présentée comme une ressource qui a possibilité de racheter le langage et le symbolisme de l'expérience religieuse, menant à la compréhension du processus d'individuation et de l'appropriation des histoires personnelles dans les aspects qui sont à défier la compréhension rationnelle. Pendant la recherche, des images sélectionnées du **Château Intérieur** ont permis une analogie avec le processus d'individuation. Le symbolisme du **Château Intérieur** se révèle dans une journée à la quête de la demeure principale, le Centre, et le fait en relation aux demeures périphériques. Durant la journée le symbolisme des serpents et démons représente les conflits de l'existence. La triade symbolique du ver-cocon-papillon offre une analogie pour la compréhension de la transformation psychique. L'image du mariage spirituel symbolise l'union de l'individu avec Dieu, et reflète l'intégration du conscient et l'inconscient- la dynamique psychique propre du développement. L'union avec Christ comme symbole du "Self" présente une source puissante de ressemblances vis à vis aux impasses de la vie et peut nourrir le psychisme avec un symbolisme capable de promouvoir le processus d'individuation.

Mots clés: Processus d'Individuation. Self. Ego. Polarité Psychique. Processus Symbolique.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>1. O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO.....</b>	<b>23</b>
<b>2. AS ETAPAS DO PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO.....</b>	<b>37</b>
2.1. AS ETAPAS DA VIDA HUMANA.....	41
<b>3. OS SÍMBOLOS NA ABORDAGEM JUNGUIANA.....</b>	<b>52</b>
<b>4. O CASTELO INTERIOR: WELCH E BONAVENTURE.....</b>	<b>62</b>
4.1. WELCH.....	62
4.2. BONAVENTURE.....	74
4.3. COMENTÁRIOS.....	86
<b>5. CASTELO, UMA IMAGEM DA TOTALIDADE.....</b>	<b>87</b>
<b>6. O SIMBOLISMO DA JORNADA NA INDIVIDUAÇÃO.....</b>	<b>103</b>
<b>7. A SIMBOLOGIA DAS SERPENTES E DEMÔNIOS.....</b>	<b>119</b>
<b>8. BORBOLETA – UMA IMAGEM DA TRANSFORMAÇÃO PSÍQUICA.....</b>	<b>139</b>
<b>9. A SIMBOLOGIA DO MATRIMÔNIO ESPIRITUAL.....</b>	<b>164</b>
<b>10. CRISTO – IMAGEM SIMBÓLICA DO SELF.....</b>	<b>182</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>205</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>216</b>



## INTRODUÇÃO

Ao longo da História, depois de numerosas polêmicas em torno dos temas que tratam da intersecção entre psicologia e religião, é possível, hoje, considerá-las complementares, contribuindo para a amplificação da consciência e do amadurecimento psíquico e espiritual do indivíduo. Nesse campo poucas pessoas despertam tantas questões quanto Carl Gustav Jung.

Este trabalho pretende contribuir para a compreensão do processo de ampliação da consciência do Self e o faz articulando as referências místicas de Teresa de Ávila, relatadas na obra, com a Psicologia Analítica. Assinala a preocupação com a elaboração de uma compreensão pessoal do modo pelo qual as experiências humanas vão se sucedendo e norteando o desenvolvimento do ser humano, de como introduzem mudanças genuínas que gradativamente podem ser apropriadas pela consciência.

De acordo com a Psicologia Analítica, o desenvolvimento humano ocorre numa correspondência de movimento psíquico entre consciente e inconsciente. Nessa dinâmica fica implícito o funcionamento de domínios não racionais, o que implica a necessidade da linguagem simbólica como recurso à compreensão.

No meu encontro com a obra de Teresa de Ávila, **Castelo Interior**, não pude deixar de perceber a dinâmica psíquica do processo de individuação enquanto a autora relatava suas experiências pelas moradas do castelo. Daí me ocorreu a

possibilidade de procurar, nessa movimentação, uma simbologia disponível que permitisse refletir o processo de individuação de Jung.

Em sua obra **Castelo Interior**, Teresa de Ávila<sup>1</sup> conta a história de uma jornada heróica do ser humano em busca de seu Criador. No decorrer dessa jornada constrói-se uma intimidade afetiva e amorosa, espaço psíquico e espiritual, lugar do Encontro onde o ser humano retorna à sua fonte de origem, lugar onde o indivíduo resgata a unidade original pelo restabelecimento do princípio vital, oriundo de Deus.

Na concepção da Psicologia Analítica, a linguagem simbólica utilizada por Teresa de Ávila permite compreender fenômenos que gradativamente compõem o processo de individuação. Valendo-se dos símbolos, a autora relata suas experiências místicas na jornada heróica por meio de sete moradas, tecendo uma trajetória repleta de surpresas, perigos e sentimentos de plenitude.

A hipótese dessa pesquisa é que a jornada de Teresa de Ávila pelas moradas do castelo é uma experiência que reflete o processo de individuação. Veicula a idéia de que

quem se submete à priori, à lei ou expectativa geral, comporta-se como o homem da Parábola que enterrou o seu talento. O processo de individuação constitui uma tarefa sumamente penosa, em que há sempre um conflito de obrigações, cuja solução supõe que se esteja em condições de entender a vontade contrária como a vontade de Deus (JUNG, 1988, v.11, § 292).

Nesta pesquisa, os símbolos presentes na obra de Teresa de Ávila podem clarear e traduzir conceitos do processo de individuação, e oferecer um sentido

---

<sup>1</sup> No decorrer dessa pesquisa, as citações de **Castelo Interior** referem-se a Teresa de Jesus, **Obras Completas, Castelo Interior**, Loyola, 1995. A primeira edição de **Castelo Interior** consta ser de Frei Luis de Leon, em 1577. Entre as várias referências à autora, encontramos Teresa de Ahumada, nome de família, Teresa de Jesus, nome religioso, Teresa de Ávila, lugar de origem, Dei preferência à Teresa simplesmente ou Teresa de Ávila, mais comumente citada.

existencial na relação entre o mundo interno e externo. A trajetória pelas moradas é marcada pelo medo, pela solidão, obstáculos que uma vez superados pela determinação e sempre apoiados pela graça divina, possibilitam encontrar, nas trevas, a luz.

Vivemos, enquanto humanos, situações nas quais nos deparamos com limites de difícil superação, que nos remetem à condição finita de nossa existência e de nossas possibilidades de agir. Isso pode ser uma oportunidade para buscarmos uma compreensão de sentido em nossos caminhos, ressignificando e ativando potências e possibilidades.

Os símbolos presentes no **Castelo Interior** de Teresa de Ávila norteiam, orientam, advertem para os perigos do caminho, oferecem ao peregrino um mapa de inestimável valor, lembrando que a experiência da escuridão, da confusão, da alienação e do sofrimento, é um processo necessário para a consciência do Self, para a realização pessoal no caminho da individuação. O despertar da individuação muitas vezes começa por uma crise, por perdas, doenças, e o ser humano se vê obrigado a rever seus valores, sua perspectiva de vida, seus laços afetivos, suas fraquezas... situações que despertam a necessidade de buscar um sentido mais amplo para a vida. Neste sentido, este trabalho busca articular as experiências místicas de Teresa de Ávila apresentadas na obra **Castelo Interior** e a Psicologia Analítica.

Na obra aqui pesquisada, Deus é uma realidade na vida de Teresa de Ávila. Na apreciação da Psicologia Analítica, é uma realidade, uma vez que toda imagem

simbólica é uma realidade psicológica, já que é um conteúdo da psique. (RUSTON, 2002)<sup>2</sup>

A questão da realidade psíquica requer lembrarmos aqui de algumas considerações de Jung, em que ele observa:

Parece-nos que certos conteúdos ou imagens provêm de um meio ambiente supostamente físico, de que nossos corpos fazem parte, enquanto outros procedem de uma fonte dita espiritual, aparentemente diversa do mundo físico, mas que nem por isso são menos reais. Que eu imagine o carro que eu deseje comprar ou o estado em que atualmente se encontra a alma de meu falecido pai, que eu me irrite com um fato exterior, ou com um pensamento são, psiquicamente falando, coisas igualmente reais. A única diferença é que uma se refere ao mundo das coisas físicas e a outra ao mundo das coisas espirituais. Se transponho minha noção de realidade para o plano da psique, onde esta noção está em seu verdadeiro lugar, o conflito entre a natureza e o espírito como princípios explicativos antitéticos se resolve por si mesmo. (JUNG, 1981, v. 8/2, § 681, 682)

De acordo com Jung (1991, v. 6, § 73), a realidade viva não é dada exclusivamente pelo produto do comportamento real e objetivo das coisas; idéia e coisa confluem na psique humana, que mantém um equilíbrio entre elas. “... afinal o que seria da idéia se a psique não lhe concedesse um valor vivo? E o que seria da coisa objetiva se a psique não lhe tirasse a força determinante de impressão sensível”. Para Jung, a psicologia é uma ciência intermediária, uma vez que seu objeto de estudo como ciência é a psique humana, e nesse espaço coisa e idéia se reconciliam numa mesma unidade.

Nesta pesquisa é necessário estabelecer uma diferença entre a imagem de Deus, Cristo, fazendo parte da nossa história, ocupando um tempo e um espaço, como verdadeiro Homem, e Cristo, verdadeiro Deus, segunda pessoa da

---

<sup>2</sup> RUSTON, Y. R. **Mística e Desenvolvimento da Consciência, Castelo Interior e o Processo de Individuação**, p.2.

Santíssima Trindade, objeto de estudo da Teologia. Na Psicologia Analítica, Cristo é a imagem do Self, a imagem que cada indivíduo faz dele, pessoalmente. Sempre que me referir a Deus, será nesse sentido. Essa distinção pode ser encontrada até mesmo em Teresa, quando ela se refere, à idéia de Deus, à imagem de Deus e Deus mesmo incognoscível sobre a terra. (RUSTON, 2002)<sup>3</sup>

**Castelo Interior** é a narrativa dos significados, da expressão de uma vida. Nessa obra Teresa de Ávila descreve suas experiências pelos caminhos do mundo interior, por meio de imagens, numa busca apaixonada pelo Deus vivo, presente nela mesma.

A alma presenteia a consciência com imagens, mas como conceituá-la? Segundo Hillman (1985)<sup>4</sup>, a exploração da alma<sup>5</sup> mostra não estarmos tratando de alguma coisa que se possa definir, e na verdade a alma não é um conceito, mas um símbolo. Os símbolos não são produzidos racionalmente, não estão por isso totalmente sob o nosso controle, e conseqüentemente não conseguimos usar a palavra de maneira não ambígua, mesmo ao empregá-la com referência àquele fator humano desconhecido que faz possível a existência de significado, que transforma fatos em experiências. Alma é um conceito deliberadamente ambíguo, que resiste a toda e qualquer definição, exatamente como acontece com todos os símbolos.

---

<sup>3</sup> RUSTON, Y. R. **Mística e Desenvolvimento da Consciência, Castelo Interior e o Processo de Individuação**, p.3.

<sup>4</sup> HILLMAN, J. **Uma Busca Interior em Psicologia e Religião**, p.41.

<sup>5</sup> “Os termos “alma” e “psique” podem ser usados alternadamente, embora a tendência seja escapar à ambigüidade do termo “alma”, recorrendo-se a “psique” por ser mais moderno e biológico. “Psique” é empregada como um fato natural concomitante à vida física, ainda talvez a ela redutível. “Alma”, por outro lado, apresenta sobretons românticos e metafísicos, compartilhando suas fronteiras com a religião.” (HILLMAN, 1985, p.41).

Teresa de Ahumada nasceu em 28 de março de 1515, em Ávila, e morreu em 4 de Outubro de 1582, em Alba de Tormes. Teve por inimigos aqueles que a consideravam um perigo permanente, por se apresentar como modelo de liberdade e uma busca vigorosa do Absoluto: foi uma peregrina incansável na defesa da verdade. Os escritos, palavras e atitudes dessa mulher perturbaram a muitos, mas iluminaram muitos outros em seu tempo e ao longo da história. Sua Obra revela indiscutível sabedoria e compõe uma rota segura para uma autêntica experiência de Deus. Autodidata, não teve ensino técnico. Sentiu vocação literária muito cedo. Aos 14 anos, escreveu um pequeno romance de cavalaria para diversão de seus amigos e amigas. Toda sua formação foi doméstica: fala a partir de sua experiência vivida. O primeiro volume de **Castelo Interior** se conserva nas Carmelitas Descalças de Sevilha, editado em 1577.

Em 1538, Teresa de Ávila precisa deixar o convento para restabelecer-se de uma enfermidade que quase a levou à morte. A leitura do **Abecedário espiritual** do franciscano Francisco de Osuña foi para a jovem Madre o início do despertar espiritual e do amor pela oração. O encontro com as **Confissões** de Santo Agostinho constituiu uma retomada de vida de oração, ante a angústia que foi tomando forma em sua vida. Nesse processo, a presença de São Pedro de Alcântara, franciscano austero mas possuidor de grande sabedoria, foi para a Santa um auxílio determinante.

Obediente à Igreja e ao mesmo tempo questionadora da Igreja, submissa à autoridade, procura caminhos para levar à frente os desígnios de Deus, defendendo acima de tudo a felicidade de ser filha da Igreja. Entre os desígnios de Deus, assume como projeto de vida o retorno à regra primitiva do Carmelo.

Com seus escritos, Teresa rompe os limites do mundo dos carmelitas descalços e das monjas carmelitas descalças. Seu nome, sua mensagem ultrapassam a Igreja e conquistam pessoas de outras raças e religiões, em busca do Infinito e do desejo de Deus.

No dia 27 de setembro de 1970, Paulo VI proclamou Teresa de Jesus como doutora da Igreja. Desde os séculos anteriores, o povo, com suas intuições, já reconhecia o valor extraordinário dessa mulher, revelando mais uma vez que suas intuições precedem a Igreja.

É interessante notar que, no contexto histórico de Teresa<sup>6</sup>, a vida coincide com o alargamento do mundo conhecido. Nascida no século XVI, foi testemunha das grandes navegações e descobertas do Novo Mundo. Esse fato histórico representa um forte apelo ao homem em projetar a alma no mundo externo, em imagens que representam riqueza, prosperidade, poder. Trata-se de aventuras exteriores em terras muito distantes. Teresa de Ávila descreve aventuras não menos fascinantes, numa rota surpreendente e misteriosa pelos caminhos do mundo interior, na estrutura das moradas de um castelo. Isso pode confirmar um comentário de Dourley (1985)<sup>7</sup>: “a realidade da religião é inserida na estrutura da alma humana e é expressa na consciência que nasce de tais profundezas”.

De acordo com Jung (1988)<sup>8</sup>, a natureza da psique é religiosa, sendo descrita como fonte de símbolos vivos e expressões universais do espírito humano. O que confere vitalidade e integridade à alma humana é a imagem de Deus, a presença do sagrado e a percepção de uma dimensão transcendente em si mesma.

---

<sup>6</sup> O contexto histórico de Teresa de Ávila é de Frei Patrício Sciadini, do Prefácio de JESUS, T. **Obras Completas**. São Paulo: Loyola, 1588/1995.

<sup>7</sup> DOURLEY, J. P. **A Psique como Sacramento**, p.41.

<sup>8</sup> JUNG, C.G. **Psicologia e Religião Ocidental e Oriental**, v.11, § 11

A história de Teresa não é uma peça rara de museu, sua história é a nossa história. Ela é tão relevante para o nosso século como o foi para os séculos precedentes e os que virão, porque está ligada às funções que dão consistência à vida humana. (RUSTON, 2002)<sup>9</sup>

De acordo com Jung (1985)<sup>10</sup>, “sempre que o inconsciente coletivo se encarna na vivência e se casa com a consciência da época ocorre um ato criador que concerne a toda época”. De acordo com a Psicologia Analítica, no extrato mais profundo da estrutura psíquica, encontramos material psíquico comum a todo ser humano que, independente de tempo e espaço, faz parte da herança psíquica comum a toda a humanidade e constitui o que Jung chama de conteúdos arquetípicos, do inconsciente coletivo. Essa teoria de Jung permite justificar a atualidade da obra de Teresa, pois, embora tenha sido escrita no século XVI, oferece-nos imagens comuns a toda humanidade, aspectos que, uma vez considerados, refletidos, oferecem riquíssima oportunidade para uma melhor compreensão do processo de desenvolvimento da consciência.

**Castelo Interior**, por si mesmo, já representa um valor religioso e filosófico inestimável. Essa obra de Teresa nasceu num tempo em que a Igreja vivia a conturbada época da Inquisição, Instituição Jurídica da Igreja Católica<sup>11</sup>.

Podemos encontrar uma relação entre a mística de Teresa, centrada na oração interior, e a psicologia junguiana, de acordo com a qual...

---

<sup>9</sup> RUSTON, Y. R. **Mística e Desenvolvimento da Consciência, Castelo Interior e o Processo de Individuação**, p.13

<sup>10</sup> JUNG, C.G. **O Espírito na Arte e na Ciência**, v. 15, § 86

<sup>11</sup> Inquisição - Instituição jurídica para a preservação da fé nas terras cristãs, a seguir, só nas católicas. A inquisição ressentia-se do espírito de intolerância do tempo em que se desenvolveu, é contrária ao espírito evangélico, e constitui, portanto, uma página negra no testemunho cristão que não pode ser justificada, principalmente naquelas expressões de crueldade desnecessárias, tais como as torturas e as fogueiras. (MARCIONILO e LEITE, 2003, p.396)



[...] uma religiosidade exclusivamente projetada priva a alma de seus valores, torna-a incapaz de prosseguir em seu desenvolvimento. Ela pode cair vítima de que a causa de todo mal provém de fora, sem que lhe ocorra indagar, como e em que medida ela mesma contribui para isso. Numa forma de religião em que toda ênfase repousa na figura externa, o conteúdo inconsciente é quase todo substituído por uma imagem projetada; isso determina sua exclusão de qualquer influência e participação no tocante à consciência. A vida é com isso profundamente prejudicada, uma vez que esse conteúdo inconsciente é impedido de exercer sua função natural de formador da consciência. (JUNG, 1991, v.12, § 22)

Se relacionarmos esse conteúdo teórico com o fato histórico da Inquisição, ficamos no meio de uma polaridade. De acordo com a política daquele movimento, o conteúdo inconsciente, ou seja, a alma, deveria ser totalmente projetado numa figura externa, a Igreja, como única responsável por todo comportamento humano, esvaziando o homem de toda responsabilidade por seus atos. O homem é levado a se comportar de forma automática, cujo único valor consiste em obedecer, podendo ocorrer uma paralisação, ou petrificação da personalidade. A alma, responsável pelo vínculo do homem com o seu inconsciente, do eu com sua voz interior, o Self, uma vez projetada quase exclusivamente numa figura externa, perde a sua função de formadora da consciência. A ausência dessa função pode conduzir o relacionamento humano a um gradativo estado de deterioração, restando muito pouco do que chamamos de humano nos relacionamentos.

Em contraposição, **Castelo Interior** devolve à alma o lugar que lhe é próprio, o mundo interior, reconhecendo sua dignidade de mensageira entre Deus e o ser humano - numa linguagem junguiana, entre o eu e a sua voz interior, o Self, imagem de Deus na psique humana.

- OBJETIVO

Esta pesquisa tem por objetivo estabelecer uma analogia entre a obra **Castelo Interior** de Teresa de Jesus e o processo de individuação da Psicologia Analítica, e pretende fazê-lo por meio de uma leitura psíquica, da elaboração reflexiva de algumas de suas imagens simbólicas.

- MÉTODO

Esta pesquisa desenvolve-se como um trabalho reflexivo sob a perspectiva da Psicologia Analítica. Utiliza as imagens simbólicas da obra **Castelo Interior**, de Teresa de Ávila, como recurso para clarear e facilitar a compreensão do processo de individuação da psicologia analítica. Além disso, contém uma proposta de resgate do papel da experiência religiosa na construção da identidade e da integridade do ser humano e a tentativa de delinear e sistematizar alguns caminhos do processo de individuação.

O método junguiano de interpretar símbolos espontâneos do inconsciente tenta, a partir das imagens simbólicas, descrever uma situação sob a forma de analogias ou parábolas.

O pesquisador situa-se a partir de uma leitura psicológica das imagens simbólicas do **Castelo Interior** que exprimem o encontro do ser humano com seu Centro, imagem de Deus imanente. Através do tratamento dessas imagens é possível reconhecer em nossas experiências pessoais situações em que a vida providencia o encontro com o Outro, o encontro com o Self, imagem de Deus na

psique humana. Do ponto de vista psicológico, a elaboração dessas imagens permite uma compreensão mais profunda da própria história, das experiências amargas da vida, e, a partir delas, é possível chegar a uma existência mais madura e mais plena, para nós mesmos e para os outros.

As imagens simbólicas estão presentes em inúmeras manifestações humanas, nos sonhos, nas fantasias, na linguagem, nas criações artísticas, científicas, na religião e nos acontecimentos que permeiam a rotina da vida e, quando elaboradas, podem promover a estruturação e desenvolvimento psíquicos, auxiliando o indivíduo no seu processo de diferenciação e de auto-realização, de individuação.

O reconhecimento e a significação da imagem são movidos pelo processo de elaboração simbólica. O inconsciente se revela através de imagens, mas essas imagens precisam ser tratadas para que produzam os significados. O conhecimento humano é decorrente do processo de elaboração e compreensão das mensagens trazidas pelos símbolos. O símbolo revela-se em polaridades para ser apreendido pela consciência e é capaz de conciliar processos conflituosos entre consciente e inconsciente.

Na pesquisa do simbolismo podemos recorrer à fonte individual e arquetípica. A fonte individual deriva das experiências pessoais, específicas aos acontecimentos singulares e significativos à pessoa; por outro lado, a fonte arquetípica deriva de imagens e idéias universais, que compõem a herança histórica e cultural da humanidade.

Para estudar a fonte arquetípica, Jung desenvolveu o método da amplificação. Este método utiliza-se de paralelos históricos, mitológicos e culturais, e, através destes, a consciência ganha amplitude e posiciona-se num contexto mais universal e humano. (RAMOS, 1995)<sup>12</sup>

No decorrer desta pesquisa, veremos que Teresa de Ávila relata que a imagem da jornada pelo castelo foi gerada espontaneamente, depois de sentir-se dolorosamente impotente para cumprir a árdua tarefa de falar sobre a vida de oração. Relata que a imagem do castelo norteará todos seus ensinamentos e vivências para uma melhor compreensão do objetivo de sua tarefa. A partir dessa imagem simbólica, outras imagens, produzidas espontaneamente, foram compondo a jornada através das moradas em busca do Centro do castelo, onde humano e Divino celebram as bodas do encontro.

Cabe aqui perguntar a razão pela qual uma obra escrita em 1577 desperta fascínio e até hoje, constitui interesse de escritores atuais, interesse que se revela em livros ou em artigos da Internet, indo muito além dos limites da Igreja.

Na teoria de Jung, toda inspiração, todo material psíquico que sobrevive ao tempo e espaço pertence ao extrato mais profundo do psiquismo humano, faz parte da herança psíquica e cultural e é comum a toda humanidade. Essa fonte psíquica constitui o que Jung chamou de inconsciente coletivo, a fonte arquetípica a que nos referimos acima.

Esta pesquisa vê em **Castelo Interior** uma fonte arquetípica, e foi a partir dela que pôde fazer uma amplificação das experiências e símbolos que Teresa de

---

<sup>12</sup> RAMOS, D. **A Psique do Coração**, p.17.

Ávila relata em seus escritos. As experiências remontam ao nível mais profundo da psique humana, o que justifica logo no início a autora sentir-se impotente para cumprir sua tarefa, e nos relatar...

Estando eu hoje suplicando a Nosso Senhor que falasse por mim, já que eu não atinava com o que dizer nem sabia como começar a cumprir a obediência, deparei com o que agora direi para começar com algum fundamento. Falo de considerar a nossa alma como um castelo todo de diamante... não encontro outra coisa com que comparar a grande formosura de uma alma e sua capacidade. De fato, a nossa inteligência, por aguda que seja, mal chega a compreendê-la, assim como não pode compreender a Deus; ele mesmo disse que nos criou à sua imagem e semelhança. (T. I, c. 1, n.1)<sup>13</sup>

Na Obra de Teresa de Ávila ela precisou usar imagens simbólicas para possibilitar alguma compreensão da oração como relação entre o indivíduo e Deus; em termos junguianos, da dinâmica que ocorre na camada mais profunda do psiquismo humano. Para Whitmont (2008)<sup>14</sup>, um símbolo é a expressão de uma experiência espontânea que aponta para além de si mesma na direção de um significado não transmitido por um termo racional, decorrente da limitação que lhe é própria.

Nas considerações de Jung (1988, v.11, § 307):

Não se trata de um signo arbitrário ou intencional que representa um fato conhecido e concebível,... mas de algo parcialmente concebível. Pode ser a melhor expressão possível, mas no entanto ela se classifica abaixo do nível de mistério que procura descrever.

É importante diferenciar um símbolo verdadeiro de um signo ou alegoria, que são produtos de uma atividade mental deliberada, consciente.

---

<sup>13</sup> Estarei assim sempre citando Castelo Interior: T. (Teresa); I (uma das sete moradas); c1 (o capítulo); n.1 (o versículo do capítulo).

<sup>14</sup> WHITMONT, C. E. **A Busca do Símbolo**.

Jung (1991, v 6, § 602) esclarece:

Toda visão que interpreta a expressão simbólica como um análogo ou um modelo abreviado de algo conhecido é semiótica. Uma visão que interpreta a expressão simbólica como a melhor formulação possível de algo relativamente desconhecido, que não pode, por essa razão, ser mais claramente ou mais caracteristicamente representado, é simbólica (...) Uma expressão que representa algo conhecido sempre continua a ser apenas um signo, nunca um símbolo. É portanto, impossível criar um símbolo vivo, isto é, um que seja fecundo de significado, a partir de associações conhecidas.

A organização das discussões e do material de estudo é tratada em sete capítulos:

Capítulos 1,2 e 3 – Reúnem conceitos e comentários do referencial teórico junguiano sobre o processo de individuação, as etapas desse mesmo processo e a simbologia na teoria junguiana.

Capítulo 4 - Recolhe contribuições anteriores de dois renomados autores junguianos que pesquisaram Castelo Interior: Leon Bonaventure e John Welch.

Capítulo 5 - Castelo, Uma Imagem da Totalidade: Teresa o descreve como a figura de uma mandala, o símbolo circular do Self, objetivo do processo de individuação. Trata-se de lugar psíquico e espiritual onde o indivíduo pode resgatar a unidade original.

Capítulo 6 – O Simbolismo da Jornada na Individuação: o movimento que mostra a aventura do peregrino caminhando através das moradas do castelo em busca do Centro, uma peregrinação com contornos marcadamente semelhantes ao processo de individuação.

Capítulo 7 – A Simbologia das Serpentes e Demônios: imagens de Teresa para significar forças do inconsciente coletivo, as quais podem atrapalhar a jornada interior. Quando conscientemente apropriadas, essas forças nutrem o indivíduo, mas, quando vividas de forma inconsciente, podem ser potencialmente destrutivas. Os demônios são personificações do lado inferior da personalidade que foram negligenciadas, às quais Jung deu o nome de sombras.

Capítulo 8 – Borboleta, uma Imagem da Transformação Psíquica: essa imagem de Teresa representa a morte e renascimento em união com Cristo, trata da emergência do Self através de uma série de transformações.

Capítulo 9 – A Simbologia do Matrimônio Espiritual: nessa imagem Teresa representa a intimidade da união espiritual com Deus. Jung viu o masculino e o feminino como a polaridade básica da existência humana, expressando a experiência do “outro”. Ao mesmo tempo essa polaridade demonstra o movimento dinâmico em direção à unidade e totalidade, ambos no interior do indivíduo e nas comunidades humanas.

Capítulo 10 – Cristo, Imagem Simbólica do Self: Jung sustentou que não podia diferenciar os símbolos do Self dos símbolos de Deus. Psicologicamente, Cristo é um poderoso símbolo do Self. De acordo com Jung, Cristo crucificado entre os dois ladrões foi a mais completa imagem do Self.

Recentemente encontramos inúmeras publicações, comentários e artigos publicados em livros, jornais e na internet, o que atesta não só a atualidade como o fascínio da obra de Teresa de Ávila.

## 1 O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO NA PSICOLOGIA ANALÍTICA

Muitas vezes ouvimos dizer que alguma pessoa teve o seu desenvolvimento comprometido, paralisado. Nesta referência está implícita a nossa crença na possibilidade de que todo indivíduo tem de desenvolver um processo de crescimento e maturação. Esse crescimento psíquico não acontece por uma deliberação da vontade consciente, mas obedece a orientação de um centro organizador e ocorre como um fenômeno involuntário e natural. Nas imagens, é geralmente simbolizado por uma árvore, cujo desenvolvimento lento e árduo obedece a um esquema bem definido. Segundo Von Franz (1964, p.61):

O centro organizador de onde emana esta ação reguladora parece ser uma espécie de núcleo atômico do nosso sistema psíquico. Poder-se-ia também denominá-lo de inventor, organizador ou fonte das imagens oníricas. Jung chamou a este centro o Si-mesmo e o descreveu como a totalidade absoluta da psique, para diferenciá-lo do Ego, que constitui apenas uma pequena parte da psique.

Von Franz comenta ainda que, nos relatos históricos, o ser humano, por intuição, sempre esteve consciente deste centro: entre os gregos, esse centro era o *daimon*, o interior do homem; no Egito, esse centro vinha expresso no conceito de *alma-Ba*; já os romanos adotavam-no como o “gênio” inato em cada indivíduo. Nas sociedades mais primitivas, imaginavam-no como um espírito protetor, encarnado em um animal ou um fetiche.

Este centro interior é concebido numa forma excepcionalmente pura pelos índios Naskapi, que habitam as florestas da península do Labrador. São caçadores simples que vivem em grupos familiares isolados, tão separados uns dos outros que não conseguiram desenvolver costumes tribais, nem crenças e cerimônias religiosas



coletivas. Ao longo de sua vida solitária, o caçador Naskapi tem de contar, apenas, com as suas vozes interiores e as revelações do seu inconsciente; não há mestres religiosos que lhe digam no que acreditar. No seu universo elementar, sua alma é apenas um “companheiro interior,” a que chama “meu amigo” ou *Mista’peo*, significando “Grande Homem”. Assim, a principal obrigação de um Naskapi é obedecer às instruções que lhe são transmitidas pelos sonhos e vozes interiores. Mentiras e desonestidades afastam o Grande Homem do reinado interior do indivíduo, enquanto a generosidade e o amor ao próximo e aos animais atraem-no e lhe dão vida. Os sonhos oferecem aos Naskapi todas as possibilidades para encontrar o bom caminho, não só no seu mundo interior, mas também no mundo exterior da natureza. Ajudam-no a prever o tempo e dão-lhe conselhos inestimáveis na caça, da qual depende a sua vida.

Von Franz (1964)<sup>15</sup> vai buscar, na vida simples e sem artifícios dos Naskapi, a idéia desse centro regulador, o Self. Entre todos os conceitos do Self, nenhum deles isoladamente nem todos eles juntos podem oferecer uma idéia precisa do que vem a ser. Todo conceito é racional, parte de uma lógica consciente, e é impossível a consciência apreender, reduzir a um conceito algo que é maior do que ela mesma, um fenômeno psíquico experienciado no íntimo do ser, porque abarca a personalidade total, consciente e inconsciente. Só podemos ter acesso ao inconsciente porque ele se revela a nós por meio de imagens simbólicas, e por esse caminho vamos tateando entre as analogias. Podemos recorrer aos conceitos e vamos encontrá-los amplamente na teoria, mas onde os significados adquirem muito mais vida e colorido, é na realidade da vida.

---

<sup>15</sup> VON FRANZ, M. L. O Processo de Individuação, In: JUNG, C. G. (org) **O Homem e seus Símbolos**.p.161.

Jung (1991)<sup>16</sup> observa que o reconhecimento dos conteúdos inconscientes traz vida e enriquecimento à personalidade, e cria uma figura que ultrapassa de algum modo o eu, em extensão e em identidade. Trata-se de uma experiência que paralisa uma vontade por demais egocêntrica e convence o eu de que, apesar das dificuldades, é sempre melhor recuar para um segundo lugar, do que embrenhar-se numa luta que invariavelmente irá levá-lo à derrota. Por esse caminho, a vontade, enquanto energia disponível, se submete paulatinamente ao fator mais forte a que Jung chamou de Self.

Para Jung (1988)<sup>17</sup>, o Self pode ser definido como um fator de orientação íntima, diferente da personalidade consciente, e que só pode ser apreendido em parte, por meio de imagens simbólicas dos sonhos, fatos, situações, acontecimentos, vivenciados pelo ser humano. O indivíduo é o espelho onde o Self pode se refletir, e ser de certa forma reconhecido.

Visto que o homem só se percebe a si próprio como um Ego, e o Self como totalidade, é algo indescritível, não se distinguindo de uma imagem de Deus, a auto-realização não é outra coisa em linguagem metafísica e religiosa, do que a encarnação divina. (JUNG, 1988, vol.11, § 233)

Segundo Stein (1998)<sup>18</sup>, o inconsciente compensa a consciência do Ego ao longo da vida toda e de muitas maneiras - por atos falhos, esquecimentos ou revelações milagrosas, proporcionando acidentes, desastres, ligações amorosas e golpes de sorte; gerando idéias instigadoras ou noções levianas que levam ao desastre. No processo contínuo de desdobramento a que Jung chama de

---

<sup>16</sup> JUNG, C.G. **A Natureza da Psique**, vol.8/2, § 430.

<sup>17</sup> JUNG, C.G. **Psicologia e Religião Ocidental e Oriental**, vol.11, § 233.

<sup>18</sup> STEIN, M. **O Mapa da Alma**, p. 158

individuação, a força impulsora é o Self, e o mecanismo pelo qual emerge na vida consciente do indivíduo é chamado compensação.

A compensação torna-se o modelo segundo o qual o domínio consciente e diurno do homem é continuamente corrigido pelo domínio inconsciente e noturno. Nesse sentido a psique é vista como um “sistema que se auto regula” pela presença de forças, mensagens e perspectivas, em perene decomposição e recomposição. A alma, por ser um sistema de auto-regulação, tal como o corpo, equilibra sua vida. Todos os processos excessivos desencadeiam imediata e obrigatoriamente suas compensações. Sem estas, não haveria nem metabolismos, nem psique normais. Podemos afirmar que a teoria da compensação é a regra básica, neste sentido do comportamento psíquico em geral. (PIERI, 2002, p.96)

O excesso não é saudável, e o inconsciente se encarrega de restabelecer o equilíbrio. Nesse aspecto, faz-se necessária uma atenção cuidadosa aos sinais de orientação do Self. Mais importante do que ler os livros da literatura, é prestar uma atenção carinhosa e dócil ao “livro da vida”. Nele encontramos uma linguagem comum a todos nós, como símbolo da unidade da raça humana, antes da confusão das línguas, no mito da Torre de Babel. Neste livro, fatos, acontecimentos, situações podem ser expressos como imagens simbólicas que trazem significado e orientação à vida.

Este aspecto mais rico e mais total da psique aparece, de início, apenas como uma possibilidade inata. Pode emergir de maneira insuficiente ou então desenvolver-se de modo quase completo ao longo de nossa existência; o quanto vai evoluir depende do desejo do Ego de ouvir ou não suas mensagens. (VON FRANZ, 1964, p. 162)

De acordo com Von Franz (1964)<sup>19</sup>, embora o Self seja o centro orientador do processo de individuação, a realização permanece à margem, a não ser que o Ego se disponha a colaborar. Assim como o Ego precisa do Self para

---

<sup>19</sup> VON FRANZ, M. L. O Processo de Individuação, p.163.

realizar-se, o Self também precisa do Ego para ganhar existência objetiva. Na analogia, tanto o olho como o sol precisam um do outro para existir. O sol precisa do olho para ser reconhecido como fonte de luz, e o olho precisa de luz para ser plenamente olho e ver. É o Ego que deseja, que atua, que toma decisões, que faz escolhas, mas é o Self que conduz o processo de crescimento e maturação do Ego para tornar-se o que ele pode ser.

Assim como o sol só adquire existência objetiva, se houver um órgão (o olho) capaz de percebê-lo, assim também o Self, para ganhar existência objetiva, precisa do Ego. A busca do Self é tarefa do Ego, não é uma obrigação ou destino, mas uma possibilidade. Por isso o desenvolvimento psíquico só ocorre numa relação dialética entre Ego e Self.

É o Ego que ilumina o sistema inteiro, permitindo-lhe que ganhe consciência e, portanto, se torne realizado. Assim, se alguém possui algum dom artístico de que seu Ego não está consciente, este talento não se desenvolve e é como se ele não existisse. Só podemos trazê-lo à realidade se o Ego o notar.

Von Franz (1964)<sup>20</sup> comenta que a totalidade inata, mas escondida da psique, não é a mesma coisa que uma totalidade plenamente realizada e vivida.

A autora utiliza a imagem de um pinheiro para explicar a sua ideia, mas pensemos em um limoeiro. A semente de um limão contém, em forma latente, a futura árvore; mas cada semente cai em determinado tempo, em um determinado lugar, no qual intervém um determinado número de fatores, como a qualidade do solo, a inclinação do terreno, a sua exposição ao sol e ao vento etc. A totalidade

---

<sup>20</sup> VON FRANZ, M. L. O processo de individuação, p.165.

latente do limão reage a estas circunstâncias, evitando as pedras, inclinando-se em direção ao sol, modelando, enfim, o crescimento da árvore. É assim que um limoeiro começa, lentamente, a existir, estabelecendo sua totalidade e emergindo para o âmbito da realidade. Sem a árvore viva, a imagem do limoeiro é apenas uma possibilidade ou uma abstração. E a realização dessa unicidade no indivíduo é o objetivo do processo de individuação.

O processo de individuação do ser humano, como em qualquer outro ser vivo, ocorre de uma forma espontânea e inconsciente; é um processo no qual subsiste a sua natureza humana inata. Não sabemos se o limoeiro tem consciência de seu processo de crescimento, se sofre com os obstáculos impostos pelas condições do solo ou do clima. Mas sabemos com certeza que o ser humano é capaz de participar de maneira consciente do seu desenvolvimento, e de tomar deliberadamente algumas decisões que cooperem com esse desenvolvimento. E esta cooperação pertence ao processo de individuação, no seu sentido mais estrito. A individuação do limoeiro pressupõe seu crescimento até a florada e os frutos e sua existência no mundo. No ser humano, pressupõe a ampliação de sua consciência de ser no mundo.

O homem, no entanto, experimenta algo que não está expresso na metáfora do limoeiro. O processo de individuação é mais que um simples acordo entre a semente inata da totalidade e as circunstâncias externas que tecem o seu destino. Ocorre a intervenção ativa e criadora de alguma força suprapessoal. Por vezes, sentimos que o inconsciente nos está guiando de acordo com um desígnio secreto. É como se algo nos estivesse olhando, algo que não vemos, mas que nos vê a nós - talvez o Grande Homem que vive em nosso coração e, que, através dos sonhos,

das vozes interiores, do livro da vida, nos vem dizer o que pensa a nosso respeito.(VON FRANZ, 1964)<sup>21</sup>

Para que o aspecto criativo e criador do centro psíquico atue, é preciso que o Ego se despoje de todo projeto determinado e ambicioso, dando prioridade a uma forma de vida mais profunda, mais significativa. Para isso, este centro da consciência precisa dispor-se a ouvir atentamente e entregar-se sem qualquer outro propósito ao impulso de crescimento.

No processo de individuação, é preciso nos submeter conscientemente ao poder do inconsciente, em lugar de pensarmos em que devemos fazer ou o que se considera melhor fazermos, ou o que se faz habitualmente. É preciso ouvir para poder compreender o que a totalidade interior – o Self – quer que façamos em uma determinada situação; Von Franz (1964)<sup>22</sup> comenta que nossa atitude deve ser como a da planta , não se aborrece quando o seu crescimento é obstruído por alguma pedra, nem faz planos para vencer obstáculos. Tenta simplesmente sentir se deve crescer mais para a esquerda ou para a direita à encosta ou afastada dela. Diz ela que tal como a árvore, devemos nos entregar a este impulso quase imperceptível e no entanto, poderosamente dominador, um impulso que vem do nosso anseio por uma auto-realização criadora e única . Os sinais orientadores ou impulsos vêm, não do Ego, mas da totalidade da psique: o Self.

Uma das características do processo de individuação é o seu caráter solitário. É inútil ficar olhando como qualquer outra pessoa realiza o seu amadurecimento psíquico procurando uma receita, porque cada um de nós tem a sua maneira particular e única de realização. Muitos problemas são comuns ao ser humano,

---

<sup>21</sup> VON FRANZ, M. L. O Processo de Individuação, p.162.

<sup>22</sup> Ibid., p.163.

razão pela qual podemos falar em etapas do processo de individuação, mas cada pessoa atribui um significado único e específico a uma mesma situação que é comum a todos. Os limoeiros são muito parecidos, ou não os reconheceríamos como limoeiros, no entanto nenhum é igual ao outro, por isso Jung pergunta:

O que impulsiona a alguém escolher seu próprio caminho, e elevar-se como uma camada de nevoeiro acima da identidade com a massa humana? Não pode ser a necessidade, pois esta atinge a muitos e todos estes se salvam pelas convenções. A decisão moral também não pode ser, pois geralmente todos se decidem pela convenção. O que pois dá o impulso a favor de algo fora do comum? É o que se denomina designação; é um fator irracional, traçado pelo destino, que impele a emancipar-se da massa gregária e de seus caminhos desgastados pelo uso. Esta designação age como se fosse uma lei de Deus, da qual não é possível esquivar-se. (JUNG, 1991, vol.17, § 299).

A individuação só pode acontecer na relação entre Ego e Self; o Ego como centro da consciência e o Self como centro da personalidade total, consciente e inconsciente. De alguma forma, o consciente deverá reconhecer os conteúdos inconscientes, e a forma pela qual o Self providencia esse reconhecimento pode vir por meio dos conflitos próprios da vida. Não se trata de uma busca deliberada, até porque, quase sempre, estamos buscando o paraíso da infância.

A energia psíquica, como qualquer outra energia, precisa da polaridade para ser produzida. Neste caso a polaridade está simbolizada no conflito. A visão da água de um lago pode nos acalmar, mas é a força da queda d'água de uma cachoeira que pode produzir a energia elétrica.

O conflito em si não produz nenhum amadurecimento psíquico, mas a forma como lidamos com ele, como o elaboramos, é que possibilita o desenvolvimento psíquico.

Nas referências de Jung (1991)<sup>23</sup>, a individuação significa tornar-se um ser único, considerando a “individualidade” nossa singularidade mais íntima, última e incomparável. Gradativamente vamos nos tornando nosso próprio si-mesmo. Cada rosto humano tem um nariz, dois olhos, etc., mas tais fatores universais são variáveis, e esta variabilidade marca a unicidade de cada ser humano.

Quando uma pessoa fica buscando uma receita na vida de outra, provavelmente, falta-lhe um significado próprio de sua vida.

Segundo Edinger (1995)<sup>24</sup>, o problema do significado da vida está estreitamente ligado ao sentimento de identidade pessoal. Perguntar “Qual é o significado da minha vida?” é mais ou menos o mesmo que indagar “Quem sou eu?” Para esse autor, a necessidade mais urgente do mundo moderno consiste em descobrir o mundo subjetivo interno da psique, descobrir a vida simbólica, por isso ele está de acordo quando Jung considera:

O homem necessita de uma vida simbólica... Mas não temos vida simbólica.... Acaso vocês dispõem de um canto em algum lugar de suas casas onde realizam ritos, como acontece na Índia? Mesmo as casas mais simples daquele país têm pelo menos um canto fechado por uma cortina no qual os membros da família podem viver a vida simbólica, podem fazer seus novos votos ou meditar. Nós não temos isso... Não temos tempo, nem lugar... Só a vida simbólica pode exprimir a necessidade do espírito, não se esqueçam! E como não dispõem disso, as pessoas jamais podem libertar-se desse moinho - dessa vida angustiante, esmagadora e banal em que as pessoas são um nada. (JUNG, 1998, v.18, § 626)

O processo de individuação compreende o relacionamento dialógico entre consciente e inconsciente, e é no espaço simbólico que isso acontece. Conteúdos conscientes e inconscientes unem-se nos símbolos, no significado profundo das

---

<sup>23</sup> JUNG, C. G. **A Natureza da Psique**, vol.8/2, § 266.

<sup>24</sup> EDINGER, E. **Ego e Arquétipo**, p.156.



imagens simbólicas, que, a seu tempo, podem surgir gradativamente, quando as pessoas associam fatos e acontecimentos da própria história. Por isso Jung insiste na necessidade da vida simbólica.

Segundo Kast (1997)<sup>25</sup>, o objetivo do processo de individuação é fazer o indivíduo tornar-se a pessoa que realmente é, na sua especificidade; a isso pertence a aceitação de si mesmo com as possibilidades correspondentes, mas também com as dificuldades. A aceitação de si mesmo com as possibilidades e as dificuldades é uma virtude fundamental a ser desenvolvida no processo de individuação.

Tornar-se o que se é não significa tornar-se plano, harmonioso, polido, mas sim aceitar cada vez mais em si o que se é: o homogêneo na própria personalidade, juntamente com as “quinas” e os “cantos”. Desse modo a individuação é um processo de aproximação; não sabemos o que finalmente somos, nem o analista o sabe. É uma aproximação, cada mudança que experienciamos encontra-se no campo do corrigível, é provisória.

Mais importante que sermos perfeitos é sermos íntegros. A integridade pressupõe honestidade, dá lugar a um permitir consciente e sereno daquelas nossas características sombrias e desajeitadas que, com muita frequência, comprometem nosso prestígio social. Na individuação, a harmonia entre os opostos acontece por meio de uma permissão consciente do lado escuro da vida, da personalidade. Por isso já na alquimia psíquica a humildade era a base do processo de transformação e amadurecimento.

---

<sup>25</sup> KAST, V. **A Dinâmica dos Símbolos**, p.10.

Na Psicologia Analítica falamos de um Ego forte, quando ele tem uma boa relação com o Self, quando a pessoa dispensa uma atenção carinhosa aos seus sinais e atua na realidade da vida levando em conta sua orientação. O Self resulta de um estado de harmonia entre o consciente e o inconsciente, por isso só pode ser atingido por uma tomada de consciência dos conteúdos do inconsciente.

Jung caracteriza a individuação, por um lado, como um processo interno, subjetivo de integração; nesse processo, o indivíduo conhece outros lados de si mesmo e entra em contato com eles, liga-os à imagem de si próprio, mediante a retirada das projeções. Por outro lado, a individuação é um processo interpessoal. Nesse aspecto, Jung (1988, vol. 16, § 445) afirma que “a relação com o Si-mesmo é ao mesmo tempo a relação com o próximo. E ninguém se vincula com o outro, se antes não se vincular consigo mesmo”.

Por isso, o processo de individuação é ao mesmo tempo um processo de integração e de relação, aspectos diferentes de um mesmo fenômeno psíquico, para o qual Jung adverte:

Muito embora a tomada de consciência da individualidade possa corresponder ao destino natural do ser humano, ela não é o fim último. Isso porque não é possível que o objetivo da educação do homem se reduza a produzir um conglomerado anárquico de existências individuais. Isso equivaleria a um ideal inconfesso de extremado individualismo, o que não é mais do que uma reação doentia ao coletivismo, e tão insatisfatório quanto este. Contrapondo-se a isso, o processo da individuação natural produz uma consciência do que seja a comunidade humana, porque traz justamente à consciência o inconsciente, que é o que une todos os homens e é comum a todos os homens. A individuação é um “tornar-se um” consigo mesmo, e ao mesmo tempo com a humanidade toda, em que também nos incluímos. (JUNG, 1988, vol. 16, § 227)

O processo de individuação leva as pessoas a se tornarem solidárias, capazes de viverem em comunidade. Esta idéia é bem diferente do individualismo, por vezes confundido com individuação. Estamos sempre a caminho da individuação, na melhor das hipóteses. A individuação é um alvo a ser atingido, o tornar-se si-mesmo completamente, é uma utopia.

Winckel (1985)<sup>26</sup> afirma que o processo de individuação pressupõe um longo e árduo trabalho interior, durante o qual se verificarão várias unificações por integração, isto é, por aceitação consciente e viva das inumeráveis oposições e conflitos que constituem nosso ser. Essas integrações sucessivas nos conduzem aos poucos ao Si-mesmo, fim e novo ponto de partida. Chegando à unidade em nós, tornamo-nos capazes de chegar à unidade cósmica e assim podemos chegar ao limiar do espiritual.

Para Winckel, chegar ao Self é estar preparado para ultrapassar o psicológico e o simbólico, para se abrir ao domínio ilimitado do sagrado.

De acordo com Jung (1988)<sup>27</sup>, a individuação torna-se uma tarefa heróica, implica sofrimento e paixão do Ego, ou seja, uma paixão do homem empírico, homem comum, atual. Isto acontece quando o indivíduo se entrega a um domínio mais amplo e despojado de sua própria vontade. Ele é como que violentado pelo Self. A paixão analógica de Cristo, quando vivenciada em cada ser humano, significa que Deus sofre com a injustiça do mundo, com as trevas que envolvem o ser humano. O sofrimento do homem e o sofrimento de Deus formam uma complementaridade, da qual resulta um efeito compensador, pelo qual o ser humano pode conhecer o verdadeiro sentido de seu sofrimento: ele sabe que está no

---

<sup>26</sup> WINCKEL, E. **Do Inconsciente a Deus**, p.36

<sup>27</sup> JUNG, C.G. **Psicologia e Religião Ocidental e Oriental**, v.11, § 233.

caminho da realização de sua totalidade, na esfera do “divino”, como consequência da integração do inconsciente na consciência. Ele toma parte no “sofrimento de Deus”, cuja origem é a “Encarnação”; do lado humano, isso corresponde à individuação.

Em termos psicológicos podemos dizer que o ser humano ganha a si-mesmo. E quanto ao Self, ele se atualiza, sai do estado de potencialidade inconsciente e ganha uma existência objetiva. Esse fenômeno psíquico pressupõe a relação entre o Ego e Self, em uma busca gradativa da totalidade, que começa pela integração da sombra, aquelas características geralmente rejeitadas pelo indivíduo e que constituem os aspectos sombrios da personalidade. Na dimensão espiritual, encontramos essa referência na parábola da verdadeira videira: “como o ramo não pode dar fruto por si mesmo, se não permanece na videira, assim também vós se não permanecerdes em mim.” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Jó 15,4). Essa parábola fala da necessidade da relação entre o divino e o humano, é nessa relação que o indivíduo tem a competência de resgatar a vida que foi corrompida pelo pecado. Por isso Jung declara:

A imagem divina do homem não foi destruída pelo pecado, mas apenas danificada e corrompida (“deformada”), e será reconstituída pela graça divina. O âmbito de integração é indicado pela “descensus ad ínferos”, descida de Cristo aos infernos, descida cujos efeitos redentores abrangem inclusive os mortos. O seu equivalente psicológico é a integração do inconsciente coletivo, parte constitutiva e indispensável da individuação. (JUNG, 1990, vol. 9/2, § 72)

A maioria das pessoas já teve a dura experiência de vivenciar situações escuras, sombrias, totalmente desorganizadas, conflituosas. Não importa se isso procede do mundo exterior ou interior. Na alquimia psíquica, quando isso acontece costumamos dizer que a pessoa fica vítima da “batedura da vida”, é jogada de um

lado para outro de modo desesperador. É uma verdadeira “descida aos infernos”, a experiência do inconsciente. O Ego naufraga nesse mar tenebroso: o conselho mais bem intencionado, a mais brilhante construção racional, muito pouco ou quase nada ajuda nessa hora. É na derrota do Ego que surge a oportunidade do Self, capaz de reconstruir a imagem original, a imagem divina. Falamos em oportunidade porque é imprescindível a conscientização e a permissão do Ego, pois sem isso o processo permanece improdutivo e o sofrimento que poderia gerar vida, gera amargura e estagnação psíquica.

## 2 AS ETAPAS DO PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

Jung e os autores junguianos falam de um “caminho para a totalidade”, e outras vezes de um “chegar ao Self”, referindo-se ao mesmo fenômeno, o da individuação.

A individuação pressupõe etapas de um processo que gradativamente gera o “individuum” psicológico, e que resulta da harmonia entre consciente e inconsciente. De acordo com a teoria junguiana, o desenvolvimento psicológico acontece numa relação compensatória entre consciente e inconsciente. Ambos não constituem uma totalidade quando um é reprimido e prejudicado pelo outro. O caminho da totalidade requer o conhecimento e a integração dos conteúdos do inconsciente. Isso supõe um longo e árduo trabalho interior, um confronto do inconsciente pelo consciente. Jung (1988, v. 11, § 233) observa que essa confrontação “é o velho jogo do martelo e da bigorna: entre os dois, o homem, como o ferro, é forjado num todo indestrutível, num indivíduo. Isso em termos toscos, é o que eu entendo por processo de individuação”

A harmonização entre consciente e inconsciente pressupõe o encontro do Self como centro ordenador e unificador da psique total (consciente e inconsciente) e do Ego como centro da personalidade consciente. Segundo Edinger (1995)<sup>28</sup>, como se trata de dois centros autônomos do psiquismo humano, o vínculo entre eles assume importância vital, sem o que não haverá nenhuma harmonização. A relação entre Ego e Self é uma relação conturbada e altamente problemática, e, numa analogia bastante aproximada, corresponde à relação entre o homem e seu Criador, como expressam os mitos religiosos. Muitos reveses que acontecem durante os

---

<sup>28</sup> Edinger, E. **Ego e Arquétipo**, p.22.

estágios do desenvolvimento psicológico de uma pessoa podem ser entendidos em termos dessa problemática.

Isso é tão importante, que Jung (1991), antes de tratar propriamente das etapas do desenvolvimento psicológico, não dispensa uma introdução. De acordo com ele, sem os problemas próprios do existir, não haveria consciência, eles são o presente de grego da civilização. A conquista da consciência, longe de ser algo gratuito, um presente, pressupõe um trabalho de transformação, que depende da cooperação dos dois centros psíquicos, Ego e Self. Ao nascer, o ser humano é pura natureza, instinto, mas traz potencialmente as condições necessárias para se desenvolver através de uma dinâmica psíquica orientada pelo Self, mas não dispensa a cooperação consciente do Ego. Essa dinâmica psíquica surge processualmente, em etapas, que refletem a peculiaridade da relação do indivíduo com seus instintos, com a sua natureza. Segundo Jung:

Tudo aquilo que em nós está ainda ligado à natureza tem pavor de qualquer problema, porque seu nome é dúvida, e onde a dúvida impera, aí se enquadra a incerteza e a possibilidade de caminhos divergentes. Mas nos afastamos da guia segura dos instintos e ficamos entregues ao medo, quando nos deparamos com a possibilidade de caminhos diferentes, porque a consciência agora é chamada a fazer tudo aquilo que a natureza sempre fez em favor de seus filhos, a saber: tomar decisões seguras, inquestionáveis e inequívocas. E, diante disto, somos acometidos por um temor demasiadamente humano de que a consciência, nossa conquista prometeana, ao cabo não seja capaz de nos servir tão bem quanto a natureza. [...]

Queremos certezas e não dúvidas; queremos resultados e não experimentos, sem, entretanto, nos darmos conta de que as certezas só podem surgir através das dúvidas, e os resultados através dos experimentos. Quando temos de lidar com problemas, instintivamente nos recusamos a percorrer um caminho que nos conduz através de obscuridades e indeterminações. Queremos ouvir falar somente de resultados inequívocos e nos esquecemos completamente de que os resultados só podem vir depois que atravessamos a obscuridade. Mas, para penetrar na obscuridade devemos empregar todo o potencial de iluminação que a consciência nos oferece. (JUNG, 1991, vol 8/2, § 750-751)

Jung chama nossa atenção para um estado de abandono e insegurança, e também de desconforto, uma vez que, antes, a natureza se encarregava de solucionar nossos problemas gratuitamente, e agora somos obrigados a tornar-nos conscientes. No mito da expulsão do Paraíso, o ser humano vê-se obrigado a comer o pão com o suor do próprio rosto. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Gn 2). Diante de um problema, somos forçados a buscar soluções, e nesse trabalho a consciência vai gradativamente se expandindo. Cada problema implica a possibilidade de ampliar a consciência, mas também a necessidade de um desprendimento do mundo infantil.

Segundo Jung (1991)<sup>29</sup>, o ser humano procura ordem, clareza, organização, procurando fazer justiça à conquista de poder discernir entre o bem e o mal. Essa conquista é um fato psíquico de tal importância que constituiu um dos ensinamentos simbólicos primordiais da religião cristã. O comer o fruto da Árvore do Bem e do Mal deu início à tragédia que impôs o sacrifício do homem puramente natural e inconsciente. A queda do homem, segundo a Bíblia, aponta o despertar da consciência como uma maldição. É desse mesmo modo que vemos qualquer problema que nos rouba o sossego, nos afasta do paraíso de nossa infantilidade inconsciente e nos obriga a uma consciência maior.

Podemos ver nessa referência de Jung uma relação com o mito da expulsão de Adão e Eva do Paraíso; a consciência conquistada depois de uma desobediência só poderá ser desenvolvida por uma obediência consciente, por uma humilde docilidade ao simbolismo do “comer o pão com o suor do rosto” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Gn.,3,19). Sendo o desenvolvimento psicológico cíclico, é próprio do

---

<sup>29</sup> JUNG, C.G. **A Natureza da Psique**, v. 8/2, § 751.



processo um voltar à desobediência, e, nesse vai e vem, o relacionamento entre Ego e Self se torna mais consciente, possibilitando o desenvolvimento psíquico.

Querer a coisas prontas, de modo mágico, é próprio de um psiquismo imaturo, que prossegue numa direção contrária à que o mito impõe ao ser humano; mas os conflitos existenciais se encarregam de lembrar nossa condição humana, e nos abrir, mesmo que seja às custas de muito treinamento, esforço e sofrimento, ao movimento de expansão da consciência.

O trabalho do desenvolvimento da consciência é semelhante ao trabalho artístico do músico, do pintor. Em Barnaby e Rawlings (2007)<sup>30</sup> é possível ver a conquista da consciência como uma obra de arte.

Numa pesquisa apresentada no *Journal of Phenomenological Psychology* (2007), esses autores entrevistaram 11 artistas de diferentes áreas com o objetivo de pesquisar como ocorre o processo criativo. O resultado consistiu em 19 itens necessários à constituição de um trabalho artístico. Nesse trabalho eles concluíram que o artista tem um vago, um intuitivo sentido de seu objetivo artístico e a direção em que poderia projetar sua atividade artística a fim de preencher de sentido um vazio existente. Na tensão entre o desejo de preencher o sentimento de vazio e a intuição de seu propósito artístico, o artista se engaja num processo de exploração, em repetidas experiências a fim de chegar mais perto do seu objetivo artístico. Para não falar especificamente de cada um dos componentes do trabalho artístico, o que com certeza seria muito rico, é importante notar que esses itens se constituem, entre outras, numa atitude de obediência, docilidade e humildade por parte do artista que se propõe a trabalhar.

---

<sup>30</sup> BARNABY, N.; RAWLINGS. *A Phenomenal Study of Artistic Creativity*, p. 223, 224.

## 2.1 AS ETAPAS DA VIDA HUMANA

Os psicólogos junguianos admitem que a função da etapa de vida que antecede a idade adulta envolve o desenvolvimento do Ego, através de uma separação progressiva entre Ego e Self. A separação entre Ego e Self já se constitui como desenvolvimento, porque, na infância, o Ego se identifica com o Self, mas na idade adulta ocorre uma relativização do Ego em sua experiência com o Self. Mais tarde, através das derrotas do Ego, a vida vai se encarregando de conscientizar o ser humano de que ele está muito longe de ser o “dono da casa”.

No estágio infantil da consciência, a criança depende inteiramente dos pais, como se ainda não tivesse nascido, vivendo mergulhada na atmosfera deles, misturada com eles. Nesse caso, diz-se que a criança vive em uma participação mística com os pais. Numa correspondência com a alquimia psíquica, esse estágio de consciência corresponde ao estágio da “nigredo”, quando tudo está negro, indiferenciado, misturado.

Edinger (1995)<sup>31</sup> observa que na mais tenra infância não existe Ego ou consciência. O Ego latente encontra-se completamente identificado com o Self. Sendo o Self o centro e a totalidade do ser, o Ego totalmente identificado ao Self percebe-se como divindade. O ser do recém nascido está ordenado em torno de uma suposição *a priori* de que ele é uma divindade. Esse é o estado original de unidade e perfeição inconscientes do Ego com o Self. De acordo com Jung (1981)<sup>32</sup>,

---

<sup>31</sup> EDINGER, E. **Ego e Arquétipo**, p.27

<sup>32</sup> JUNG, **Estudos sobre Psicologia Analítica**, vol.7, § 756

na infância, a vida psicológica é governada basicamente pelos instintos, e, por isto, o ser humano não conhece nenhum problema.

A diferenciação consciente em relação aos pais acontece na puberdade, quando surge a sexualidade acompanhada da mudança fisiológica e psíquica. O Ego, até então mergulhado na imagem dos pais, passa a se impor de maneira desmedida. As mudanças corporais acentuam essa imposição exagerada, daí a consideração desta fase como “os anos difíceis da adolescência”. Esses “anos difíceis” configuram uma cisão interior decorrente da desarmonia entre o que se quer e o que a vida exige. Nesse caso, a limitação exterior se torna interior. Configura-se um conflito que só pode ser resolvido quando, conscientemente, o Ego reconhece a supremacia do Self, o que possibilita um novo avanço de conscientização. Em suas referências Jung observa:

Se procurarmos extrair os fatores comuns e essenciais da variedade quase inexaurível dos problemas individuais que encontramos no período da juventude, deparamo-nos com uma característica peculiar a todos os problemas desta fase da vida: um apego mais ou menos claro ao nível da consciência infantil, uma resistência às forças fatais existentes dentro e fora de nós, e que procuram envolver-nos no mundo. Alguma coisa dentro de nós quer permanecer como criança, quer permanecer inconsciente, ou, quando muito consciente apenas do seu Ego; quer rejeitar tudo que lhe é estranho, ou então sujeitá-lo à sua própria vontade; não quer fazer nada, ou no máximo satisfazer a sua ânsia de prazer ou de domínio. (JUNG, 1991, v.8/2, § 764)

De acordo com Jung (1998)<sup>33</sup>, a raiz dos problemas que encontramos na juventude decorre da insistência do indivíduo em ficar na fase monística, quando ignora ou nega a necessidade de uma relação dialética entre Ego e Self. Na fase monística, a consciência é mais estreita e egoísta do que na fase dualista. A fase dualista impõe ao indivíduo a necessidade de reconhecer e aceitar o que é diferente

---

<sup>33</sup> JUNG, C.G. **A vida Simbólica**, vol.18, § 383.

e estranho como parte de seu psiquismo; Jung descreveu a neurose não como uma palavra suja, apenas como uma divisão do eu, um estado interior de desunião; “quando não concordamos conosco mesmos em relação a um determinado assunto” diz ele, “estamos nos aproximando de uma condição neurótica”.

De acordo com Sharp (1995)<sup>34</sup>, quando o indivíduo tem um conflito, não concorda consigo mesmo em relação a um determinado assunto, fica preso entre os opostos e não sabe o que fazer. Mas ao percebermos o conflito, o cenário está preparado para uma solução, e esta surge quando trabalhamos em nós mesmos, e é claro que isto não acontece da noite para o dia.

Jung achava que este era um processo particularmente desejável, não apenas em nível pessoal como também no que diz respeito às relações interpessoais. Por isso ele afirma que quando uma situação interior não se torna consciente, ela acontece no exterior como destino. Isso significaria que “[...] se o indivíduo permanece indiviso e não se conscientiza do seu oposto interior, o mundo precisa forçosamente representar o conflito e ser violentamente dividido em metades opostas.” (JUNG, 1990, vol.9/2, § 126).

Os conflitos que permanecem inconscientes são projetados fora e envenenam o ambiente, dando origem aos impasses da nossa história; podemos dizer que essa dinâmica geralmente é responsável por aquilo que comumente chamamos de destino. O reconhecimento do conflito interior representa uma derrota para o Ego, mas a oportunidade para o Self; o poder controlador do Ego naufraga, para dar lugar ao Self, o que possibilita a ampliação do horizonte da vida.

---

<sup>34</sup> SHARP, D. **Conhecendo a si Mesmo**, p.122.

Para Edinger (1995)<sup>35</sup>, referindo-se a essa mesma problemática, a harmonia entre consciente e inconsciente passa por algo que ele nomeia como eixo-Ego-Self. O relacionamento entre esses dois centros psíquicos é altamente problemático quando o Ego é imaturo e rouba a supremacia da personalidade total, própria do Self.

O terceiro estágio do processo de individuação, a fase adulta, traz novamente um avanço da consciência, ou seja, a constatação de um estado de divisão ou de dualidade: o Ego reconhece a supremacia do Self, responsável por uma nova amplificação da consciência. (JUNG, 1991)<sup>36</sup>

Para se compreender o desenvolvimento psicológico é importante compreender a relação entre Ego e Self, trazendo o problema da dualidade da consciência e a possibilidade do desenvolvimento psíquico. Esse estágio vai aproximadamente dos anos que se seguem imediatamente após a puberdade, até o meio da vida.

A dinâmica psíquica da resistência em reconhecer a dualidade da consciência e a supremacia do Self é também bastante frequente na idade madura. Os indivíduos reconhecem os ganhos da juventude, decorrentes de um sofrido despojamento da infância, e insistem em prolongar o modo de ser da juventude para além do limiar da chamada idade do siso.

Da mesma forma como antigamente o indivíduo teve dificuldade de se libertar da infância, assim também agora se mostra resistente a renunciar à juventude. Seria o medo da morte? Jung descarta essa possibilidade, isso parece pouco provável,

---

<sup>35</sup> EDINGER, E. **Ego e Arquétipo**, p.25.

<sup>36</sup> JUNG, C.G. **A Natureza da Psique**, v. 8/2, § 758.

porque a morte geralmente está muito longe, e faz uma comparação interessante com o Sol.

A experiência nos mostra, pelo contrário, que a causa fundamental de todas as dificuldades desta fase de transição é uma mudança singular que se processa nas profundezas da alma. Para caracterizá-la, eu gostaria de tomar como termo de comparação o curso diário do Sol. Suponhamos um Sol dotado de sentimentos humanos e de uma consciência humana relativa no momento presente. De manhã o Sol se eleva do mar noturno do inconsciente e olha para a vastidão do mundo colorido que se torna tanto mais amplo, quanto mais alto ele ascende no firmamento. O Sol descobrirá sua significação nessa extensão cada vez maior de seu campo de ação produzida pela ascensão e se dará conta de que seu objetivo supremo está em alcançar a maior altura possível e, conseqüentemente, a mais ampla disseminação possível de suas bênçãos sobre a terra. Apoiado nesta convicção, ele se encaminha para o zênite imprevisto - imprevisto porque sua existência individual e única é incapaz de prever o seu ponto culminante. Precisamente ao meio dia o Sol começa a declinar e este declínio significa uma inversão de todos os valores e ideais cultivados durante a manhã. O Sol torna-se contraditório consigo mesmo. É como se recolhesse dentro de si seus próprios raios, em vez de emití-los. A luz e o calor diminuem e por fim se extinguem. (JUNG, 1991, v.8/2, § 778)

Também o indivíduo, na primeira metade da vida é desafiado a desenvolver ao máximo seus potenciais latentes. Na manhã da vida, progressivamente vai se distanciando do confortável espaço afetivo de uma participação mística com os pais, para tornar-se herói da própria história, desafiado a explorar novos horizontes. Nesse movimento, a luz, como símbolo da consciência conquistada, contribui para iluminar o próprio indivíduo e o mundo em sua volta. Apoiado na convicção de que o significado de sua vida se apóia no “ser-viço” para o mundo que foi testemunha de sua jornada, avança cada vez mais para alcançar a maior altura possível, disseminando em sua trajetória as bênçãos sobre a terra. Precisamente como o sol ao meio dia começa a declinar, e este declínio significa uma inversão de todos os valores cultivados durante a manhã, também o indivíduo no meio da jornada de sua vida, no ápice de seu desenvolvimento sofre uma inversão de valores. O foco de seu

interesse não está mais nos outros fora, no mundo externo, mas num Outro que sempre esteve oculto em seu mundo interior.

Nas referências de Jung (1991)<sup>37</sup> existe algo semelhante ao Sol em nosso psiquismo. Comparemos a masculinidade e a feminilidade e suas componentes psíquicas, por exemplo, na primeira metade da vida: o homem consome grande quantidade de substância masculina e deixa apenas uma reserva menor de substância feminina, que agora nesta segunda fase deve ser utilizada. A mulher pelo contrário, recorre à sua reserva de masculinidade até agora não utilizada.

Na teoria de Jung (1991)<sup>38</sup>, isto se refere ao conceito de *animus/anima*; uma disposição (ou atitude) que governa as nossas relações com o mundo interior do inconsciente – imaginações, impressões subjetivas, idéias, humores e emoções. A anima é o feminino interno para o homem e o *animus* o masculino interno para a mulher. Funcionam com um propósito específico na relação com o Ego; como a *persona* é uma estrutura psíquica voltada para o mundo social e colabora com as adaptações ao mundo externo, *animus/a* estão voltados para o mundo interior da psique e ajudam uma pessoa a adaptar-se às exigências e necessidades dos pensamentos intuitivos, sentimentos, imagens e emoções com que o Ego se defronta.

De acordo com Stein (1998)<sup>39</sup> ambos os sexos têm componentes e qualidades masculinas e femininas. Suas diferenças empíricas são uma questão de grau, homens e mulheres são ao mesmo tempo masculinos e femininos. Essas qualidades, porém, são distribuídas de modo diferente. O componente masculino

---

<sup>37</sup> JUNG, C.G. **A Natureza da Psique**, v. 8/2, § 780.

<sup>38</sup> Id. **O Eu e o Inconsciente**, v. 7/2, § 627.

<sup>39</sup> STEIN, M. **O Mapa da Alma**, p.117.

tem sido quase universalmente definido por adjetivos tais como ativo, rijo, vigoroso, penetrante, lógico, dominante; o feminino tem sido amplamente definido como receptivo, suave, doce, generoso, nutriente, emotivo, empático. Alojadas num corpo masculino ou feminino, essas categorias de atributos parecem manter-se estáveis. Trata-se de uma diferença que é arquetípica, própria da constituição psíquica do ser humano, não pode ser desfeita por mudança na política social.

Jung considera que os homens são masculinos no exterior e femininos no interior, e que as mulheres são o inverso.

Cada homem sempre carregou dentro de si a imagem de uma mulher; não é a imagem desta ou daquela mulher, mas uma imagem feminina definitiva. Da mesma forma, o *animus* é imagem interna de uma mulher da personalidade masculina. (JUNG, 1991, v. 17, § 338)

Tratando-se de uma instância psíquica contra-sexual, normalmente o primeiro contato com esse arquétipo acontece na etapa da adolescência, quando a antiga projeção nos pais rompe a barreira familiar e recai nos grupos sociais. Na adolescência, esse arquétipo é projetado; a percepção e integração de *animus* e *anima* geralmente acontece na segunda metade da vida, porque pede uma maturidade psíquica própria dessa fase.

No mito da androginia original podemos encontrar uma analogia com a instância psíquica contra sexual (*animus/anima*): No princípio, o ser humano refletindo a unidade de onde teve origem, era masculino e feminino. Levado pelo orgulho de querer igualar-se ao seu Criador, o ser humano foi dividido em homem e mulher. Desde então ambos vivem numa busca angustiada um do outro a fim de resgatar a unidade original. Mas essa complementação, por ser exterior, é



insuficiente. A verdadeira complementação acontece no mundo interior. (PEDRÓS; VEJA, 2002)<sup>40</sup>

Na primeira metade da vida, o ser humano está voltado à realização do mundo externo; trata-se de uma tarefa árdua, que exige o despojamento do mundo da infância. Na segunda metade da vida, sua constituição psíquica exige um novo despojamento: relativizar suas árduas conquistas no mundo externo e integrar o lado da personalidade que precisou ser sacrificado em benefício da realização no mundo externo; ocorre um processo interior inexorável, o qual produz uma contração da vida.

Enquanto o jovem está voltado para a construção do mundo exterior, o ser humano que amadurece tem o dever e a necessidade de dedicar atenção séria ao seu próprio Self. Voltando à comparação, “depois de haver esbanjado luz e calor sobre o mundo, o Sol recolhe os seus raios para iluminar-se a si mesmo.” (JUNG, 1991, v 8/2, § 785)

Com certeza, existe um significado para a espécie humana, quando a pessoa atinge setenta ou oitenta anos; e é este significado que garante uma finalidade própria dessa fase e resgata o brilho da existência; não pode ser apenas uma lastimosa perda do calor da manhã da vida.

Nas tribos primitivas observamos que os anciãos quase sempre são os guardiões dos mistérios e das leis, preservando deste modo a herança cultural.

De acordo com Jung, a preocupação em ganhar dinheiro, a existência social, o cuidado com a prole são decorrências da natureza, mas não da cultura. A cultura

---

<sup>40</sup> PEDRÓS, M. C.; VEJA, A. R. **Madres Del Desierto**, p.57.

se situa para além dos objetivos da natureza, tornando absolutamente necessários uma perspectiva e um objetivo fixados no futuro.

Jung (1991)<sup>41</sup> considera todas as grandes religiões como parte da cultura, prometem uma vida no além, um objetivo supra-mundano que permite ao homem mortal viver a segunda metade da vida com o mesmo empenho com que viveu a primeira. Mas, se a expansão da vida e sua culminação são objetivos do homem de hoje, a idéia da continuação da vida depois da morte é questionável, quando não inacreditável.

Na opinião de Jung, uma vida orientada para um objetivo, em geral é melhor, mais rica e mais saudável do que uma vida sem objetivo, e é melhor seguir em frente acompanhando o curso do tempo, do que marchar para trás e contra o tempo. O velho que não for capaz de se separar da vida é tão fraco e tão doentio quanto o jovem que não é capaz de construí-la. Como médico, Jung diz estar convencido de que é mais higiênico – se é que se pode dizer assim – olhar a morte como uma meta para a qual devemos tender, pois voltar-se contra ela é algo de anormal e doentio que priva a segunda metade da vida de seu sentido e de seu objetivo. Por isso acha que todas as religiões, com seu objetivo supramundano, são eminentemente racionais, do ponto de vista de uma higiene psíquica.

Quando moro numa casa que eu sei que vai desabar sobre minha cabeça nos próximos dez dias, todas as minhas funções vitais são afetadas por estes pensamentos; mas se me sinto seguro, posso viver nela de maneira normal e confortável. Por isto, do ponto de vista da psiquiatria, seria aconselhável que só pudéssemos pensar na morte como uma transição, como parte de um processo vital cuja extensão e duração escapam inteiramente de nosso conhecimento. (JUNG, 1991, v. 8/2, § 792)

---

<sup>41</sup> JUNG, C.G. **A Natureza da Psique**, v. 8/2, § 792.

Nas referências de Jung (1991)<sup>42</sup>, a maior parte das pessoas não sabe o motivo pelo qual o organismo precisa de sal, contudo elas o exigem como uma necessidade instintiva. O mesmo acontece com as coisas da psique. Desde tempos imemoriais, os homens sempre sentiram a necessidade da continuação da vida. Esta constatação nos põe no centro da grande estrada real percorrida pela humanidade ao longo de sua existência. Por isso, pensamos corretamente de modo harmônico com a vida, mesmo que não entendamos o que pensamos.

Para Jung, além do pensamento do intelecto, existe um pensamento proveniente das imagens primordiais, dos símbolos que são mais antigos do que o homem histórico, nascidos com ele e, eternamente vivos, que sobrevivem a todas as gerações e constituem os fundamentos da nossa alma. Só é possível viver a vida em plenitude quando estamos em harmonia com estes símbolos, e voltar a eles é sabedoria. Não se trata nem de fé nem de conhecimento, mas da concordância de nosso pensamento com as imagens primordiais do inconsciente que são as matrizes de qualquer pensamento que nossa consciência seja capaz de cogitar. E um destes pensamentos primordiais é a idéia da vida depois da morte.

Para concluir, Jung volta novamente à comparação com o Sol; os cento e oitenta graus de nossa vida podem ser divididos em quatro partes. O primeiro quarto, situado a Leste, é a infância, aquele estado sem problemas conscientes, no qual somos um problema para os outros. Os problemas conscientes ocupam o segundo e terceiro quartos, enquanto no último quarto, na extrema velhice, ocorre uma imersão no processo psíquico inconsciente. Esse fenômeno acontece na infância e na extrema velhice, que embora sejam etapas totalmente diferentes, são

---

<sup>42</sup> JUNG, C.G. **A Natureza da Psique**, v. 8/2, § 793.

estados de vida sem qualquer problema consciente, por isso Jung não as levou em consideração nesse estudo.

### 3 OS SIMBOLOS NA ABORDAGEM JUNGUIANA

A pesquisa que propomos fazer recorre à analogia da imagem simbólica de um texto místico, tecido em torno da imagem de um castelo, cuja morada central, em permanente relação com as moradas periféricas, pode refletir o processo da individuação.

Trouxemos algumas considerações teóricas sobre o processo de individuação e, num segundo momento, falamos das etapas desse processo que mostram o desenvolvimento psíquico no decorrer da vida. Por intermédio dessas etapas, no confronto entre consciente e inconsciente, acontece o desenvolvimento psíquico. Tendo em vista que o inconsciente se expressa principalmente através de símbolos, torna-se necessário trazer algumas referências teóricas sobre o simbolismo na teoria junguiana. Dentro do devido limite, vamos tratar da natureza do símbolo, como surge na dinâmica psíquica e no cotidiano da vida, qual a sua função e como pode ser trabalhado.

Quando uma imagem ou palavra, ou conjunto de palavras consegue expressar uma situação desconhecida, desafiadora, conflituosa, temos aí um símbolo. O símbolo funciona como uma ponte que, gradativamente, conduz à consciência algum produto psíquico inconsciente, e que, no momento, é a melhor expressão possível desse produto.

Todo produto psíquico que tiver sido por algum momento a melhor expressão possível de um fato até então desconhecido ou apenas relativamente conhecido pode ser considerado um símbolo se aceitarmos que a expressão pretende designar apenas o que é pressentido e não está ainda claramente consciente... todo fenômeno psicológico é um símbolo, na suposição que enuncie ou signifique

algo mais e algo diferente que escape ao conhecimento atual.  
(JUNG, 1991, v. 6, § 90)

O símbolo tem a função de religar consciente e inconsciente e, por esse caminho, proporcionar uma amplificação da consciência, responsável pelos processos criativos, culturais e religiosos.

Amaral (2009)<sup>43</sup> reconhece que a experiência humana se traduz por imagens simbólicas que tocam os limites da razão, mas a despeito disso ultrapassam as possibilidades de apreensão racional. Quando intuímos a dimensão simbólica de uma situação, de um lado encontramos o que é conhecido, observável; de outro lado, a invocação de algo desconhecido. Assim, o símbolo pode ser comparado a uma moeda partida em dois, sendo que uma metade é conhecida e a outra desconhecida: o que sabemos da metade desconhecida é que ela se encaixa com exatidão na metade observável e consciente.

Simbolizar é conhecer o sentido oculto nas situações concretas da vida. O cotidiano sempre tem um lado oculto, enigmático. A pergunta sobre o seu significado é também uma pergunta sobre o sentido de uma situação concreta. A racionalidade é insuficiente para captá-lo. Por isso, de acordo com Kast (1997)<sup>44</sup>, para trabalhar com os símbolos é preciso estar pronto para se deixar tocar emocionalmente por eles, questionar o nível de vida concreto e ocupar-se com o que está oculto e é enigmático. Mais do que ao intelecto, os símbolos falam da relação com uma realidade invisível, obscura, que nos transcende.

---

<sup>43</sup> AMARAL, M.J.C. **Imagens de Plenitude na Simbologia do Cântico dos Cânticos**, p.59.

<sup>44</sup> KAST, V. **A Dinâmica dos Símbolos**, p. 25.

De acordo com Giglio e Giglio (2006)<sup>45</sup>, essa realidade invisível se manifesta por imagens simbólicas que, ao receberem a devida atenção, possibilitam apreender conteúdos até então inconscientes. Trata-se de uma atitude que facilita o processo de individuação enquanto atenção ao mundo interno e observação cuidadosa do mundo externo, em busca de significados que orientam e plenificam a existência humana.

Segundo Winckel (1985)<sup>46</sup>, o trabalho com os símbolos faz parte do desenvolvimento da consciência, porque os conteúdos inconscientes se expressam de forma simbólica. Em todos os tempos, o inconsciente se exprimiu e ainda hoje se exprime por meio de símbolos. Os arquétipos, conteúdos do inconsciente que representam possibilidades de formas de existência, não são encontrados diretamente, mas indiretamente, através de suas manifestações, especialmente através dos símbolos.

Byington (1987)<sup>47</sup> observa que, sendo o arquétipo invisível, por tratar-se de um potencial, ele é a inspiração, por exemplo, da música, enquanto o símbolo é a música, a imagem simbólica da inspiração.

Jung (1984)<sup>48</sup> vale-se da imagem simbólica do aqueduto como recurso de expressão para mostrar como o símbolo surge na dinâmica psíquica. Ele nos diz que o humano possui um excedente de energia, passível de uma outra aplicação, além do fluxo natural e compara esse excedente de energia a um aqueduto, cujo diâmetro é demasiadamente estreito para desviar uma determinada quantidade de água, que se substitui constantemente. A água transborda de uma forma ou de outra. Do

---

<sup>45</sup> GIGLIO, J. S.; GIGLIO, Z. Espiritualidade, p. 152.

<sup>46</sup> WINCKEL, E. **Do Inconsciente a Deus**, p 32.

<sup>47</sup> BYINGTON, C. **Desenvolvimento da Personalidade, Símbolos e Arquétipos**, p 21.

<sup>48</sup> JUNG, C.G. **A Dinâmica do Inconsciente**, v.8, § 91.

transbordamento da libido surgem processos psíquicos difíceis de serem apreendidos apenas por meios racionais. São processos criativos, artísticos e culturais entre outros. Jung trata desse aspecto quando descreve que esse...

[...] excedente de libido dá origem a certos processos que não podem ser explicados ou só o podem de modo inadequado, como resultado de condições meramente naturais. São processos religiosos cuja natureza é essencialmente simbólica. Sob a forma abstrata, os símbolos são idéias religiosas: sob a forma de ação, são ritos ou cerimônias. (JUNG, 1984, v.8, § 91)

Em condições normais, a libido entornada leva a atividades distintas das funções instintivas que seguem seu curso regular, de acordo com as leis da natureza.

Tais processos criativos podem ser racionalizados secundariamente, mas a razão, isoladamente, é insuficiente para atingi-los.

É a capacidade simbólica do ser humano que transforma esse excedente de energia, gerando os fenômenos artísticos, culturais e religiosos, entre outros, que otimizam a condição humana. Por outro lado, o bloqueio de seu desenvolvimento pode levar as pessoas a um estado de desamparo, desencantamento e frustração. Por isso Jung (1991)<sup>49</sup> preocupou-se em mostrar que a intuição, a emoção e a capacidade de perceber e de criar por meio dos símbolos são modos básicos de funcionamento do psiquismo humano, tal como a percepção por meio dos órgãos dos sentidos e o pensamento.

---

<sup>49</sup> JUNG, C.G. **Tipos Psicológicos**, v.6, § 906.



Para Jung (1991)<sup>50</sup>, as maiores realizações do homem são geradas pelo símbolo, que, ao mesmo tempo, contém as razões mais profundas de seu ser. Sua dinâmica engloba as diferentes dimensões psíquicas de tal forma que aspectos antagônicos, teses e antíteses se encontram, e o eu é levado a reconhecê-los. Se a consciência se subordinar apenas a uma das partes, o produto elaborado surge como um sintoma, uma mudança provocada no organismo por uma doença e lhe faltará o efeito libertador próprio do símbolo, pois negará a participação de todas as partes da psique.

Jung (1991)<sup>51</sup> adverte que se não houver participação incondicional, e o eu não se abrir para a plena participação dos opostos, a energia vital será represada, o que gerará tensões que podem se tornar insuportáveis. Essa receptividade do eu possibilita que da tensão dos opostos surja uma nova função unificadora que os ultrapassa. Essa nova função emerge da atividade do inconsciente, constelado pela tese e antítese, e que se comporta compensatoriamente, permitindo que os opostos possam unir-se. O eu, dividido entre tese e antítese, encontra nessa base intermediária uma oportunidade de livrar-se de sua divisão. Por isso, a tensão dos opostos flui para a expressão intermediária e a defende do conflito.

Se o eu se mantiver aberto e estável, a expressão inconsciente formará a matéria prima para um processo de construção. Um novo conteúdo, expressão do inconsciente, levará a força dos opostos a entrar em um canal comum, permitindo o fluir da vida com novos objetivos.

---

<sup>50</sup> Ibid., § 912.

<sup>51</sup> JUNG, C.G. **Tipos Psicológicos**, v.6, § 913, 914.

Jung (1991)<sup>52</sup> vê nesse processo uma função transcendente, complexa, composta por várias outras funções. Quando ele fala de função transcendente, refere-se ao fato de ela possibilitar passagem de uma atitude conflituosa para outra que comporta uma solução do conflito. O conteúdo elaborado pela tese e antítese e que une os opostos em seu processo de formação é o símbolo vivo.

Quando a energia psíquica transita da tese para a antítese e vice-versa, percorre o caminho da polaridade. Por isso o símbolo é reconciliador de opostos. De acordo com Whittmont (1969)<sup>53</sup>, a conciliação acontece porque as imagens simbólicas funcionam de uma maneira compensatória ou complementar, uma vez que surgem como portadoras de mensagens que estão faltando, em consequência de opiniões e convicções unilaterais do consciente. Essa função se manifesta no cotidiano da vida, e implica numa leitura simbólica dos acontecimentos e fenômenos que permeiam nossa existência.

Assim como Jung preocupou-se em mostrar como surge o símbolo na dinâmica psíquica em geral, Edinger (1995)<sup>54</sup> buscou tratar desse mesmo aspecto do símbolo, no cotidiano da vida especificamente. As situações concretas da vida possuem um significado simbólico, e a compreensão desse significado representa uma oportunidade de desenvolvimento psíquico, de um amadurecimento que conduz à amplificação da consciência. Diante dos grandes conflitos da vida, a razão mostra-se insuficiente na busca de um caminho satisfatório. O símbolo, por conter aspectos racionais e irracionais, possibilita a amplificação da consciência, e é um auxiliar no enfrentamento dos conflitos que desafiam o desenvolvimento da condição humana. Por isso, dizemos que só o símbolo é capaz de fazer a reconciliação dos

---

<sup>52</sup> Ibid., § 915-917.

<sup>53</sup> WHITMONT, C. E. **A Busca do Símbolo**, p.26.

<sup>54</sup> EDINGER, E. **Ego e Arquétipo**, p. 156.

opostos, no sentido de ser capaz de religar aspectos conscientes e inconscientes que tecem nossa história.

De acordo com Kast (1997)<sup>55</sup>, o símbolo é uma dádiva do inconsciente, pois nenhuma razão é capaz de criá-lo. Mas, podemos não usufruir plenamente dessa dádiva, se não nos envolvermos com o trabalho muitas vezes árduo e desafiador, que o símbolo nos impõe. Ele permanecerá grávido de um potencial que não pode se atualizar se não tiver o benefício da fecundação da consciência. Se isso for deixado de lado, perdemos o benefício de ele ser, não só o reconciliador de nossos conflitos, mas, principalmente, perdemos a possibilidade do amadurecimento psíquico, da amplificação da consciência. Cabe aqui dizer com Aufranc (2004)<sup>56</sup> que o símbolo tanto nos leva às origens, quanto nos aponta possibilidades, aponta-nos um caminho de desenvolvimento.

Conflitos, necessidades, desejos e frustrações configuram desafios usuais no cotidiano, mas, que ocultam significados simbólicos disponíveis ao desenvolvimento psíquico. Deixados a si mesmos, esses fenômenos apenas vitimizam o ser humano. Isto porque a proximidade com o símbolo pode ser desconcertante, pois o símbolo não se reduz a explicações lógicas, e qualquer interpretação “é uma mera hipótese, apenas uma tentativa de ler um texto desconhecido.” (JUNG, 1991, v.16, § 322)

Conforme Byington (1987)<sup>57</sup>, nas situações mais inusitadas que a vida nos impõe ocorre um processo de indiscriminação-elaboração-discriminação. A fase da indiscriminação surpreende e nos deixa num estado caótico, confuso, indiscriminado. Por meio do trabalho paciente e humilde das associações e

---

<sup>55</sup> KAST, V. **A Dinâmica dos Símbolos**, p. 23.

<sup>56</sup> AUFRANC, A. *A Dimensão Espiritual*, p. 18.

<sup>57</sup> BYINGTON, C. **Desenvolvimento da Personalidade, Símbolos e Arquétipos** p. 23.

considerações que constituem a elaboração simbólica, é possível chegar a um estado de discriminação, e então, o que a princípio era desconhecido, estranho, ganha significado.

Nunca é possível esgotar a discriminação de um símbolo; conforme o grau de maturidade, o momento do desenvolvimento, varia também a capacidade de elaboração do mesmo símbolo. Devido à elaboração simbólica ser permanente, estados de dúvida, ansiedade, insegurança e criatividade são comuns no desenvolvimento humano.

De acordo com Cavalcanti (2008)<sup>58</sup>, a intuição, a emoção e a capacidade de perceber e de criar por meio dos símbolos atuam no estágio da elaboração, quando considerações e associações são tecidas, permitindo uma amplificação da consciência e podendo ser determinantes na superação de sentimentos de alienação e desamparo. Essas experiências podem facilitar uma grande transformação, pois podem religar o ser humano à essência de seu ser.

Pouco a pouco, o símbolo é produzido por meio dessas associações, o que demanda uma atitude de escuta diante dos símbolos. Esse trabalho, comumente chamado de elaboração simbólica, impulsiona a busca de sentido no decorrer da análise ou pesquisa e pode funcionar como ponte de libertação do inconsciente. Conforme diz Bosnak (1994, p 106), “qualquer coisa que seja expressa pelas pessoas pode ser usada para aprofundar e colorir um símbolo, como forma de associação”.

---

<sup>58</sup> CAVALCANTI, R. **Os Símbolos do Centro**, Prefácio, p. XIV.

Jung (1998)<sup>59</sup> adverte que os símbolos não são compreensíveis de imediato, mas podem ser alcançados por meio de uma análise cuidadosa, em um movimento circular cujo ponto central é a imagem simbólica. Esse movimento psíquico promove o desenvolvimento do Ego. A exposição à “tempestade,” à tensão da ação e à batida da realidade, ou seja, aos conflitos da vida, pode solidificar a personalidade, quando se vivencia a dimensão simbólica dos fatos e acontecimentos.

Mendes e Freitas (2004)<sup>60</sup> citam Jung, quando o mesmo enfatiza que o trabalho com os símbolos deve ser encarado como uma tarefa para a humanidade, pois é por meio dela que o homem pode retirar de sua natureza a energia indispensável à realização de si-mesmo em sua época.

Quando a natureza é deixada entregue a si mesma, a energia se transforma na linha de seu declive natural. Desse modo produzem-se fenômenos naturais, mas não “trabalho”. Assim também acontece com o homem quando entregue a si mesmo, vive, por assim dizer, como um fenômeno, e não produz trabalho, no sentido próprio do termo. (JUNG, 1998, v. 18/1, § 80)

O homem permanece sempre como um fenômeno, não tem percepção de si mesmo, ou seja, nasce, aparece, mas não interage, incapaz de produzir trabalho, cultura e acaba por trair uma de suas características básicas, de ser um ser em relação .

Para Whitmont (2008)<sup>61</sup>, nossa estrutura psíquica nos faz vivenciar a existência, de uma forma dualística. De um lado, temos um mundo de objetos, de formas, que somos capazes de organizar e de outro, os impulsos interiores, que

---

<sup>59</sup> JUNG, C.G. **A vida Simbólica**, v.18/1, § 432.

<sup>60</sup> MENDES, A.; FREITAS, L. V. *Religião e Participação nesse Mundo* p.22.

<sup>61</sup> WHITMONT, C. E. **A Busca do Símbolo**, p.27.

acontecem independentes de nossa vontade, e são difíceis de dominar. Percebemos ambos através de imagens. As mesmas imagens que se apresentam como representativas do mundo exterior são usadas pela psique para exprimir o mundo interior.

Pelo fato de as imagens simbólicas se estabelecerem em relação à vivência de objetos externos, elas acabam por ser consideradas como pertencentes a esses objetos exteriores, quando falta uma percepção adequada da dimensão interior.

Whittmont (1969)<sup>62</sup> observa que o modo pelo qual a psique vivencia o mundo exterior coloca-se a serviço de um novo propósito, ou seja, à experiência do mundo interior. Essa experiência exige o funcionamento de um novo meio de perceber, o da intuição. A intuição do significado ultrapassa a representação do objeto externo e constitui o modo simbólico de compreensão. Quando este modo de percepção intuitiva está ausente, ou é insuficiente, as imagens psíquicas são ingenuamente compreendidas, como pertencentes apenas à realidade externa.

Neste caso, as imagens simbólicas parecem tão sem sentido e absurdas como pareceriam melodias a uma pessoa sem ouvido musical, ou pinturas a alguém que não tenha nenhuma sensibilidade em relação à forma e à cor. Tal pessoa provavelmente consideraria as melodias como desvios patológicos da monotonia simples e direta, ou as pinturas como desvios patológicos de uma linha reta. (Whittmont, 1969, p.28)

---

<sup>62</sup> WHITMONT, C. E. **A Busca do Símbolo**, p.28.

## 4 “CASTELO INTERIOR” - WELCH E BONAVENTURE

### 4.1 WELCH

Paralelamente aos conceitos junguianos referentes ao tema central da pesquisa, a busca de bibliografias anteriores em Psicologia, na vertente junguiana, possibilita estabelecer conexões e analogias, encontrar imagens e ideias, aproximações e experiências que permitem o estabelecimento de uma arqueologia simbólica.

Essa arqueologia simbólica encontra um paralelo na linguagem simbólica do Castelo Interior quando a autora, Teresa de Ávila, referindo-se à oração, comenta ser necessário cavar um poço profundo no íntimo da alma, em busca de um Tesouro, a presença de Deus. Assim, também começo minha escavação percorrendo o caminho da mística e da psicologia, que vejo como complementares, quando considerados em sua profundidade.

Na literatura junguiana existe um amplo interesse pelo tema espiritualidade, mas, sobre Teresa de Ávila, as referências se tornaram mais raras em se tratando especificamente do Castelo Interior.

Os trabalhos mais próximos desse tema foram o de Welch (1982)<sup>63</sup> e o de Bonaventure (1996)<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Todas as referências do item 4.1 pertencem a WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**.

<sup>64</sup> BONAVENTURE, L. **Psicologia e Vida Mística**, passim.

Welch reconhece, nas imagens místicas do Castelo Interior, um recurso simbólico que permite maior compreensão da dinâmica psíquica.

Tratando desse aspecto em seu livro, Welch observa que o processo de individuação trata do relacionamento do Ego com o Self, arquétipo que orienta o desenvolvimento psíquico, mas é difícil, quando não quase impossível, abordar conceitualmente a relação entre consciente e inconsciente. É a função racional que formula o conceito, daí a dificuldade de fechar dentro de um conceito racional as vivências que transcendem o consciente. Ele só pode ser conhecido no que se revela a nós, e o faz por meio de símbolos.

Quando em suas imagens, Teresa fala da relação entre Deus e a pessoa, oferece um recurso para tratar da dinâmica psíquica, o que possibilita amplificar a relação Ego X Self, eixo do processo de individuação. Teresa escreveu sobre a alma, sobre a pessoa humana em seu relacionamento com Deus. Tanto o aspecto espiritual quanto o aspecto psíquico tratam de uma relação que, por acontecer em um nível profundo, reclamam uma linguagem simbólica para conseguir se expressar. Welch assinala essa dificuldade logo no início do livro de Teresa:

Pedindo hoje a Nosso Senhor que falasse por mim, pois não achava assunto, nem sabia por onde começar, a fim de cumprir esta obediência, veio-me à mente o que agora vou explicar. Servirá para tudo o que disser. Consideremos nossa alma como um castelo, feito de um só diamante ou de um limpíssimo cristal. Neste castelo existem muitos aposentos, assim como no céu há muitas moradas. (TI, c1, n.1)

Ao receber a tarefa de falar sobre a relação do homem com Deus na vida de oração, Teresa pede a Deus que fale por ela, pois não sabe por onde começar, e surge a imagem do castelo. Welch mostra que em termos psicológicos, a construção dessa imagem gratuita e imediata descarta a possibilidade de uma produção



racional. Trata-se da formação de uma imagem simbólica oferecida pelo inconsciente. Encontro nessa consideração de Welch, fundamentação para o uso das imagens do Castelo, na tentativa de mostrar a relação entre consciente e inconsciente, a serviço do desenvolvimento psíquico.

O autor aponta que a dificuldade de Teresa ao falar da relação da alma com Deus é semelhante à dificuldade que temos ao falar da relação entre Ego e Self, no processo de individuação, por isso as imagens do “Castelo” oferecem uma oportunidade ímpar para aqueles que se empenham na aventura do autoconhecimento.

Segundo Welch, O **Castelo Interior** é um clássico na tradição mística do cristianismo e da literatura espanhola. Nessa obra, Teresa descreve a jornada da alma desde as fronteiras do castelo, num movimento cheio de desafios e surpresas em direção ao centro, a sétima morada, onde mora o Rei. Teresa vai descrevendo sua própria experiência religiosa, a qual culmina em uma comunhão espiritual com Cristo e nessa jornada, encoraja o leitor a entrar no castelo de sua alma e peregrinar para Deus, em seu centro.

Welch faz uma longa reflexão sobre a simbologia da jornada. Segundo ele, os estágios da jornada levam o peregrino a estar cada vez mais atento ao Centro e ao chamado de Deus em sua vida. Movendo-se através das regiões da jornada, o peregrino vai se exercitando em ser livre; e protegido num espaço emocional, poder abrir-se à transformação.

Welch leva-nos a perceber que a jornada nos conduz por meio de seis moradas antes de alcançar o Centro, a sétima morada do castelo. Essas reflexões

do autor a partir do livro de Teresa são contribuições que poderão auxiliar na discussão das diversas etapas do processo de individuação. Teresa tem uma visão global do castelo, uma só realidade, e deste modo, as diversas moradas apresentam aspectos diferentes de uma mesma realidade, semelhantes a esferas que envolvem o Centro, como as folhas de um palmito. Cada morada abriga diversos compartimentos, diversas salas, arranjadas acima, abaixo ou ao lado umas das outras.

A jornada pelo interior do castelo é semelhante ao movimento em busca da totalidade, em busca da integração do Self, o que é próprio do processo de individuação. Nesse aspecto, encontro associações que me permitem fazer uma ponte entre essas diferentes moradas, que surgem durante a jornada, e as diferentes etapas do processo de individuação.

Welch comenta que o caminho para o centro tem dois movimentos, que Teresa compara aos esforços necessários para se conseguir água suficiente para regar o “jardim da alma”. A oração das três primeiras moradas é uma oração que envolve a atividade da meditação, semelhante ao esforço árduo, que não prescinde da construção de aquedutos, porque a água vem de uma fonte que ainda está muito distante do jardim. Nas três últimas moradas encontramos um tipo de oração que é receptiva, a oração de contemplação. Aí a água corre facilmente, transborda, e não há necessidade de aquedutos porque essas moradas estão próximas da fonte. Nas quartas moradas, vamos encontrar novamente uma situação árdua, porque é aí que ocorre a transição de um movimento para o outro, ou seja, a passagem da ascese para a mística. Na ascese, movimento psíquico próprio das três primeiras moradas, todo empenho do Ego é suficiente para conseguir seus objetivos. No movimento da

mística que começa nas quartas moradas, ocorre uma inversão na dinâmica psíquica: o Ego deve passar para um segundo plano e dar lugar ao Self, que até então agia na retaguarda. A dificuldade em perceber essa mudança é responsável pelo aspecto árduo dessas moradas.

Quando Welch comenta que o caminho para o Centro tem dois movimentos, e, para melhor refletir sobre isso, recorre às duas imagens de Teresa, ou seja, dois modos de regar o jardim da alma, possibilita usar suas inferências para tratar das diferentes características da relação Ego X Self, durante as etapas do processo de individuação.

Segundo Welch, Teresa é uma psicóloga mística porque, para ela, a jornada para Deus é também uma jornada para dentro de si mesmo. É uma jornada para Deus e ao mesmo tempo, um movimento que nos introduz no autoconhecimento. A união com Deus no Centro envolve a busca de uma completa apropriação da vida, a atualização de atitudes, de um jeito de ser em que se revela o reconhecimento da supremacia do Self na relação com o Ego. Teresa é uma sensível observadora da interioridade humana e seus escritos conduzem a uma crescente união com Deus.

Welch examina a dimensão psicológica da viagem de Teresa por meio do castelo. Numa sutil descrição das experiências interiores, Teresa promove uma topografia do desenvolvimento humano, o qual é ao mesmo tempo uma conversão religiosa.

O autor levanta também a hipótese de que as imagens de Teresa são uma expressão primária de sua experiência interior e que elas podem refletir o processo de individuação. Por outro lado, os comentários sobre essas mesmas experiências

são um modo secundário de comunicação. Suas imagens são símbolos, expressões impregnadas de significados, os quais podem ser parcialmente articulados. E porque as imagens expressam o nível profundo do coletivo, elas se tornam veículos para o leitor entrar em sua própria profundidade arquetípica.

Por serem símbolos, as imagens de Teresa possuem uma plasticidade que dá espaço a articulações, pelo menos parcialmente, entre a psicologia analítica e a mística, e por expressarem o nível profundo do coletivo, permitem ao leitor entrar na própria profundidade arquetípica. É possível encontrar, nas afirmações de Welch, alguma fundamentação para essa pesquisa, bem como uma contribuição, para pensar nas articulações entre as imagens do Castelo Interior e o processo de individuação.

De acordo com Welch, as imagens de Teresa contam-nos não somente a história dela, mas também a história da psique humana. Seu trabalho é uma tentativa de nos ajudar a descobrir essas imagens, escutar atentamente e incorporá-las em nossa história. Os sonhos, decepções, amores, encontros e desencontros no decorrer da jornada convidam a entrar mais profundamente em nossa própria vida, permitindo descobrir significados para situações que desafiam e transcendem a compreensão lógica.

Se as imagens de Teresa tratam não somente da história dela, mas também da história da psique humana, suponho que o Castelo Interior seja uma fonte pura e genuína, que possa refletir o processo de individuação. E o trabalho de Welch em procurar nos ajudar a descobrir, escutar e integrar essas imagens em nossas vidas, faz-me sentir bastante grata a ele, tanto por reconhecer e valorizar tamanha riqueza, mas também por contribuir para a amplificação de meu trabalho.

Welch utiliza as imagens do Castelo como um recurso que possibilita maior compreensão da individuação, e o faz por meio do processo de amplificação. Ele compara esse procedimento com algo semelhante ao efeito de um jato de água caindo sobre um reservatório e abrindo círculos concêntricos a partir do ponto de impacto. Se a experiência de Teresa fosse o reservatório, os círculos que se abririam seriam imagens e histórias que podem amplificar a experiência. Se imaginarmos uma bacia debaixo de uma torneira, a água caindo no centro gradativamente irá formando círculos concêntricos. Se pensarmos na experiência de Teresa como sendo a bacia, os círculos que se abririam seriam imagens, histórias, idéias que podem amplificar essa experiência. O objetivo principal de se dar atenção a uma imagem simbólica é desenvolver uma comunicação com o mundo interior da pessoa e possibilitar a ela uma vida mais completa e integrada.

Essa dinâmica utilizada por Welch em seu trabalho representa uma contribuição valiosa para essa pesquisa. Em síntese, o trabalho de amplificação das imagens possibilita a articulação de vários aspectos e características que refletem a natureza da relação Ego X Self na individuação.

Teresa comenta que nas primeiras moradas do castelo chega pouca luz do salão principal, onde está o Rei. Por isso, quem aí vive não enxerga bem; a sala está clara, mas a pessoa não goza da claridade pelo impedimento que traz em si, impedimento simbolizado nas imagens de répteis e animais daninhos que cegam e obrigam a fechar os olhos para não ver outra coisa senão eles mesmos.

Welch utiliza as imagens desses animais peçonhentos, que dificultam e procuram impedir a jornada pelo castelo, como símbolos da sombra negativa, aqueles aspectos primitivos, instintivos que desconhecemos em nós. O encontro

com a própria sombra é o fenômeno psíquico que marca o início do processo de individuação e Welch utiliza a imagem desses animais para falar dessa instância psíquica, aquelas características que normalmente o ser humano nega e desconhece em si mesmo. No entanto é importante lembrar que o conceito de sombra estaria incompleto se deixássemos de lado a referência da sombra positiva, aqueles aspectos moralmente desejáveis, mas que por alguma razão foram reprimidos. A sombra, positiva ou negativa, leva a uma ruptura entre consciente e inconsciente.

O autor detém-se por um longo tempo no aspecto da sombra, oferece associações partindo das idéias de Teresa, que poderão ser utilizadas quando tratar da primeira etapa do processo de individuação. Imagens de répteis e animais peçonhentos acusam a presença de um Ego em fase primitiva, pautado exclusivamente na vida instintiva. Embora exista um Centro, o indivíduo o desconhece, a relação Ego X Self é imperceptível, semelhante a um diamante, não pode refletir a luz do sol, por estar coberto com um pano escuro.

Em termos simbólicos, Teresa refere-se às consequências dessa ruptura entre consciente e inconsciente, ao comentar ser uma lástima não nos entendermos a nós mesmos, nem sabermos quem somos. Comenta que seria uma grave ignorância se perguntássemos a uma pessoa quem ela é, e ela não soubesse responder, nem dizer quem foi seu pai, sua mãe, ou a terra em que nasceu; um comportamento mais próximo ao de um animal que ao de um ser humano. (T I, c.1, n. 2)

Welch lembra que, segundo a Psicologia Analítica, os elementos psíquicos que o indivíduo não reconhece como próprios, forçosamente são projetados nos

outros, obrigando-os a carregar uma sombra que não lhes pertence. Não reconhecer a sombra, é não reconhecer parte da própria personalidade. A falta de reconhecimento da própria sombra implica na interrupção da jornada interior, imagem do processo de individuação. Esse é um outro aspecto do trabalho de Welch que certamente entrará no processo de amplificação dessa pesquisa.

Nas primeiras moradas, Teresa adverte para a necessidade de procurar entender e remediar essa extrema miséria, olhando para si, para não nos tornamos estátuas de sal, imagem simbólica da ruptura entre consciente e inconsciente, como aconteceu à mulher de Ló por voltar a cabeça e olhar para trás. (T I, c.1, n. 2)

O confronto com os aspectos negativos do arquétipo da sombra exige não apenas o reconhecimento, mas uma experiência das possibilidades destrutivas, decorrentes da ausência de luz. Welch observa que isso normalmente é sentido como algo vergonhoso enquanto não aprendemos a reconhecer e cuidar dessa parte obscura de nossa personalidade, o reconhecimento da própria sombra não nos diminui.

Quando aceitamos nossa sombra e a guardamos “perto do coração”, ela se torna uma nova fonte de vida para nós. É por isso que a teoria diz que a sombra é ouro, em noventa por cento da dinâmica psíquica. Quando reconhecidos, os animais peçonhentos, as serpentes e demônios do castelo de Teresa tornam-se habitantes cheios de valor, com o propósito de desafiar o indivíduo, proporcionar autoconhecimento, fortalecê-lo para o enfrentamento dos obstáculos na jornada.

A abordagem que Welch faz da sombra, certamente irá contribuir para esse trabalho. Existe uma falsa idéia de individuação, vista como a procura de um estado

de perfeição em uma máquina, uma ausência de conflitos, ausência de sombra. Essa idéia sugere uma unilateralidade, sintoma de doença que interrompe o fluxo da energia psíquica, o desenvolvimento humano. Ao tratar desse fenômeno psíquico, Welch contribui para mostrar a individuação no Castelo como uma busca da totalidade, que inclui sombra e luz, o que favorece um conhecimento mais verdadeiro da condição humana.

Welch comenta que os animais peçonhentos são imagens que Teresa usa para falar de forças coletivas escondidas na jornada interior. Essas forças nutrem o indivíduo quando conscientemente apropriadas, mas elas são potencialmente destrutivas quando vividas inconscientemente. No decorrer da jornada, aprendemos, mais e mais, que o mistério pascal poderá ser experimentado em nossas próprias vidas. A cruz antecede qualquer ressurreição, e não se alcança uma expansão de consciência sem dor e sem conflitos.

A reflexão de Welch sobre a sombra, a partir das imagens de Teresa, ajuda a iluminar o que possa ser a individuação, um processo longo e árduo, que exige o trabalho heróico do Ego e o reconhecimento da supremacia do Self. É por isso que muitas pessoas estranham quando os místicos se reconhecem como grandes pecadores.

Para simbolizar a dinâmica psíquica da sombra, Welch amplifica a imagem da borboleta, utilizada por Teresa nas últimas moradas. Nessas moradas a alma consegue se libertar do casulo apertado, opressor, escuro. Essa libertação demanda um tempo de preparação, que constitui o processo de integração da própria sombra. Teresa usa a imagem da borboleta para simbolizar a morte e ressurreição na união com Cristo.



Welch associa essa imagem como uma expressão da psique enquanto o Self emerge por meio de uma série de transformações. A borboleta expressa o poder libertador da psique. Essa questão é cuidadosamente tratada por Welch, pois, segundo ele, nossas crises podem nos levar à transformação e conversão. Encontramos uma força em nós e além de nós, algo que cura a ferida psíquica, nos move e comove em nossa jornada rumo ao Centro.

Na escuta dessa imagem, Welch oferece associações e amplificações que fazem parte de um Ego mais amadurecido, que reconhece não ser o dono da casa. Esse reconhecimento não vem gratuitamente, mas faz parte da sensação de aperto, estagnação e escuridão a que o bicho-da-seda precisou se submeter por longo tempo, até se transformar numa graciosa borboleta, livre para se movimentar na vida.

Na sétima morada, que é o Centro, Teresa usa a imagem do matrimônio para simbolizar a intimidade da união espiritual entre a alma e Deus. De acordo com a teoria analítica, masculino e feminino são vistos como a polaridade básica da existência humana, expressando a experiência com o outro. Ao mesmo tempo, esta polaridade traduz um movimento dinâmico em busca da unidade e da totalidade, e nós a encontramos no mundo interior do indivíduo e na comunidade humana. Nos relacionamentos, especialmente na misteriosa relação entre o homem e a mulher, o indivíduo alcança a si próprio por meio do outro, do desconhecido.

Segundo Welch, a imagem de Cristo permeia toda a narrativa de Teresa e do ponto de vista da Psicologia Analítica, essa imagem é um poderoso símbolo do Self: Cristo crucificado entre os dois ladrões é a imagem mais completa do Self, símbolo de reconciliação entre os opostos. Nas considerações de Welch, Cristo encoraja e

capacita cada indivíduo a fazer sua jornada interior, quando experimenta pessoalmente o mistério da morte e ressurreição do Senhor, garantia de uma vida plena, para os cristãos.

O simbolismo das moradas pode expressar os diferentes estágios de maturidade, por isso, as considerações de Welch, suas amplificações a respeito das diferentes situações existenciais, podem refletir o que habitualmente encontramos no decorrer do processo de individuação.

De acordo com Welch, **Castelo Interior** é um exemplo de conto que sugere imagens simbólicas para uma comunicação e apropriação da própria história. Quando nos tornamos conscientes da profundidade de nossas experiências por meio da expressão simbólica, ouvimos o chamado de Deus nelas, e somos desafiados a dar uma resposta.

## 4.2 BONAVENTURE

Bonaventure (1996)<sup>65</sup> faz um amplo e profundo estudo sobre o arquétipo central nas obras de Teresa de Ávila e ao pesquisar o **Castelo Interior**, demonstra interesse pela Morada Central do castelo. Privilegia esse aspecto enfatizando que a finalidade essencial de qualquer tipo de trabalho para se conhecer a si mesmo é a de estabelecer um contato com o mundo interior, com o próprio Centro.

O autor comenta que as moradas do castelo exprimem os estados psicológicos, as etapas do processo de individuação que correspondem às diferentes situações existenciais, habitualmente aquelas que surgem durante a evolução interior.

O interesse especial pelo Centro fornece idéias e possíveis conexões para estudar a imagem simbólica do matrimônio espiritual, imagem que reflete um encontro mais profundo entre a alma e Deus. Provavelmente trata-se da imagem que melhor expressa a dinâmica psíquica da totalidade. Na simbologia das moradas, o autor indica os estados psicológicos que vão surgindo nas diferentes etapas do processo de individuação.

Bonaventure reconhece na diversidade das moradas a existência de um estado psíquico mais instintivo, que aparece com mais frequência nas três primeiras moradas e que gradativamente vai evoluindo para um estado mais espiritual, a partir da quarta morada. No entanto essa distinção entre instintivo e espiritual é de ordem racional, porque no nível da realidade concreta e do vivido, é difícil distingui-los. De

---

<sup>65</sup> Todas as referências do item 4.2 pertencem a BONAVENTURE, L. **Psicologia e Vida Mística**.

acordo com Bonaventure, as moradas, do ponto de vista energético, são formas que contêm em si mesmas forças latentes que podem ser atualizadas progressiva e sucessivamente ao longo do desenvolvimento interior. As moradas exprimem, também, os estados psicológicos que correspondem às diferentes situações existenciais encontradas habitualmente no decurso de toda evolução interior.

Essa consideração oferece associações e analogias que permitem amplificar a simbologia da sombra, expressa nas imagens do bestiário de animais peçonhentos, presença comum nas três primeiras moradas. Esse aspecto presta-se ao estudo da evolução psíquica própria do processo de individuação.

Segundo Bonaventure, a vida da alma é energia, e varia quantitativa e qualitativamente de acordo com a estrutura na qual se encontra cristalizada. Consequentemente, a vida se expressa de modo diferente no nível do homem natural, onde está principalmente canalizada a vida instintiva e no nível do homem espiritual, quando a energia está canalizada na vida do espírito que expressa o dinamismo do Centro.

O homem, vivendo apenas ao nível da vida instintiva, isto é, no fosso do castelo e nas primeiras moradas, apenas se conhece como ser animal e sensual. Tal vida sensual e instintiva aparece como a única realidade que existe. Ao contrário, o homem espiritual, vivendo no centro, tem a experiência de um outro modo de ser e de vida. (BONAVENTURE, 1996, p. 97)

Essas considerações de Bonaventure refletem as águas divisórias entre meu trabalho e o dele. Se por um lado representam possibilidades de ampliações desse estudo, o diferencial aparece quando o autor privilegia uma análise pautada na teoria da estrutura psíquica, da energia psíquica. Em minha pesquisa essa abordagem se estabelece por meio da simbologia das imagens de Teresa, da

dinâmica própria que as imagens oferecem. Nesse aspecto devo recorrer a um grupo de imagens que, partindo da natureza instintiva, simbolizada no verme, vai progressivamente evoluindo: o verme torna-se capaz de construir o próprio casulo, a princípio símbolo de evolução, e mais tarde, transforma-se em símbolo de aprisionamento. Após um longo e doloroso estado de incubação, o verme transforma-se numa graciosa borboleta, podendo voar livremente em busca de um tesouro, a própria individuação.

Para mostrar essa transformação, o autor traz referências de Teresa quando ela fala de dois modos de amor: o amor sensível e o amor espiritual, como expressão do dinamismo, portanto, da energia. O primeiro modo é aquele que o indivíduo pode conhecer nas três primeiras moradas e que está ligado à vida instintiva. A partir das quartas moradas, a consciência vai se abrindo para o amor espiritual. Essa distinção entre o amor sensível e o amor espiritual, corresponde à distinção entre as duas estruturas da alma, a do homem natural e a do homem espiritual.

Essa referência de Bonaventure oferece recursos para tratar da relação entre o Ego e o Self, relação de natureza diferente de acordo com a dinâmica psíquica própria das diferentes etapas do processo de individuação.

A existência de uma relação pressupõe uma energia responsável pela movimentação existente do Ego para o Self e vice-versa. Apoiado nas imagens de Teresa, Bonaventure comenta que essa energia é gerada no centro da alma, na sétima morada. Assim, toda manifestação de vida seria uma expressão mais ou menos direta da energia que nasce no próprio espírito do Centro da alma.

Esse comentário de Bonaventure parece estar articulado com a supremacia do Self, e será útil para expressar a necessidade de uma escuta atenta e cuidadosa do Ego em relação ao Self, buscando neste Centro psíquico a orientação necessária nos momentos de impasse.

Por detrás de todos os atos humanos, mesmo os mais aberrantes, existe uma predisposição para a atualização da energia do Centro, a busca de tornar o espírito consciente de si mesmo, e para isso, o indivíduo deverá passar pelas diferentes fases do processo de individuação. O autor comenta que a vida humana pode surgir sob uma pluralidade de formas de expressão: orgânica, psíquica e espiritual. A pluralidade das formas são em verdade aspectos diferentes de uma mesma realidade, a realidade do centro enquanto totalidade.

Existe uma unidade na diversidade, assim, a dualidade corpo e alma nem chega a ser colocada, trata-se de um dualismo funcional e não ontológico. O corpo é o exterior do castelo e a alma, o interior, mas trata-se sempre do mesmo castelo.

Quando Bonaventure comenta haver uma predisposição para a atualização da energia do Centro, mesmo em se tratando dos atos humanos mais aberrantes, esse comentário permite reconhecer a necessidade da integração da sombra, aspectos inconscientes, normalmente rejeitados pelo indivíduo por se tratar de características culturais que comprometem a ética e a moral, ou contrariam os valores de uma determinada pessoa.

Pretendo explorar esse aspecto por pertencer à primeira etapa do processo de individuação. A necessidade da conscientização dos aspectos reprimidos, ou seja, da sombra, logo na primeira etapa da individuação, está a serviço da totalidade

da personalidade, considerando que a busca da totalidade impõe a existência de luz e escuridão. Ao se referir à atualização da energia do Centro, a busca em tornar o espírito consciente de si mesmo, contribui para tratar da dialética entre consciente e inconsciente. É nessa dialética que a consciência se amplifica, possibilitando a transformação da personalidade e o amadurecimento psíquico.

Bonaventure considera que o uso do simbolismo do castelo e das moradas pode mostrar a complexidade da alma na dupla estrutura hierárquica e na unidade que se manifesta numa multiplicidade de formas existenciais. Mas esse mesmo simbolismo, especificamente o das moradas, pode expressar os diferentes estágios de maturidade, as diferentes situações existenciais, aquelas que habitualmente encontramos no decorrer do processo de individuação.

No processo de individuação, o simbolismo do castelo e das moradas, muito desenvolvido por Bonaventure, trata de uma mesma realidade, embora apareça numa dupla estrutura. Sugere uma oportuna simbologia para este estudo, por tratar “do estar a caminho da totalidade”, ou seja, circulando pelas diferentes moradas, o indivíduo está sujeito a vivências arquetípicas, próprias de todo ser humano. Essa movimentação, que pressupõe a relação entre o Ego e o Self, e em termos espirituais, entre o ser humano e Deus, está sempre procurando resgatar a unidade originalmente perdida.

Nas moradas do castelo, Bonaventure encontra uma simbologia das etapas do processo de individuação, situações existenciais latentes na alma que são, nesse sentido, comuns a todos os indivíduos. A evolução da alma é desencadeada e atualizada numa relação com o seu Centro, durante a ativação dos conteúdos das diferentes regiões da alma, isto é, das moradas. Para o autor, o desenvolvimento do

ser humano é regido por leis internas predeterminadas, e ele tem de viver ou reviver “situações arquetípicas” ou existenciais para encontrar ou reencontrar sua integridade original.

Nesse aspecto, Bonaventure auxilia a amplificar o fenômeno de que, se por um lado há leis constantes para o desenvolvimento, e o processo é idêntico em todos os homens, por outro, ele é vivido e expresso sob diferentes formas e sempre novas em cada um. De acordo com Teresa (Caminhos, c.17, n.2), há muitos caminhos na vida espiritual e é importante compreender que Deus não conduz as almas pelos mesmos caminhos.

Nesse estudo, o processo de individuação é visto como algo ao mesmo tempo coletivo, quando obedece a regras a priori, mas por outro lado, andando por esses mesmos caminhos coletivos, o ser humano chega a ser um *individuum*, único, irrepetível.

Bonaventure comenta que a alma nunca é tomada em si mesma como uma realidade isolada, mas sempre em relação com o mundo exterior ou com o mundo interior, ao longo do caminho da individuação.

Segundo o autor, esta “relação com” constitui a própria essência da vida humana, e dentro desse tecido de relações, a relação com o Centro, ou a sétima morada, em termos psicológicos, a relação Ego-Self, é fundamental no processo de individuação. Em termos teológicos Teresa (T I, c1, v.9) formula essa relação da seguinte maneira: “Em minha opinião, contudo, jamais chegaremos a nos conhecer, se não procurarmos conhecer a Deus”.



Essa consideração de Bonaventure remete ao âmago de meu trabalho, quando me interesso pelas imagens do Castelo, vendo nelas a possibilidade de refletir a relação entre o Ego e o Self, dinâmicas psíquicas extremamente complexas, muito difíceis de serem traduzidas numa outra linguagem que não seja a linguagem simbólica.

Segundo Bonaventure, a ausência da relação do homem com o seu próprio Centro o deixa prisioneiro no interior dos limites do seu eu, cortando suas raízes, impedindo-o de perceber o sentido de sua própria vida, toda a sua beleza e toda a sua luz, porque ele é o próprio sol da alma. Em termos psicológicos, nunca chegaremos ao conhecimento de nós mesmos se não nos virmos em relação ao Centro. No livro de Teresa, essa realidade se reflete numa série de símbolos que significam ao mesmo tempo o castelo e o tempo. Com efeito, o ouro, o diamante, a árvore da vida, o paraíso, o castelo interior etc., são ao mesmo tempo símbolos do castelo e símbolos do Centro, aspectos diferentes de uma mesma realidade e nisso refletem o quanto estão ligados.

Bonaventure adverte para o perigo que o homem corre quando corta o vínculo com o Centro. Perder o vínculo com o Centro é o mesmo que cortar o vínculo com suas raízes, a parte que dá sustentação e garante a vitalidade da árvore. A vitalidade não fica comprometida com a presença de conflitos, mas com a ausência de uma Presença, pelo menos de uma forma absoluta.

O autor comenta que embora tenha uma importância fundamental para o desenvolvimento humano, essa relação é muitas vezes inapreensível, porque o Centro é frequentemente conhecido como uma realidade hipotética e misteriosa, em virtude de ser a imagem de Deus. Por mais perspicaz que seja, a nossa inteligência

não poderá esgotar a compreensão nem a representação de Deus a si mesma, porque ele nos declara que nos criou à sua imagem e semelhança. Por ser a alma *Imago Dei*, ela é misteriosa, mas é também pelo mesmo motivo que ela adquire toda a grandeza e beleza, porque “todas as partes do castelo recebem a luz do sol que nele se encontra”. (T, M I, c. 2, n.8). Bonaventure considera que o homem só pode ser apreendido no seio dessa relação porque ela é essencial e específica à sua natureza, e é ela mesma que lhe dá origem.

Ao tratar desse aspecto o autor contribui para amplificar a idéia de que a supremacia do psiquismo humano pertence ao Self. Mas essa instância psíquica nada pode sem uma relação com o Ego. Na relação, o Self orienta, mas é o Ego que deseja, que atua. Quando fala da dificuldade de apreensão desse vínculo, por Deus ter criado o homem à sua imagem, pontua a existência de grandes desafios na jornada da vida, o que torna a individuação um processo longo e árduo.

O autor enfatiza a importância das relações em todos os níveis, seja no nível da relação com o próximo, consigo mesmo, com a própria história, no nível da relação com o mundo, com o empírico. Fala de um caminho a percorrer, partindo de relações falsas para chegar a um sistema de relações verdadeiras e originais. Nestas relações falsas, ele compara o homem com os répteis, vivendo nos limites do castelo. “Certas almas”, diz Teresa,

[...] são tão enfermas e de tal modo habituadas a se ocuparem apenas de coisas exteriores, que parece quase impossível arrancá-las de tais ocupações e fazê-las entrar em si próprias. Aprofundaram tanto o hábito de viverem entre os répteis e as bestas que se encontram em torno do castelo, que adquiriram, por assim dizer, sua semelhança. (TI, c. 1, n. 6)

Por outro lado, segundo Bonaventure, quando o homem reencontrou sua unidade em seu próprio centro, ele pode compreender-se a si próprio, e todas as coisas a partir desse Centro.

Quando Bonaventure fala de um caminho a percorrer partindo de relações falsas para chegar a um sistema de relações verdadeiras e originais, considera a necessidade do erro durante o processo de individuação. Os erros, os desencontros, até mesmo os fracassos fazem parte do desenvolvimento psíquico, sem deixar de considerar o perigo do risco de petrificação, causado pela cegueira interior, proveniente do orgulho.

Do fluxo das relações entre a alma e seu Centro, surgem as manifestações da vida psíquica e através dessas relações que se formam no Centro, o mesmo se realiza e torna-se consciente de si mesmo. Esta relação eu-Centro constitui o eixo sobre o qual se dá o desenvolvimento do ser humano. O homem só poderá ser compreendido dentro dessa relação essencial, que se manifesta pelo fenômeno da projeção sobre o mundo exterior e histórico.

O autor fala que não só o homem torna-se consciente de si mesmo, mas também o Centro torna-se consciente de si mesmo, visto que uma relação só é possível na reciprocidade, na dialética da comunicação, Bonaventure oferece mais uma contribuição à essa pesquisa, quando trata da simbologia dos diversos tipos de oração, que para Teresa, é sempre relação. Ajuda a mostrar por meio dos símbolos do Castelo, o eixo do processo de individuação, Ego X Centro.

De acordo com Bonaventure, a relação do Centro da alma com as diferentes partes, as moradas periféricas do castelo, é o fundamento de toda antropologia

teresiana. O Centro é considerado como o “essencial da alma” e o homem como um tecido de relações diversas com o mundo exterior e o interior. O mundo exterior aparece como a imagem simbólica do mundo interior. Bonaventure considera ser indispensável levar em conta estes dados a fim de que se possa ter uma compreensão psicológica do que foi escrito por Teresa.

Segundo Bonaventure, o desenvolvimento individual do ser humano, e talvez da humanidade inteira, aparece então como uma busca de unidade e um retorno ao seu próprio Centro.

Teresa parte do postulado de que existe uma realidade totalizante, o Centro. O homem é percebido intuitivamente como um todo e só progressivamente é que ele vai se descobrir corpo, alma e espírito, diferentes aspectos desta realidade.

Segundo Bonaventure, em Teresa não vamos encontrar uma psicologia do eu e da consciência, mas uma psicologia do homem total; o castelo possui diversas moradas, mas sempre se trata do mesmo castelo. Essa visão unitária e totalizante do homem é imprescindível para se compreender as descrições psicológicas de Teresa. Todas as análises que ela faz da vida da alma e de sua estrutura não são análise de partes da alma, mas de aspectos diferentes da realidade totalizante do Centro. O Centro não é uma parte do todo, mas é a “própria alma da alma”, sem deixar de ser a totalidade.

O autor comenta que na visão de Teresa, a dualidade entre corpo e espírito deixa de existir; a vida instintiva só pode ser compreendida em seu justo valor, quando em relação com o centro, em referência à totalidade. Tocando nesse aspecto o autor cita Jung em seu livro *Psicologia e Alquimia*, onde o mesmo diz:

Difícilmente se pode fugir à impressão de que o processo inconsciente se move em espiral ao redor de um centro, se aproximando lentamente, enquanto que as características do centro vão se desenhando, cada vez mais claras e nítidas. Se pudéssemos reverter as coisas, diríamos que o centro-incognoscível em si – age como um ímã sobre os materiais e os processos que escapam do inconsciente e aos poucos os captura numa rede cristalina. (JUNG, 1991, v.12, § 705)

Em minha “arqueologia simbólica”, quando Bonaventure toma como foco principal a relação entre o Centro e as moradas periféricas, ele fornece imagens simbólicas que permitem articular esta referência com o processo de individuação, na relação Ego X Self, de onde parte e acontece todo o processo de individuação.

Ao considerar a diversidade das moradas periféricas, o autor oferece uma simbologia das etapas do processo de individuação, sugerindo um estado psíquico mais instintivo e indiferenciado, próprio da primeira etapa da individuação e que gradativamente alcança um estado de consciência mais próximo da realidade, nas últimas moradas. Mas todas elas, independente do nível de conscientização, recebem energia e vitalidade geradas na morada central. Assim, o simbolismo das primeiras moradas reflete um estado psíquico próprio do homem natural enquanto as últimas moradas refletem a dimensão psíquica mais próxima da totalidade, da unidade, a dimensão especificamente cristã.

A evolução do homem natural para o nível espiritual é regida por regras, por leis internas, predeterminadas que forçosamente levam o homem a viver ou reviver “situações arquetípicas” ou existenciais para encontrar ou reencontrar sua integridade original. Essas leis, embora constantes no desenvolvimento psíquico, se por um lado tornam o processo idêntico em todo ser humano, por outro, deixam-no livre para ser vivido e expresso sob diferentes formas sempre novas em cada um.

Bonaventure observa que a ausência da relação do homem com seu próprio Centro deixa-o prisioneiro de seu próprio eu, impedindo-o de perceber o sentido da própria vida, de toda beleza e luz que lhe são próprias. No Centro da alma, o homem vê que todas as coisas estão contidas na divindade, e na última fase da vida mística a relação entre o eu e o Centro é anulada, o Centro se transforma no principal ordenador da totalidade da psique. Assim, o desenvolvimento do ser humano, por que não da humanidade inteira, se vê numa luta pelo resgate da integridade original, como uma busca de unidade.

Os estudos de Bonaventure possibilitaram a amplificação da simbologia do **Castelo Interior**, e o fortalecimento da motivação em continuar minha “arqueologia psíquica” pelo Castelo. Nutriu a esperança de poder contribuir e incentivar outras pessoas na busca de seu próprio Centro, fonte de significados para os grandes conflitos que ameaçam petrificar o ser humano.

### 4.3 COMENTÁRIOS

Tratando do mesmo tema, os dois autores abordam o Castelo Interior de formas diferentes e, por isso mesmo, se completam. Welch enfatiza o uso de imagens simbólicas, como a dos animais peçonhentos, da jornada, do casamento espiritual, a imagem do bicho da seda e muitas outras – e percorrendo esse caminho, vai construindo sua própria jornada interior pelo castelo de Teresa.

Quando Bonaventure trata do Castelo Interior, utiliza amplamente as idéias de Teresa para refletir a estrutura psíquica do ser humano e também o dinamismo que lhe é próprio. Mostra um interesse especial por este aspecto. Seu livro é permeado por citações de Teresa, e a partir delas vai levantando considerações que permitem uma leitura psíquica do texto místico.

Quanto à minha pesquisa, o critério para a escolha das imagens de Teresa repousa em torno do objetivo de usar a jornada interior como veículo que possa tornar mais consciente o processo de individuação, para mim mesma, e para aquelas pessoas que comigo aceitam os conflitos que a vida impõe, vendo neles um desafio para o desenvolvimento psíquico e a oportunidade de uma vida mais plena. Assim, penso em privilegiar as imagens que refletem as etapas da individuação e o desenvolvimento psíquico, acompanhado pela transformação da personalidade. Pretendo, no percurso de minha jornada pelo castelo, utilizar esses dois autores para dialogar e amplificar a compreensão da simbologia de Teresa. Suponho ser desnecessário deter-me mais nesse aspecto considerando que é em torno dele que teço minha pesquisa.

## 5 CASTELO, UMA IMAGEM DA TOTALIDADE

Lendo **Castelo Interior**, não pude deixar de reconhecer nesta obra imagens fundamentais que evocam o processo de individuação da Psicologia Analítica. Desse primeiro contato me ocorreu fazer a dissertação de mestrado partindo de uma dinâmica psíquica que faz parte do processo de individuação. Assim procurei nas três primeiras moradas vivências que tratavam da ascese de Teresa, e que no sentido psicológico simbolizavam a dissolução da persona e a integração da sombra. Nas moradas seguintes, ocorre uma gradativa purificação espiritual que culmina no matrimônio místico das sétimas moradas, vivências que refletem a dinâmica psíquica da integração do Self.

Nesta pesquisa utilizo a mesma obra, o **Castelo Interior**, mas a estrutura do trabalho está focada nas falas de Teresa que deixam em evidência imagens simbólicas que em minha opinião são imagens básicas, por refletirem de forma admirável a individuação. Por essa trajetória foram selecionados cinco símbolos que nortearam este trabalho: o castelo – a jornada – o verme, o casulo e a borboleta – o matrimônio espiritual – e Cristo, como imagem do Self. Na estrutura do trabalho aparecerão em primeiro lugar vivências de Teresa que se referem ao símbolo que está sendo tratado no momento. A partir dessas vivências teço considerações associando-as com o referencial teórico da individuação.

A linguagem leve, quase poética, é característica da linguagem simbólica, acontece pela própria natureza da pesquisa e se justifica pela necessidade do capítulo, “Os Símbolos na Abordagem Junguiana”.



O **Castelo Interior** de Teresa de Ávila é um conto, uma metáfora. Teresa nos convida a entrar em sua vida com Deus, fazendo uso da nossa imaginação. O lugar de seu livro é um castelo, feito do mais puro diamante, um grande castelo semelhante a um globo de cristal.

O exterior do castelo é frio e escuro, habitado por víboras e outras criaturas abomináveis. Mas quando a alma penetra no castelo e em seus recintos interiores, a atmosfera gradualmente vai mudando. A escuridão dá lugar a uma luz que vem do centro do castelo. O cortante ar frio perde sua força e um suave calor penetra as moradas, reconfortando o viajante. A história fala da jornada da alma para o centro do castelo onde mora o Rei.

Segundo Neumann (1995)<sup>66</sup>, a análise de um conteúdo simbólico não visa decompô-lo, digeri-lo, antes disso o pesquisador se expõe ao efeito do símbolo e se deixa “co-mover” por ele. Mas ao lado do aspecto comovedor há também o aspecto do significado que almeja ser interpretado e compreendido.

Numa leitura psicológica encontrei no epílogo do **Castelo Interior** um comentário de Teresa fortemente associado ao aspecto da totalidade, objetivo do processo de individuação:

Embora tenha começado a redigir estas páginas com a contrariedade a que me referi no princípio, depois de concluí-las fiquei muito contente e dou por bem empregado o trabalho...

Considerando a grande clausura em que viveis e as poucas ocasiões de distração que tendes em vossos mosteiros, alguns desprovidos de terreno suficiente, parece-me que achareis consolo na leitura deste castelo interior. Com efeito podeis entrar e passear nele a qualquer hora, sem precisar da licença das superiores.

É verdade que não podeis entrar em todas as moradas confiando apenas nas vossas forças, mesmo que vos pareça tê-las grandes. Nelas, só sois introduzidas pelo próprio Senhor do castelo. Por isso,

---

<sup>66</sup> NEUMANN, E. **A criação da Consciência**, p.263.

se virdes qualquer resistência de sua parte, segui meu conselho: não façais nenhuma força... e ainda que estejais muito tempo fora por obediência, quando voltardes sempre encontrareis a porta aberta. Uma vez acostumadas a deleitar-vos nesse castelo, em todas as coisas achareis descanso, embora elas sejam acompanhadas de muitos sofrimentos. É que sois impelidas pela esperança de voltar a ele, esperança que ninguém vos pode tirar.

Embora não se trate senão de sete moradas, cada uma delas comporta muitas outras; por baixo, por cima, dos lados, com lindos jardins, fontes e coisas tão deleitosas que desejareis desfazer-vos em louvores ao grande Deus, que criou esse castelo à sua imagem e semelhança. (T., Epílogo, n. 1-3)

Jung (1998)<sup>67</sup> comenta que o significado de “totalidade” ou “total” procede do tornar sagrado ou curar. Segundo ele, a descida à profundidade pode trazer a cura por um caminho que leva ao encontro pleno, ao encontro do tesouro que a humanidade sempre buscou mesmo às custas de sofrimentos. Jung observa que o lugar da inconsciência primordial é ao mesmo tempo o lugar de cura e redenção, pois contém a jóia da inteireza<sup>68</sup>.

O objetivo do processo de individuação é chegar ao self, à totalidade, a um estado psíquico de harmonia e reconciliação. De acordo com o referencial junguiano nunca se chega à totalidade, no máximo estamos em busca dessa totalidade. É importante notar que Teresa confirma esse referencial quando comenta: “creio que este favor não se efetua em toda sua plenitude e perfeição, enquanto estamos nesta vida” (T, VII, c.2, n.1).

Voltando ao aspecto da totalidade, Winckel (1985)<sup>69</sup> nos lembra que chegar ao Self, à totalidade, é reencontrar psiquicamente a androginia original, arquétipo da completude humana. O Self, convergência do processo de individuação, é um

<sup>67</sup> JUNG, C.G. **A vida Simbólica**. v.18 /1, § 270.

<sup>68</sup> Na língua inglesa *whole* ou *wholeness* tem relação com tornar sagrado (*holy*) ou curar (*heal*).

<sup>69</sup> WINCKEL, E. **Do inconsciente a Deus**, p.141.

estado de harmonia que procede do interior para o exterior e vice-versa; segundo Winckel, estar em harmonia consigo mesmo implica a harmonia com o universo.

Citando um dos mitos platônicos, Pedrós e Veja (2002)<sup>70</sup> consideram que no início, o ser humano refletia em si mesmo a unidade da qual ele emanava, “criado à imagem e semelhança de Deus”, teria sido simultaneamente homem e mulher, refletindo assim em si mesmo a unidade de onde veio. Em decorrência de uma falta ligada ao orgulho e ao desejo de igualar-se a Deus, a androginia original foi destruída e com ela a unidade. Desde então, a criatura humana carrega consigo um profundo sentimento de solidão e está sempre procurando reconstituir a unidade perdida, tentando restabelecer a sua totalidade.

Nesse mito está fundamentada a origem do amor das criaturas humanas, umas pela outras. Num estágio inicial de desenvolvimento da consciência, o ser humano procura essa reconstituição no exterior, mas esse é um caminho insuficiente porque está fora dele mesmo. A verdadeira reconstituição deve operar-se dentro de cada ser, de forma única e irrepetível a cada um. Mediante uma evolução, o ser humano tentará primeiramente tomar consciência de sua alma e depois de reconhecê-la e unir-se a ela, poderá reconstituir em si mesmo a unidade essencial. (PEDRÓS; VEJA, 2002)

O Castelo, em termos junguianos, é uma proposta para o resgate da androginia original; em busca da totalidade, Teresa nos convida a fazer com ela a jornada pelas moradas do castelo, sempre em uma relação com o Centro, onde mora o Rei do castelo. A história toda retrata uma peregrinação interior do indivíduo em busca de Deus, na vivência do seu cotidiano.

---

<sup>70</sup> PEDRÓS, M.C. E VEJA, A.R., **Madres del Desierto**, p.57.

Retornando à fala de Teresa,

é verdade que não podeis entrar em todas as moradas confiando apenas em vossas forças, mesmo que vos pareça tê-las grandes. Nelas, só sois introduzidas pelo próprio Senhor do castelo. Por isso, se virdes qualquer resistência de sua parte, segui meu conselho; não façais nenhuma força. (T., Ep. n. 1-3)

De acordo com o mito, a destruição da androginia original foi decorrente de uma falta ligada ao orgulho e ao desejo do ser humano de igualar-se com Deus, e deixou como herança um profundo sentimento de solidão e incompletude, situação que levou a uma busca angustiante da totalidade. Teresa, numa linguagem direta e clara, orienta a cura dessa ferida arquetípica. O resgate da totalidade começa pelo auto-conhecimento; numa leitura psicológica, um Ego amadurecido reconhece a supremacia do Self, está atento a sua orientação, e por esse caminho vai se construindo uma relação amorosa feita de confiança e doçura. Para tanto voltemos ao texto no qual Teresa adverte que a alma só pode ser introduzida pelo próprio Senhor do castelo, e aconselha: “se virdes qualquer resistência de sua parte, segui o meu conselho: não façais força” numa leitura psicológica, se a destruição da androginia original foi decorrente de uma atitude orgulhosa em querer igualar-se a Deus, à imagem de Deus, para não entrar no campo teológico, o resgate da união original só pode acontecer por meio de uma atitude receptiva, realista, em que o ser humano reconhece ser dependente de Deus, o que, em termos psíquicos, implica que o Ego reconheça a supremacia do Self.

Jung (1998)<sup>71</sup> nos reporta ao significado de “totalidade” ou “total” como o tornar sagrado ou curar. Supõe-se um peregrinar para o mundo interior, um peregrinar que sem dispensar o desafio dos sofrimentos conduz a um encontro

---

<sup>71</sup> JUNG, C.G. **A vida Simbólica**, vol. 18, § 270.

pleno por meio de situações da vida que por vezes convida e por muitas vezes se impõe. Sendo generosos e obedientes, conforme aconselha Teresa, chegamos ao lugar da cura e redenção, o lugar que contém a jóia da inteireza, conforme disse Jung.

Teresa nos convida a peregrinar pelo seu castelo em busca dessa jóia da inteireza e para isso, vai abrindo seu mapa, orientando, advertindo, conduzindo pelas moradas, conforme veremos mais tarde nesse trabalho. Adverte para focar os olhos no Rei, caminhar com ele sem nunca perder de vista o Centro do Castelo, o santuário do Encontro que gera o sentimento de completude. Por essa caminhada vai se construindo uma convivência que gera a intimidade, gera uma relação de amor. Uma relação amorosa onde se encontra consolo, descanso, liberdade, segurança, enfim completude.

O **Castelo Interior** é um convite para entrar e passear pelo castelo, a qualquer hora, “sem precisar da licença das superiores”, mas adverte ser necessário deixar-se conduzir com docilidade pelo próprio Senhor do Castelo, sem nunca impor-se, conforme ela aconselha, “não façais nenhuma força”. Com os olhos fixos no Centro, peregrinando por lindos jardins e fontes de águas cristalinas, o ser humano se acostuma aos deleites do encontro, num misto de dor e alegria, o que é próprio da vida.

Para cumprir a tarefa de falar de oração, algo difícil e transcendente, Teresa começa confessando sua dificuldade e impotência. Revela que a imagem do castelo surge espontaneamente, inspirada por Deus. Neste mesmo texto, quer nos fazer entender a forma como estão dispostas as moradas do castelo, sugerindo a forma de um mandala.

Enquanto hoje eu suplicava a Nosso Senhor para falar por mim... apresentou-se ao meu espírito o que vou dizer agora, e que será de alguma forma o fundamento deste escrito. (T I, c.1, n.1)

Pode-se considerar a alma como um castelo composto inteiramente de um único diamante ou de um cristal muito puro, e que contém muitos compartimentos, tal como o céu que encerra muitas moradas. (T I, c.1, n.1)

Não deveis considerar estas moradas como se elas fossem dispostas uma depois da outra e em fila. (T I, c.2, n.8)

Falei de sete moradas somente. Mas cada uma delas contém muitas outras, e estas se encontram embaixo, no alto e dos lados. (T., Ep. N.3)

Eis por que vos digo para considerar que elas encerram não apenas um pequeno número, mas uma infinidade de compartimentos. (T I, c.2, n.12)

Consideremos portanto que esse castelo tem, como eu disse, muitas moradas, umas no alto, outras embaixo, outras dos lados. E, no centro, no meio de todas está a principal, onde se passam as coisas mais secretas entre Deus e a alma. (T I, c.1, n.3)

Existem moradas em todas as direções: Em volta, em cima e dos lados, uma infinidade de moradas. (TI, c2, n.8)

Estas moradas são tão numerosas e tão resplandecentes. (T VII, c.1, n.5)

Welch (1982)<sup>72</sup> chama a atenção para as circunstâncias em que surge a imagem do castelo, trata-se de uma atividade espontânea e autônoma da psique de Teresa. Não ocorre uma elaboração racional, consciente; na linguagem simbólica que é própria do inconsciente surge espontaneamente a imagem do castelo. Mesmo que Teresa tenha escolhido o castelo de forma consciente e deliberada como sua imagem principal, ela está usando uma imagem universal, com imenso poder psíquico; o castelo é reconhecido como um símbolo da mandala, do Self.

De acordo com Jung (1990)<sup>73</sup>, os símbolos da mandala e da quaternidade são símbolos produzidos espontaneamente pela psique para revelar a “totalidade”. Esses símbolos aparecem nos sonhos do homem moderno e são amplamente difundidos nos templos sagrados, santuários, igrejas, monumentos históricos. A mandala pode ser pintada, modelada. Entre os dervixes é vivenciada corporalmente, como uma dança ritual circular, tendo por finalidade atingir o estado de êxtase, a

<sup>72</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p.34.

<sup>73</sup> JUNG, C.G. **Aion**, v. 9/2, § 59.

saída do condicionamento egóico limitante, que se alcança com a rotação da consciência, mudança que leva ao lugar de comunhão com o divino.

Nas reflexões de Pieri (1998)<sup>74</sup> o termo mandala indica uma figura geométrica organizada ao redor de um círculo ou do quadrado, com a capacidade de delimitar um espaço sagrado. O mesmo autor, falando da quaternidade, comenta que ela indica a composição de um inteiro por meio das relações entre quatro partes. Segundo ele, a quaternidade é considerada emblema do nível mínimo da integração das partes de uma totalidade, motivo pelo qual o círculo é emblema do nível máximo a que podem chegar tais processos.

Pieri (1998) sugere a necessidade de uma evolução das relações em quadratura para um círculo, nível máximo de relação. As formas redondas da mandala simbolizam, em geral, a integridade natural, enquanto a forma quadrangular representa a tomada de consciência dessa integridade.

Segundo Cavalcanti (2008)<sup>75</sup>, a palavra mandala é de origem sânscrita e significa círculo. Geralmente é representada na forma circular e concebida como um símbolo do princípio Eterno, um modelo arquetípico da Unidade primordial, do Centro. Simbolicamente a mandala sintetiza, através de sua forma, a presença do Infinito, a Essência Espiritual que permeia todas as coisas. Como imagem do Centro criador, a mandala contém em sua configuração, a quadratura do círculo. Por meio das variações de círculos e quadrados, a mandala mostra a inter-relação do mundo espiritual com o material, a dinâmica das relações do homem com os deuses.

Voltando ao texto de Teresa, em volta do Centro existem...

---

<sup>74</sup> PIERI, P.F. **Dicionário Junguiano**.

<sup>75</sup> CAVALVANTI, R. **Os símbolos do Centro**, p.59.

[...] moradas em todas as direções: em volta, em cima e dos lados, uma infinidade de moradas..(T I, c.2, n. 12). E, no centro, no meio de todas está a principal, onde se passam as coisas mais secretas entre Deus e a alma. (T I, c.1, n.3 ) Falei de sete moradas. Mas cada uma delas contém muitas outras, e estas se encontram em baixo, no alto e dos lados. (T. Ep., n. 3)

A forma como estão dispostas as moradas do castelo sugere a imagem de uma mandala, espaço onde se reconhece a presença de energias que tendem a abandonar a periferia e fluir para o Centro, no resgate da unidade original.

De acordo com Cavalcanti (2008)<sup>76</sup>, na introversão da energia psíquica existe a possibilidade do indivíduo se encontrar cada vez mais consigo mesmo, descobrir a realidade do Ser que habita em seu interior e curar-se da ferida da incompletude. Peregrinando para o Centro, a personalidade vai se transformando passo a passo, curando-se do sentimento da divisão, da dispersão dos sentidos.

Cavalcanti comenta que nas tradições espirituais a mandala é considerada instrumento de transformação da consciência dual em consciência unitiva, tem por finalidade conduzir o iniciado para o estado de Unidade, libertando-o da periferia conflituosa e fragmentadora.

Segundo Welch (1992)<sup>77</sup>, a mandala ajuda a focar a atenção no centro. O círculo em volta leva o centro a emergir e organizar o caos existente, enquanto significados são desenvolvidos em relação ao centro. Essa dinâmica ajuda a elaborar a noção da jornada através do castelo como uma peregrinação para o centro.

---

<sup>76</sup> CAVALCANTI, R. **Os Símbolos do Centro**, p.65

<sup>77</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p. 35.



Hani (1992)<sup>78</sup> chama a atenção para a estrutura da mandala como um meio de facilitar ao meditador, restringir seu campo visual focando-o no Centro para que no final de seus esforços ele possa chegar ao Centro e nele integrar-se. De acordo com Hani, por essa dinâmica o contemplador transforma-se no Contemplado.

Retornando ao Castelo, vamos encontrar Teresa ensinando o que fazer para entrar no interior do castelo, chamando a atenção para os diferentes modos de estar num mesmo lugar. Diz parecer asneira falar assim, considerando que a alma já é o castelo, ambos são uma só coisa. Muitas vezes o peregrino se limita em ficar conversando com os guardas do castelo, não existe interesse em conhecer o interior do castelo nem quem mora nele. Se viajar alienado, de forma superficial, nunca chegará ao interior do castelo. Tocando nesse aspecto a heroína da história nos confidencia:

Voltando agora ao nosso agradável e maravilhoso castelo, vejamos como se há de fazer para penetrar no seu interior. Parece disparate falar assim, porque se a alma é o castelo, claro está que não entra nele, sendo ambos uma só coisa. Com efeito, à primeira vista, pode ser desatino; é como dizer a alguém que entre numa sala onde já se encontra.

Mas ficai sabendo: há grande diferença entre os modos de estar num mesmo lugar. Muitas almas andam em torno do castelo, onde as sentinelas montam guarda. Não tem interesse em entrar nele. Não sabem o que existe nessa esplêndida mansão, nem quem mora nela, nem mesmo os salões que contém. Não ouvistes dizer que alguns livros de oração aconselham a alma a entrar dentro de si mesma? É esse o meu pensamento. (TI, c.1, n.5)

Uma pessoa muito douta dizia-me há pouco tempo, que as almas sem oração são semelhantes a um corpo entevado ou paralítico. Embora tenha pés e mãos, não os pode mover. (T I, c.1, n.6)

Do ponto de vista psicológico só existe relação quando existe consciência. Quando Teresa comenta que há grande diferença entre os modos de estar num

---

<sup>78</sup> HANI, J. **Mitos, Ritos e Símbolos**, p. 379.

mesmo lugar, parece referir-se a níveis de conscientização da alma com Deus, níveis que variam no decorrer da jornada em busca do Centro.

Conforme vimos anteriormente, para Teresa, a oração é relação entre a alma e Deus, psicologicamente, uma boa relação entre consciente e inconsciente, preserva a saúde psíquica.

Pelo que entendo a porta para entrar neste castelo é a oração, a meditação... para ser oração é necessária a reflexão. Não chamo oração mexer com os lábios sem pensar no que dizemos, nem no que pedimos, nem quem somos, nem quem é Aquele ao qual nos dirigimos. Algumas vezes poderá acontecer isso a pessoas que se esforçam para rezar bem, mas será por motivos que se justificam, e será boa a oração. (T I, c.1, n.7)

Achareis, filhas, que tudo isso sai do assunto. Pela bondade do Senhor não sois deste número. Tende paciência. A não ser deste modo, não saberei explicar algumas coisas íntimas de oração como as tenho entendido. Quando não há experiência é assunto difícil de entender. (T I, c.1, n. 9)

Numa discussão anterior vimos a peregrinação pelo Castelo Interior como espaço psíquico e espiritual, por onde o Encontro entre Deus e o homem vai sendo construído de forma processual, curando a dor da incompletude e resgatando a unidade original, reflexo do Criador. A proposta de Teresa é bela, corajosa, mas exige conscientização. Retornando ao que ela diz no texto acima sobre o castelo:

Vejamos o que se há de fazer para penetrar no seu interior... mas ficai sabendo: há grande diferença entre os modos de estar num mesmo lugar. Muitas almas andam em torno do castelo, onde as sentinelas montam guarda. Não tem interesse em entrar nele. Nem sabem o que existe nessa esplêndida mansão, nem quem mora nela. (T I, c. 1, n. 5)

Nas considerações de Edinger (1993)<sup>79</sup> *conscious* (consciente), deriva de com ou cum, que significa “com” ou “juntamente com”, e *scire*, “saber” ou “ver”. O

---

<sup>79</sup> EDINGER, E. **A criação da consciência**, p.34.

sentido do radical de consciência é “conhecer com” ou “ver com” um “outro”. Por outro lado a palavra ciência, que também deriva de scire, significa simplesmente conhecer, isto é, conhecer sem o “estar com.” Em outras palavras, a consciência é a experiência de conhecer juntamente com um outro, o que pressupõe uma relação de dualidade.

A fala de Teresa é clara e convincente quando chama a atenção para a existência de diversos modos de estar num mesmo lugar, o texto dela é incisivo, chama à realidade.

A cura da ferida da incompletude acontece na relação com o Senhor do Castelo, conscientemente, ou seja, num conhecer junto com o outro, conforme disse Eninger (1993). No dizer de Teresa, “a porta para entrar nesse castelo é a oração, a meditação... para ser oração é necessário a reflexão” (TI, c.1, n. 7).

Antes de curar uma ferida é preciso localizá-la. Ocorre muitas vezes de se sentir a dor da ferida, mas não se atenta para a origem dessa dor; outras vezes, procura-se curar essa dor bem longe de si mesmo, andando em torno do castelo, onde as sentinelas montam guarda. Conforme diz Teresa, não existe interesse em entrar no castelo, não sabe o que existe nele, nem quem mora nele. Essas condições acusam superficialidade, alienação, inconsciência... no texto acima, a oração é sobretudo relação, uma dinâmica que estabelece um vínculo do eu com o Outro, do Ego com o Self em termos da psicologia analítica.

Nessa perspectiva pode-se compreender quando Teresa diz que “as almas sem oração são semelhantes a um corpo entrevado ou paralítico. Embora tenha pés e mãos não os pode mover”; vendo a vida como movimento, a presença da dor pode

ser um desafio para a busca de um alívio e assim considerado, a própria dor é amiga, desinstala, incomoda, leva ao movimento num desejo inconsciente de curar, acordar.

Tratando desse aspecto, Edinger (1990)<sup>80</sup> reconhece a existência de uma relação recíproca, em que o Ego busca a orientação do Self enquanto o Self busca a atenção do Ego, o que é característico do processo de individuação.

Vendo no castelo uma imagem da totalidade, essa relação procede da oração para a vida e da vida para a oração, num movimento que tem como ponto de partida um vínculo consciente, e tratando-se de Deus e sua criatura humana, um vínculo sobre tudo afetuoso, dócil, reverente e cheio de gratidão por parte do ser humano. Também é fato que alguém se torna apto a descobrir nova orientação para a vida somente depois de um penoso período de busca de um valor perdido.

Outro texto de Teresa nos leva ao tema da totalidade quando ela fala de tratar-se de um castelo todo de diamante ou de cristal muito claro.

Falo de considerar a nossa alma como um castelo todo de diamante ou de cristal muito claro... a bem da verdade, irmãs, não é outra coisa a alma do justo senão um paraíso onde Ele disse ter suas delícias. Pois não achais que assim será o aposento onde um Rei tão poderoso, tão sábio, tão puro, tão pleno de todos os bens se deleita? Não encontro outra coisa com que comparar a grande formosura de uma alma e a sua grande capacidade. De fato, a nossa inteligência, por aguda que seja, mal chega a compreendê-la assim como não pode compreender a Deus; pois Ele mesmo disse que nos criou à sua imagem e semelhança.

Se assim é, e não há dúvida disso, não há razão para nos cansar buscando compreender a formosura deste castelo. Pois ainda que entre ele e Deus exista a diferença que há entre Criador e criatura, já que esse castelo é criatura, basta que Sua Majestade diga que o fez à sua imagem para que possamos entender a grande dignidade e formosura da alma. (TI, c.1, n.1)

---

<sup>80</sup> EDINGER, E. **Bíblia e Psique**, p.137.

Comparando a alma humana a um castelo de cristal, Teresa nos remete a uma busca do simbolismo do cristal. Em Chevalier e Gheerbrant (1982)<sup>81</sup>, o cristal é um embrião: ele nasce da terra, da rocha. Segundo a minerologia indiana, ele se distingue do diamante pelo seu grau de maturidade embriológica.

Sobre a natureza do cristal, há uma referência de Jung que no meu entender reflete uma sincronicidade com o castelo de Teresa, feito do mais puro diamante.

Não quero dar ensejos a mal-entendidos, nem quero que pensem que sei algo a respeito da natureza do “centro”, pois este é simplesmente incognoscível. Ele só pode ser expresso simbolicamente através de sua fenomenologia... Entre as características particulares do “centro”, o que desde o início mais me impressionou foi o fenômeno da quaternidade... Não posso silenciar a seguinte observação: o fato de o principal elemento químico constitutivo do organismo físico ser o carbono, caracterizado por quatro valências, é sem dúvida um jogo da natureza bastante estranho; além disso, o “diamante” também é um cristal de carbono, como se sabe. O carbono é preto (carvão, grafite), mas o diamante é a “água mais límpida”. Sugerir tal analogia seria um lamentável exemplo de mau gosto intelectual, se o fenômeno do quatro representasse uma mera invenção da consciência e não um produto espontâneo da psique objetiva... Numa visão de conjunto chega-se, segundo me parece, à conclusão inevitável de que há um elemento psíquico que se exprime através da quaternidade. Isto não requer especulações ousadas, nem uma imaginação extravagante. Se designei o centro por “Si-mesmo” não foi sem refletir maduramente, avaliando antes com todo cuidado os dados empíricos e históricos. Numa interpretação materialista poder-se-ia afirmar que o centro nada mais é do que aquele ponto em que a psique se torna incognoscível, por ser lá que se funde com o corpo. Numa interpretação espiritualista, inversamente, afirmar-se-ia que o “Si-mesmo” nada mais é do que o espírito, o qual anima a alma e o corpo, irrompendo no tempo e no espaço através desse ponto criativo. (JUNG, 1991, v.12, § 327)

Conforme foi visto anteriormente, o fenômeno da quaternidade é uma característica da mandala, símbolo da totalidade. Tomando conhecimento desse comentário de Jung, não pude deixar de trazê-lo para uma analogia com a imagem principal de Teresa, conforme ela mesma diz, é a imagem em que ela fundamenta

---

<sup>81</sup> CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de Símbolos**, p.303.

tudo o que diz em sua obra: a imagem de um castelo, e um castelo feito do mais puro diamante. Pode-se perceber como a imagem simbólica de Teresa reflete de maneira simples e direta conceitos difíceis de serem elaborados, conforme vimos em Jung.

Quero aproveitar a analogia de Jung, quando ele faz uma interpretação materialista e outra espiritual, do fenômeno das quatro valências do carbono, principal elemento químico de todo organismo físico. Nesse texto Jung nos leva a perceber que o fenômeno da quaternidade não é uma mera invenção da consciência, mas um produto espontâneo do inconsciente coletivo, o que pode ser percebido na natureza de todo organismo físico. Partindo de uma constatação no plano físico, numa visão de conjunto Jung conclui pela existência de um elemento psíquico que se exprime através da quaternidade.

Numa incrível sincronicidade, “coincidência significativa entre eventos psíquicos e físicos”, o castelo de Teresa é de diamante, e conforme ela nos conta, “aí acontecem as coisas mais secretas entre a Deus e a alma”, por tratar-se do lugar do Encontro.

A teoria junguiana admite uma correlação entre estados interiores e eventos exteriores, a coincidência de um estado psíquico com um acontecimento objetivo, externo e simultâneo. Segundo Jung (1991)<sup>82</sup>, “a sincronicidade em sentido mais estrito é um caso especial de organização geral, o da equivalência dos processos físicos e psíquicos onde o observador está em situação privilegiada de poder reconhecer um *tertium comparationis*”.

---

<sup>82</sup> JUNG, C.G. **A Natureza da Psique**, v. 8/2, § 955.

Numa coincidência acausal entre um fenômeno físico e psíquico, encontra um terceiro, que é o significado correspondente a ambos.

Teresa, conforme o que ela mesma diz, fundamentou na imagem do castelo tudo o que disse em sua obra, na imagem de um castelo feito do mais puro diamante.

A idéia de usar o castelo como símbolo da totalidade, meta do processo de individuação me ocorreu a partir da dinâmica psíquica entre as moradas e o Centro. A convivência da criatura humana com Deus vai desenvolvendo gradativamente uma intimidade, construindo o espaço do Encontro, espaço da completude, “onde acontecem as coisas mais secretas entre Deus e a alma.” No referencial teórico falamos do resgate da androginia original, mas as experiências místicas simbolizadas no **Castelo Interior** tratam de algo muito forte, de uma relação apaixonada, de uma vida que conheceu o drama do amor numa relação pessoal entre a alma e a Pessoa de Deus.

Tenho para mim que todo tipo de sofrimento acusa um vazio; Jung fala de um lugar psíquico onde a cura e a reconciliação podem acontecer, e Teresa refere-se a um encontro de deleites, pleno de satisfação entre Deus e a criatura humana, um espaço espiritual onde o indivíduo encontra segurança, descanso e principalmente liberdade. A dor como sintoma de um vazio só pode curar-se com a completude, só pode curar-se no espaço psíquico do Encontro onde o ser humano foi feito à imagem e semelhança de seu Criador. “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Gn.1,26).

## 6 O SIMBOLISMO DA JORNADA NA INDIVIDUAÇÃO

O símbolo da jornada nos lembra que somos pessoas em transformação. A libido em transformação se expressa de tal forma que seria surpreendente não encontrá-la no Castelo Interior. Na imagem da jornada de Teresa, o movimento que acontece no interior do castelo é tão básico em sua obra, que não pode jamais ser perdido de vista. O tema da jornada leva ao sentido da narrativa, do desdobramento, do desenvolvimento. Por definição não podemos conhecer os mistérios, mas por nossa natureza, somos compelidos a nos colocar numa relação significativa com eles. Por isso, como notou Santo Agostinho (1999, p.38): "... aquilo que buscas está próximo e já a caminho para vir ao teu encontro".

Teresa descreve essa jornada como uma trilha, um caminho. A alma está indo a algum lugar, há um destino a procurar e há um caminho que conduz a ele.

Àqueles que, pela misericórdia de Deus, venceram esses combates, entrando pela perseverança nas terceiras moradas... sem dúvida, é com grande razão que chamamos de bem-aventurado quem teme o Senhor, pois, se não retrocede, percorre a nosso ver, o caminho seguro de sua salvação. (T III, c.1, n.1)

O arquétipo da jornada é a canalização e a ativação da libido rumo a um maior desenvolvimento. No caminho, o maior risco do indivíduo é a sutil sedução do inconsciente, o anseio de permanecer no espaço do conhecido e do confortável. Jung (1986, v.5, § 553) descreve assim esse indivíduo:

Ele sempre imagina seu pior inimigo à sua frente e, no entanto, o inimigo que carrega está dentro de si mesmo... a tendência regressiva tem sofrido a consistente oposição desde os tempos mais primitivos, da parte dos maiores sistemas psicoterapêuticos que conhecemos



como as religiões. Estas buscam criar uma dimensão consciente autônoma, levando a humanidade a desmamar e afastar-se do sono de sua puerilidade.

Implícito ao arquétipo da jornada está o arquétipo do herói. A jornada existe em função de alguém que possa percorrê-la. Especificamente, o mito do herói representa o desenvolvimento da psique orientada pelo Self como um processo. A transição da passagem da primeira fase da vida para a segunda é frequentemente um tempo de grande dificuldade e tensão. As exigências da vida são diferentes nas duas fases e conseqüentemente as regras mudam. Aprender novas regras é um processo que envolve muita dor.

Segundo Hollis (1998)<sup>83</sup>, a jornada do herói implica uma viagem da inconsciência à conscientização. E nessa viagem, é impossível deixar de reconhecer a sutil sedução dos confortos e dos medos que paralisam, como o olhar da Medusa. A jornada da vida é uma série de derrotas nas mãos desses demônios.

É oportuno, nesse contexto, lembrar de uma observação de Campbell (2004)<sup>84</sup> sobre o herói da jornada. Segundo esse autor, cada pessoa traz dentro de si mesma o todo; por conseguinte é possível procurá-lo e descobri-lo no próprio íntimo. Sexo, idade, ocupações não são essenciais ao caráter, a imagem do ser humano que se acha no interior não deve ser confundida com as vestes que o envolvem.

Durante a jornada, a descida ao inconsciente exige uma base sólida da consciência, para que o indivíduo não se perca. Nesse aspecto vejo uma significativa contribuição do Castelo Interior de Teresa de Ávila; sua obra,

---

<sup>83</sup> HOLLIS, J. **Rastreado os Deuses**, p.105.

<sup>84</sup> CAMPBELL, J. **O Herói de Mil Faces**, p.370.

semelhante a um mapa de viagem, indica, orienta o caminho, advertindo para riscos e perigos, oferece pontes para atravessar abismos e providencia luz na escuridão.

Teresa fala em descobrir estágios. A jornada tem um ritmo, uma hora para avançar, outra para descansar, em um ritmo que lhe é próprio. Em cada estágio, o terreno é diferente e impõe experiências e respostas diferentes ao viajante. Teresa adverte que a trajetória é fatigante, chegar ao destino não é rápido nem fácil. No caminho vivem-se inseguranças e dificuldades, o que requer uma boa dose de coragem do viajante.

E será uma grande coisa que não nos percamos, uma vez que, a nosso ver, continuamos andando e nos cansando, porque crede, esse é um caminho difícil. O que vos parece, filhas, se uma viagem de um lugar a outro pode ser feita em oito dias, seria bom andar em meio a ventos, neves, chuvas e percorrendo estradas ruins? Não seria melhor trilhar o caminho de uma vez? Além de tudo, há também o perigo de serpentes. Oh! Que boas provas eu poderia dar disso! (T III, c.2, n. 7)

Na jornada pelo castelo, Teresa orienta o peregrino diante dos perigos, ela o reanima e fortalece quando ele faz a dura experiência da impotência, lembrando sempre da importância da humildade e da receptividade quando a razão se mostra insuficiente para encontrar soluções. Nas terceiras moradas, ela adverte: “Quando falo em caminhar, refiro-me a fazê-lo com grande humildade. Se bem o entendeste, sabeis que aqui está o problema das que não conseguem avançar.” (TIII, c. 2, n.8)

Nesse aspecto, Hollis (1998)<sup>85</sup> sugere que talvez o herói que tenha mais utilidade para nós seja aquele que nos lembra de nossas limitações e da distância entre os homens e os deuses. Segundo ele, seria útil definir o herói como aquele

---

<sup>85</sup> HOLLIS, J. **Rastreado os Deuses**, p.99

que amplia nosso senso do possível e ao mesmo tempo nos recorda dos limites da condição humana.

Durante a jornada, Teresa vai abrindo um mapa composto por imagens simbólicas grávidas de significados, imagens que são passíveis de um trato, um desvendamento para que melhor possam revelar sua riqueza de significados. O processo de individuação requer uma escuta interior e esse interior, ou essas vozes interiores, se expressam simbolicamente.

Em **Castelo Interior**, a escuta interior vai sendo construída na relação entre o ser humano e seu Criador, na transição das moradas rumo ao Centro. Para Teresa essa relação é precisamente o que ela define como oração, que vai muito além de pensar, sentir, meditar, contemplar.

E não julgueis que essa graça possa ser alcançada por meio do intelecto, empenhando-vos em pensar que tendes Deus dentro de vós, ou pela imaginação, imaginando-o dentro de vós (T IV, c.3, n.3).  
Nesta obra de espírito, quem menos pensa e quer fazer é quem mais faz. O que devemos fazer é pedir como pobres necessitados diante de um rico imperador e logo baixar os olhos, esperando com humildade. (T IV, c.3, n.5)

Tratando da individuação, falamos da existência de etapas que marcam a existência em duas fases da vida. De acordo com a psicologia junguiana, a primeira metade da vida é caracterizada pela expansão da personalidade e adaptação ao mundo externo. A segunda fase da vida é caracterizada por uma restrição ou redução, uma adaptação à vida interior. Espera-se que a primeira fase da individuação resulte em um Ego forte, consciente e de uma *persona*, instância psíquica que relaciona o indivíduo com o mundo externo, bem desenvolvida. Sem esse resultado, a segunda fase do processo de individuação não pode começar.

Sem um forte enraizamento no mundo externo e uma identidade saudável, não existe condição da psique passar para a segunda fase do processo de individuação o qual presume uma base firme da consciência para entrar no inconsciente.

No **Castelo Interior**, a vida de oração, como relação entre a criatura e o Criador, é experimentada como uma jornada através de sete moradas. O movimento pelo interior do castelo de Teresa tem duas fases. Essas fases correspondem às duas fases do processo de individuação. A primeira fase envolve as três primeiras moradas. A segunda fase começa na quarta morada e continua nas três últimas. As três primeiras moradas caracterizam-se por preocupações com o mundo externo, enquanto as últimas três moradas têm uma orientação interior definitiva. A primeira fase é ativa, controladora. A segunda fase é receptiva, dócil. A quarta morada marca a transição do mundo exterior para o interior e sinaliza o trabalho profundo do processo de individuação.

Na jornada exterior da primeira fase, a *persona* continuamente se desenvolve e o Ego vai sendo fortalecido. Em relação ao ciclo vital, as três primeiras moradas poderiam refletir os anos após a adolescência, quando ocorre uma conversão inicial, a escolha da vocação. A esse primeiro ciclo sucedem os anos maduros, onde uma segunda conversão é necessária.

Descrevendo o indivíduo, Teresa demonstra, nas primeiras moradas, o quanto ainda está imaturo o desenvolvimento:

Não é pequena lástima e confusão que, por nossa culpa, não nos entendamos a nós mesmos nem saibamos quem somos. Não seria grande ignorância, filhas minhas, que se perguntasse a uma pessoa quem é e ela não se conhecesse nem soubesse quem foi seu pai, sua mãe ou a terra em que nasceu?  
Isso seria grande insensatez, muito maior, sem comparação, é a nossa quando não procuramos saber quem somos e só nos detemos

no corpo. Sabemos que a nossa alma existe apenas por alto, porque assim ouvimos dizer e por que assim nos diz a fé. Mas poucas vezes consideramos as riquezas existentes nessa alma, seu grande valor, quem nela habita; e, assim, não damos importância a conservar sua formosura. Todos os cuidados se consomem na grosseria do engaste ou muralha deste castelo, que são nossos corpos. (T I, c.1,n.2)

Mas Teresa lembra-nos que nas primeiras moradas o indivíduo pelo menos já entrou no castelo. Ainda que esteja nos salões da periferia, já está no interior. Ela diz:

Falemos com as almas que chegam enfim a entrar no castelo; porque, embora ainda estejam muito envolvidas com o mundo, elas têm bons desejos, e vez por outra se encomendam a Nosso Senhor, refletindo sobre quem são, ainda que de forma não muito profunda...Por fim entram nas dependências da parte de baixo; mas entram com elas tantos parasitas que não lhes permitem ver a formosura do castelo nem sossegar, muito fazem já em ter entrado. (T I, c.1, n. 8)

Para Teresa, a identidade do indivíduo é o seu Centro. Nas primeiras moradas, a identidade e energia, e conseqüentemente o interesse, caminham para a adaptação ao mundo exterior e suas demandas. Ao mesmo tempo, um Ego saudável vai se desenvolvendo, possibilitando a escuta do chamado à individuação. Nas primeiras moradas, muitos centros de interesse no mundo externo travam uma intensa competição com o Centro do castelo interior.

Nessas moradas, o início da jornada é marcado pelo chamado à aventura. Segundo Judy (1998)<sup>86</sup>, existe um limiar a transpor, grandes lutas e conflitos permeiam esse ciclo, pois novas formas de estabilidade ainda não se manifestaram. Mas, ao lado das provas, existem também manifestações simbólicas que auxiliam o viajante.

---

<sup>86</sup> JUDY, H. D. **Curando a Alma Masculina**, p.28.

O tempo das primeiras moradas é de muito esforço consciente em busca de oração e reflexão. Teresa encoraja esta atividade apresentando a imagem da abelha em seu incansável trabalho de colher o néctar das flores e levá-lo para o interior da colméia onde o mel pode ser produzido. E ela adverte:

Entendam-me bem: mesmo as almas a quem o Senhor tiver chamado ao aposento íntimo em que se encontra, por mais enlevadas que aí estejam, não devem negligenciar o conhecimento próprio. Nem o poderão fazer, ainda que o queiram, porque a humildade é como uma abelha na colméia: sempre fabrica o mel. Sem isso, tudo estará perdido.

Mas consideremos que a abelha não deixa de sair e voar para trazer flores. Do mesmo modo a alma voltada para o próprio conhecimento deve voar algumas vezes, a fim de considerar a grandeza e majestade do seu Deus. Ela constatará a sua baixaza mais que olhando para si, libertando-se dos parasitas que entram nos primeiros aposentos, que são os do próprio conhecimento... e crede nisto, com a virtude de Deus, praticaremos assim melhor a virtude do que muito presas ao nosso barro. (T I, c. 2, n.8)

No texto acima, Teresa nos adverte para não ficarmos presos ao nosso barro, antes, contarmos com a graça divina. O barro a que Teresa se refere traduz em termos psicológicos a instância psíquica da sombra, que compõe as características negativas e inconscientes da personalidade. Segundo Zweig e Abrams (1991)<sup>87</sup>, não podemos olhar diretamente para esse domínio oculto da sombra, o barro a que Teresa se refere, pois a sombra é difícil de ser apreendida. É perigosa, desordenada e eternamente oculta, como se a luz da consciência pudesse roubar-lhe a vida.

Teresa apresenta de forma clara e segura, o autoconhecimento como requisito essencial para a jornada. Em termos psicológicos, a conquista da consciência vem pelo caminho da integração da própria sombra, mas, corremos o risco de ficarmos petrificados quando o encontro com a Medusa é feito de forma direta. Na jornada de Teresa, enquanto trabalhamos para produzir o mel da

---

<sup>87</sup> ZWEIG, C.; ABRAMS, J. **Ao Encontro da Sombra**, p.16.

consciência, passeamos no Jardim de Deus colhendo o néctar das flores; um jeito de encontrarmos a nossa sombra, nosso barro, é contemplarmos a beleza e o poder de Deus em contraste com nossa indigência, por isso ela adverte para a necessidade de contarmos com a graça divina.

Nessas moradas, a atividade da oração requer decisão e esforço. Sem esse esforço de voltar-se para a escuta interior, a consciência coletiva ganha espaço e prevalece, intimidando o amadurecimento do Ego. Teresa nota que as pessoas nas primeiras moradas ainda estão absorvidas no mundo externo e seduzidas pelos prazeres e vaidades, envolvidas com suas honras.

Em outras palavras, essas pessoas ainda estão identificadas com sua *persona*, têm uma preocupação natural em expandir-se no mundo externo. Teresa resume deste modo essa situação:

Assim me parece ser uma alma que, embora não esteja em mau estado, está tão envolvida em coisas do mundo e tão mergulhada em dinheiro, nas honras ou nos negócios, que ainda que de fato deseje ver e gozar sua formosura, não o consegue e não parece poder desvencilhar-se de tantos impedimentos. (T I, c.2, n.14)

As segundas moradas exigem mais do indivíduo, chamam a um constante compromisso com a oração. O indivíduo está viajando por mais tempo em busca do centro do castelo e a atração que vem do centro é agora percebida de forma mais nítida, como um chamado pessoal que vem de Deus. O chamado de Deus começa a reclamar do viajante uma resposta pessoal. Teresa comenta que ouvir a voz de Deus é uma das experiências marcantes dessas moradas. Essa voz pode se percebida em sermões, livros, pessoas ou acontecimentos. O Centro chama de modo mais claro e direto.

Jung (1991, v.17, § 300) escreveu que o processo de individuação é uma vocação, uma designação, um fator irracional que impele o indivíduo a emancipar-se:

A personalidade verdadeira sempre supõe designação e nela acredita, nela deposita confiança, como em Deus, mesmo que na opinião do homem comum seja apenas um sentimento pessoal de designação. A designação age como uma lei de Deus, da qual não é possível esquivar-se. O fato de muitíssimos perecerem, ao seguir seu próprio caminho, não significa nada para aquele que tem designação.

Segundo Welch (1982)<sup>88</sup>, há uma exigência tanto para o chamado religioso como para o psicológico, e Teresa os localiza no chamado que vem de Deus, Centro da existência do indivíduo. Uma confiança ativa mantém o indivíduo nas segundas moradas, onde intelecto, memória e vontade combinam-se para reforçar a fidelidade em direção ao chamado.

Para Teresa, as preocupações com o mundo exterior podem clamar por uma melhor atenção à vida interior. Trata-se de um momento delicado, porque o indivíduo pode procurar a solução na direção oposta a este clamor, ignorando a vida interior e redobrando seus esforços para encontrar segurança no mundo coletivo. Viver no mundo coletivo como se fosse o porto de salvação é uma tentativa frequente quando o caminho da individuação entra em choque e frustra expectativas e satisfações próprias. As frustrações que o mundo externo impõe cobram maior atenção às dimensões profundas do Self. Por isso, em suas anotações Teresa orienta:

Poderá haver maior mal do que não nos encontrar em nossa própria casa? Se em nosso próprio lar não temos tranquilidade, que esperança podemos ter de encontrar sossego em outras coisas? Nossos grandes e verdadeiros amigos e parentes, ou seja, nossas faculdades, com as quais, mesmo que não queiramos, sempre temos

---

<sup>88</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p.98.



de viver, parecem mover-nos uma guerra, como que sentidos do que lhe fizeram nossos vícios. Paz, paz... pois crede-me que, se não a temos e não a procuramos em nossa casa, não a acharemos na dos estranhos. (T II, c.1, n. 9)

Se o encontro com a vida interior é um passo em direção ao Self, por que Teresa descreveria essa experiência como uma guerra? Acontece que o Ego no decorrer de seu desenvolvimento normal na primeira fase do processo de individuação deve se estabelecer como centro da consciência, mas acaba por se posicionar como centro da personalidade total.

Num desenvolvimento saudável, o Ego luta arduamente para ganhar espaço no mundo externo e, por ter sido bem sucedido, fica inflado, com a falsa ilusão de ser o dono da casa. Nessa situação, o passo a mais em direção ao Self providencia crises e derrotas do Ego e começa uma verdadeira guerra, conforme diz Teresa. É nessas derrotas necessárias que o Ego pode reconhecer a supremacia do Self e retomar o desenvolvimento.

Tratando desse aspecto, Welch (1982)<sup>89</sup> observa que, sendo o inconsciente por definição desconhecido, o Ego não tem conhecimento da amplitude e profundidade do Self, que é verdadeiramente o centro da psique total. Na primeira metade da vida, o indivíduo trabalhou arduamente para ganhar uma identidade, um espaço no mundo. Atitudes e funções específicas foram desenvolvidas juntamente com a apropriação de máscaras.

A guerra começa quando crises e derrotas despem o indivíduo dessas máscaras, provocando todo tipo de resistência à frustração. Essa guerra, necessária, possibilita ao Ego reconhecer a própria insuficiência e devolver ao Self a

---

<sup>89</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p.100.

supremacia da psique. Nessa dinâmica, o indivíduo dá um novo passo no processo de individuação em direção ao Self.

Jacobi (1983)<sup>90</sup> observa que no caminho da individuação, em busca do Self, sempre que o indivíduo põe um outro conteúdo em lugar da imagem de Deus, seja ele parceiro amoroso, dinheiro, posição social, nação, etc. e faz dele um substituto para Deus, destrói-se a si mesmo. Quando outro conteúdo, que não o Self, ocupa o centro do psiquismo, ele rouba o poder numinoso do Self e é arrastado com o acúmulo de energia, sempre estourando num ponto. A imagem de Deus é então lançada fora do espaço que lhe é próprio, perde a sua eficácia, e pode tornar-se uma presença pálida que acaba por desaparecer totalmente da consciência. O resultado é a perda do equilíbrio psíquico, levando a uma neurose ou psicose.

Jung usa a palavra derrota para descrever essa experiência. Teresa usa a palavra guerra, no sentido de luta para resistir às imposições do Ego. Para buscar o encontro com Deus ela aconselha:

Porque, como disse no princípio, escrevi como deveis vos portar nessas perturbações que o demônio aqui suscita, bem como sobre a suavidade que deve caracterizar o começar a recolher-se, que não deve ser feito à força, a fim de ser mais duradouro e contínuo... e tem grande importância consultar pessoas experimentadas. (T II, c. 1, n.10)

Nas terceiras moradas, aumenta a tensão entre a jornada interior e a exterior e eventualmente o choque alcança um ponto crítico. Por um lado, nas terceiras moradas, a pessoa tem uma vida regular de oração, no anseio de alcançar um cristianismo adulto. Por outro lado, o Ego exerce um forte controle sobre a personalidade e esta admirável vida religiosa torna-se parte da *persona*. Nessas

---

<sup>90</sup> JACOBI, J. **The Way of Individuation**, p.56.

moradas, Teresa não deixa de insinuar a existência de um Ego controlador, usando uma linguagem psicológica. Essa pessoa leva vida bem organizada, ela sente-se dona da própria história. Teresa escreve:

Conheci algumas almas, e creio que posso dizer bastantes, que chegarm a este estado. Elas têm vivido muitos anos, ao que parece, nessa retidão e harmonia de alma e corpo. E, depois disso, [...] são provadas por Sua Majestade em coisas não muito grandes; ficam então de tal modo inquietas e com o coração tão angustiado que me deixam perplexa e até temerosa.

Dar-lhes conselho não é remédio porque, como elas há muito tratam de virtudes, pensam poder ensinar aos outros e sobrar-lhes razão para sentir como se sentem. (T.III, c.2, n.1)

Teresa ainda comenta sobre esse estado: “Não tenhais medo de que se matem, porque a sua razão está muito em si”. (T.III, c.2, n.7)

Welch (1982)<sup>91</sup> observa que nesses casos ocorre uma harmonia superficial e aparente, centrada na *persona*. Depois de algum tempo, uma certa deterioração toma lugar: surgem inquietações que começam a minar certezas, a sensibilidade fragiliza-se e essas pessoas não conseguem relativizar pequenos problemas e derrotas. Elas têm medo de perder o controle, mas não podem ajudar a si próprias.

Para Teresa, a cura dessa ferida vem pela firme determinação em continuar a jornada nas terceiras moradas, pois embora essas pessoas tenham tomado a iniciativa de levar a sério a vida com Deus, elas não deixaram de ser o centro de si mesmas, assim, puseram máscaras em Deus, que eram elas próprias. Por meio de uma vida disciplinada e controlada, o Ego conquistou uma base firme na consciência, um espaço confortável no mundo externo, mas agora defronta-se com a necessidade de uma busca mais séria na jornada interior. O Ego precisa deixar de

---

<sup>91</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p.102.

agarrar-se ao controle a fim de melhor conhecer o Self. Nesse ponto da jornada Teresa encoraja o indivíduo a soltar-se, desapegar-se.

Caso não haja humildade ficaremos no mesmo lugar, em meio a mil sofrimentos e misérias. Porque quando não abandonamos a nós mesmas, o caminho se torna difícil e trabalhoso, carregadas como estamos da terra da nossa miséria. Não a transportam as pessoas que sobem aos aposentos restantes. (T III, c.2, n. 9)

Edinger (1995)<sup>92</sup> usa o termo inflação para descrever a atitude que acompanha a identificação do Ego ao Self. Trata-se de um estágio no qual algo pequeno, o Ego, atribui a si qualidades mais amplas do Self, portanto, além dos próprios limites. Isto acarreta um constante confronto. A vida providencia encontros que contradizem as suposições inconscientes do Ego e, por meio desse processo, o Ego cresce e se separa da identidade inconsciente com o Self.

Segundo Rothenberg (1999)<sup>93</sup>, para que o indivíduo comece a relacionar-se com o Self, com essa luz dentro de si próprio e tenha uma relação consciente com sua história, ele precisa ser libertado de uma identificação consumidora. E, no encontro com sua realidade, não pode evitar a dor desse processo. Ao permitir-se sentir a dor, a raiva, a mágoa e a tristeza, ele começa a sacrificar a vontade de controle, reconhece a supremacia do Self como centro da personalidade total.

Em termos espirituais, Teresa recomenda docilidade, humildade como atitudes que levam a reconhecer a realidade da condição humana, libertando-a do peso da inflação.

---

<sup>92</sup> EDINGER, E. **Ego e Arquétipo**, p.27.

<sup>93</sup> ROTHENBERG, R. **O Reencontro da Criança Interior**, p.87.

Psicologicamente, as quartas moradas marcam uma transição para a segunda fase do processo de individuação, em direção à integração do Self. No castelo, as experiências características dessas moradas providenciam um avanço para o mundo interior, construindo gradativamente intimidade e confiança no trato com Deus. Sobre elas, Teresa nota que “os nossos sentidos e as coisas exteriores parecem ir perdendo seus direitos, ao passo que a alma vai recuperando os seus, que havia perdido” (T IV, c.3, n. 1).

De acordo com Welch (1982)<sup>94</sup>, essa interiorização é a resposta ao chamado e requer uma cuidadosa atenção. A busca do Centro é um processo gradual no qual o Ego consciente aprende a ouvir o Self. Inicialmente, a oração permanece ativa, porém, caracteriza-se pela rápida absorção em Deus, ao que Teresa dá o nome de oração de recolhimento. Sem nenhum esforço ou barulho, Teresa aconselha “que sem nenhum esforço ou ruído ela procure interromper o discorrer do intelecto, mas não suspendê-lo, nem à imaginação. É bom que se lembre de que está diante de Deus e Quem é esse Deus”. (T IV, c. 3, n. 5)

Segundo Welch (1982, p. 103), a oração de recolhimento parece ser uma mistura de atividade consciente e ao mesmo tempo um deixar-se levar pelo apelo do Centro. Trata-se de uma oração introdutória à oração profunda das quintas moradas, a oração de quietude. Na oração de quietude, a atividade do Ego é mínima. Teresa aconselha a não procurar prender o intelecto com exercícios de reflexão, para dar espaço a uma paz interior e exterior acompanhada de uma abertura amorosa a Deus. É tempo de um saudável encontro com níveis profundos do Self, e a absorção em Deus traz paz para a alma.

---

<sup>94</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p. 102.

Nas quintas moradas, Teresa resume a situação do indivíduo. Esse resumo marca o estágio da segunda fase do processo de individuação que começa nessas quintas moradas.

Dizem que a alma entra em si... façamos de conta que os sentidos e as faculdades que são como eu já disse, os habitantes deste castelo, saíram e andam há dias e anos, com gente estranha, inimiga do bem do castelo. Suponhamos também que, vendo a sua perdição, eles já vêm se acercando deste, embora não cheguem a entrar, porque o mau costume é terrível. Mas já não são traidores e andam ao seu redor. Vendo-os já animados de boa vontade, o grande Rei que reside no castelo deseja, por sua misericórdia, trazê-los de novo a si e, como bom pastor, com um assovio tão suave que nem mesmo eles quase ouvem, faz que conheçam sua voz e não andem tão perdidos, mas voltem à sua morada. E tem tanta força esse assovio do pastor que eles abandonam as coisas exteriores que os absorviam e entram no castelo. (T IV, c. 3, n. 2)

Em suma, é possível dizer que é nas quartas moradas que começa a jornada interior. O indivíduo até então identificado com a *persona* é ferido e o Ego não busca mais o controle da personalidade.

Apoiando-se na linguagem psicológica de Schwartz (1982)<sup>95</sup>, é possível reconhecer nas quartas moradas, uma oposição do Self em relação a um Ego dominador. Psicologicamente, nessas moradas, o Self é gradativamente reconhecido como fonte das energias arquetípicas.

A imagem da jornada através do castelo leva a refletir sobre o desenvolvimento da personalidade chamado por Jung de processo de individuação. O processo de individuação, que acontece na psique humana enquanto o Self emerge, aparece nos relatos de Teresa quando ela mostra como uma alma procura a si mesma enquanto ela cresce na união com Deus no centro. A jornada através do

---

<sup>95</sup> SCWARTZ, N. **Narcisismo e Transformação do Caráter**, p.28.

castelo é compatível com o processo de individuação. Na experiência de Teresa, a jornada religiosa e a psicológica são as mesmas.

A experiência do Self é descrita por Jung de forma próxima àquela em que Teresa descreve a união com Deus.

A experiência interior, inacessível à arte da representação científica...a noção de segredo tão antipática ao temperamento científico impõe-se aqui ...a interpretação psicológica desse processo conduz a esferas da ao espírito perscrutador, não para disfarçar a ignorância, como se poderia supor, mas para confessar a incapacidade de traduzir coisas sabidas para a linguagem intelectual corriqueira. Por esta razão, limite-me a uma simples alusão ao arquétipo, que aqui se torna uma experiência interior, ou seja, ao nascimento da criança divina, ou para expressar-me na linguagem dos místicos, do homem interior. (JUNG, 1991, v. 16, § 482)

A partir do que Jung afirmou, no processo de individuação existem esferas da experiência interior impossíveis de serem contidas pela dimensão racional, porque transcendem qualquer representação científica. Essa impossibilidade impõe a linguagem simbólica como um recurso imprescindível para a compreensão dessas experiências. Em nosso caso, a simbologia da jornada interior abre caminhos e, ainda que seja de maneira velada, possibilita uma pálida percepção do que pode ser a riqueza do destino de cada ser humano.

## 7 A SIMBOLOGIA DAS SERPENTES E DEMÔNIOS

Serpentes e demônios são imagens típicas para o lado escuro de nosso psiquismo. Este capítulo tem a intenção de refletir sobre a instância psíquica da sombra, através do imaginário de Teresa, enquanto fala de serpentes e demônios no decorrer da jornada.

O despertar da individuação obriga o indivíduo a rever sua história de vida, seus laços afetivos, hábitos, rever seus medos, limitações e confrontar-se com suas potencialidades. Essa dinâmica, própria da natureza psíquica, se traduz em forma de crise, representa o lado escuro da vida, a necessidade do homem experienciar seu caminho e ter consciência de que a verdade e o mal podem estar dentro dele. Através da conscientização e integração de aspectos inconscientes e reprimidos, o indivíduo pode dar significado ao lado escuro da vida.

O lado escuro da vida aparece no decorrer da jornada interior do castelo quando o indivíduo é confrontado com imagens negligenciadas do inconsciente, e a primeira imagem encontrada na jornada é a sombra, termo usado por Jung para o lado desconhecido de personalidade. Não há como escapar dessas forças escuras, elas residem no inconsciente, têm um poder potencial de destruição e por isso requer uma aproximação cuidadosa.

No **Castelo Interior**, o entendimento psicológico junguiano da sombra e o imaginário teresiano das serpentes e demônios perturbam o psiquismo, mas levam a um inestimável encontro consigo mesmo.



Serpentes e demônios representam o lado escuro da jornada através do castelo, eles são o principal motivo negativo no **Castelo Interior**. Assaltam e atormentam o peregrino, vindos de fora, do mundo exterior, mas também são encontrados no mundo interior. Logo no início da jornada interior são revelados problemas até então desconhecidos, duras dificuldades devem ser superadas quando o indivíduo começa a jornada, mas nenhum estágio está totalmente livre dos possíveis ataques desses animais.

Serpente é um nome genérico para uma multidão de coisas que se movimentam, se insinuem, que povoam o ambiente externo, os muros, e muitas salas do castelo. Teresa apresenta um elenco de criaturas, conceituadas de muitas formas variáveis, mas em geral essas criaturas representam preocupações que aprisionam e puxam o indivíduo, deixando-o bem longe de Deus. Logo nas primeiras moradas Teresa toca nessa questão:

Notareis que essas primeiras moradas quase não recebem nenhuma rêsia da luz que sai do palácio onde está o rei. Embora não estejam escuras e negras como quando a alma está em pecado, estão de alguma maneira obscurecidas e não se consegue ver quem está nelas. Isso não por culpa do aposento ( não sei dar-me a entender bem) , mas porque entraram com a alma tantas cobras, víboras e animais peçonhentos que não a deixam ver a luz. É como se alguém entrasse num lugar com muita claridade e, tendo um cisco nos olhos, quase não os pudesse abrir. O aposento está claro, mas a alma não o percebe por causa dessas feras e alimárias, que a obrigam a fechar os olhos para não ver senão a elas.

Assim me parece ser uma alma que, embora não esteja em mau estado, está tão envolvida em coisas do mundo e tão mergulhada em dinheiro, nas honras ou nos negócios, que, ainda que de fato deseje ver e gozar sua formosura, não consegue e não parece poder desvencilhar-se de tantos impedimentos.

Para entrar nas segundas moradas, convém abrir mão das coisas e negócios não necessários, cada um de acordo com seu próprio estado. (T I, c.2, n.14)

Segundo Teresa, as pessoas que se ocupam com coisas interiores encontraram um bom protetor contra as quedas e não se deixam levar pelo caminho bruto dessas bestas. Por outro lado, ao entrar no castelo, o peregrino não encontra nenhuma garantia de se ver livre dessas bestas, e essa situação leva Teresa a comentar: “Por fim entram nas primeiras dependências da parte de baixo; mas entram com elas tantos parasitas que não lhes permitem ver a formosura do castelo nem sossegar.”(T,I, c.1, n. 8)

As dificuldades com as serpentes continuam nas segundas moradas, mas o indivíduo continua as tentativas para escapar dessas criaturas venenosas. Mesmo na última morada o indivíduo conta com esses perigos. Embora isso seja raro, algumas vezes o Senhor permite tais ataques, então a pessoa tem a oportunidade de avaliar por um lado, quão grande foi a proteção de Deus livrando-a desses perigos e por outro, avaliar a própria miséria e fragilidade. Referindo-se a isso, Teresa escreve:

Às vezes Nosso Senhor deixa essas almas entregues à sua natureza. Então parece que todas as coisas peçonhentas dos arredores e das outras moradas deste castelo se juntam contra elas, buscando vingarse do tempo em que não as podiam incomodar. (T VII, c.4, n.1)

A jornada por entre salas e jardins do castelo começa como uma viagem pela Floresta Amazônica quando o viajante é obrigado a conviver com insetos, animais, vermes e serpentes. Representam forças escuras do mundo externo que pressionam o indivíduo numa direção contrária ao interior do castelo, e elas são mais numerosas nos primeiros estágios da viagem. Teresa nomeia esses animais peçonhentos para advertir quanto à natureza insidiosa e debilitante das fascinações externas, as quais tentam solapar a jornada interior. O movimento através do castelo

representa a busca de uma libertação do coletivo para o estágio da individuação. O poder do coletivo sobre o indivíduo tem um peso considerável.

Segundo Welch (1982)<sup>96</sup>, o castelo é semelhante a uma fortaleza que protege contra os ataques das forças externas. Ele é como um círculo seguro que dá um suporte aos caos externo, enquanto interiormente, dá lugar a uma transformação criativa. A mandala do castelo é um símbolo do Self, chamando e orientando a psique humana. Enquanto o ser humano percorre os estágios do processo de individuação, as forças escuras do mundo externo pressionam contra o desenvolvimento individual. Um outro problema torna a situação mais complexa: quando o indivíduo, finalmente, após fechar as portas às serpentes do mundo externo, encontra essas forças escuras esperando por ele no interior das moradas.

As serpentes também são encontradas no mundo interior, enquanto o indivíduo desce para o inconsciente, estrutura psíquica de poderosas energias que podem oprimir a personalidade quando negligenciadas. Por isso o processo de individuação requer um delicado equilíbrio: ao mesmo tempo em que o indivíduo se abre aos conteúdos do inconsciente, deve manter uma base consciente para que esses conteúdos possam ser integrados à personalidade.

Jung concluiu que as produções psíquicas das imagens desses animais refere-se a forças instintivas que o indivíduo encontra no trabalho do desenvolvimento da personalidade: “A serpente , semelhante à alma, representa o nível mais profundo da personalidade humana, o animal de sangue frio, o animal das trevas.”(JUNG, 1976, v.1, p.198).

---

<sup>96</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p.114.

Segundo Jung (1991)<sup>97</sup>, o processo de individuação só começa quando o indivíduo pode entrar em contato com sua própria realidade sombria, e integrá-la possibilitando uma visão mais ampla e significativa da vida. Sem essa comunicação, essas forças instintivas invadem o psiquismo, ou, numa linguagem simbólica, as serpentes picam e envenenam o indivíduo.

A personalidade humana começa no inconsciente, e esse estado está simbolizado como uma serpente circular, picando a própria cauda.

Lima (2002)<sup>98</sup> refere-se à serpente circular como incesto urobórico, a tendência do Ego de voltar a dissolver-se na inconsciência, isto é, retornar ao inconsciente de onde se originou. Para um Ego ainda fraco essa regressão é prazerosa, o que significa a extinção do mundo da consciência com todas as suas tensões.

Embora prazerosa essa regressão representa o lado negativo da ambiguidade da serpente, momento perigoso quando o Ego pode permanecer prisioneiro do incesto. Representa o poder que o inconsciente tem de devorar uma consciência frágil e deixá-la prisioneira em suas profundezas. Pelo lado positivo da ambiguidade, representa o renascimento da personalidade a partir da descida ao inconsciente.

Sendo uma imagem ambígua, o lado positivo da imagem representa o poder de curar, salvar. No castelo, Teresa se mostra bastante perspicaz quanto às representações das serpentes. Se por um lado ela enfatiza o aspecto negativo, especialmente quando ele representa impedimentos que dificultam e tentam impedir

---

<sup>97</sup> JUNG, C.G. **O Desenvolvimento da Personalidade**, v.17, § 472.

<sup>98</sup> LIMA, A. P. **O Pai e a Psique**, p. 111.

a jornada interior, ela não deixa de insinuar que o encontro e a luta com as serpentes levam ao autoconhecimento, permitem redimir características da personalidade. Vamos encontrar essas referências quando ela aconselha:

Façamos como as almas que chegam enfim a entrar no castelo; porque embora ainda estejam muito envolvidas no mundo, elas têm desejos e vez por outra se encomendam a Nosso Senhor, refletindo sobre quem são, ainda que de forma não muito profunda... Elas procuram de quando em quando libertar-se, sendo já grande coisa o próprio conhecimento e o fato de verem que não estão bem encaminhadas. (T I, c. 1, n.8)

É possível estabelecer um paralelo entre a simbologia positiva das serpentes e o mito de Deméter e Perséfone. Na descida ao submundo a pessoa faz a experiência da própria impotência, mas nessa dinâmica ela pode encontrar o tesouro inestimável do autoconhecimento.

Préat (1997)<sup>99</sup> usa o mito de Deméter para falar da busca da juventude e criatividade perdidas. O mito fala de um retorno periódico do que desapareceu no mundo subterrâneo. Perséfone, a filha de Demeter, é raptada como donzela e retorna como rainha. De acordo com Préat, nossa energia criativa pode descer ao inconsciente deixando-nos despojados. No entanto essa mesma energia pode voltar renovada, enriquecida pelo período passado na escuridão.

Tratando do lado positivo e curativo das serpentes, Hillman (1985)<sup>100</sup> usa uma excelente imagem dos alquimistas para expressar a transformação do sofrimento em valor espiritual. A meta dos alquimistas era a obtenção da pérola de raro valor. A pérola tem início com um fragmento duro, uma queixa, um sintoma neurótico, um agente incômodo e irritante do qual nenhuma couraça pode nos defender. No

---

<sup>99</sup> PRÉAT, J. R. **Envelhecer**, p.15.

<sup>100</sup> HILLMAN, J. **Uma Busca Interior em Psicologia e Religião**, p.57.

trabalho dia após dia, o fragmento acaba se transformando numa pérola. Buscada nas profundezas, a pérola ainda precisa ser aberta, para libertar-se. Agora redimido, o fragmento pode ser utilizado como jóia. Deve ser conservado junto ao calor da pele para manter o seu brilho.

Ao lado das serpentes, vamos encontrar no castelo a imagem do demônio, que personifica o poder ameaçador ao sucesso da jornada interior.

Nas reflexões de Bonaventure (1996, p. 99) o enfrentamento desse poder impõe ao Ego tornar-se destemido combatente, um herói que parte em conquista do tesouro, sua própria individualidade. Para isso deve vencer as potências instintivas e demoníacas.

O demônio trava verdadeira batalha no interior do castelo e Teresa adverte:

Como é mal intencionado, o demônio deve manter legiões de seus emissários em cada peça, a fim de impedir a passagem das almas de umas para as outras. Não o entendendo a pobre alma, de mil formas ele a faz cair em ilusão; mas já não o consegue tanto, perdendo sua força, com as almas que se aproximam de onde está o rei. (T I, c.2, n. 12)

Segundo Welch (1982)<sup>101</sup>, os demônios atuam mais nas segundas moradas. A batalha é feroz e os demônios usam as serpentes como seus soldados. Nas segundas moradas, Teresa comenta:

Aqui, o entendimento está mais vivo e as faculdades, mais hábeis, sendo de tal modo estrondosos os golpes e a artilharia que a alma não pode deixar de ouvir. Os demônios começam a representar aqui as coisas do mundo, que são as cobras, e a fazer que seus contentamentos pareçam quase eternos. (TII, c.1, n.3 )

---

<sup>101</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p.119.

Teresa chama a atenção para uma luta terrível contra os demônios; eles enfraquecem a vontade, obscurecem a compreensão e diz não haver “recinto tão fechado onde o demônio não possa penetrar nem deserto tão isolado onde deixe de ir” (T. V, c.4, n.8).

O demônio é a figura tradicional na representação da fonte do mal, ele é o tentador que nos leva à destruição. Psicologicamente, este símbolo é um dos muitos usados pela psique em suas personificações de aspectos negativos, aspectos negligenciados da personalidade.

Na psique humana, Jung chamou de sombra a figura do demônio. Sobre isso ele escreveu:

Infelizmente, não se pode negar que o homem como um todo é menos bom do que ele se imagina ou gostaria de ser. Todo indivíduo é acompanhado por uma sombra, e quanto menos ela estiver incorporada à sua vida consciente, tanto mais escura e espessa ela se tornará. (JUNG, 1988, v11, §131)

A sombra constitui as partes primitivas e inferiores da personalidade às quais não foi dada a chance de viver sob a luz. Desejos e emoções encontrados na sombra apresentam um tipo de autonomia e por isso podem ter uma qualidade possessiva. Uma pessoa que se identifique com o arquétipo de Deus, inconscientemente é possuída por um exagero de preocupações e poderes que na realidade não lhe pertencem, resultando num comportamento inflado que eventualmente pode desencadear um desequilíbrio.

O lado sombrio da personalidade é um dos aspectos teóricos mais intrigantes. Ele possibilita uma estrutura para a discussão de possíveis fontes destrutivas da

psique, mas também construtivas, surpreendentemente possibilita o autoconhecimento e aponta para caminhos do desenvolvimento.

Quanto ao processo do autoconhecimento, Edinger (2004)<sup>102</sup> adverte ser muito importante que um ego jovem se sinta mais bom do que mau. Caso caia na certeza de ser mais mau do que bom, o jovem ego começa a viver a partir dessa idéia, abre-se um espaço para todo tipo de criminalidade e todos os tipos de comportamento anti-social. Por isso o Ego deve se convencer de que é mais bom do que mau.

Um importante meio pelo qual a sombra pode ser reconhecida é na projeção. Coisas que o indivíduo não pode admitir em si próprio, acaba por projetá-las nos outros. Ao não admitir o próprio lado sombrio, inconscientemente o indivíduo o encontrará em outro, que irá carregar sua sombra. Os problemas agora estão fora e aí devem ser enfrentados, quando a verdadeira arena está no próprio psiquismo. As projeções desculpam o mau comportamento lançando-o nos outros: o indivíduo pode ser agressivo, violento e continuará fazendo guerra fora, porque vê e sente o mal nos outros, e não em si próprio.

De acordo com Pierrakos e Saly (2007)<sup>103</sup>, os relacionamentos podem ser usados como gabarito para medir o estado de cisão interna e a disposição em aceitar a parte negativa. Essa conduta ajuda a promover o autoconhecimento e a aceitação de si próprio; simultaneamente, os relacionamentos melhorarão e ficarão muito mais significativos.

---

<sup>102</sup> EDINGER, E. **Ciência da alma**, p.24.

<sup>103</sup> PERRAKOS, E.; SALY, J. **Criando União**, p.78.



O trabalho com a sombra requer cuidadosa sensibilidade, ela não pode ser continuamente reprimida. Pode ser rejeitada, não eliminada e se não houver canais possíveis para que possa expressar-se, essa energia pode ser destrutiva. Por outro lado, a necessidade de poder encontrar canais de expressão não significa que deva ser vivida à revelia das normas morais. A sombra deve ser transformada em fonte positiva de energia para a personalidade, mas primeiramente deve ser admitida e acolhida como uma realidade na psique. Não é tarefa fácil trazer a luta para dentro de si mesmo e aprender com ela.

Segundo Welch (1982)<sup>104</sup>, a presença das emoções oferece uma pista para o material projetado. Em geral emoções extremas ou inapropriadas são acompanhadas de uma projeção inconsciente: raiva, medo e mesmo admiração podem sinalizar a possibilidade de projeção; nessas ocasiões, o indivíduo está lançando fora partes de seu psiquismo. A pessoa que está sempre se admirando nos outros deixa que outros carreguem seus dons e objetivos, enquanto ela mesma desconhece que tem poder para realizá-los.

A sombra precisa ser experimentada para ser verdadeiramente aceita. Quando a sombra só é conhecida intelectualmente, facilmente pode ser descartada. Não deixa de ser um processo francamente perturbador, sentir a repulsão dos conteúdos negativos da sombra e admitir sua própria pertença. O desafio é ser um bom samaritano para si mesmo, mas é difícil ser amigo do que pode ser repugnante.

Jung reconhece também a sombra arquetípica e coletiva, que pertence ao lado sombrio de toda humanidade. Está frequentemente na base do lado negligenciado pela cultura. A sombra coletiva é particularmente nociva quando é

---

<sup>104</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p.121.

projetada sobre um grupo minoritário. O grupo da maioria projeta a sombra inaceitável na minoria na mesma proporção da violência que essa sombra produz em seu grupo. A este potencial de destruição encontrado no nível mais profundo da psique, Jung (1990, v 9/2, §13) chamou de “mal absoluto”.

Tratando da sombra coletiva, Whitmont (2008)<sup>105</sup> considera que toda minoria e todo grupo dissidente carregam a projeção da sombra da maioria. Sendo a sombra o arquétipo da oposição, é bem provável que sua projeção nos envolva na mais sangrenta das guerras. O inimigo e o conflito com o inimigo são fatores arquetípicos, projeções da nossa própria divisão interior. Podemos lidar com eles apenas ao confrontar a sombra e curar nossa divisão individual.

Numa leitura psicológica, quando Teresa fala que demônios e serpentes sempre serão encontrados no interior do castelo, ela está se referindo à sombra coletiva, arquetípica, própria da psique humana.

Teresa adverte suas irmãs quanto ao perigo de concentrar-se nas faltas umas das outras, esquecendo-se da própria escuridão. Em termos psicológicos, isto pode ser entendido como projeção da sombra. Quando uma irmã age assim, ela não só permanece ignorante de suas próprias fraquezas, mas, a caridade, que deveria caracterizar as relações no convento, torna-se fria, indiferente. Ela toca nessa questão mostrando uma sensível percepção da sombra.

O que o demônio pretende aqui não é pouco; esfriar a caridade e o amor mútuo entre as irmãs, o que seria grande prejuízo. Entendamos, filhas minhas, que a verdadeira perfeição é o amor a Deus e ao próximo. Quanto mais fielmente guardarmos esses dois mandamentos, tanto mais perfeitas seremos... Deixemo-nos de zelos indiscretos, que podem nos causar muito dano. Que cada uma olhe para si mesma. (T I, c.2, n. 17)

---

<sup>105</sup> WHITMONT, C. E. **A Busca do Símbolo**, p.151.

Teresa admite que naturalmente as pessoas cometem faltas e naturalmente as correções devem ser feitas, mas a responsabilidade primordial consiste em estarmos atentos à jornada interior que revelará nossas próprias áreas negligenciadas. Em termos psicológicos, ela está advertindo contra a projeção da própria sombra sobre os outros.

Referindo-se ao trabalho com a sombra, May (1972, apud ZWEIG; ABRAMS, 1991, p. 196) escreveu que “os dragões ou a esfinge dentro de mim estão rugindo, e, ocasionalmente, se expressam, mas devo fazer o melhor possível para aceitá-las como parte de mim mesmo em vez de projetá-las sobre você”.

May comenta que no cristianismo a ética do amor acabou tornando-se o critério fundamental, até mesmo do mandamento ideal: “Amai os vossos inimigos”, mas lembra que no decurso do desenvolvimento, o amor pelos inimigos é uma questão de Graça, uma impossibilidade possível que nunca será realizada num sentido real, exceto por um ato de Graça.

Após falar da projeção da sombra, May nos introduz no trabalho de sua integração, como uma função do Self, vendo este conceito como fruto da Graça que transcende o Ego.

O primeiro passo para a integração da sombra é a conscientização, mas o mais difícil e árduo é a integração desses conteúdos inconscientes, porque pressupõe um trabalho que vai muito além do intelecto, exige a participação do Self, arquétipo da reconciliação dos opostos. (RUSTON, 2002)<sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> RUSTON, Y. R. **Mística e Desenvolvimento da Consciência, Castelo Interior e o Processo de Individuação.**

Hillman (1985)<sup>107</sup> fala em “cura da sombra”, como uma questão de amor e ele pergunta se o nosso amor poderia estender-se àquelas partes quebradas e arruinadas de nós mesmos, às nossas partes repulsivas e perversas, livrando-nos da necessidade de projetá-las nos outros. Pergunta se sentimos compaixão pelas nossas próprias fraquezas e doenças. Quando nos aproximamos de nós mesmos para curar essas fraquezas, defrontamo-nos com a necessidade de todo um novo modo de ser. Nele o ego precisa servir, ouvir e cooperar com um exército de desagradáveis figuras da sombra e descobrir a capacidade de amar até mesmo o mais insignificante desses traços.

Em sua jornada interior, Teresa é sensível para o que podemos aprender quando a sombra é projetada.

Olhemos as nossas faltas e deixemos as dos outros, pois é muito característico de pessoas tão corretas espantarem-se com tudo. E talvez tivéssemos muito que aprender, no que importa, com aqueles diante dos quais nos espantamos. Na compostura exterior e no trato com o próximo levamos vantagem sobre eles. Entretanto, essas coisas, embora louváveis, não são as mais importantes. (T III, c.2, n.13)

A advertência de Teresa para com aquelas pessoas que se acham tão corretas lembra um comentário de Jung (1988) sobre o perigo do sol no ponto mais alto do seu percurso, ao meio dia. Quando o sol está diretamente acima da cabeça, nenhuma sombra é projetada. Quando uma pessoa ingenuamente pensa viver totalmente na luz da consciência, o lado escuro não encontra espaço para a expressão e fica fora do controle.

---

<sup>107</sup> HILLMAN, J. **Uma Busca Interior em Psicologia e Religião**, p. 79.

Para melhor refletir sobre a questão acima, Teresa aconselha a dar lugar à busca da percepção de si mesmo em vez de criticar os outros. Aconselha a trazer a guerra para a própria casa e suportar o conflito em seu próprio quintal, onde ele já estava. A guerra é difícil, mas é necessária e por esse caminho é mesmo, uma guerra feliz.

Nestas moradas poucas vezes entram os répteis peçonhentos e, se o fazem, não causam prejuízo, antes gerando lucro. Eu creio que é muito melhor quando entram e perturbam neste estado de oração; porque, se não houvesse tentações, o demônio poderia enganar, misturando suas armadilhas com os gostos que Deus dá. (T IV, c.1, n.3)

Teresa reconhece que o melhor é o encontro com a realidade, experimentar e sentir as forças escuras da própria condição humana. Essas lutas são saudáveis na longa jornada.

Por sua vez, a alma não lucraria tanto, mergulhando num embevecimento constante e privando-se de tudo o que pode ser ocasião de merecimento para ela. Quando o embevecimento é habitual num ser, não o tenho por seguro, nem considero possível que, neste desterro, o espírito do Senhor esteja sempre num mesmo ser. (T IV, c.1, n3)

Teresa experimentou profundamente o fato de que a jornada interior exige esforços extremos de si próprio. Fechando as portas do castelo às preocupações externas, enquanto se aproxima do Centro, já se tem um passo para a realidade de um mundo interior fragmentado. Quanto a isso observa:

Creio que todos os desprezos e sofrimentos que pode haver na vida não têm comparação com essas batalhas interiores. Sejam quais forem o desassossego e a guerra, tudo suportamos se, como eu disse, temos paz em nosso mundo interior. O que é de fato penoso e quase insuportável é que queiramos vir a descansar dos mil sofrimentos que há no mundo, que o próprio Senhor deseje preparar-nos o descanso e que o impedimento esteja em nós mesmas. (T IV, c.1, n. 12)

Ela continua enfatizando a presença do desconhecido no mundo interior. Trata-se fundamentalmente de um mundo desconhecido e a experiência desse terreno é um encontro desconcertante para a pessoa que pensa conhecer a si mesma. Ela observa que a experiência desse conflito ocorre pelo fato da pessoa estar longe de si mesma:

Ó Senhor, tende em conta o muito que sofremos neste caminho por falta de instrução. E o mal é que, como não pensamos ser preciso mais do que pensar em Vós, nem sabemos perguntar aos que tem instrução, nem consideramos que haja necessidade de perguntar. Experimentamos terríveis sofrimentos por não nos entendermos. E chegamos a pensar que é grande culpa o que, longe de ser mal, é bom. Daqui provêm as aflições de muitas pessoas voltadas para a oração, ao menos das que são pouco esclarecidas. Elas se queixam de sofrimentos interiores, tornam-se melancólicas, perdem a saúde e até abandonam a oração por completo, desconhecendo que há um mundo interior em nós. (T IV, c.1, n. 9)

Segundo Welch (1982)<sup>108</sup>, a principal fonte de conflito durante o processo de individuação é o encontro com áreas negligenciadas, da personalidade, a sombra. Essas áreas não desenvolvidas, inferiores, inoportunas, chocam o ego-consciente e produzem barreiras na jornada para o Self. Por conta disso, logo no início da jornada interior as experiências são desagradáveis. Então, que motivação pode haver para que o indivíduo continue viajando? Que atração pode haver em caminhar para o próprio lar quando este lar não é sentido como um lugar bom e confortável? A resolução do problema da sombra é um passo difícil e necessário, mas é uma premissa para o resto da jornada.

Sendo o Self o arquétipo da totalidade, ele é luz e sombra, eu não posso caminhar em direção a ele enquanto eu abomino, sinto repugnância pelo lado

---

<sup>108</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p.12.

escuro que estou experimentando durante a jornada. Teresa dá uma indicação dessa repugnância:

E talvez essas misérias não causem em todos tanto sofrimento, nem os acometam, como o fizeram a mim durante muitos anos, por eu ser ruim. Parecia que queria vingar-me de mim mesma. E, como essa luta foi muito dolorosa para mim, creio que também o pode ser para vós. Por isso o repito sem cessar na esperança de explicar que se trata de coisa inevitável, não devendo portanto inquietar-vos nem afligir-vos. (T IV, c. 1, n. 13)

Quando diz tratar-se de coisa inevitável, psicologicamente Teresa está abordando a sombra coletiva. Trata-se daqueles pensamentos que desviam a atenção da oração e de um estado geral de dispersão que se encontra no interior de toda pessoa. De acordo com a teoria junguiana, ela está falando da experiência dos entulhos psíquicos da sombra e da confusão que eles provocam quando partes rejeitadas da personalidade são encontradas.

Teresa insiste em continuarmos na busca do autoconhecimento e que a ignorância do Self é a fonte real dos conflitos. Sem uma entrada consciente nos níveis coletivos da psique e um retorno mais amadurecido, mais perceptivo, o indivíduo não recebe nenhum alimento para o desenvolvimento, e o Self permanece como um sonho. Sem uma apropriação consciente, as profundas forças arquetípicas na psique tornam-se inimigas durante o processo de individuação.

Embora Teresa não use esses termos psicológicos, suas imagens de serpentes e demônios podem levar a essas conclusões. Existe sempre o perigo de mascarar suas palavras para que se encaixem na teoria, mas também há o perigo de limitar suas experiências a suas palavras. Uma exploração e amplificação das imagens dos demônios e das serpentes possibilita entrar de forma mais completa

em suas experiências e mesmo, no processo de individuação. Geralmente a psique humana usa tais imagens para simbolizar experiências sombrias e profundas. Jung identifica essas experiências como a entrada em níveis arquetípicos do inconsciente e o encontro com o lado sombrio da personalidade.

As imagens das serpentes e demônios introduzem o indivíduo nas lutas existentes no interior do castelo. Teresa adverte que só no calor dessas lutas o indivíduo se livra da falsa presunção de que com ele, tudo vai bem.

Também Jung (1991, v. 17, § 331), de acordo com Teresa, acredita que esta luta é necessária: “Não há nascimento de consciência sem dor.”.

O mundo interior é diferente do exterior em muitos aspectos, mas ambos são mundos objetivos, os quais podem abafar a vida frágil de quem está a caminho da individuação. As serpentes são um aviso para que a jornada interior seja feita com cuidado. A vida inconsciente do indivíduo é um útero que pode dar lugar a um renascimento, mas é também o lugar onde a pessoa pode ficar enfeitiçada e prisioneira da vida instintiva.

Mas ao lado desses aspectos destrutivos da psique, existe a sagacidade, a habilidade da psique humana em resgatar a si própria e continuar o desenvolvimento por caminhos saudáveis.

Segundo Jung (1991)<sup>109</sup>, na difícil descida para o inconsciente, o indivíduo pode escolher descer cuidadosamente carregando uma tocha e observando seus passos, ou poderá retornar e cair no precipício do desconhecido. Esse dilema é encontrado na peregrinação de Teresa pelas terceiras moradas; a permanência

---

<sup>109</sup> JUNG, C.G. **Psicologia e Alquimia**, v. 12, § 331.



nelas provoca um desarranjo numa vida cuidadosamente construída, mas providencia forças para o encontro com os demônios interiores.

Certamente as pessoas religiosas crescem em suas vidas sem nenhum conhecimento da terminologia e da dinâmica do processo de individuação. Crescem por uma fé profunda e atenta a Deus. Por esse caminho que lhe deu orientação, Teresa expressou uma vida a serviço dos outros e alcançou o Centro do castelo.

Para outras pessoas, a jornada nunca começou. Jung escreveu:

Na mesma medida em que alguém se torna infiel à sua própria lei e deixa de tornar-se personalidade, perde também o sentido de sua própria vida. Por sorte a natureza bondosa e indulgente não chega a propor à maioria das pessoas essa pergunta fatal a respeito do sentido da própria vida. E se ninguém pergunta também ninguém precisa dar resposta. (JUNG, 1991, v.17, p. 314)

O conceito da sombra providencia um suporte numa importante dimensão do processo de individuação. Inicialmente a jornada é excitante e estimulante, mas a aventura logo perde seus atrativos quando o lado sombrio e suas indesejáveis figuras aparecem.

Numa consideração de Hillman (1967)<sup>110</sup>, quando alguém se encontra face a face com as perversas criaturas que estão habitando outras partes da construção, os acordos de compreensão normalmente usados por nós quanto ao modo de estar com essas indesejáveis criaturas ensinam como estar conosco mesmo.

Do mesmo modo que nos amamos, amamos os outros. A sombra é a parte humilhante e socialmente inaceitável de si próprio, e o caminho para o Self requer que o indivíduo convide todas essas imagens interiores para o banquete da vida,

---

<sup>110</sup> HILLMAN, J. *Insearch*, p. 73.

porque elas também são parte dessa vida. O amor ao Self impõe carregar a sombra. O indivíduo não precisa se identificar com a sombra ou atuar conforme ela, mas o amor para com ela significa carregá-la amigavelmente.

A aceitação dessa realidade é verdadeiramente humilhante, por isso Teresa adverte:

Entendam-me bem: mesmo as almas a quem o Senhor tiver chamado ao aposento íntimo em que se encontra, por mais enlevadas que aí estejam, não devem negligenciar o conhecimento próprio. Nem o poderão fazer, ainda que o queiram, porque a humildade é como uma abelha na colméia: sempre fabrica o seu mel. Sem isso, tudo estaria perdido. (T I, c.2, n. 8)

O aspecto positivo da sombra é uma consequência do aspecto negativo. O processo de individuação é uma jornada para a conscientização, e onde há consciência, há responsabilidade.

Uma comunidade cristã, se for responsável e honesta, saberá acolher a sombra. Nas anotações de Duffy (1979)<sup>111</sup>, o compromisso cristão funde os propósitos de muitas pessoas apresentadas pela missão de poder trocar suas experiências.

Assim como as comunidades facilitam as passagens da vida, o encontro com a sombra através de seus símbolos ajuda os indivíduos a renovar e aprofundar e significar seus compromissos, suas lutas.

O critério de Teresa para uma autêntica jornada pelo castelo é caracterizado por um desenvolvimento conforme a vontade de Deus. Serpentes e demônios

---

<sup>111</sup> DUFFY, R. **Unreasonable Expectations in Proceedings of the Catholic Theological Society of America**, p.16.

representam experiências de desorientação para quem está entrando no mundo interior, mas a visão superficial dessas criaturas repelentes pode encobrir muitas partes da personalidade que anseiam por uma vida na luz, pelo resgate na vida consciente.

## 8 BORBOLETA – UMA IMAGEM DA TRANSFORMAÇÃO PSÍQUICA

A história da borboleta é a história da psique, da revelação do Self por meio de sucessivas passagens, etapas. A borboleta é um notável símbolo do desenvolvimento da vida.

Em nossas crises somos desafiados a continuar lutando, porque algo mais deve nascer dessa luta. O desenvolvimento humano processa-se por oposições, contrariedades, acontecimentos que podem ser transformados em experiências. Diante das crises que ameaçam o seu desenvolvimento, o indivíduo busca extrair das suas experiências significados que resgatem o brilho da vida. Os símbolos têm a capacidade de conectar o ser humano com suas profundezas e nesse espaço psíquico o indivíduo pode experimentar a unidade, percorrer o caminho rumo à totalidade subjacente aos opostos.

De acordo com Vargas (2004)<sup>112</sup>, da vivência das polaridades resultam transformações e uma evolução vai sendo gerada no caminho entre os polos. Os contrários têm uma função reguladora e algo levado a um extremo exagerado tende a transformar-se no seu contrário. A raiva, levada a seu extremo, pode conduzir à calma; o indivíduo muito reprimido pode muitas vezes ter comportamentos explosivos.

Vargas (2004)<sup>113</sup> observa que as experiências de perda, de enfrentamento de crises, deixam o indivíduo imerso em sua indignação e vulnerabilidade, criam um

---

<sup>112</sup> VARGAS, N S. **Terapia de Casais**, p.47.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p 48.

desajuste, um desequilíbrio que reclama uma compensação, uma abertura e transição para uma nova visão de mundo, uma nova dimensão de ser. Ao contrário de uma busca superficial condicionada à vontade consciente de negociar com a dor e manipular forças transcendentais, pode emergir uma busca profunda, onde há uma entrega à situação dolorosa de onde nasce um novo modelo transformador. Nessa condição, os símbolos são os mediadores da coragem de experimentar a fragilidade, a própria indignação e por isso eles representam a possibilidade de transcendência, agraciando o indivíduo com uma nova dimensão de vida.

A compensação que o desequilíbrio e o desajuste reclamam depois de uma crise, só pode acontecer depois de uma relativização do Ego o que permite uma transformação da psique. De acordo com Jaffé (1995)<sup>114</sup>, essa relativização permite a afirmação do Self, o desenvolvimento da personalidade. Nessas condições, o indivíduo não leva em conta os interesses pessoais, diante de um desejo do Self, do não-Eu autônomo. Não se trata de uma entrega impotente aos fatos, mas, de um sim consciente ao desejo do Self. Segundo Jung,

Nas trevas do inconsciente está escondido um tesouro, justamente a preciosidade dificilmente alcançada... caracterizada como pérola, ou como mistério em Paracelso, o que significa um *fascinosum par excellence*. Estas possibilidades de uma vida e de um caminhar espirituais ou simbólicos constituem o alvo final, mas inconsciente, da regressão. Para que a libido em regressão não fique presa na materialidade materna (na mãe corporal) os símbolos acodem como expressão, ponte e indicação. O dilema por certo nunca foi formulado mais claramente do que no diálogo de Nicodemos; de um lado a impossibilidade de penetrar no ventre materno, de outro, o renascimento a partir de 'água e espírito'. O herói é herói porque em qualquer dificuldade da vida vê a resistência contra a meta proibida e luta contra esta resistência com toda a nostalgia que aspira pela preciosidade difícil ou inalcançável; uma nostalgia que paralisa e mata o homem comum. (JUNG, 1989, v.5 § 510)

---

<sup>114</sup> JAFFÉ, A. **A Morte à Luz da Psicologia**, p.12.

Na jornada em busca do tesouro, Campbell (1992)<sup>115</sup> observa que o herói, ao partir em busca do tesouro escondido nas trevas do inconsciente, carrega consigo não uma busca evasiva, tão pouco um êxtase, para si mesmo, mas a conquista da sabedoria e do poder para servir aos outros. Uma das muitas distinções entre a celebridade e o herói, é que um vive apenas para si, enquanto o outro age para redimir a sociedade.

Todo nascimento humano passa por um útero; frente às crises, ao susto que solapa o sonho da felicidade alcançada, a libido regride para a escuridão do inconsciente, o útero psíquico que possibilita o renascimento na 'água e no espírito'. Para o Self emergir, o ego tem que entrar na escuridão do inconsciente. Nicodemos não vai além da interpretação literal e por isso fica preso no conflito; como? Na idade dele, retornar ao útero materno para renascer? O homem comum, impossibilitado de fazer uma leitura simbólica, fica paralisado se não encontrar a partir de sua experiência o símbolo capaz de curar e resgatar a vida. Em nossa história, de modo específico, o estágio do casulo do bicho da seda é a jornada noturna do herói.

Diante de um enorme estado de tensão, a tendência natural da consciência é opor resistência. Wilson (1984)<sup>116</sup> conta-nos que um dia, estando Jung sentado à sua escrivaninha em estado de tumulto e pessimismo, subitamente decidiu soltar-se e ver o que aconteceria. O resultado não foi uma desagregação total: foi o surpreendente reconhecimento de que a força que tentava fazer com que ele se soltasse era um estranho que habitava o interior de sua cabeça, e que esse estranho tinha o perfeito controle da situação.

---

<sup>115</sup> CAMPBELL, J. **O Herói de Mil Faces**, p.IX.

<sup>116</sup> WILSON, C. **Senhor dos Mundos Subterrâneos**, p.179.

Tratava-se de um surpreendente aliado oculto. De acordo com Wilson, quando o indivíduo consegue ser receptivo à voz interior, ouve uma primeira mensagem: “Olhe, pelo amor de Deus, pare de lutar para manter esta cortina de ferro entre nós; você está desperdiçando suas forças ao lutar contra você mesmo.” Segundo Wilson, essa afirmação poderia ser comparada a uma esposa dizendo a seu marido que está exausto de dirigir: “Vá para o banco de trás, tire uma soneca enquanto eu dirijo”.

Teresa usou a imagem da borboleta para simbolizar a cura, o resgate que é experimentado na união com Deus. Jung (1989)<sup>117</sup> viu na imagem da borboleta o poder transformador e reabilitador da psique, enquanto o Self emerge através das fases transformadoras. Para ele, a borboleta é o símbolo teriomórfico<sup>118</sup> do Self, sua história é uma alegoria da história da psique. A psique encontra na metamorfose da borboleta um símbolo para compreender suas próprias transformações.

No **Castelo Interior** o apelo da imagem da borboleta é usado por Teresa para representar os efeitos da união com Deus. As quintas moradas representam o início da união onde acontecem experiências que se intensificam e que se aprofundam nas moradas subsequentes. A imagem do verme-casulo-borboleta é usada primeiramente nas quintas moradas, com a borboleta reaparecendo nas sextas e sétimas moradas. O tema da borboleta permanece durante a segunda metade da jornada do castelo e continua com o tema do matrimônio. A borboleta morre na última morada dando lugar à emergência poderosa da imagem de Cristo.

---

<sup>117</sup> JUNG, C.G. **Símbolos de Transformação**, v. 5, § 372.

<sup>118</sup> Teriomórfico - do grego *terlat*, de *terás-atos* “prodígio, monstro”. (DICIONÁRIO ETIMOLÓGICO DA LÍNGUA PORTUGUESA, 1997, p.764)

Hoeller (1995)<sup>119</sup> comenta que para Jung, a soma dos arquétipos significa a soma de todas as potencialidades latentes na psique humana, onde reside um enorme repositório de conhecimento e poder que se refere às mais poderosas relações entre Deus, o homem e o cosmo.

Segundo Hoeller, esse repositório de nossa psique está fechado para a maioria de nós, mas se o abrirmos, despertaremos para uma nova vida, através de sua integração com a consciência. Então nos despertaremos de nosso doloroso isolamento psíquico, tornando-nos de novo incorporados ao eterno processo da plenitude do ser.

Em nossa história, essa nova vida está simbolizada na imagem da borboleta. Depois de se ver livre da necessária escuridão do casulo, que por um tempo foi o repositório, o continente de poder e conhecimento, ela agora possibilita poderosa relação do indivíduo com Deus.

Teresa introduz a imagem da borboleta para tentar descrever os efeitos da oração de união com Deus.

Para melhor explicá-lo, quero fazer uso de uma comparação; é útil para esse fim. Ela também é proveitosa para vermos como, embora nesta obra do Senhor não possamos fazer nada, muito ajudamos dispondo-nos a que Sua Majestade nos conceda essa graça. Já tereis ouvido falar das maravilhas de Deus, no modo como se cria a seda, invenção que só Ele poderia conceber. É como se fosse uma semente, grãos pequeninos como o da pimenta. Devo dizer que nunca o vi, mas ouvi-o dizer; assim, se algo não corresponder não é minha a culpa. Pois bem, com o calor, quando começa a haver folhas nas amoreiras, essa semente, que até então estivera morta, começa a viver. E esses grãos pequeninos se criam com folhas de amoreira; quando crescem, cada verme, com a boquinha, vai fiando a seda, que tira de si mesmo. Tece um pequeno casulo muito apertado, onde se encerra; então desaparece o verme, que é muito feio, e sai do mesmo casulo uma borboletinha branca, muito graciosa. (T V, c. 2, n. 1 e 2)

---

<sup>119</sup> HOELLER, S. A. **A Gnose de Jung**, p. 113



Em cada situação há uma crisálida em um casulo, e a borboleta surge da escuridão da crisálida. Durante o processo de transformação, em todo acontecimento, surgem as imagens do verme-casulo-borboleta, como imagens do mesmo processo, que tem dois estágios ligados por uma transição enquanto acontece a jornada para o centro do castelo. O desenvolvimento do verme marca as moradas iniciais do processo. Os vermes se fortalecem quando são nutridos pelas folhas da amoreira, da mesma forma que a meditação, a leitura de bons livros ajuda a alma no seu amadurecimento.

A jornada interior para Deus começa logo que o verme começa a construir o casulo. O casulo esconde a escuridão, o processo interior de transformação e corresponde ao segundo estágio da jornada pelo castelo. A construção do casulo exige um intenso esforço:

Eia, pois, filhas minhas! Apressemos-nos a fazer esse trabalho e a tecer tal casulo, despojando-nos de nosso amor próprio e da nossa vontade, do apego a coisinhas da terra, fazendo obras de penitência, oração, mortificação, obediência e tudo o mais que sabeis. Quisera Deus fizéssemos como sabemos e somos ensinadas tudo aquilo que devemos fazer!

Morra, morra esse verme, tal como o da seda quando acaba de realizar a obra para a qual foi criado! E comprovareis como vemos a Deus e nos vemos tão introduzidas em sua grandeza como a lagartinha em seu casulo. (T V, c.2, n.6).

O relacionamento com Deus vai sendo produzido à medida que o indivíduo se liberta de si mesmo, se liberta de uma consciência presa à orientação do Ego. Nessa dinâmica, o casulo representa o espaço psíquico para a transformação da personalidade. A construção desse espaço é processual, conduz gradativamente a um profundo encontro entre a alma e Deus. A união com Deus no interior profundo é

experimentada como uma libertação que culmina na emergência da borboleta, símbolo de uma alma livre da reclusão em si mesma.

Referindo-se a essa transformação, Teresa comenta:

Vejam agora o que acontece a essa lagarta: é para isso que tenho dito tudo o mais. Quando está nesta oração e bem morta está para o mundo, dela sai uma borboleta branca. Ó grandeza de Deus! Quão transformada sai a alma daqui, depois de ter estado imersa na grandeza de Deus e tão unida a Ele, embora esse estado seja tão breve que, em minha opinião, nunca chega a meia hora! Eu vos digo, na verdade, que a própria alma não se conhece a si mesma. Porque há aqui a mesma diferença que existe entre uma lagarta feia e uma borboletinha branca. (T. V., c.2, n. 7)

Essa união com Deus produz enérgicos efeitos e Teresa imagina não passar de meia hora. Ela escreve que “durante o tempo desta união, a alma fica como se perdesse os sentidos, não tem poder de pensar, mesmo que o quisesse.” (T., V, c 1. n. 3) Teresa declara que nenhuma técnica pode produzir essa experiência. Só depois da experiência é possível refletir sobre a sua autenticidade.

Nas observações de Welch (1982)<sup>120</sup>, o símbolo que Teresa usa para falar da transformação da alma na união com Deus é também o símbolo para toda transformação psicológica que acontece na peregrinação para o Centro. O desenvolvimento da personalidade requer uma atualização incessante que envolve a história da morte do verme e do nascimento da borboleta.

Perdas, expectativas frustradas, fazem parte do processo de morte e nascimento. O **Castelo Interior** de Teresa conta a história de uma grande transformação, uma grande iniciação. O castelo, ele mesmo é o casulo, o espaço onde acontece a morte para dar lugar a uma nova vida. Cada uma das moradas

---

<sup>120</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p. 140.

marca transições diferentes e ao mesmo tempo o retorno a pontos comuns. Durante o processo de individuação a psique precisa deixar morrer suas perdas, precisa permiti-las. Teresa nos lembra que a jornada cristã é marcada por cruzeiros. As duas perspectivas estão presentes no **Castelo Interior**, onde encontramos uma espiritualidade que reconhece o desenvolvimento humano. Ao mesmo tempo, o livro mostra o desafio de encontrar Cristo morrendo e nascendo durante as transformações da consciência. A borboleta simboliza tanto o mistério pascal como o desenvolvimento da personalidade durante o processo de individuação.

De acordo com a psicologia junguiana, o desafio do desenvolvimento humano na preservação da saúde psíquica exige que se crie o eixo de comunicação entre Ego e Self. Esse relacionamento é imprescindível para o desenvolvimento da personalidade.

Os dois extremos do relacionamento entre Ego e Self são experiências constantes do indivíduo. Um extremo é o colapso do eixo de comunicação quando o Ego se identifica com o Self, resultando num estado de inflação. A criança começa o desenvolvimento num estado inflado de identificação Ego-Self. Por outro lado, o adulto, periodicamente através da vida, perde o vínculo com o Self e começa a viver como se o mundo girasse em torno de si mesmo.

Se num extremo da relação Ego-Self encontramos o ego da criança completamente identificado com o Ego-Self, no outro extremo do vínculo encontramos uma total ruptura entre o eixo Ego-Self.

Entre as considerações de Edinger (1995)<sup>121</sup>, a perda do contato com o Self é experimentada pelo Ego como uma profunda rejeição, caracterizando um tempo de alienação. A expulsão do primeiro casal do Paraíso do Éden simboliza a experiência do ego separado do Self. Essa alienação é um prelúdio necessário à consciência do Self, o resultado do estado anterior de inflação. No estado de inflação, com o Ego identificado com o Self, o indivíduo atua de um modo que vai além dos limites humanos. Transpor limites resulta em consequências desastrosas. A experiência de limitação dissolve o estado de identificação do Ego com o Self, quebra o eixo Ego-Self, fere seriamente a relação e o indivíduo entra num estado de alienação.

Lentamente, ocorrem transformações no indivíduo que permitem restabelecer um relacionamento adequado com o Self. O resgate do eixo Ego-Self possibilita a continuação do desenvolvimento da personalidade.

A imagem da borboleta pode ser usada para uma amplificação da quebra e a reconstrução do eixo Ego-Self. O casulo é o estado de alienação, necessário, mas difícil. A viagem através do castelo deixa para trás o conhecido, as estradas da vida acabam por levar ao deserto, ao desconhecido. O deserto é a terra da alienação e como o casulo, é uma totalidade diferente, de condição escura, própria ao verme. Nesse estado de alienação do casulo, o velho caminho morre e um novo jeito de viver renasce. É a história de todas as crises e transformações.

Em termos de polaridades psíquicas, o símbolo do casulo pode ser assim compreendido: um polo está presente na personalidade consciente do indivíduo, está na luz, no entanto seu oposto é desconhecido porque permanece na escuridão do inconsciente.

---

<sup>121</sup> EDINGER, E. **Ego e Arquétipo**, p. 172.

Quando o polo consciente se encontra com o polo inconsciente, o ego fica imobilizado e o fluxo progressivo da energia é interrompido. A energia psíquica regride para o inconsciente e vai para o espaço comum, para o encontro de uma unidade básica aos dois polos, possibilitando a produção de uma síntese.

Neste choque entre os polos, o Ego fica em completa escuridão. Esta situação é simbolizada pelo casulo. O casulo é o lugar quente e escuro, o continente, o útero da transformação. Ele representa a travessia noturna que acontece no interior da pessoa, quando os valores, conceito de mundo e identidade são desafiados e quebrados. O casulo é a sepultura das imagens quebradas.

Entrar na confusão tensa do casulo, é sentido como uma morte, é um processo doloroso que possibilita o desenvolvimento da consciência. Jung (1991, v. 12, p.439) escreveu: “No fundo, o medo e a resistência que todo ser humano experimenta em relação a um mergulho demasiado profundo em si mesmo é o pavor da descida ao Hades.”.

O convite religioso para a união com Deus faz parte do desenvolvimento psicológico. A experiência religiosa do tempo do casulo é a noite escura da alma. O místico S. João da Cruz, amigo de Teresa, usa a imagem da noite para expressar a jornada cristã da fé, na qual Teresa aconselha o indivíduo a não parar, mas ir em frente. Trata-se de um tempo obscuro, aquilo que antes era claro, torna-se sombrio.

Se a história da transformação do verme em borboleta está representada ao longo de toda a jornada interior rumo ao centro do castelo, então a fase do casulo poderia fazer parte específica das quartas, quintas e sextas moradas. Nessas moradas Teresa experimentou as noites de S. João da Cruz. Essas moradas

descrevem o efeito do encontro com a grande polaridade no interior do castelo, na tentativa de união da alma com Deus. E em nenhum lugar o poder da amargura é mais intenso do que nas sextas moradas. É a noite do espírito, quando a certeza do Centro entra em falência, a dúvida ronda o indivíduo por todos os lados.

Teresa descreve esse estado de espírito:

Nosso Senhor deve ter dado licença ao demônio para que prove a alma, e até para persuadi-la de que está reprovada por Deus. De fato, são muitas as coisas que a assaltam com uma angústia interior, de maneira tão sensível e intolerável que não sei com que compará-las senão aos tormentos que se padecem no inferno. Durante a tempestade, nenhum consolo dá alívio. (T. VI, c. 1, n. 9)

Teresa escreve sobre as diversas fontes originárias da sua dor durante esse tempo em sua vida. Ela era ridicularizada e ao mesmo tempo elogiada por sua espiritualidade. Qualquer resposta para os outros era uma dificuldade para ela.

Conheço uma pessoa que, desde que começou a receber do Senhor a graça mencionada (a graça do encontro, da oração de união) há uns quarenta anos, não pode dizer sem mentir que tenha estado um dia sem dores e sem outras maneiras de padecer. (T. VI, c. 1, n. 7)

A inexperiência, a desconfiança em relação aos confessores, juntavam-se à confusão de Teresa. “Logo condenam tudo e o atribui ao demônio ou à melancolia.” (T. VI, c.1, n.8 )

Essas críticas do meio simplesmente tornavam mais pesada a sua autocrítica:

A graça, que continua presente... está tão escondida que a pessoa julga não ver em si sequer uma centelha de amor de Deus. Parece-lhe até que nunca o teve, porque, se fez algum bem, ou se Sua Majestade lhe concedeu alguma graça, tem-nos por coisa sonhada ou fantasia. Só tem certeza de ter cometido muitos pecados. (T. VI, c. 1, n. 11)

Durante este tempo, Teresa passou por experiências de êxtase, experiências que intensificaram o estado geral de perturbação e instabilidade. Essas experiências deixam em evidência o desenvolvimento de sua união com Deus.

De acordo com Welch (1982)<sup>122</sup>, as experiências de êxtase não são indispensáveis na união com Deus, mas elas foram uma manifestação da transformação de Teresa enquanto se aproximava do tempo em sua vida identificado nas sétimas moradas.

Psicologicamente, o estado de alienação, a ruptura do vínculo entre Ego e Self, pode conduzir a um relacionamento verdadeiro entre os dois. Nesse movimento, o Ego começa a aproximação para o Centro da psique, o Self, e a experiência desse Centro pode ser marcante. Welch (1982)<sup>123</sup> comenta que após uma intensa experiência de alienação, o Self é frequentemente encontrado de um modo impressionante, semelhante à experiência de Moisés com a sarça ardente.

Sobre esse aspecto, Edinger (1995)<sup>124</sup> observa: “Quando uma mulher (ou a *anima* na psicologia do homem) encontra o Self, ele é frequentemente expressado com um poder celestial impregnante”.

Esse conceito do processo de individuação pode ser compreendido simbolicamente nas experiências de êxtase de Teresa, na qual a alma...

[...] sente-se saborosissimamente ferida, mas não percebe como nem quem a feriu... isso provoca grande dor, ainda que dor saborosa e doce. Embora não a queira ter, a alma não pode deixar de senti-la. Essa dor a satisfaz muito mais do que o embevecimento saboroso, desprovido de padecer, da oração de quietude. (T. VI, c.2, n. 2)

---

<sup>122</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p. 146.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>124</sup> EDINGER, E. **Ego e Arquétipo**, p. 70.

Podemos tecer uma pálida comparação do êxtase de Teresa com o prazer do orgasmo entre o homem e a mulher, símbolo de uma verdadeira complementação. O caráter banal e muitas vezes vulgar dessa complementação, pode nos levar a um estranhamento de tal comparação.

No entanto, de acordo com Ahlgren (2005)<sup>125</sup>, é importante considerar que em Deus, existe um intercâmbio entre ágape (amor) e eros (prazer) e que o erótico relacionamento entre Deus e a humanidade é uma mutualidade, senão uma igualdade. Os primeiros pensadores do cristianismo exploraram pontos comuns entre os sistemas filosóficos gregos e as escrituras Hebréia e Cristã e frequentemente concluíram que “os escritores que tratavam do sagrado consideravam “desejo” (eros) e “amor” (ágape) ambos com o mesmo significado.

O *insight* desses pensadores, algo frequentemente esquecido atualmente, é que, em Deus, há uma unidade essencial em torno de toda atividade de amar, uma apaixonada expressão do supremo cuidado que os homens podem aprender e mesmo assimilar. Portanto, a atividade amorosa em Deus se expressa na superabundante plenitude da divindade; o transbordamento de si mesmo em suas ações de criar, sustentar e orientar a humanidade para a plenitude.

Teresa continua a falar dessa experiência em termos paradoxais, em que o amor por parte de Deus é por um lado doloroso e por outro, delicioso. “Sei que lhe parece chegar às entranhas essa aflição e, quando delas lhe arranca a seta Aquele que a fere, verdadeiramente é como se levasse consigo as entranhas, tal é o sentimento de amor experimentado” (T., VI, c.2, n.4).

---

<sup>125</sup> AHLGREN, G. T. W. **Entering Teresa of Avila's Interior Castle**, p.82



A experiência de união nessas moradas não é suportável, como será nas sétimas moradas nas quais ocorre o matrimônio espiritual. A experiência de união nas sextas moradas termina como um compromisso entre a alma e Deus.

Segundo Welch (1982)<sup>126</sup>, a experiência de aproximação da última morada, o Centro do castelo, é tão forte e poderosa para Teresa que a desliga do mundo interior e exterior. “Ó Deus, ajude-me”, ela escreve, “que sofrimentos interiores e exteriores padece a alma até entrar nas sétimas moradas.” (T., VI, c..1, n.1)

A descrição seguinte de Teresa indica uma busca de complementação e não se distingue psicologicamente das experiências anteriores.

Entre os acontecimentos desse tempo Teresa fala sobre ouvir locuções; alguns pensamentos se originam dela enquanto em outras ocasiões as mensagens vêm de fora. Parece algumas vezes estar verdadeiramente ouvindo uma palavra falada. De acordo com ela, a fonte poderia ser a imaginação, o demônio ou Deus. Para ela, se a palavra for de Deus terá poder e autoridade, trará paz e não será esquecida.

Em outras ocasiões, a palavra que Teresa ouve a faz lembrar-se de Deus e leva-a ao êxtase, transporte ou ruptura, termos com significados similares para ela. Nessas experiências, Teresa teve dois tipos de visões sobre Deus, algumas com verdadeiras imagens e outras simplesmente intelectuais, como as chamava. Essas visões deixavam uma profunda convicção da grandeza de Deus.

Na experiência de voo do espírito, Teresa sentia como se verdadeiramente o espírito saísse de seu corpo; a pessoa, nessa experiência, não sabe dizer se o

---

<sup>126</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p. 147.

espírito está no corpo ou não. Parece que esteve numa outra região, inteiramente diferente, onde aparece uma outra luz, muito diversa da claridade da terra.

Na experiência do voo no espírito aprende-se mais em um instante do que se poderia aprender em anos de estudo. Particularmente, três coisas ficam impressas: “conhecimento da grandeza de Deus”, “autoconhecimento e humildade” e “desprezo por todas as coisas da terra, caso não possam ser aplicadas ao serviço de Deus.” (T. VI, c. 5, n. 10)

O resultado dessa experiência é um crescente desejo de união com Deus, que leva a uma mistura de outro desejo; morrer e partir deste exílio, ir para um deserto e poder entrar mais profundamente no mundo a serviço de Deus. Sobre isso Teresa escreve:

Tão grande é esse desejo que basta para que a alma queira fugir das pessoas e passe a invejar os que vivem e viveram nos desertos. Por outro lado, ela gostaria de introduzir-se no mundo, a fim de contribuir para que ao menos uma alma louve mais a Deus. Se se trata de mulher, aflige-se por não poder fazê-lo, já que está presa à sua natureza. (T. VI, c. 6, n. 3)

Dois outros efeitos da experiência do voo no espírito são discutidos brevemente. Um deles é o dom das lágrimas, que se apropria da pessoa que tem grande desejo de Deus. Ela recomenda esforçar-se por trabalhar muito e adquirir virtudes, que é o que importa:

Não pensemos que fazemos tudo derramando copiosas lágrimas. Esforcemo-nos por trabalhar muito e adquirir virtudes, que é o que importa. Quanto às lágrimas, que venham quando Deus as enviar, não nos empenhando para tê-las. As de Deus regarão a terra seca e serão de grande ajuda para que frutifique. (T. VI, c. 6, n. 9)

Outro efeito dessa experiência é o impulso de louvar a Deus com uma exuberante mas ininteligível oração, a oração em línguas.

Nosso Senhor dá algumas vezes certos júbilos e uma oração tão estranha que a própria alma não sabe definir. Refiro-me a isso para que, se Deus vos conceder essa graça, vós O louveis muito e saibais que pode acontecer... Trata-se de uma felicidade tão grande da alma que ela não desejaria gozá-la a sós, mas comunicá-la a todos, a fim de que a ajudassem a louvar Nosso Senhor. (T VI, c. 6, n. 10)

Na dimensão psicológica, Welch (1982)<sup>127</sup> observa que essas experiências narradas por Teresa, decorrem da numinosidade experimentada quando o Ego entra na realidade do Self. O Ego entra num profundo extrato e rapidamente tem a percepção de deixar seu próprio ambiente, seu espaço natural. Os efeitos psicológicos e físicos dos quais Teresa fala trazem para o indivíduo distúrbios e desorientação até que se produza um ajustamento e um novo jeito de ser.

O Ego aos poucos se adapta a uma nova e nutritiva relação com o Self. A experiência da alienação e da noite escura, simbolizada pelo casulo, dá lugar à percepção e emergência do Self. O símbolo da borboleta é indicativo do processo de resgate, processo curativo que toma lugar nas profundezas da psique, uma cura que vem do mistério do Centro. A borboleta emergindo do casulo é um símbolo apropriado para a discussão seguinte, que se refere ao processo de resgate, de restauração, processo de cura.

Nas considerações de Bonaventure (1996)<sup>128</sup>, a quebra da relação do indivíduo com seu próprio Centro resulta em deixá-lo prisioneiro no interior dos limites de seu eu, cortando suas raízes. Segundo Bonaventure, “é deste Centro que

---

<sup>127</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p.150.

<sup>128</sup> BONAVENTURE, L. **Psicologia e Vida Mística**, p. 103.

a vida do homem recebe todo seu sentido, toda sua beleza e toda sua luz, porque ele é o próprio sol da alma”.

A psique dispõe de um poder para curar a ferida da alienação e fazer brotar uma nova vida a partir da desorientação, mas na apropriação desse poder é vital o esforço do herói, porque todos os esforços do Ego são insuficientes, sem a reconstrução do vínculo Ego X Self. Onde um muro bloqueia a progressão da energia psíquica, surge gradativamente uma abertura que possibilita a continuação da jornada da vida.

Tratando desse aspecto, Jung (1991, v.16/1, § 252) considera:

Entre a consciência e o inconsciente existe uma relação de compensação, e que o inconsciente sempre procura complementar a parte consciente da psique, acrescentando-lhe o que falta para a totalidade, e prevenindo perigosas perdas de equilíbrio... o inconsciente gera símbolos compensatórios, que devem substituir as pontes que ruíram, mas só o conseguem de fato, mediante a ajuda da consciência.

Byington (1987)<sup>129</sup> compara a psique com uma semente que se serve tanto dos elementos bons (a terra, a chuva, o vento, os insetos), quanto dos elementos ruins (a seca, a geada etc...) que a natureza lhe oferece para processar o seu desenvolvimento. O “bom” e o “ruim” são relativizados, como expressão da bipolaridade do símbolo.

Nas considerações de Jung (1991)<sup>130</sup>, em tempos que requerem conversão e um sério reajustamento, um poderoso resgate está disponível, e é experimentado como um poder vindo da própria fragilidade. Esse poder ajuda a sair da crise,

---

<sup>129</sup> BYINGTON, C. **Desenvolvimento da Personalidade, Símbolos e Arquétipos**, p.11.

<sup>130</sup> JUNG, C.G. **Tipos Psicológicos**, v. 6, § 828.

providencia apoio no sentido de deixar morrer o que precisa morrer e abre para novas possibilidades.

Esse processo curativo tem lugar central na psicologia de Jung, e seu esforço para entender e descrever esse processo é uma de suas maiores contribuições. Observa que a vida não tolera uma estagnação da atividade vital. A energia flui para o ponto abaixo dos opostos, onde eles têm origem comum.

Welch (1982)<sup>131</sup> observa que em termos das polaridades da psique a crise começa quando um polo da personalidade consciente é forçado a encontrar o polo contrário do inconsciente. O polo contrário representa uma nova vida e seu reconhecimento poderá levar a maior aproximação do Self, em direção à luz. Mas de imediato os dois polos se negam um ao outro e o Ego fica preso nesse impasse. A vontade não pode escolher entre um e outro polo, por isso sua atividade fica suspensa, quando a energia flui da consciência neutralizada para o inconsciente, podendo dar origem a uma nova atitude diante do impasse.

Yorio (1995)<sup>132</sup> lembra que Jung estabelece uma forte correlação entre a dinâmica dos opostos e a progressão da libido, levando-nos a entender que a tensão existente entre os opostos é gerada e mantida pela energia psíquica em constante transformação. A partir dessa consideração, Yorio observa que o elemento que processa essa transformação da energia, liberando-a para diferentes dinamismos é o símbolo.

De fato, em se tratando deste trabalho, foi o imaginário do **Castelo Interior**, notadamente a tríade simbólica do verme-casulo-borboleta, que abriu a

---

<sup>131</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p.151.

<sup>132</sup> YORIO, D. Y. **Amor conjugal e Terapia de Casal**, p.87.

possibilidade de introduzir nesta pesquisa o conceito de função transcendente, responsável pelo desenvolvimento psíquico.

A função transcendente refere-se ao processo da formação dos símbolos e o resultado desse processo é um novo relacionamento entre consciente e inconsciente; o Ego passa a se relacionar de um modo mais apropriado com o Self, o qual é a fonte do poder curativo. A relação não é mais de inflação ou alienação, mas se caracteriza por uma comunicação vital. Numa larga interpretação, os símbolos unem conhecido e desconhecido.

Os símbolos do Castelo Interior são imagens arquetípicas, símbolos de união. A imagem do verme-casulo-borboleta representa a unidade simbólica. O imaginário do **Castelo Interior** fala tanto do conhecido como do desconhecido. Teresa lembra o leitor que mesmo na menor parte da criação há muito a conhecer. Podemos dizer que seu imaginário contém os símbolos da vida, formações que são produto da função transcendente de sua psique. Para Teresa, estas imagens provavelmente expressam experiências de transformação e elas as usa para comunicar os efeitos da união com Deus.

Em termos psicológicos, a união com Deus providencia a cura da ferida psíquica da alienação do Ego, causada pela quebra do eixo Ego-Self. A cura acontece no processo que restabelece a relação entre consciente e inconsciente.

No processo de encontro com os conteúdos do inconsciente, Jung (1991)<sup>133</sup> fala de dois passos: o primeiro refere-se à escuta do inconsciente, a um estar atento

---

<sup>133</sup> JUNG, C.G. **A Natureza da Psique** v. 8/2, §131-193.

à voz do inconsciente; o segundo passo envolve a relação do consciente com os conteúdos vindos do inconsciente.

Esses dois passos facilitam o processo de formação da função transcendente. O primeiro passo, ouvindo o inconsciente, requer esforços, considerando que a consciência usualmente é dominante e encobre algumas outras vozes. Em consequência, é a partir de um problema que a consciência é motivada a ouvir o inconsciente.

Partindo dessa problemática, Prétat (1997)<sup>134</sup> observa que é difícil para o indivíduo envolvido num estilo de vida vazio e superficial ouvir a voz do inconsciente. A voz do inconsciente conta o grande segredo; as provações das experiências mais desorientadoras estão lentamente agindo para transformar a consciência. É como se ficássemos presos num vestíbulo escuro que separasse uma antiga maneira de ser de uma nova. As portas do passado se fecham atrás de nós. As portas para o futuro ainda estão fechadas. Nesse impasse, só a coragem e a paciência do herói abrem para novas possibilidades, só então podemos recuperar nossa energia e a oportunidade de crescimento.

Referindo-se à necessidade de se estar atento à voz do inconsciente, Steindel-Rast (1996)<sup>135</sup> comenta que a palavra chave é a “escuta,” significando um tipo especial de escuta, o escutar com o coração. Segundo Rast, o Deus transcendente comunica a Si-mesmo através da natureza, do cotidiano. À disciplina de ouvir e responder ao significado, ele chama de obediência. Este conceito está muito longe da compreensão estreita e limitada de obediência como o fazer o que tem que fazer. Segundo esse autor, vivemos entre dois paradoxos, que

---

<sup>134</sup> PRÉTAT, J. R. **Envelhecer**, p.19.

<sup>135</sup> STEINDEL-RAST, D. **A Listening Heart**, p.10.

comprometem a qualidade de vida: *ob-audiens*, uma escuta aberta e atenta à Voz de Deus, ou um *ab-surdus*, totalmente surdo e fechado a essa Voz, responsável pelos absurdos da vida<sup>136</sup>.

Jung discute vários caminhos que ajudam ouvir os conteúdos do inconsciente. Em sua obra “A Função Transcendente”, ele cita o analista como uma chave mediadora da função transcendente, contribuindo para um novo relacionamento entre consciente e inconsciente. Observa que a ‘cura’ não é um meio apropriado para se falar do objetivo da análise. “O tratamento analítico” diz ele, “poderia ser descrito como um reajustamento da atitude psicológica obtido com a ajuda do analista.” O relato dos conteúdos inconscientes é o começo da função transcendente. Outro meio seria pintar ou desenhar os sentimentos experimentados, procedimento que ajuda a incrementar a fantasia. Nesse processo não só o inconsciente se expressa, mas também o consciente ganha uma forma dos conteúdos experimentados. (JUNG, 1991, v.8/2, § 154-155)

Feinstein e Krippener (1997)<sup>137</sup>, referindo-se à idéia de reajuste psíquico na relação do indivíduo com o psicoterapeuta, comentam a respeito do interesse de Jung e Mircea Eliade, quando esses pensadores do século passado se interessaram em estudar os procedimentos que os alquimistas medievais utilizavam na tentativa de transformar metais em ouro. Esses procedimentos foram reconhecidos como expressão externa de uma disciplina espiritual transformadora, profundamente sofisticada. A ciência da transformação da consciência era praticada simultânea e sincronicamente com a ciência da transmutação metálica ou alquímica.

---

<sup>136</sup> *Ob* significa aberto e *audiens*, audição. *Ab* significa totalmente e *surdus*, surdo. (TORRINHA, 1942)

<sup>137</sup> FEISTEIN, D.; KRIPPNER, S. **Mitologia Pessoal**, p. 123.



A transmutação dos metais, simbolizando o consciente, o tangível, em comunhão com a psique do alquimista, abria portas para a expressão do material inconsciente, caminhos que ajudavam ouvir os conteúdos do inconsciente.

No processo da escuta, Jung (1991)<sup>138</sup> considera os sonhos pertencentes à fonte primária dos conteúdos inconscientes, mas são um caminho difícil que demanda um trabalho junto a outras fontes. Entre elas Jung fala das fantasias espontâneas. Com a prática, o indivíduo pode relaxar o controle psíquico e permitir a emergência das fantasias. Em particular ele encoraja entrar em contato com o humor ou com a perturbação emocional como ponto de partida. Mergulhado no humor ou no próprio descontrole, o indivíduo pode descrever as imagens e outras associações podem surgir. Esse procedimento enriquece o afeto e traz o material inconsciente para perto da consciência.

Na teoria sobre os tipos psicológicos, Jung reconhece o tipo sensação, intuição, sentimento e pensamento. Tratando dos exercícios que ajudam na escuta do material inconsciente, a psique dos tipos visuais (sensação) produzem imagens que efetivamente podem aparecer e então serem desenhadas e escritas. (JUNG, 1991)<sup>139</sup>

Essas colocações de Jung permitem fazer uma leitura psicológica das visões e locuções (vozes) de Teresa, experiências que do ponto de vista espiritual configuram a união da alma com Deus, e numa visão psicológica fazem parte da restauração do vínculo Ego X Self, durante o processo de individuação.

---

<sup>138</sup> JUNG, C.G. **A Natureza da Psique**, v. 8/2, §154-155

<sup>139</sup> *Ibid.*, v. 8/2, §167.

Na escuta dos conteúdos inconscientes, onde só existe uma imagem e não é possível o diálogo, Jung (1991)<sup>140</sup> recomenda perguntar a si mesmo: “de que forma esse símbolo me afeta”? A resposta mais natural e direta, provavelmente é a que pode oferecer maior assistência.

Jung aconselha um tranquilo envolvimento que poderá ajudar no processo de introversão. A noite é o tempo natural para a introversão da libido, então ele recomenda:

A atenção crítica deve ser reprimida. Os tipos visualmente dotados devem concentrar-se na expectativa de que se produza uma imagem interior. De modo geral, aparece uma imagem da fantasia, que deve ser cuidadosamente observada e fixada por escrito. Os tipos áudio-verbais em geral ouvem palavras interiores. De início, talvez sejam apenas fragmentos de sentenças, aparentemente sem sentido, mas que devem ser também fixados de qualquer modo. Outros, porém, nesses momentos escutam sua ‘outra voz’.

De fato não poucas pessoas têm uma espécie de crítico ou de juiz dentro de si, que julgam de imediato suas palavras e ações. Os doentes mentais ouvem esta voz como alucinações acústicas. Mas as pessoas normais, que tem uma vida interior mais ou menos desenvolvida, podem reproduzir estas vozes inaudíveis, sem dificuldades. Como porém, esta voz é notoriamente incômoda e refratária, ela é reprimida quase todas as vezes. Essas pessoas, naturalmente, têm muita dificuldade em estabelecer uma ligação com o material inconsciente, e deste modo não criam as condições necessárias para a função transcendente. (JUNG, 1991, v 8, § 170)

O texto acima ilumina extraordinariamente a experiência de Teresa. Suas visões e locuções (vozes) surgem como uma dimensão psicológica que encontra elucidação nos estudos de Jung sobre a psique. Em sua jornada interior esse estudo pode ser fundamentado nas imagens e vozes do inconsciente que Teresa encontrou, como uma expressão da realidade que ela penetrou. “O inconsciente, com efeito, não é isso ou aquilo, mas o desconhecimento do que nos afeta imediatamente”, escreve Jung (1984, v. 8, Prefácio, p.XI). A partir das descrições

---

<sup>140</sup> JUNG, C.G. **A Natureza da Psique**, v 8/2, § 169

das sextas moradas do **Castelo Interior** fica evidente que o Desconhecido, Deus, afetou poderosamente o corpo, a psique e o espírito de Teresa.

Portanto, o primeiro passo para encontrar os conteúdos inconscientes é descobrir algum meio que possibilite uma escuta do inconsciente, um canal que possibilite sua expressão. O segundo passo do processo envolve uma relação entre os conteúdos conscientes e inconscientes. Ou seja, conhecido e desconhecido são aproximados para a formação de um terceiro elemento psíquico, o símbolo unitivo.

O diálogo interior do Ego com as partes da personalidade inconsciente, pode tomar muitas formas, mas Jung enfatiza o processo da escuta. A relação é a chave e cada um dos opostos deve ter uma verdadeira e recíproca escuta.

Segundo Welch (1982)<sup>141</sup>, a relação com outra pessoa, seja um conselheiro, diretor espiritual, ou um amigo, pode ser um continente no qual os conteúdos inconscientes podem ser seguramente e honestamente encontrados. A outra pessoa ajuda a mediar o diálogo, e como consequência, torna-se um participante do processo de reabilitação.

A imagem do verme-casulo-borboleta usada por Teresa a partir das quintas moradas simboliza a experiência de união com Deus. Essa imagem de transformação levou à discussão do processo conciliador da psique.

Sobre essa transformação, Whitehead e Whitehead (1979)<sup>142</sup> comentam que na ocorrência de uma crise que envolve desorientação o indivíduo sente estar perdendo alguma coisa, mas não sabe o que é precisamente. O medo

---

<sup>141</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p. 158.

<sup>142</sup> WHITEHEAD and WHITEHEAD. **Christian Life Patterns**, pp. 53-56.

frequentemente acompanha a confusão porque a sobrevivência parece estar ameaçada. Isso normalmente ocorre no início do processo e precede qualquer compreensão da situação. Esses autores encorajam permitir a confusão e estar atento em ouvir sua mensagem. Quando o controle normal sobre a vida desaparece, o indivíduo está aberto à possibilidade de um profundo conhecimento.

Para Walsh e Vaughan (1999)<sup>143</sup>, a meditação, como um dos canais de expressão do inconsciente, é o catalisador do desenvolvimento, não uma fuga regressiva. Segundo eles, nós paramos de atribuir às experiências místicas o rótulo de patologia para vê-las como potencialidades benéficas.

Nesse aspecto podemos falar do Castelo como um auxílio para a realização de uma individuação pessoal e também coletiva.

---

<sup>143</sup> WALSH, R.; VAUGHAN, F. **Caminhos Além do Ego**, p. 250.

## 9 A SIMBOLOGIA DO MATRIMÔNIO ESPIRITUAL

O matrimônio espiritual é a imagem arquetípica que simboliza o objetivo de nosso forte desejo de união com o outro: o outro dentro de nós mesmos, o outro ser humano, o Outro, fundamentalmente outro, que é o divino. O diálogo consciente entre o indivíduo e o outro opera a transformação.

A psique expressa consistentemente esse diálogo com o outro, em termos da relação entre o homem e a mulher, entre o feminino e o masculino, entre o eu e o outro, considerando outro, tudo o que não é o eu.

Por se tratar de uma movimentação psíquica entre polaridades, esse diálogo ocorre geralmente de forma conflitiva, gerando atrito para produzir a energia psíquica necessária à transformação.

Hoeller (1995)<sup>144</sup> observa que a questão dos opostos não é um problema a ser solucionado, mas configura uma condição a ser superada. A psique empenha-se na reconciliação dos opostos. Esse processo, paradoxal e autocontraditório, expressa um significado transformador que valoriza a qualidade da consciência. A relação de tensão que liga os opostos, em concordância com o benefício do conflito, gera o significado, o qual pode ser encarado como um processo mais do que com uma condição estática.

---

<sup>144</sup> HOELLER, S. A. **A Gnose de Jung**, p.208.

Referindo-se à dinâmica dos opostos, Edinger (2008)<sup>145</sup> conclui que esses componentes representam a anatomia mais básica da psique. O fluxo da libido, ou energia psíquica, é gerado pela polarização de opostos, da mesma forma que a eletricidade flui entre os pólos negativo e positivo de um circuito elétrico. Nas considerações de Edinger, sempre que somos atraídos em direção a um objeto desejado, ou reagimos contra um objeto odiado, transformamo-nos em vítimas dos opostos. Segundo ele, os opostos são o dínamo da psique, o motor que mantém a psique ativa.

Por trás desse dínamo, da psique, está o anseio que o ser humano abriga em si mesmo, proveniente da sensação de que deve existir um outro estado de consciência mais plenificador. É possível ver nesse anseio o movimento psíquico que clama pela atualização do potencial de desenvolvimento durante o processo de individuação. A conscientização desse anseio envolve o indivíduo em confusões e contradições, fazendo dele um vaso de conflitos.

A polaridade representa dois modos de consciência na dinâmica psíquica. Todo homem tem uma qualidade feminina no seu interior e toda mulher tem uma qualidade masculina dentro dela. Jung chamou o elemento feminino de *anima*<sup>146</sup> e o masculino de *animus*. *Anima* e *animus* são imagens arquetípicas que representam dois modos de ser na dinâmica psíquica. Assim como a *persona* assiste o indivíduo consciente em relação à sociedade, *anima* e *animus* relacionam a pessoa com o mundo desconhecido do inconsciente, conduzindo-o ao mais profundo de seu psiquismo, abrindo-o para o autoconhecimento. A relação com o lado contra-sexual articula a pessoa com as fontes fundamentais da vida. Essas fontes são essenciais

---

<sup>145</sup> EDINGER, E. **O Mistério da Coniunctio** p.12.

<sup>146</sup> *Anima-ae* - palavra latina significando sopro vital, alma princípio vital. *Animus* - princípio pensante, espírito, alma, pensamento, intenção, disposição. (TORRINHA, 1937, p. 57, 58)

para o desenvolvimento da personalidade, relaciona a pessoa com o mundo desconhecido do inconsciente.

É comum ouvirmos que o sucesso nos relacionamentos pessoais é a única porta para a felicidade. Podemos supor que essa perspectiva encontra ressonância no mito de Platão, segundo o qual a partir da divisão da raça humana, cada metade do ser humano passou a procurar um parceiro que restabeleceria sua totalidade anterior. O mito de Platão (PEDRÓS; VEJA, 2002)<sup>147</sup> expressa com precisão a incompletude da condição humana, ao descrever o indivíduo como criatura incompleta e constantemente em busca da totalidade; mas, muitas vezes ele é visto como limitando a totalidade em função do relacionamento entre o homem e a mulher.

Segundo Storr (1996)<sup>148</sup>, masculino e feminino expressam o arquétipo da totalidade, o que não implica necessariamente a união sexual efetiva do homem e da mulher. A experiência de se estar apaixonado envolve mais do que o desejo de união sexual. A paixão configura a forma mais estreita e íntima de um relacionamento interpessoal; mas é um estado psíquico, que uma vez desencadeado pode perdurar, independente de algum encontro efetivo com o ser amado.

Goldbrunner (1961)<sup>149</sup> observa que numa teoria psicológica universal, é impossível usar uma energia puramente sexual, isto é, um instinto específico como único responsável pela dinâmica psíquica total. A dinâmica sexual é apenas um

---

<sup>147</sup> PEDRÓS, M. C.; VEJA, A. R. **Madres Del Desierto**, p. 58

<sup>148</sup> STORR, A. **Solidão**, p. 252

<sup>149</sup> GOLDBRUNNER, J. **Individuação**, p.66

caso particular na totalidade das funções da psique. Com isso, não se lhe nega a existência, mas se lhe atribui o justo lugar.

Na psicologia de Jung, o arquétipo da totalidade refere-se à união dos polos consciente e inconsciente da personalidade. Na tradição espiritual do Cristianismo e do Judaísmo, podemos encontrar a expressão desse arquétipo no Cântico dos Cânticos, o livro sagrado da Bíblia que desenvolve o diálogo amoroso entre a alma e Deus, entre o humano e o divino. A jornada interior do castelo termina com o matrimônio espiritual, imagem simbólica do arquétipo da totalidade que permite uma reconciliação intra-psíquica e inter-pessoal.

Monick (1993)<sup>150</sup> apresenta uma metáfora pessoal que poderá nos ajudar na compreensão do arquétipo da totalidade. Ele usa a metáfora de um navio, que representa o ego individual, atravessando o inconsciente. O padrão arquetípico do inconsciente ele o associa ao fundo do mar, com suas variações de profundidade, textura, topografia, juntamente com a vegetação e vida animal. O navio, o Ego na superfície, tem um mecanismo de exame acurado, que o liga à topografia e à população do fundo do oceano, a qual influencia o movimento do ego-navio ao fundacional determinante lá de baixo. O fundo arquetípico não determina totalmente o curso do ego-navio, devido à presença do capitão, a força de vontade, que toma decisões dentro do leque de possibilidades oferecidas pela fundação arquetípica. O navio se movimenta, e o movimento modifica sua relação com os padrões arquetípicos do fundo do oceano, padrões que estão sempre lá e de modo algum são eliminados pelo capitão, que pode apenas tomar decisões que estejam relacionadas à infra-estrutura arquetípica.

---

<sup>150</sup> MONICK, E. **Falo, A Sagrada Imagem do Masculino**, p.153



A metáfora não pode ir além de um certo ponto, considerando que um navio não é tão dependente do fundo do mar como o Ego o é do inconsciente. No entanto, ela pode ajudar a ver a natureza da relação entre o consciente (ego-navio ) e o inconsciente (fundo do mar) .

Na busca da totalidade que supõe a relação entre consciente e inconsciente, o lado contra-sexual do indivíduo deve ser encontrado e a personalidade consciente precisa relacionar-se com ele, caso contrário, esse lado irá forçosamente agir de modo negativo. Os efeitos negativos da *anima* e *animus* são provenientes da sua negligência. Utilizando a metáfora de Monick, se o capitão do ego-navio pilotar a deriva e negligenciar as condições do fundo do mar, o navio não chegará ao porto da totalidade. Os arquétipos *anima* e *animus*, quando negligenciados, deixam de fazer o vínculo entre a pessoa e o mundo interior e atuam de forma autônoma e negativa, oprimindo a consciência. Quando reconhecidas e relacionadas, essas figuras facilitam a comunicação entre o Ego e o inconsciente coletivo.

Carotenuto (1997)<sup>151</sup> observa que a negligência do *animus* no caso da mulher e da *anima* em se tratando do homem, propicia uniões inconscientes. Na maior parte dos casos o matrimônio externo será realizado sem nenhuma consciência do matrimônio interno. Quanto menos evoluído é o indivíduo no plano da consciência, tanto mais a escolha do parceiro será ditada por motivos inconscientes, os quais decidirão “sem que ele o saiba”.

A não consciência dessas figuras internas poderá comprometer a perspectiva da completude almejada, resultando na falência do encontro. Por outro lado, a

---

<sup>151</sup> CAROTENUTO, A. **Amar, Trair**, p.104

elaboração do conflito é uma oportunidade para o desenvolvimento da personalidade.

De acordo com Welch (1982)<sup>152</sup>, quando uma mulher dialoga com seu *animus*, ela deve ser capaz de reconhecer onde está, o que deseja e quais são seus valores, e deve estar arraigada, naturalmente, em sua própria feminilidade. Então, o *animus* poderá expressar seu ponto de vista, suas cautelas, suas sugestões e seus conteúdos. O diálogo entre a mulher e o *animus* transforma-se em uma troca, um dar-e-receber, falar e ouvir, perguntar e responder, um jogo de desafios e discussões no compromisso de dialogar. O homem também firma um relacionamento com sua *anima* por meio do diálogo, oportunidade para entrar em contato e curar-se de estados de humor e sentimentos que o oprimem.

Na teoria junguiana muitos pontos ficam obscuros no que diz respeito a essas figuras interiores; decorrente disso, esse aspecto da teoria tem sido objeto de investigação de muitos autores junguianos. No entanto Jung deixa claro que o contato com o lado contra-sexual vincula a personalidade consciente com as fontes fundamentais da vitalidade. O *animus* e a *anima*, quando reconhecidos, atuam de forma positiva, como um guia para a mulher e para o homem na jornada interior. Na verdadeira função do papel contra-sexual, essas figuras viabilizam o processo de individuação.

Jung (1991)<sup>153</sup> identifica o *animus* com a “alma” ou a personalidade interior essencial da mulher, assim como a *anima* é a “alma” do homem.

---

<sup>152</sup> WELCH, J. *Spiritual Pilgrims*, p. 176

<sup>153</sup> JUNG, C.G. *A Natureza da Psique* v.8/2, § 328

Emma Jung<sup>154</sup> (1995)<sup>155</sup> comenta que a mulher, quando no mundo interior, está sempre em casa. Ela é uma com sua alma, que é feminina. O elemento masculino, o *animus*, não é a alma, mas uma ponte de luz entre a escuridão e a consciência. O *animus* carrega um poder de discriminação e compreensão, uma concentração focada no feminino profundo. Quando a mulher reconhece o *animus*, a ênfase da reflexão repousa na verdadeira natureza do Logos<sup>156</sup>.

Castillejo (1973)<sup>157</sup> vê o *animus* como uma tocha iluminadora, a figura de um homem segurando uma tocha para iluminar o caminho da mulher na escuridão da jornada interior. Penetrando os mistérios, o *animus* ilumina o mundo das sombras, então a mulher pode dizer: “agora eu posso ver o significado” ou, “não, isto não é verdadeiro”. É com a ajuda dessa tocha que a mulher aprende a dar forma às suas idéias. O *animus* lança luz sobre a confusão das palavras que pairam na superfície da mente da mulher, e então ela pode escolher as palavras que realmente quer, separar as luzes das cores do arco-íris, discriminar entre isto e aquilo. O *animus* potencializa na mulher a capacidade de focar. Castillejo insiste em dizer que o *animus* não é igual à função pensamento. O *animus* ajuda a mulher a focar os significados interiores.

Welch (1982, p. 171) comenta que a anima acompanha o homem dentro das profundezas do inconsciente, onde ele não está em casa. Ela ajuda no processo de individuação, revelando fontes de vida que nutrem o desenvolvimento da personalidade do homem. Enriquece sua vida emocional e amplifica sua capacidade

---

<sup>154</sup> Emma Jung, analista junguiana, esposa de Jung.

<sup>155</sup> JUNG, E. **Animus e Anima**, p. 28

<sup>156</sup> Logos - “Na realidade, trata-se de um conteúdo que até hoje nunca foi atribuído à personalidade humana. Cristo é a única grande exceção. Enquanto Filho do Homem e enquanto Filho de Deus, ele torna real o Homem-Deus; como encarnação do Logos, ele é a manifestação do divino. Esta é a função do *animus*, despertar o significado além da imagem. (JUNG, v.12, § 412)

<sup>157</sup> CASTILLEJO, I. **Knowing Woman**, p. 76

para o amor e o relacionamento. Assim como a mulher pode pensar e refletir auxiliada pelo *animus*, também o homem pode sentir e relacionar-se quando assistido pela alma nesse processo.

O objetivo da jornada espiritual de Teresa é simbolizado em termos de masculino e feminino. Na sétima morada, Teresa usa uma imagem universal, o matrimônio espiritual, para expressar a união do divino com o humano. O relacionamento íntimo e pessoal dessa imagem universal pode dar alguma indicação da experiência de oração na última morada. A experiência de união com Deus começa nas quintas moradas, é mais intensa nas sextas, e agora alcança seu objetivo quando a alma vive continuamente no centro do castelo. Teresa espera dar alguma descrição desse estado:

Dessa forma entenderéis a grande importância de não haver impedimento de vossa parte para a celebração do matrimônio espiritual entre o vosso Esposo e as vossas almas. Como vereis, esse matrimônio traz consigo imensos benefícios. (T VII, c. 1, n.2)

Teresa é perseverante em descrever algo que não pode ser apreendido em palavras, ela insiste na imagem do matrimônio na esperança de ser sua melhor expressão:

Quando Nosso Senhor é servido, compadece-se de tudo o que essa alma padece e já padeceu ansiando por Sua presença e amor. Assim, tendo-a já tomado espiritualmente por esposa, antes de consumir o matrimônio sobrenatural, põe-na em Sua morada, que é a sétima. Assim como o tem no céu, Deus deve possuir na alma um pouso, digamos outro céu, onde só Ele habita. (T. VII, c. 1, n. 3)

Embora a união com Deus comece nas quintas moradas, agora essa união tem uma qualidade diferente. Na quinta morada a união era esporádica, na sexta era

uma união de arrebatamento íntimo, arrebuo. Agora, na sétima morada, a união é contínua e cheia de paz, onde Teresa reconhece o verdadeiro centro da alma. Essa condição não é perturbada pelos eventos externos.

Uma revelação da Trindade acolhe a pessoa enquanto ela é introduzida na sétima morada:

Nesta última morada, as coisas são bem diferentes. O nosso bom Deus quer já tirar-lhe as escamas dos olhos, bem como que veja e entenda algo da graça que lhe é concedida, embora isso se efetue de modo um tanto estranho.

Introduzida a alma nesta morada, mediante visão intelectual se lhe mostra, por certa espécie de representação da verdade, a Santíssima Trindade, Deus em três Pessoas: primeiro lhe vem ao espírito uma inflamação que se assemelha a uma nuvem de enorme claridade. Ela vê então nitidamente a distinção das divinas Pessoas; por uma notícia admirável que lhe é infundida, entende com certeza absoluta serem as três uma substância, um poder, um saber, um só Deus.

Dessa maneira o que acreditamos por fé é entendido ali pela alma por vista, se assim o podemos dizer, embora não seja vista dos olhos do corpo nem da alma, porque não se trata de visão imaginária. Na sétima morada, comunicam-se com ela e lhe falam as três Pessoas. Elas lhe dão a entender as palavras do Senhor que estão no Evangelho; que viria Ele, com o Pai e o Espírito Santo, para morar na alma que O ama e segue seus mandamentos. (T.VII, c. 1, n. 6)

A experiência da Trindade permanece no indivíduo:

E cada dia se espanta mais essa alma, porque lhe parece que as três Pessoas nunca mais se afastaram dela. Pelo contrário, vê nitidamente, do modo que dissemos que estão em seu interior. E, no mais íntimo de si, num lugar muito profundo, que ela não pode especificar, porque é ignorante, percebe em si essa divina companhia. (T.VII. c.1, n. 7)

De acordo com Teresa, a presença da Trindade na alma nem sempre é sentida de forma poderosa; de outra maneira seria difícil dar atenção às demandas da vida. Mas no toque de sua presença, ela é imediatamente percebida.

Na experiência de união com Deus na sétima morada, Teresa, de modo muito particular, identifica Cristo como o esposo de sua experiência no matrimônio espiritual. Ela declara que inicialmente a graça da percepção era forte, a humanidade de Cristo lhe era revelada numa visão imaginativa. Um dia, após receber a Eucaristia, o Senhor apareceu-lhe de forma majestosa e “lhe disse que já era tempo de tomar como seus os interesses divinos, enquanto Ele cuidaria dos interesses dela”. (T. VII, c.2, n.1)

Inicialmente, essa nova experiência de Cristo perturbava e deixava Teresa assustada, era diferente das experiências anteriores, era tão diferente que a deixava desatinada.

E entendi que há enorme diferença entre todas as visões passadas e as desta morada. Há tão grande distância entre o noivado e o matrimônio espiritual quanto a que existe entre os que apenas são noivos e os que já não podem separar-se. (T. VII, c.2, n. 2)

O que acontece na experiência do matrimônio espiritual está além do que Teresa pode descrever. Ela declara que o Senhor agora aparece no centro da alma por meio da visão intelectual, não mais na visão imaginativa.

São imensos e elevadíssimos o mistério e a graça que Deus comunica à alma num instante. E ela fica com um deleite tão grande que não sei com que compará-lo. O Senhor parece querer manifestar-lhe naquele momento a glória do céu, fazendo-o de um modo mais inefável que em qualquer outra visão ou gosto espiritual. Só se pode dizer - tanto quanto possível entender, a alma (isto é o espírito dessa alma) forma como que uma unidade com Deus. (T. VII, c. 2, n. 3)

Teresa insiste em enfatizar a intimidade desta união com Deus. O noivado espiritual na sexta morada é uma união que não tem a mesma qualidade da união

que ocorre no matrimônio espiritual. Ela compara os dois estados falando primeiramente da união do noivado.

Comparemos a união a duas velas de cera ligadas de tal maneira que produzem uma única chama, como se o pavio, a luz e a cera não formassem senão uma unidade. No entanto, depois, é possível separar uma vela da outra, permanecendo então duas velas. E o pavio da cera.

Aqui, todavia, é como se caísse água do céu sobre um rio ou uma fonte, confundindo-se então todas as águas. Já não se sabe o que é água do rio ou água que caiu do céu. É também como se um pequeno arroio se lançasse no mar, não havendo mais meio de recuperá-lo. Ou ainda como se num aposento houvesse duas janelas por onde entrasse muita luz; penetra dividida no recinto, mas se torna uma só luz. (T. VII, c. 2, n. 4)

A união com Deus é tal que mesmo a imagem da borboleta está longe de poder expressá-la. A borboleta morre alegremente, porque sua vida agora é Cristo. A imagem da borboleta dissolve-se na sétima morada e dá origem à imagem do matrimônio espiritual. Esta imagem também desaparece e é substituída pela imagem de Cristo, que será discutida no último capítulo. Psicologicamente, essas três imagens são imagens do Self.

Ainda que a experiência do matrimônio espiritual aniquile seus poderes de descrição, Teresa consegue especificar certos efeitos dessa experiência. Esses efeitos dão uma tonalidade própria à sétima morada, demarcando diferenças em relação às outras moradas, conforme Teresa descreve. (T. VIII, c.3. n.1)

Primeiramente, provoca um esquecimento de si próprio. A alma não tem nenhuma preocupação com a honra, com o céu ou com a vida. Ela confia que Deus virá após ela, se ela caminhar após Ele.

Segundo, a alma experimenta um grande desejo de sofrer. Mas o desejo não é uma compulsão, e se o sofrimento não acontece, ela não fica contrariada.

Terceiro, a alma experimenta uma profunda alegria interior quando é perseguida, e chega mesmo a ter compaixão por seus perseguidores.

Quarto, a alma deseja servir a Deus, beneficiando outras almas. Não tem nenhuma ansiedade de morrer para estar com Deus. Ela deseja viver se Deus aprecia seus esforços.

Quinto, a alma apresenta grande desapego em relação a muitas coisas. Deseja estar só, ou estar prestando algum benefício aos outros.

Sexto, neste estado, quase nunca experimenta escuridão na oração ou perturbações interiores conforme acontece nas moradas anteriores. “A alma está quase sempre em quietude”, as experiências de êxtase praticamente cessam, e ela declara:

Também eu estou atônita ao ver que, chegando a alma a esta morada, não está mais sujeita a nenhum arroubo, a não ser uma vez ou outra, e, mesmo assim, sem aqueles arrebatamentos e vôos do espírito. E são muito raras essas ocasiões, passando-se quase sempre quando a alma está a sós, ao contrário do que costumava acontecer. (T. VII, c. 3, n. 12)

A experiência do matrimônio espiritual é basicamente indescritível, mas, quando Teresa enumera os efeitos do matrimônio espiritual, ela delinea as ramificações psicológicas decorrentes da união com Deus. Esses efeitos deixam em evidência que a personalidade se desenvolveu, alcançou integridade como resultado dessa união. O Ego isolado da primeira morada, agora, alcança o caminho para o mistério do Centro.



A jornada através do castelo resulta na união com Deus e na emergência do Self. Embora absorva a personalidade humana, a união com Deus, diferencia a personalidade e possibilita uma existência mais plena. A presença interior de Deus é uma garantia de proteção pessoal, não uma ameaça a ela.

Na teoria junguiana, a presença do masculino e feminino, da *anima* e do *animus* na psique humana, sugere um ritmo de vida. A pessoa andrógina, aquela que fez o matrimônio interior do masculino e feminino, é energizada pelo intercâmbio entre os polos. Alternadamente, por meio do movimento ativo e receptivo, a vida flui num movimento de dar e receber, um abraçar e soltar de acordo com o momento.

A androginia é a imagem simbólica da união de dois modos de ser da personalidade humana. O matrimônio espiritual é uma imagem simbólica da união da personalidade com Deus, que também reflete esses dois modos de ser.

A jornada interior é o movimento que ultrapassa o aprisionamento das forças coletivas e orienta em direção à realidade própria da vida psíquica. O desconhecido é integrado quando a pessoa se relaciona com o inconsciente, encontra a sombra e o lado contra-sexual da psique. A jornada revela que Deus está no centro da vida questionando o chamado para a união com o humano. Enquanto a vida está mais e mais centrada em Deus, unida a ele, o Self desperta o indivíduo para uma verdadeira complementação.

Welch (1982)<sup>158</sup>, junto com numerosos junguianos, afirma que a alma é feminina diante de Deus. Segundo ele, a personalidade interior nos homens e nas mulheres é feminina. Todo ser humano emerge do continente nutridor e está

---

<sup>158</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p. 184.

permanentemente vinculado à fonte suprema da vida por meio do feminino. As mulheres são diferentes dos homens na relação com esta matriz, mas para ambos, homens e mulheres, o feminino é o solo receptivo para a atividade do divino. O processo de individuação, a jornada para o desconhecido, reclamam a presença revitalizadora do pólo feminino na personalidade.

Neumann (1999)<sup>159</sup>, em seu estudo sobre o arquétipo feminino, identifica duas características no feminino: a elementar e a de transformação. O feminino elementar contribui para o nascimento, nutrição e contenção. O caráter de transformação do feminino representa o elemento dinâmico da psique o qual propõe movimento, diálogo, risco.

A imagem do matrimônio espiritual sugere a integração do masculino e feminino, tendo como contribuição decisiva o aspecto transformador do feminino, o que me levou a pesquisar a individuação no Castelo Interior, como símbolo de transformação e desenvolvimento da personalidade.

Os estudos pioneiros de Jung sobre o feminino e masculino, como dimensões interiores da personalidade humana, permitem amplificar os possíveis significados psicológicos simbolizados no matrimônio espiritual. Seus conceitos certamente não esgotam o significado desse símbolo. Eles, certamente, são o começo de um esforço do lado humano dessa equação para delinear a transformação envolvida no tornar-se um com Deus; por isso Teresa lembra:

Esta é a razão da oração, minhas filhas, toda a sua lembrança se concentra em contentá-IO mais, bem como em mostrar-lhe o amor que tem por Ele. Pois isto é oração, filhas minhas, para isso serve este matrimônio espiritual: para fazer nascer obras, sempre obras! (T. VII, c. 4, n.6)

---

<sup>159</sup> NEUMANN, E. **A Grande Mãe** pp.36-39.

A união com Deus no centro possibilita uma visão profunda e abrangente de mundo. O matrimônio espiritual não tira a pessoa do mundo, mas permite que ela encontre um lugar na unidade universal da criação.

Sobre esse aspecto, Singer (1976)<sup>160</sup> conclui que o matrimônio espiritual é necessário para o fluir da capacidade de uma pessoa pensar, planejar, criar e agir pelo interesse do futuro. A androginia participa conscientemente do processo evolutivo, redimensionando o indivíduo, a sociedade e o planeta, por meio do processo de fazer-se um com as coisas.

O matrimônio espiritual culmina na sétima morada com um claro chamado para o serviço, para a atualização de todas as suas capacidades em benefício do outro, por isso Teresa adverte:

Lendo o que eu digo, pode parecer-vos que a alma não fica em si, mas tão embevecida que não dá atenção a coisa alguma. Mas a alma o faz, sim, e muito mais do que antes. Dedicar-se a tudo que é serviço de Deus e, faltando-lhe as ocupações, permanece naquela agradável companhia. (T. VII, c. 1, n. 8)

No chamado para o serviço, Teresa não encontra nenhuma discrepância entre o mundo interior e exterior. Na vida cristã, a jornada interior para a união com Deus e as outras atividades no serviço do Reino de Deus aparecem integradas e não polarizadas, como a inspiração e a expiração estão na respiração. Na sétima morada não existe dúvida na escolha entre “espiritualidade” e “justiça social”. Seria uma falsa afirmação. Teresa deixa claro uma relação fundamental:

Repito que, para que o façais, não deveis assentar vossos alicerces só em rezar e contemplar. Com efeito, se não buscardes virtudes e o exercício delas, sempre ficareis anãs. E praza a Deus que não seja

---

<sup>160</sup> SINGER, J. **Androgyny**, p.333.

apenas no crescer, porque já sabeis que quem não cresce diminui. Tenho por impossível que o amor, se o houver, se contente em limitar-se a um ser. (T. VII, c.4, n. 9)

Antecipando as objeções de algumas irmãs que poderiam alegar não ter nenhum talento para uma grande atividade apostólica, Teresa adverte que elas devem ser realistas sobre suas próprias possibilidades. Elas podem não ser capazes de beneficiar o mundo todo, mas devem estar atentas em beneficiar as pessoas mais próximas delas. “Façam o que vocês podem pelo amor de Deus”. Isto é simples, mas profundo e para concluir o Castelo Interior escreve:

Em suma, irmãs minhas, conluo dizendo que não edifiquemos torres sem alicerces sólidos, porque o Senhor não olha tanto a grandeza das obras quanto o amor com que são realizadas. E, desde que façamos o que pudermos, Sua Majestade nos dará forças para fazê-lo cada dia mais e melhor. Não nos cansemos logo. No pouco que dura esta vida, e talvez seja ainda menos do que pensamos, ofereçamos interior e exteriormente ao Senhor o sacrifício que pudermos. Sua Majestade o unirá ao sacrifício que ofereceu ao Pai na cruz por todos nós. Assim, conferirá a ele o valor merecido pelo nosso amor, embora sejam pequenas as obras. (T. VII, c.4, n.15)

Os escritos de Teresa ao longo de todo castelo, e, especialmente na sétima morada, deixam claro que a jornada interior para Deus é também uma jornada em busca dos irmãos e irmãs.

Poder-se-ia argumentar não haver nenhuma conexão entre a espiritualidade contemplativa de Teresa e a psicologia junguiana no que se refere à responsabilidade social. No entanto, a individuação é um processo que envolve a relação intra-psíquica e inter-psíquica, uma dinâmica que envolve responsabilidade com a realidade dentro e fora do indivíduo.

A atenção à interioridade não contradiz a necessidade da atividade social. A espiritualidade contemplativa de Teresa não diminui a conscientização dos problemas sociais, ao contrário, a visão a partir do centro do castelo é muito mais abrangente do que a visão de um Ego restrito à periferia.

De acordo com Storr (1996)<sup>161</sup>, o ponto final da individuação partilha com os estados extáticos a experiência de nova unidade interior, descrita por Jung na reciprocidade entre consciente e inconsciente. A sensação de paz, de reconciliação com a vida, de ser parte de um todo maior, é extremamente semelhante. O conceito de Jung no qual a pessoa aceita a dependência com relação a um fator de integração interior, mas que não é o Ego, pode ser comparado à atitude mais passiva de “servir a Deus” tão frequentemente encontrada nos relatos apresentados pelos místicos religiosos.

O matrimônio espiritual é a imagem arquetípica simbolizando o forte desejo de união com o “Outro”. Essa busca deixa em evidência um vazio no ser humano, uma necessidade de complementação que só pode ser alimentada na dinâmica da relação.

Teresa termina sua jornada encorajando os leitores a se “deliciarem nesse castelo interior.” Para isso, a porta estará sempre aberta e há indizíveis riquezas a serem descobertas na profundidade de seu interior.

Uma vez acostumadas a deleitar-vos nesse castelo, em todas as coisas achareis descanso, embora elas sejam acompanhadas de muitos sofrimentos. É que sois impelidas pela esperança de voltar a ele, esperança que ninguém vos pode tirar. (T. Epílogo)

---

<sup>161</sup> STORR, A. **Solidão**, p.261

A contemplação de Deus capacita a alma de ver melhor a beleza divina. Criado à imagem e semelhança de Deus, o ser humano pode ser um reflexo da beleza divina, pode refletir seu amor íntimo e carinhoso. Esse amor íntimo pode levar o ser humano ao lugar do Encontro, onde o Amor se consuma. Sobre esse lugar Teresa confidencia:

Embora não se trate senão de sete moradas, cada uma delas comporta muitas outras; por baixo, por cima, dos lados, com lindos jardins; fontes e coisas tão deleitosas que desejareis desfazer-vos em louvores ao grande Deus que criou esse castelo à sua imagem e semelhança” ( T. Epílogo)

No **Castelo Interior**, Teresa ensina-nos a entrar em nosso interior assim como Deus entrou em nossa humanidade; ir ao encontro da sabedoria que está contida neste lar interior e cultivar, purificar e refinar os desejos de nossos corações. No nível concreto, permite penetrar um pouco no mistério de Deus que intuitivamente conhecemos e através dele filtrar lentamente os desafios, dificuldades e lutas nas circunstâncias da vida, com a responsabilidade de transformá-los em mais vida.

Depois de um longo caminho, na Morada Central, Teresa traz um ensinamento vigoroso sobre o novo mundo da consciência que espera por todos nós. Espírito e matéria, masculino e feminino, tempo e eternidade, um número incalculável de tantas oposições que foram necessárias para gerar o estado psíquico característico da Morada Central, realizando o matrimônio espiritual.

## 10 CRISTO, IMAGEM SIMBÓLICA DO SELF

Para que um símbolo religioso seja inteiramente efetivo, precisa pertencer a dois mundos, o mundo do dia-a-dia, junto com os ideais e aspirações que todos sentem, e o mundo do inconsciente coletivo. O símbolo precisa agir como uma ponte entre esses dois mundos e, portanto, precisa ter bases firmes em ambos.

Jung referiu-se ao imenso poder dos símbolos cristãos sobre a mente e o coração dos homens e mulheres no mundo helenístico do século II. Escrevendo sobre o poder dos símbolos, Jung declara:

O melhor e mais óbvio exemplo disso é a efetividade dos símbolos cristãos, cujo poder mudou a face da história. Se olharmos sem preconceito para o modo como o espírito do cristianismo primitivo trabalhou a mente do homem médio do século II, não podemos deixar de sentir espanto. (JUNG, 1998, v. 8, § 644)

No início do cristianismo a semente do Evangelho caiu sobre solo bem preparado, por isso dizemos que a Revelação foi preparada pela Mitologia e alcançou vigoroso significado diante das religiões gregas.

Bryant (1996)<sup>162</sup> comenta que o Redentor que o Cristianismo proclamava não era uma figura mítica que provavelmente nunca havia vivido de fato. O cristianismo anunciava um Redentor que tinha vivido e morrido recentemente, cuja vida e ensinamentos, morte e retorno dos mortos haviam tido muitas testemunhas oculares. Por meio da Igreja cristã, os símbolos cristãos eram ligados firmemente ao mundo do dia-a-dia e assim, eram capazes de ressoar de forma poderosa no mundo interior do inconsciente.

---

<sup>162</sup> BRYANT, C. **Jung e o Cristianismo**, p. 94.

Falar de Cristo como imagem não significa negar sua realidade divina-humana; a figura de Cristo sugere não somente a historicidade de Jesus, e a ressurreição do Deus-Homem, mas também conduz aos objetivos de muitos homens e mulheres. Sua imagem é também a representação simbólica de certos significados da personalidade humana, a vida interior do ser humano. Teresa de Ávila experimentou e ensinou que dando-nos a Cristo, Cristo também se dá a nós. Ela estava bem consciente de uma faculdade de relação com Deus, à qual Jung deu o nome de arquétipo de Deus.

Jung (1991, v. 12, §11-12) falou do arquétipo de Deus na psique. A psique tem a faculdade de relacionar-se com Deus. “Esta correspondência em termos psicológicos, é o arquétipo da imagem de Deus.” Jung percebeu que o ponto de vista religioso e o ponto de vista psicológico apresentam perspectivas diferentes. O ponto de vista religioso enfatiza o “Impressor” enquanto a psicologia como ciência enfatiza o “impresso”, a única coisa que pode ser entendida, o resultado do trabalho de um impressor como imagens simbólicas.

O arquétipo de Deus é desconhecido e incompreensível; Jung (1988)<sup>163</sup> o chamou de Self, porque se por um lado reúne os fenômenos da experiência, portanto os fenômenos da consciência, o possível de ser conhecido, por outro, reúne os conteúdos inconscientes, fenômenos que permanecem incognoscíveis, impossível de se delimitar.

Cristo, que é a imagem de Deus, também psicologicamente refere-se ao Self. Ele é uma imagem divina e ao mesmo tempo, símbolo do Self. De acordo com Jung (1991, v.12, § 22), “O símbolo de Cristo é de maior importância para a psicologia,

---

<sup>163</sup> JUNG, C.G. **Psicologia e Religião Ocidental e Oriental**, v. 11, § 233.



porquanto constitui, ao lado da figura de Buda, talvez o símbolo mais desenvolvido e diferenciado do Self.” Jung é cuidadoso em dizer que ele está simplesmente delineando um paralelo psicológico entre Cristo e o Self, sem nenhuma pretensão de introduzir uma realidade de fé.

No **Castelo Interior**, enquanto acontecia a jornada para o centro do castelo, Teresa de Ávila com muita freqüência se refere ao Cristo. O relacionamento com Deus se desenvolve de forma natural e profunda conforme a pessoa toma consciência de Cristo.

Para que vejais mais claramente, irmãs, como é verdade o que vos digo, será bom saberdes que, quando apraz a Sua majestade, não podemos deixar de andar sempre junto dele. Isso se vê nitidamente pelos diversos modos e maneiras como Deus se comunica conosco e testemunha o amor que nos tem e por meio de algumas visões e aparições em extremo admiráveis. (T. VII, c.8, n.1)

Nas sextas e sétimas moradas, Cristo se manifesta de maneira notável. Nas sextas moradas, Teresa fala de visões intelectuais de Cristo:

Estando a alma descuidada de poder receber essa graça, nunca tendo se julgado merecedora dela, pode acontecer-lhe de sentir junto a si Jesus Cristo Nosso Senhor, embora não O veja, nem com os olhos do corpo nem com os da alma. Chamam a isso visão intelectual, não sei por quê. (T. VI. c. 8, n. 2 )

Teresa sentia que Cristo estava caminhando com ela, ao seu lado. Ela ficou convencida da realidade dessa visão quando numa ocasião ela ouviu o Senhor dizer; “Não tenhas medo, sou Eu.” Também experimentou visões imaginativas, como as chamou, nas sextas moradas; segundo ela, essas visões envolvem a imaginação do indivíduo.

Quando Nosso Senhor é servido de favorecer mais a essa alma, mostra-lhe a sua sacratíssima Humanidade da maneira que lhe convém; ou como andava no mundo, ou depois de ressuscitado. E, embora essa visão seja tão rápida que poderia ser comparada a um relâmpago, essa imagem gloriosíssima fica esculpida na memória de modo tal, que considero impossível a alma apagá-la até que a veja onde sempre a poderá fruir. (T. VI, c. 9, n. 3)

A autora explica que essa imagem não é simplesmente uma pintura, mas, trata-se de uma presença muito viva. No entanto não é percebida como visão física. “É com o olho interior que a vê.” Essa visão interior, uma imagem viva do Senhor, tem um brilho particular comparável à luz do sol refletida num diamante.

Teresa distingue essas visões das visões produzidas somente pela imaginação do indivíduo. Ela diz que alguns indivíduos são tão imaginativos que eles vêm tudo o que pensam. Mas é sua própria imaginação que produz as imagens. Os efeitos rápidos e transformadores das visões imaginativas a que Teresa se refere, indicam serem verdadeiras imagens de Cristo, não apenas um produto da imaginação.

Nas sétimas moradas, do matrimônio espiritual, Teresa fala novamente sobre visões imaginativas e intelectuais. Mas elas são diferentes das visões das sextas moradas. “Vocês devem entender,” escreve, “que há uma grande diferença entre as visões prévias e aquelas dessas sétimas moradas” (T. VII, c. 2, n. 2). Descrevendo o matrimônio espiritual, ela comenta:

Na primeira vez em que Deus concede essa graça, quer Sua Majestade mostrar-se à alma por visão imaginária de Sua sacratíssima Humanidade, a fim de que ela perceba com clareza que recebe tão soberano dom. (T. VII, c.2, n. 1)

Um dia, depois da comunhão, Teresa experimentou essa visão. Era uma visão de Cristo.

Ele se mostrou em forma de grande resplendor, formosura e majestade, como depois de ressuscitado, e lhe disse que já era tempo de tomar como seus os interesses divinos, enquanto Ele cuidaria dos interesses dela. (T. VII, c. 2, n.1)

As últimas experiências das sétimas moradas revelam uma presença diferente de Cristo, uma visão intelectual. Ela escreve: “O Senhor aparece no centro da alma sem visão imaginária, mas intelectual” (T. VII, c.2, n. 3). O que é comunicado a ela e o deleite da experiência são tais que não sabe com o que comparar.

A proposta dos favores do Senhor na vida não é somente para o deleite da alma. O resultado do matrimônio espiritual é uma identificação com Cristo. A alma, diz ela, morre “porque sua vida agora é Cristo” e as situações concretas da vida revelam os efeitos dessa vida em Cristo.

Sua majestade não nos poderia fazer maior favor do que dar-nos uma vida que imite a de Seu Filho tão amado. Assim, tenho por certo que essas graças visam fortalecer nossa fraqueza, como aqui já tenho dito algumas vezes, para podermos imitá-lo nos grandes sofrimentos. (T. VII, c. 4, n.4)

Quando Teresa enfatiza que o matrimônio espiritual deve resultar em serviço, ela diz: “Ponde os olhos no Crucificado e tudo vos parecerá pouco. Se Sua majestade nos mostrou o seu amor com tão espantosas obras e sofrimentos, como quereis contentá-Lo só com palavras?”.

Em resumo, Teresa nos diz que Cristo acompanha nossa jornada, ele é o modelo o qual deve ser imitado, principalmente nos sofrimentos: “Ponde os olhos no Crucificado.”.

Considerando a imagem de Cristo como símbolo do Self, Jung (1988)<sup>164</sup> tem algumas reservas, uma vez que o Self é definido como a totalidade da psique humana. De acordo com ele, em Cristo, o lado sombrio da psique está ausente. Jung questionou a possibilidade da totalidade quando o mal não faz parte da “mistura.” Um dos problemas, Jung acreditava, é que do ponto de vista dos cristãos o mal era meramente uma ausência do bem. Enquanto a teologia da doutrina da *privatio boni* considera o mal como uma privação do bem, na visão de Jung essa doutrina não faz justiça à realidade do mal experimentada na vida.

A apreciação de Cristo como símbolo do Self por um lado e ainda o sentimento de Cristo como um símbolo incompleto, constituiu um paradoxo para Jung, e entre outros pontos de sua teoria que ele sempre deixou em aberto para novas proposições, este, precisamente, Cristo como símbolo do Self, reclama algumas reflexões.

Jung acreditava firmemente que os dogmas da religião expressavam realidades da psique em seu desenvolvimento. “No entanto” ele escreveu: “no símbolo de Cristo falta a totalidade, no entender da moderna psicologia, uma vez que ele não inclui o lado escuro das coisas mas o exclui especificamente na forma do oponente Lúcifer.” (JUNG, 1990, v.9/2 § 232)

---

<sup>164</sup> JUNG, C.G. **Psicologia e Religião Ocidental e Oriental**, v. 11, § 232.

Segundo Jung (1990)<sup>165</sup>, todo psiquismo tem sombra, mas se Cristo está presente como uma totalidade na luz, como pode a psique humana responder completamente a este símbolo? Esse questionamento declinava de certa imaginação cristã, onde Cristo é uma figura inteiramente na luz, sem nenhuma escuridão. Portanto, incapaz de representar os aspectos escuros da natureza humana, aspectos que não são na verdade maus e se tornariam bons, se pudessem ser aceitos pelo indivíduo e integrados ao resto da personalidade.

O Cristo idealizado da devoção cristã, por reprimir o lado escuro da natureza humana, barrava ao indivíduo o autoconhecimento. Impedia a transformação e amadurecimento da personalidade, que passa, de acordo com a psicologia analítica, pelo reconhecimento e integração da sombra, características normalmente rejeitadas pelo indivíduo.

Bryant (1996)<sup>166</sup> concorda com a resistência de Jung à doutrina da *privatio boni*. De acordo com ele, o indivíduo, em sua batalha contra seus impulsos e emoções indisciplinados, pode formar um ideal que os contradiz e ajuda a mantê-los reprimidos. É fácil demais moldar Cristo à imagem de um ideal, fixar-se nas qualidades que o indivíduo considera atraentes e ignorar o outro lado. Uma pessoa que tiver problemas para controlar sua raiva, que tende a explodir de forma incontrolável, pode usar Cristo, ou a imagem de Cristo, para reprimir sua raiva. Pode fixar-se em suas qualidades gentis e esquecer suas características mais severas, sua raiva quando virou a mesa dos cambistas no templo ou denunciou a hipocrisia de alguns escribas e fariseus. Embora sua devoção a uma imagem de Cristo possa ajudar essa pessoa a conter a raiva, ela também poderia dificultar o

---

<sup>165</sup> JUNG, C.G. *Aion*, v.9/2 § 78.

<sup>166</sup> BRYANT, C. *Jung e o Cristianismo*, p. 100.

desenvolvimento de qualidades como coragem e firmeza, que tiram parte de sua força da raiva sob controle.

O indivíduo é livre para projetar sua imagem em Cristo. Tratando-se de um indivíduo de fé imatura, poderá criar uma imagem que não dará suporte aos seus impulsos e emoções indisciplinados, e terminará por rejeitá-los, o que compromete seriamente seu desenvolvimento psíquico. Cristo assim, não pode realizar o Self, e constitui um impedimento para o desenvolvimento da personalidade. Como diz Jung, “o Cristo idealizado da devoção cristã pode reprimir o lado escuro da natureza humana, barrar o autoconhecimento e o amadurecimento da personalidade.” (JUNG, 1988, §163)

Essa afirmação de Jung, certamente, não caberia a Teresa de Ávila, pois na sua simbologia de demônios e serpentes, o lado escuro da vida aparece sobejamente. O lado escuro da psique aparece no decorrer de toda jornada heróica, e Teresa adverte, prepara o peregrino quanto à necessidade de perceber e administrar o lado sombrio, jamais interromper a peregrinação. Frente ao lado sombrio da vida Teresa aconselha: “Ponde os olhos no Crucificado e tudo vos tornará fácil”.

Segundo Bryant (1996)<sup>167</sup>, o Cristo como os Evangelhos e o restante do Novo Testamento o descrevem, é a pista indispensável para o Cristo que é o centro do culto cristão. Por outro lado, Cristo compartilha a realidade inescrutável da Divindade. Ele é o Desconhecido, e as melhores imagens que podemos formar dele não são mais que indicadores de algo muito maior do que podemos imaginar. A crítica de Jung é uma advertência salutar contra os efeitos de uma devoção míope

---

<sup>167</sup> BRYANT, C. **Jung e o Cristianismo**, p. 101-102.

ou sentimental a Cristo; mas não é válida contra uma compreensão mais profunda e, na verdade, mais tradicional como o Verbo divino por meio do qual o universo veio a ser.

Os cristãos e particularmente os teólogos têm dificuldade com a percepção de Jung sobre o bem e o mal como contrários equivalentes, quando ele afirma que o bem e o mal devem estar presentes juntamente. Tradicionalmente, a reflexão teológica católica tem visto o bem como sinônimo de totalidade. O mal é uma subtração da completude, ele é uma privação, um vazio, uma ausência de algo que deveria estar presente. A partir deste ponto de vista bem e mal são contraditórios, não contrários equivalentes, eles não requerem necessariamente um ao outro. O bem ou completude é um predicado de Deus.

A teologia católica vê o bem e o mal como contraditórios, a presença de um contradiz a presença do outro. A teoria junguiana os vê como contrários, a presença de um supõe a presença do outro, ambos fazem parte de uma mistura. Nesse ponto conflituoso, Welch (1982)<sup>168</sup> traz um contexto da teoria junguiana que pode ser uma ponte nesse estranhamento: o processo de individuação presume uma busca da totalidade. Não estar envolvido no processo de individuação resulta numa falta, numa privação. Proveniente desse vazio fluem ações e efeitos os quais constituem o mal. Nesse ponto da teoria junguiana bem e mal são contraditórios e são vistos de acordo com a teologia católica.

Nesse contexto da teoria junguiana, o mal é uma privação do bem em acordo com a doutrina teológica da *privatio boni*. Nesse contexto, mal e bem são contraditórios, a presença de um exclui a do outro e não fazem parte de uma

---

<sup>168</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p. 196.

mistura. Assim considerado, é possível reconhecer em Cristo o mais adequado símbolo do Self, ele representa o objetivo, a completude, o bem da jornada da vida. Ele atrai o Self no homem e na mulher, abrindo cada um, para sua mais longínqua profundidade.

Robertson (2000)<sup>169</sup> também vê o bem e o mal como contraditórios, e defende seu ponto de vista apoiando-se numa visão do Apocalipse (20, 7-10) da Bíblia, que mostra haver um ponto além do qual o mal não pode ir, uma totalidade, um Centro que transcende o bem e o mal terrenos.

Moore e Gillette (1994)<sup>170</sup> falam do Bem como o Rei-Deus, representando a totalidade; seu centro é sua força fálica, o *axis mundi*, representado como a Árvore da Vida. A ordem divina irradia-se de seu Centro. A instilação bem sucedida da energia sagrada no mundo profano constitui, psicologicamente, um recurso para o Ego tornar consciente o material inconsciente. Dessa maneira, o eixo Ego-Self unifica os opostos espiritual e físico, potencial e concreto, imaginação e ato, e se devidamente enraizado, permite uma amplificação da consciência do Self durante o processo de individuação.

Uma pesquisa de Wolff (1994)<sup>171</sup> sobre a questão da *privatio boni* enfatiza a representação de Jesus Crucificado como uma serpente na cruz. Wolff destaca o símbolo da serpente como um dos mais importantes do inconsciente. Nesse símbolo, a libido, a força vital, é apresentada como uma serpente; sua subida dos centros vitais mais baixos para os superiores simboliza a evolução progressiva ou o “fazer-se consciente” mais elevado do homem. Jesus Crucificado é representado

---

<sup>169</sup> ROBERTSON, R. **Introdução ao Apocalipse**, p. 108.

<sup>170</sup> MOORE, R.; GILLETTE, D. **O Rei Dentro De Nós**, p. 108.

<sup>171</sup> WOLFF, H. **Jesus na Perspectiva da Psicologia Profunda**, p.107.



como uma serpente na cruz ou na Árvore da Vida. Isto significa que ele é entendido como a força e a fonte da vida.

O símbolo da serpente na cruz expressa a transformação da energia instintiva subindo dos centros vitais mais baixos para os superiores. Neste símbolo, o mal presente é transformado, o que faz de Cristo um símbolo adequado da totalidade. Podemos estabelecer uma analogia entre a dinâmica psíquica da subida da serpente para um centro vital superior, com o rumo da jornada de Teresa, das moradas periféricas para o Centro, espaço onde o ser humano pode ser curado da ferida da incompletude.

Maroni (1998)<sup>172</sup> observa que a ferida da incompletude deve se encontrada no símbolo, pois é da essência do símbolo conter ambos os lados, o racional e o irracional. A proposição para expressar a meta da individuação é, pois, a da unidade dos opostos, de todos os opostos e, portanto, a unidade do consciente e do inconsciente. A tensão dos opostos, a multiplicidade de forças em luta, desfaz-se na conquista de uma unidade mais alta, mais fértil.

Esses comentários impõem recorrer a uma imagem que Teresa não cansa de enfatizar: “Ponde os olhos no crucificado e tudo vos parecerá pouco” (T VII, c. 4, n.8)

A união com Cristo é uma imitação “em seus grandes sofrimentos.” Todas as serpentes, dentro e fora do castelo, têm lugar nessa imagem. O mal está aí presente, não obstante transformado no símbolo do crucificado.

O poder dessa imagem não escapou a Jung. Ele viu ambos, Cristo e Anti-Cristo representados na cena da crucificação:

---

<sup>172</sup> MARONI, A. **Jung, O Poeta da Alma**, p. 118.

Tanto um como o outro são símbolos cristãos que significam a imagem do Salvador crucificado entre os dois malfeitores. Este grandioso símbolo indica que a evolução e a diferenciação produzidas na consciência levam-nos a um conhecimento cada vez mais ameaçador da contradição, e significa nada menos que uma crucificação do eu, isto é, sua suspensão dolorosa entre dois opostos inconciliáveis. (JUNG, 1990, v. 9/2 § 79)

A experiência que o Ego faz da diferenciação é produzida pela vivência dos opostos. Quanto maior a diferenciação do Ego, maior reconhecimento da supremacia do Self. Nessa dinâmica psíquica configura-se uma verdadeira crucifixão ou vivência dos contrários.

Segundo Welch (1982)<sup>173</sup>, poderia parecer que mesmo sem os ladrões, Cristo é um símbolo suficientemente evocador das poderosas forças escuras da vida. A sombra está integrada no símbolo do Crucificado, não sumiu, e os grandes irreconciliáveis da vida estão estendidos na figura esticada. A psique humana pode reconhecer-se completamente nesta imagem, o que levou Jung a nomeá-la como “a paixão do Ego”. (JUNG, 1988, v. 11, § 233)

Não é somente a imagem da paixão do Ego, mas do Self também. Sobre o simbolismo da cruz, Edinger (1995, p.208) comenta:

Em termos psicológicos, o Ego e o Self são crucificados ao mesmo tempo. O Self sofre da prisão com pregos e da suspensão (uma espécie de desmembramento) de forma a alcançar a realização temporal. Para aparecer no mundo espaço-temporal, ele deve submeter-se à particularização ou encarnação no finito. Para o Ego, por outro lado, a crucifixão constitui suspensão paralisadora entre os contrários.

O Self como imagem da natureza divina de Cristo, para ganhar realização espaço-temporal, submete-se a todas as consequências da encarnação como o

---

<sup>173</sup> WELCH, J. *Spiritual Pilgrims*, p. 199.

“Verbo Divino Encarnado,” preso no tempo e no espaço. Por outro lado, na paixão do Ego, a natureza humana do Cristo, reflete a paixão de cada indivíduo, na particularidade de sua história única, mas que pode ser refletida e curada na imagem do Crucificado.

Teresa enfatiza a importância da imitação de Cristo:

Sua Majestade não poderia fazer maior favor do que dar-nos uma vida que imite a de seu Filho tão amado. Assim, tenho por certo que essas graças visam fortalecer a nossa fraqueza, como aqui já tenho dito algumas vezes, para podermos imitá-lo nos grandes sofrimentos. (T. VII, c.4, n. 4)

A imitação de Cristo para Jung (1991) não é uma veneração externa de um ideal. Somente na perspectiva de um objeto externo, Cristo permanece distante e intangível, e pode tornar-se uma cópia superficial. Jung insiste em relacionar Cristo ao homem interno e externo, mas essa compreensão lhe parece enfraquecida quando a relação com Cristo na vida interior está obscurecida.

Não pretendo, porém, cometer o erro de atribuir à religião algo que em primeiro lugar é devido à incompetência humana. Assim pois não me refiro a uma compreensão melhor e mais profunda do cristianismo, mas a uma superficialidade e a um equívoco evidentes para todos nós. A existência da “imitatio Christi,” isto é, a exigência de seguir seu modelo, tornando-nos semelhantes a ele, deveria conduzir o homem interior ao seu pleno desenvolvimento e exaltação. Mas o fiel, de mentalidade superficial e formalística, transforma esse modelo num objeto externo de culto; a veneração desse objeto o impede de atingir as profundezas da alma, a fim de transformá-la naquela totalidade que corresponde ao modelo... não se trata de uma simples imitação, que não transforma o homem, representando assim um mero artifício. Pelo contrário, trata-se de realizar o modelo segundo os meios próprios de cada um, Deo concedente, na esfera da vida individual. (JUNG, 1991, v. 12, § 7)

De acordo com essas considerações de Jung, a imitação de Cristo é a tarefa do processo de individuação. Em termos religiosos podemos estabelecer um paralelo entre o Self que gradativamente emerge no processo de individuação e a

imagem de Cristo, Deus encarnado. A individuação é um esforço heróico envolvendo sofrimentos, que Jung nomeou como a paixão do Ego. O símbolo de Cristo ensina-nos o significado real da individuação. Segundo Jung,

O sofrimento do homem e o sofrimento de Deus formam uma complementaridade, da qual resulta um efeito compensador: graças ao símbolo, o homem pode conhecer o verdadeiro sentido de seu sofrimento. O drama da vida arquetípica de Cristo descreve em imagens simbólicas os eventos da vida consciente, como uma vida que transcende a consciência do homem que é transformado pelo seu mais alto destino. (JUNG, 1988, v. 11, § 233)

Essa referência da teoria junguiana permitiu a Dourley (1995)<sup>174</sup> ver a figura de Cristo como a encarnação da mais ampla possibilidade humana, a consciência de uma unidade sem ruptura com o divino como fundamento da vida. Essa forma de união com o inconsciente explica o significado do sofrimento sacrificial na vida de Cristo, e, por consequência, na vida de cada um. À medida que o indivíduo se conscientiza e se associa mais plenamente a essa realidade, ele assimila mais sua origem, e deve constantemente suportar a crucifixão da dissolução para que chegue à ressurreição da consciência em expansão. É assim que Jung entende o sentido da Missa como “o ritual da individuação no qual Cristo e o sacerdote são ao mesmo tempo sacrificante e sacrificado”. (JUNG, v.11, § 414)

Segundo Welch (1982)<sup>175</sup>, no contexto da Missa, não só ao sacerdote, mas a cada cristão fica a proposta de sacrificar e ser sacrificado, uma vez que a consciência do Ego se submeta às exigências do inconsciente no processo de tornar-se total e plenamente vivo.

---

<sup>174</sup> DOURLEY, J. P. **Amor, Celibato e Casamento**, p. 109.

<sup>175</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p.203.

Em Jung, a imitação de Cristo não é uma adesão servil a um modelo de vida, a um código moral ou a um conjunto de dogmas ou de práticas ritualísticas alheias ao ser humano e oriundas do passado. Trata-se de um processo que constitui o sentido da própria vida, a que cada pessoa precisa sujeitar-se agora, no processo dela mesma tornar-se o próprio Self mais autêntico.

Para Jung (1990)<sup>176</sup> a experiência da realidade de Deus ocorre através do processo de uma recordação ou recuperação de uma plenitude doadora de vida, que estava lá desde o princípio, mas que frequentemente a consciência do Ego não percebe. Dourley (1995)<sup>177</sup> comenta que a realidade do divino a ser experimentada surge da vida, não lhe é imposta a partir de algo que está além. Essa compreensão de uma presença latente da força divina dentro da própria vida, configura a imitação de Cristo, a que Teresa se refere.

Nas considerações de Welch (1982)<sup>178</sup>, o relacionamento de Cristo ao processo de individuação na psique contemporânea decorre de seu papel histórico, fundamental no desenvolvimento da consciência humana. Sua vida, morte e a experiência da ressurreição geraram uma explosão de potencial que ficou disponível aos seus seguidores.

Este ponto de vista de Welch foi cuidadosamente tratado por Thompson (1977)<sup>179</sup> e oferece uma larga contribuição para o estudo do símbolo de Cristo e seus significados para a personalidade humana.

---

<sup>176</sup> JUNG, C.G. **Aion**, v. 9/2, § 73.

<sup>177</sup> DOURLEY, J. P. **Amor, Celibato e Casamento**, p.110.

<sup>178</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p. 203.

<sup>179</sup> Todas as referências do desenvolvimento histórico da consciência pertencem a THOMPSON, W. **Christ and Consciousness**.

Este autor fez um estudo sobre o desenvolvimento da consciência ao longo das fases históricas. A fase mais antiga, nomeada “pré-convencional” caracteriza-se por uma consciência que não foi capaz de distinguir a pessoa do mundo que a rodeia. As pessoas se identificavam com a natureza, então experimentada como sagrada; o pensamento mítico era uma característica dessa fase. Em termos junguianos, esta fase pré-convencional foi nomeada por inconsciente, quando as pessoas experimentam a si próprias de forma totalmente projetada no mundo externo.

A seguinte fase do desenvolvimento da consciência, nomeada “convencional,” coincide com o crescimento das cidades e uma grande urbanização das civilizações. O sagrado ainda se encontra projetado na natureza, mas agora ele também é encontrado nas convenções sociais. Entre os israelitas, o sagrado repousava no decálogo, no ritual das leis, no pacto, no acordo. A preocupação dos indivíduos derivava da sociedade e suas estruturas. Esta fase pertenceu ao nascimento do pensamento racional, representou uma transição entre o pensamento mítico e o pensamento racional. No desenvolvimento da consciência houve a conjunção de uma prontidão interior na psique humana com as pressões externas as quais demandavam uma adaptação psíquica. A domesticação dos animais, o cultivo das plantas e a emergência das grandes cidades, em torno do quarto milênio AC, exigia planejamentos, o que provavelmente estimulou um crescimento da habilidade racional.

O período “pós-convencional” ou “axial” da consciência está localizado por volta do primeiro milênio DC. Nesta fase o pensamento racional emerge

vigorosamente sobre o pensamento mítico e a razão torna-se a base para uma nova consciência. A pessoa individuada tornou-se uma possibilidade.

A fase axial da consciência é a mais significativa fase para a tradição Judaico-Cristã. Da mesma forma que a fase convencional viu um distanciamento do domínio da natureza, a fase axial resultou num distanciamento das estruturas sociais. Certos profetas, tendo um novo sentido sobre o significado de ser um indivíduo, criticava a consciência convencional. Jeremias, em particular, foi um líder da consciência axial. Sua percepção quanto ao imperativo de responsabilizar-se por si mesmo, pode ser constatada em seus escritos que refletem uma autobiografia espiritual. Ele reconhece a salvação não em uma sociedade restaurada, mas numa auto-responsabilidade pessoal.

Israel foi capaz de entrar na consciência axial através do desenvolvimento do pensamento racional em relação a Deus. Outras sociedades, no mesmo tempo, entraram no período axial da consciência, mas o desenvolvimento de Israel se destacou, porque foi motivado por uma resposta pessoal a Deus, o que despertou o israelita para uma atitude pessoal de existência.

Jesus Cristo completou o avanço na consciência axial, iniciado pelos profetas. Sua vida, morte e ressurreição possibilitaram uma nova base de entendimento da natureza radical do chamado para a responsabilidade pessoal.

Os profetas gradualmente descobriram a transcendência de Deus que estava além da natureza e da sociedade. No seu monoteísmo radical eles descobriram-se a si próprios, chamados para uma existência individual para com esse Deus. A fé em

Deus nutria uma compreensão do ser humano que transcendia o limite físico e biológico. A natureza espiritual de si mesmo lentamente tornou-se mais clara.

A fé na ressurreição sinalizou de forma radical uma conscientização da individuação, agora possível para as pessoas. Essa nova conscientização dos cristãos levou-os a uma confiança na divina presença, que eliminou barreiras à autonomia e liberdade humanas.

Entre o século XIII e XVII, houve um desenvolvimento da consciência “axial” que começa a emergir em forma de consciência “histórica”. Em particular, o Renascimento e o Iluminismo abriram para um novo entendimento do tempo e do desempenho do ser humano como criador da própria história.

Thompson chama a atenção para a literatura espiritual do século XVI, especialmente os escritos de Martin Luther, Ignácio de Loyola e Teresa de Ávila, como indicadores de um desenvolvimento histórico. Ignácio de Loyola e Teresa de Ávila analisaram o desenvolvimento espiritual a partir do ponto de vista subjetivo. A vida espiritual não é simplesmente algo que acontece a uma pessoa, mas é um processo do qual uma pessoa participa ativamente com uma livre resposta a Deus.

Atualmente a fase do desenvolvimento humano parece refletir o tempo da consciência histórica. As pessoas estão mais e mais conscientes do condicionamento histórico, incluindo a religião. É um tempo de ricas possibilidades para o cristianismo enquanto explora o fundamento de suas tradições e se inclina para falar a partir de uma consciência contemporânea.



Um perigo que Thompson (1977)<sup>180</sup> vê na situação atual é aquele que ele chama de “Ego-isolado”. Ao ressaltar o individualismo e a própria criatividade, o indivíduo pode tornar-se solitário e isolado. A ênfase acentuada na reflexão e análise pode levar à busca exclusiva de domínio e controle. Um bom exemplo disso é o conceito de Deus, o qual agora deriva totalmente da esfera da consciência, ou pelo menos o propõe. Não há nada mais transpessoal, somente pessoal, não há mais arquétipo, mas só conceitos; não mais símbolos, somente sinais.

A análise precedente do desenvolvimento da consciência humana e o que esse desenvolvimento implica em relação a Cristo oferece sustentação para as aproximações psicológicas e simbólicas com o Castelo Interior. A consciência pré-convencional fica para trás quando o indivíduo rejeita as projeções no mundo externo e começa a explorar o mundo interior. A fase da consciência convencional, privilegiando as estruturas sociais, abriu caminho para a consciência axial, cujo eixo localiza o sagrado no nível mais profundo do indivíduo.

Na jornada interior pelo castelo, o indivíduo percebe a necessidade de tornar-se criativo, participar do processo, aprender caminhar livremente para o Centro. A advertência para a responsabilidade individual durante a jornada, é um indício que a localiza na fase da consciência histórica.

Em termos espirituais, Teresa reconhece o problema do “Ego isolado”. O Ego permanece isolado enquanto o Self não é experimentado. Ela percebe que o desejo de controlar e dominar só aumenta o isolamento do Ego, que se torna cada vez mais defensivo por sentir-se ameaçado de perder o poder. Ela encoraja a deixar o controle apertado da vida e entrar na riqueza insuperável do mundo interior. A

---

<sup>180</sup> THOMPSON, W. **Christ and Consciousness** p.206-207.

condição do Ego-isolado por si mesma torna-se um impedimento ao desenvolvimento e leva o indivíduo à instabilidade e possível desintegração, uma vez que a individuação acontece na relação Ego-Self. Teresa adverte que a jornada da vida uma vez começada, deve continuar, de forma livre e criativa, dentro da própria realidade histórica.

De acordo com Teresa, esta realidade é experimentada como uma graça divina. O movimento ao longo das moradas configura uma resposta ao chamado divino. Liberdade e autonomia emergem enquanto o relacionamento com Deus se aprofunda.

A oração da jornada de Teresa, o relacionamento profundo com Deus é acompanhado pela emergência da figura de Cristo nas últimas moradas. Esta divina imagem não expressa somente o desenvolvimento de uma intimidade com Deus, mas também um símbolo psicológico, que sinaliza a emergência de uma personalidade individual mais completa, uma significativa realização do Self.

A ênfase de Teresa na imitação de Cristo em seus sofrimentos, nasce da fé que é experimentada na realidade da vida, dentro de uma confiança radical em Deus. Um ponto central para esta confiança é a experiência da fé na ressurreição de Jesus.

Podemos perceber uma analogia entre os períodos históricos de Thompson e a simbologia que orientou a jornada de Teresa. As serpentes do castelo são descendentes dos dinossauros da fase pré-convencional da vida psíquica. Os poderes do inconsciente que absorviam nossos ancestrais, ainda estão vivos e atuantes em nós. As serpentes relembram a fragilidade da consciência humana,

representam os perigos da identificação com a consciência coletiva ao redor e para as armadilhas que o inconsciente coletivo pode tramar.

Durante toda a jornada, Teresa de Ávila previne contra a identificação com a natureza e encoraja o indivíduo a ser autor da própria história. De forma livre e criativa, ela respondeu ao chamado do mistério que revelou a si mesma em sua vida. As imagens simbólicas do Castelo Interior falam de um movimento que transcende a escuridão e a alienação, estados condizentes com o nível periférico da psique humana. Respondendo ao chamado do Centro, o peregrino é envolvido numa série de transformações da consciência e gradativamente passa a experimentar-se como fonte fundamental de luz e identidade pessoal.

Na jornada interior do castelo, não só a consciência pré-convencional, o pensamento mítico se atualizam; também a fase convencional da consciência encontra vestígios, com a restrição de não mais aprisionar o indivíduo às estruturas da sociedade, mas levá-lo a responsabilizar-se pelos irmãos e irmãs dessa mesma sociedade. O sinal de união com Deus não repousa no fenômeno do êxtase, mas na qualidade de uma consciência reflexiva aberta em servir, característica do peregrino interior.

Para Welch (1982)<sup>181</sup>, o processo de individuação na morada central alcança uma consciência transcultural. Uma consciência histórica que possibilita a compreensão de uma forma particular de cultura que não é a única, nem a expressão final do cristianismo. Uma consciência histórica que simultaneamente nos leva à apropriação e atualização dos ensinamentos de Teresa, que ao mesmo

---

<sup>181</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims.**

tempo, refletem a mais completa expressão de uma existência vivida no cristianismo espanhol do século dezesseis.

A interação crescente das pessoas, dos diversos sistemas religiosos, possibilitou um maior desenvolvimento da consciência histórica. Na jornada de Teresa, o indivíduo é transformado por suas experiências enquanto se abre ao diálogo com o mundo. Para Jung, a vida toda é um movimento circular em torno do Centro. Ninguém reside no Centro, mesmo no castelo de Teresa, a experiência do Centro é relativa. Deus continua a chamar a partir do centro da existência, e a consciência humana continua envolvida em novas transformações.

A imagem final desse capítulo foi Cristo, como imagem do Self: Pudemos notar a ocorrência dessa imagem nas visões experimentadas por Teresa. A investigação de Jung sobre o símbolo de Cristo demonstrou a ausência da dimensão da sombra em Cristo. Mas a imagem do Crucificado ofereceu-se como uma particularidade capaz de absorver a totalidade do Self, assim, o processo de individuação foi visto em termos de uma crucifixão.

Rapidamente vimos o desenvolvimento da consciência num amplo movimento das fases históricas. O papel de Cristo arraigado naquele movimento mostrou a posição fundamental de Cristo em relação à psique humana, historicamente e na consciência contemporânea.

A individuação pode ser natural, diz Santos (1976)<sup>182</sup>. Essa autora observa que o Self sempre esteve ali, e possibilita que o indivíduo chegue a realizá-lo sozinho, sem a ajuda de um analista. Santos comenta que São Nicolau, na Idade

---

<sup>182</sup> SANTOS, C. **Individuação Junguiana**, p.68.

Média, teve visões de deus e da deusa, elaborou uma mandala e trabalhou com o inconsciente coletivo. A partir do exame da vida de homens altamente significativos em seu tempo, é possível ver como chegaram a ser personalidades completas. Ao lado de São Nicolau, podemos ver em Teresa de Ávila outra referência dessa consideração de Santos. Por meio de seus símbolos, Teresa foi tecendo uma dinâmica psíquica e espiritual capaz de refletir o processo de individuação.

A partir dessa perspectiva, o Castelo Interior pode ser reconhecido como um documento da individuação. É um testemunho da emergência de uma personalidade completa quando responde ao chamado de Deus para a transcendência na psique humana

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa concretizou a oportunidade de ver na simbologia de Teresa de Ávila uma expressão do inconsciente coletivo, possibilitando a cada indivíduo ir tecendo sua história pessoal, nutrindo-se com a imensa riqueza simbólica do Castelo Interior.

Conforme fui trabalhando as imagens, tendo como referencial a teoria da individuação, não pude deixar de entrar em contato com meu próprio processo de individuação. Durante o processamento simbólico da pesquisa, percebi situações, acontecimentos concretos, que apreciados simultaneamente pela teoria junguiana e pela simbologia do **Castelo Interior**, foram ganhando significado e nutrindo-me de entusiasmo, revelando-se numa verdadeira aventura, com todas as suas bênçãos, desatinos e vicissitudes. A vida foi providenciando fatos e acontecimentos que uma vez apreciados simbolicamente, foram gerando um tecido de significados, que pouco a pouco conduziram à trajetória da pesquisa.

A produção da pesquisa foi acontecendo a partir de uma dinâmica dupla, por um lado, contextualizando a obra de Teresa de Ávila dentro da teoria do processo de individuação e por outro lado, percebendo-me integrante dessa mesma jornada. Durante toda a pesquisa, precisei experimentar o gosto amargo da experiência da impotência, da escuridão e da confusão. Fazendo justiça ao princípio da sincronicidade<sup>183</sup>, tive que me encontrar com meus demônios e serpentes.

---

<sup>183</sup> Sincronicidade: aparição simultânea de dois acontecimentos ligados pela significação, mas sem relação causal (JUNG, **Memórias Sonhos Reflexões**, 1962, p. 359).

Inicialmente, para situar a pesquisa na área da Psicologia Analítica, recorri à teoria do processo de individuação e à simbologia junguiana. A seguir trouxe alguns comentários de Bonaventure e Welch, quando esses renomados autores junguianos trataram da mesma obra da tese.

Após a fundamentação teórica, passei propriamente à investigação, escolhi algumas imagens simbólicas nas quais encontrei uma analogia referente à dinâmica psíquica própria do processo de individuação e das imagens simbólicas.

Logo no início da obra, Teresa foi inspirada a usar a imagem de um Castelo: havia muitas moradas construídas em torno de um Centro, a morada principal onde morava o Rei desse castelo. Para enfatizar a magnitude desse castelo interior, ela conta que era feito do mais puro cristal.

O objetivo do processo de individuação é chegar ao Self, à totalidade, um estado psíquico de harmonia e reconciliação entre consciente e inconsciente, que se reflete na imagem do castelo interior, onde as polaridades humano-divinas são reconciliadas, e o ser humano pode encontrar sua totalidade.

Na teoria junguiana, os símbolos da mandala são produzidos espontaneamente pela psique para revelar a “totalidade.” Simbolicamente a mandala sintetiza em sua forma a presença do Infinito, a Essência Espiritual que permeia todas as coisas.

A forma como estão dispostas as moradas do Castelo Interior sugere a imagem de uma mandala, espaço onde despontam energias que tendem a deixar a periferia e fluir para o Centro, onde a unidade original pode ser resgatada, no encontro entre o indivíduo e Deus.

A imagem da jornada através do castelo lembra o processo de individuação, responsável pelo desenvolvimento da personalidade. Esse processo que acontece na psique humana enquanto o Self emerge, pode ser percebido na jornada de Teresa, enquanto se desenvolve uma relação de intimidade entre o indivíduo e Deus. Foi possível reconhecer uma significativa proximidade entre a jornada religiosa e a psicológica.

A individuação acontece por meio de etapas que marcam a existência humana em duas fases da vida. A primeira metade da vida é marcada pela expansão da personalidade e adaptação ao mundo externo. A segunda fase da vida se caracteriza por uma restrição ao mundo externo e maior adaptação ao mundo interior.

A relação entre a criatura e Deus no cotidiano da vida, é o movimento que constitui o que Teresa nomeia como oração. A jornada pelo interior do castelo tem duas fases em correspondência com as duas etapas do processo de individuação. A primeira fase envolve as três primeiras moradas, nas quais há uma acentuada preocupação com o mundo externo. As três últimas moradas compõem a segunda fase que se caracteriza por um movimento oposto, com uma orientação interior definitiva. A primeira fase é ativa, controladora, enquanto a segunda é marcada por uma receptividade e docilidade. A quarta morada constitui uma transição do mundo exterior para o mundo interior e sinaliza o trabalho profundo do processo de individuação.

No decorrer da jornada interior pelo Castelo, encontra-se a simbologia das Serpentes e Demônios, imagens representativas que atormentam o peregrino e se



revelam em duras provas que devem ser superadas para alcançar o Centro do castelo, símbolo da totalidade.

É possível dizer que o sentimento de vazio inerente à natureza humana mobiliza o indivíduo em busca de complementaridade, mobiliza-o para a jornada interior, apesar de ele ter que enfrentar as lutas com demônios e serpentes.

Durante a jornada pelo castelo, o indivíduo é confrontado com imagens negligenciadas do inconsciente, provenientes do arquétipo da sombra, o lado inconsciente da personalidade.

Teresa usa a imagem das serpentes para representar uma quantidade inumerável de coisas que se movimentam, se insinuam, habitantes que povoam o ambiente externo, os muros e muitas salas do castelo, com o objetivo de impedir o encontro do peregrino com Deus.

As imagens desses animais acusam a presença de forças instintivas que o indivíduo encontra no trabalho de desenvolvimento da personalidade. O processo de individuação só começa quando o indivíduo pode entrar em contato com o lado escuro e inconsciente de sua personalidade. O encontro com a sombra possibilita uma visão mais ampla e realista da vida. Sem essa comunicação, essas forças instintivas se apropriam da personalidade comprometendo gravemente o processo de individuação.

Ao lado das serpentes, a imagem do demônio também compõe o imaginário sombrio do castelo. Referindo-se à presença do demônio, Teresa adverte e encoraja o peregrino para a necessidade de uma luta terrível, considerando que ele obscurece a compreensão, enfraquece a vontade, providencia armadilhas.

Psicologicamente, este símbolo é muito usado pela psique em suas personificações de aspectos negativos, aspectos negligenciados da personalidade.

A principal fonte de conflito durante o processo de individuação é o encontro com áreas desconhecidas representadas pela sombra. Essas áreas, por serem inconscientes, são primitivas, inferiores e chocam o Ego-consciente, produzindo barreiras para o encontro com o Self.

De acordo com a teoria junguiana, a transformação psíquica tem origem no diálogo entre a consciência e os conteúdos inconscientes, e depende de uma adequada relação entre Ego e Self.

No início do desenvolvimento psíquico, é próprio do Ego identificar-se com o Self, o que compromete o processo de individuação. Essa identificação é dissolvida pelo encontro com o lado escuro da personalidade, a sombra, simbolizada pelas serpentes e demônios e também pelo estágio do verme e do casulo que constituem a composição da imagem da transformação psíquica.

Teresa de Ávila usou a imagem do verme-casulo-borboleta para expressar as características das experiências que gradativamente compõem o encontro entre Deus e o indivíduo, e psicologicamente produzem o desenvolvimento psíquico.

Na fase do casulo, as experiências dos êxtases de Teresa, de suas visões e locuções, traduzem em forma de oração, a construção gradativa do encontro e da intimidade com Deus. Do ponto de vista psicológico essas experiências resultam em efeitos físicos e psíquicos que afetam o psiquismo humano em proximidade com o poder numinoso do Self. O encontro com o Self é frequentemente expressado como um poder celestial impregnante. As experiências narradas por Teresa se manifestam

na numinosidade experimentada quando o Ego entra num extrato profundo e rapidamente tem a percepção de deixar seu próprio ambiente.

Teresa usou a borboleta para simbolizar a cura, o resgate que é experimentado na união com Deus. Jung viu na imagem da borboleta a emergência do Self enquanto poder transformador e reabilitador da psique. Para ele, a borboleta é o símbolo teriomórfico do Self. A história da borboleta é uma alegoria da história da psique. A metamorfose da borboleta é um símbolo que permite compreender as transformações psíquicas.

A transformação do verme em borboleta representa o desenvolvimento da vida. Todo nascimento deve passar por um útero, simbolizado no casulo, espaço escuro e fechado propício às transformações necessárias à uma nova vida de união com Deus.

Na primeira fase da vida, é próprio da natureza do Ego identificar-se com o Self, dando origem a um estado de inflação. Essa identificação é dissolvida pelas perdas e frustrações próprias da vida e produz um estado de alienação do Ego, momento extremamente difícil e perigoso, que compromete a relação entre consciente e inconsciente. Na história de Teresa, essa fase é simbolizada na imagem do casulo, espaço escuro e apertado que pode produzir as transformações psíquicas para que o indivíduo possa se curado da ferida da inflação.

O símbolo que Teresa usa para falar da transformação da alma na união com Deus é também o símbolo para toda transformação psicológica que acontece na relação Ego-Self. A história da morte do verme e do nascimento da borboleta é um fenômeno que está sempre se atualizando, e é o que permite o desenvolvimento da

personalidade. A borboleta simboliza tanto o mistério pascal como o desenvolvimento próprio do processo de individuação.

O matrimônio espiritual é a imagem arquetípica que simboliza o objetivo do forte desejo de união com o Outro. O diálogo consciente entre o indivíduo e o outro opera a transformação.

A psique expressa esse diálogo em termos da relação entre o homem e a mulher, entre masculino e feminino. Essa dinâmica dos opostos representa a anatomia mais básica da psique, e por ocorrer entre polaridades, esse diálogo ocorre geralmente de forma conflituosa.

A polaridade representa dois modos de ser na dinâmica psíquica. Todo homem tem uma qualidade feminina em seu interior e toda mulher tem uma qualidade masculina dentro dela. Jung chamou o elemento feminino de *anima* e o masculino de *animus*. *Animus* e *anima* representam dois modos de ser na dinâmica psíquica.

O masculino e feminino na psique humana, *animus* e *anima*, sugerem um ritmo de vida. A pessoa andrógina, aquela que fez o matrimônio interior do masculino e feminino, é energizada pela relação entre os polos. Por meio do movimento ativo, (próprio do masculino) e do movimento receptivo (próprio do feminino), a vida flui num dar e receber, um abraçar e soltar de acordo com as circunstâncias. A imagem do matrimônio espiritual usada por Teresa traduz a união da personalidade com Deus, que também reflete esses dois modos de ser.

Os conceitos de Jung sobre o masculino e feminino, sobre o *animus* e *anima*, como dimensões interiores da personalidade, permitem amplificar os possíveis

significados psicológicos simbolizados no matrimônio espiritual. Embora estejam muito longe de esgotar o significado desse símbolo, representam um esforço humano para delinear a transformação psíquica envolvida na união da personalidade com Deus.

A união com Deus no Centro possibilita uma visão profunda e abrangente do mundo. O matrimônio espiritual não tira a pessoa do mundo, mas permite que ela encontre um lugar na unidade universal da criação. De forma semelhante, a androginia leva o indivíduo a participar conscientemente do processo evolutivo, a fazer-se um com as coisas.

A jornada de Teresa culmina na sétima morada, com um chamado contundente para o serviço, para a atualização de todas as capacidades em benefício do outro. Teresa não encontra discrepância entre o mundo interior e exterior. Seus escritos ao longo de toda peregrinação interior, especialmente na sétima morada, deixam claro que a jornada interior para Deus é também uma jornada em busca dos irmãos e irmãs.

Poder-se-ia argumentar não haver nenhuma conexão entre a espiritualidade contemplativa de Teresa e a psicologia junguiana no que se refere à relação do indivíduo com o outro. No entanto, falar em individuação pressupõe falar de um processo que envolve a relação intra-psíquica e inter-psíquica, uma dinâmica que envolve responsabilidade dentro e fora do indivíduo.

No **Castelo Interior**, Teresa ensina-nos a entrar em nosso interior, assim como Deus entrou em nossa humanidade; e nesse lar interior, no encontro com

Cristo, imagem simbólica do Self, resgatar a totalidade, objetivo do processo de individuação.

Falar de Cristo como imagem não contradiz sua natureza divina-humana. Na teoria junguiana a psique tem a faculdade de relacionar-se com Deus.

Durante a jornada do **Castelo Interior**, com muita frequência Teresa de Ávila se refere ao Cristo. As visões de Cristo, como experiências de união com ele, culminam com a devida apreciação do outro, o que confirma a aliança do indivíduo com Cristo, na imagem simbólica do matrimônio espiritual.

Na consideração de Cristo como imagem do Self, Jung (1988)<sup>184</sup> não reconhece a presença da sombra. Essa reserva de Jung configurou um paradoxo: para ele, por um lado, os dogmas da religião expressavam realidades da psique em desenvolvimento, por outro, de acordo com ele, faltava em Cristo o lado sombrio da psique. Essa consideração tornou difícil para Jung ver em Cristo uma imagem adequada da totalidade do Self.

Essa questão, como objetivo de estudo dos pós-junguianos, produziu reflexões que podem responder à questão proposta por Jung. De acordo com Welch (1982)<sup>185</sup>, a visão do mal, na teologia cristã como *privatio boni*, encontra ressonância na teoria junguiana: estar envolvido com o processo de individuação é estar em busca da totalidade psíquica, do Self. Não estar envolvido com o processo de individuação resulta numa privação, num vazio do autoconhecimento, compreendido como um mal. Nessa interpretação da teoria junguiana, o mal é uma privação do bem tal como na doutrina teológica da *privatio boni*.

---

<sup>184</sup> JUNG, C G. **Psicologia e Religião Ocidental e Oriental**, v. 11, § 232.

<sup>185</sup> WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**, p. 196.

Na doutrina cristã, Wolff (1994)<sup>186</sup> reconhece a sombra em Cristo revelando-se em sua imagem como uma serpente na cruz ou na Árvore da vida. A serpente é um dos mais importantes símbolos do inconsciente. A imagem de Cristo como uma serpente na cruz simboliza o movimento da libido como presença do mal nos centros vitais mais baixos para os centros mais superiores, revelando a totalidade do Self, enquanto a libido é transformada.

A imitação de Cristo é um outro aspecto que foi tratado na pesquisa. Para Jung (1991)<sup>187</sup>, a imitação de Cristo não é formalística, ele relaciona Cristo ao homem interno e externo. De acordo com suas considerações, a imitação de Cristo é a tarefa do processo de individuação. Trata-se de um processo que constitui o sentido da própria vida. Em termos psicológicos, podemos estabelecer um paralelo entre o Self que gradativamente emerge no processo de individuação e a imagem de Cristo.

A individuação é um esforço heróico envolvendo sofrimentos. Para Teresa, a imitação de Cristo se consuma na união com ele; muito longe de ser algo superficial e externo, Teresa encoraja o peregrino diante dos sofrimentos que a realidade pessoal da vida lhe impõe. Adverte-o para por o olhar em Cristo Crucificado, e tudo lhe parecerá pouco.

Outro aspecto que revelou Cristo com símbolo do Self, vê-se refletido no processo de individuação na psique contemporânea, decorrente de seu papel histórico no desenvolvimento da consciência humana.

---

<sup>186</sup> WOLFF, H. **Jesus na Perspectiva da Psicologia Profunda**, p. 107.

<sup>187</sup> JUNG, C G. **Psicologia e Religião Ocidental e Oriental**, v. 11, § 7.

Na morada central, o processo de individuação alcança a consciência transcultural, uma consciência histórica que abrange a compreensão de uma forma particular de cultura que não é a única nem a expressão final do cristianismo. Uma consciência histórica que reflete a mais completa expressão de uma existência vivida no século dezesseis e simultaneamente, permite ao ser humano contemporâneo apropriar-se de seu simbolismo, nutrindo-se de seus significados vitais.

**Castelo Interior** é uma obra que preenche os requisitos necessários à transformação psíquica. Através de seus símbolos, Teresa vai gradativamente descobrindo caminhos, abrindo portas, traçando rotas para o peregrino que parte em busca de Deus. Essa obra de Teresa de Ávila traduz uma atitude heróica que resultou no depositário simbólico capaz de dar expressão ao processo de individuação. O término dessa pesquisa propicia o aparecimento de novos questionamentos oportunos a novos estudos.



## REFERÊNCIAS

- AMARAL, M.J.C. **Imagens de Plenitude na Simbologia do Cântico dos Cânticos**. São Paulo: Cultrix, 2009.
- AUFRANC, A. A Dimensão Espiritual. **Revista Junguiana** n. 22, São Paulo, 2004.
- AHLGREN, G. T. W. **Entering Teresa of Avila's Interior Castle**. New York: Paulist Press, 2005.
- BARNABY, N.; RAWLINGS. A Phenomenal Study of Artistic Creativity. **Journal of Phenomenological Psychology**, v. 38, n.2, Leiden, Bull, 2007.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Sociedade Católica Internacional e Paulus, 1973.
- BONAVENTURE, L. **Psicologia e Vida Mística**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BOSNAK, R. **Breve Curso sobre Sonhos**. São Paulo: Paulus, 1994.
- BRYANT, C. **Jung e o Cristianismo**. São Paulo: Loyola, 1996.
- BYINGTON, C. **Desenvolvimento da Personalidade, Símbolos e Arquétipos**. São Paulo: Ática, 1987.
- CAMPBELL, J. **O Herói de Mil Faces**. São Paulo: Paulus, 2004.
- CAROTENUTO, A. **Amar, Trair**. São Paulo: Paulus, 1997.
- CASTILLEJO, I. **Knowing Woman**. New York: Harper and Row Publishers, 1973.
- CAVALCANTI, R. **Os Símbolos do Centro**. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário dos Símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982.
- DICIONÁRIO ETIMOLÓGICO DA LÍNGUA PORTUGUESA. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- DOURLEY, J. P. **A Psique como Sacramento**. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Amor, Celibato e Casamento**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- DUFFY, R. "Unreasonable Expectations" in **Proceedings of the Catholic Theological Society of America**, n. 34, 1979.
- EDINGER, E. **Bíblia e Psique**. São Paulo: Paulinas, 1990.

- \_\_\_\_\_. **A Criação da Consciência**. São Paulo: Cultrix, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Ego e Arquétipo**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Ciência da alma**. São Paulo: Paulus, 2004.
- \_\_\_\_\_. **O Mistério da Coniunctio**. São Paulo: Cultrix, 2008.
- FEISTEIN, D.; KRIPPNER, S. **Mitologia Pessoal**. São Paulo: Cultrix, 1997.
- GALBACH, M. R. **Aprendendo com os Sonhos**. São Paulo: Paulus, 2003.
- GIGLIO, J. S.; GIGLIO, Z. Espiritualidade. **Cadernos Junguianos**, n.2, São Paulo: Associação Junguiana do Brasil, 2006.
- GOLDBRUNNER, J. **Individuação: A Psicologia de Profundidade de C. G. Jung**. São Paulo: Herder, 1961.
- HANI, J. **Mitos Ritos e Símbolos**. Barcelona: Sophia Perennis, 1992.
- HILLMAN, J. **Insearch: Psychology And Religion**. New York: Charles Scribners, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Uma Busca Interior em Psicologia e Religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- HOELLER, S. A. **A Gnose de Jung**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- HOLLIS, J. **Rastreando os Deuses**. São Paulo: Paulus, 1995.
- JACOBI, J. **The Way of Individuation**. New York: New American Library, 1983.
- JAFFÉ, A. **A Morte à Luz da Psicologia**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JESUS, T. **Obras Completas**. São Paulo: Loyola, 1588/1995.
- JUDY, H. D. **Curando a alma Masculina**. São Paulo: Paulus, 1998.
- JUNG, C G. **Collectd Works: Visions Seminars**, v.1. New Jersey: Princeton University Press, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Estudos Experimentais**. Obras Completas, v. 2. Petrópolis: Vozes, 1937/1997.
- \_\_\_\_\_. **Símbolos de Transformação**. Obras Completas, v. 5, Petrópolis: Vozes, 1912/1989.
- \_\_\_\_\_. **Tipos Psicológicos**. Obras Completas, v.6. Petrópolis: Vozes, 1921/1991.
- \_\_\_\_\_. **Estudos sobre Psicologia Analítica**. Obras Completas, v.7. Petrópolis: Vozes, 1912/1981.

\_\_\_\_\_. **O Eu e o Inconsciente.** Obras Completas, v. 7/2, Petrópolis: Vozes, 1928/1991.

\_\_\_\_\_. **A Natureza da Psique.** Obras Completas, v. 8/2. Petrópolis: Vozes, 1916/1991.

\_\_\_\_\_. **A Dinâmica do Inconsciente.** Obras Completas, v 8. Petrópolis: Vozes, 1919/1984.

\_\_\_\_\_. **Aion, Estudos sobre o Simbolismo do Si-mesmo.** Obras Completas, v.9/2. Petrópolis: Vozes, 1951/1990.

\_\_\_\_\_. **Psicologia e Religião Ocidental e Oriental.** Obras Completas, v,11. Petrópolis: Vozes, 1928/1988.

\_\_\_\_\_. **Psicologia e Alquimia.** Obras Completas, v.12. Petrópolis: Vozes, 1929/1991.

\_\_\_\_\_. **O Espírito na Arte e na Ciência.** Obras Completas, v.15. Petrópolis: Vozes, 1929/1985.

\_\_\_\_\_. **A Prática da Psicoterapia.** Obras Completas, v.16. Petrópolis: Vozes, 1921/1991.

\_\_\_\_\_. **O Desenvolvimento da Personalidade.** Obras Completas, v.17. Petrópolis: Vozes, 1909/1991.

\_\_\_\_\_. **A vida Simbólica.** Obras Completas, v.18. Petrópolis: Vozes, 1901/1998.

JUNG, E. **Animus e Anima.** São Paulo: Cultrix, 1995.

KAST, V. **A Dinâmica dos Símbolos.** São Paulo: Loyola, 1997.

LIMA, A. P. **O Pai e a Psique.** São Paulo: Paulus, 2002.

MARCIOLINO, M.; LEITE, S. C. **Dicionário Teológico Enciclopédico.** São Paulo: Loyola, 2003.

MARONI, A. **Jung, O Poeta da Alma.** São Paulo: Summus, 1998.

MAY, R. **Power and Innocence: A Search for The Sources of Violence.** In: ZWEIG, C. e ABRAMS, J. (org/res). São Paulo: Cultrix, 1972.

MENDES, A.; FREITAS, L. V. Religião e Participação nesse Mundo, **Revista Junguiana**, Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, 2004.

MONICK, E. **Falo, A Sagrada Imagem do Masculino.** São Paulo: Paulinas, 1993.

MOORE, R.; GILLETTE, D. **O Rei Dentro de Nós.** Rio de Janeiro: Ediouro, 1994.

NEUMANN, E. **A Grande Mãe**. São Paulo: Cultrix, 1999.

\_\_\_\_\_. **A História da Origem da Consciência**. São Paulo: Cultrix, 1995.

PEDRÓS, M. C.; VEJA, A. R. **Madres del Desierto**: Antropologia, Pré-história e História. Burgos: Monte Castelo, 2002.

PERRAKOS, E.; SALY, J. **Criando União**. São Paulo: Cultrix, 1993.

PIERI, P. F. **Dicionário Junguiano**. São Paulo: Paulus, 2002.

PRÉTAT, J. R. **Envelhecer**. São Paulo: Paulus, 1997.

RAMOS, D. **A Psique do Coração**. São Paulo: Cultrix, 1995.

ROBERTSON, R. **Introdução ao Apocalipse** - Uma Interpretação Junguiana. São Paulo: Cultrix, 2000.

ROTHENBERG, R. **O Reencontro da Criança Interior**. São Paulo: Cultrix, 1999.

RUSTON, Y. R. **Mística e Desenvolvimento da Consciência, Castelo Interior e o Processo de Individuação**. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo: 2002.

SANTO AGOSTINHO, **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SANTOS, C. **Individuação Junguiana**. São Paulo: Sarvier. 1976.

SCWARTZ, N. **Narcisismo e Transformação do Caráter**. São Paulo: Cultrix, 1982.

SHARP, D. **Conhecendo a Si Mesmo**. São Paulo: Paulus, 1995.

SINGER, J. **Androgyny**. New York: Anchor Press Doubleday, 1976.

STEIN, M. **O Mapa da Alma**. São Paulo: Cultrix, 1998.

STEINDEL-RAST, D. **A Listening Heart**, New York, Crossroad, 1996.

STORR, A. **Solidão**. S. Paulo: Paulus, 1996

THOMPSON, W. **Christ and Consciousness**. New York: Paulist Press, 1977.

TORRINHA, F. **Dicionário Latino Português**. Porto: Junta Nacional de Educação, 1942.

VARGAS, N. S. **Terapia de Casais**. São Paulo: Madras, 2004.

VON FRANZ, M. L. O processo de individuação. In: JUNG, C. G. (org) **O Homem e seus Símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

WALSH, R.; VAUGHAN, F. **Caminhos Além do Ego**. São Paulo: Cultrix, 1999.

WELCH, J. **Spiritual Pilgrims**. New York: Paulist Press, 1982.

WHITEHEAD and WHITEHEAD. **Christian Life Patterns**. New York: Doubleday and Co, 1979.

WHITMONT, C. E. **A Busca do Símbolo**. São Paulo: Cultrix, 2008.

WILSON, C. **Senhor dos Mundos Subterrâneos: Jung e o Século XX**. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

WINCKEL, E. **Do Inconsciente a Deus**. São Paulo: Paulus, 1985.

WOLFF, H. **Jesus na Perspectiva da Psicologia Profunda**. São Paulo: Paulinas, 1994.

YORIO, D. Y. **Amor conjugal e Terapia de Casal**. São Paulo: Summus, 1996.

ZWEIG, C.; ABRAMS, J. **Ao Encontro da Sombra**. São Paulo: Paulus, 1991.