

**OS RITUAIS
SIMBÓLICOS NA LÍRICA
DE ADÉLIA MARIA
WOELLNER¹**

NEUKIRCHEN, Clarice Braatz Schmidt²
CRUZ, Antonio Donizeti da³

¹ Este é artigo é resultante da investigação realizada para a elaboração da dissertação de Mestrado intitulada “Tempo e Memória na lírica de Adélia Maria Woellner”, sob orientação do Prof. Dr. Antonio Donizeti da Cruz. O trabalho também faz parte do Projeto de Pesquisa “Ritual, sacralidade e epifania na lírica de Adélia Maria Woellner e Arriete Vilela”, cadastrado junto ao Grupo LER – UnB.

² Mestre em Letras pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Docente Colaboradora do curso de Letras da Unioeste, campus de Cascavel, e do curso de Letras da Unipar, Campus de Cascavel.

³ Doutor em Teoria Literária. Docente do programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Letras da Unioeste, campus de Cascavel e do curso de Letras da Unioeste, Campus de Marechal Cândido Rondon.

RESUMO: A presente investigação tem como objetivo tecer considerações acerca da presença dos rituais simbólicos na lírica da poeta curitibana Adélia Maria Woellner. A opção pelas obras de Woellner justifica-se pela relevância da obra da autora no quadro mais amplo da literatura paranaense e brasileira, além do reconhecimento que sua obra tem atingido no exterior. Serão analisados poemas em que se nota a presença de mitos, imagens e símbolos de povos distintos, como, por exemplo, da cultura judaica, grega e chinesa, buscando demonstrar a influência da memória mítica no fazer poético de Woellner, a partir dos mitemas presentes nos poemas e por meio das imagens e símbolos utilizados na construção poética, salientando que também a retomada dos mitos antigos apresenta-se como uma forma de rememoração do passado. Visa-se, ainda, observar como o tema da memória, na lírica woellneriana, encontra-se ligado à representação simbólica, ou seja, a influência que a memória exerce sobre as imagens e símbolos, alguns de caráter universal, dos quais a poeta se utiliza. A presente pesquisa bibliográfica está embasada na Teoria do imaginário, na Sociologia e na Mitocrítica, amparando-se na perspectiva teórica de autores como Mircea Eliade, Gaston Bachelard, Gilbert Durand, Octavio Paz, e Chevalier & Gheerbrant.

PALAVRAS-CHAVE: Imagens; Símbolos; Adélia Maria Woellner.

ABSTRACT: This Investigation has as objective to weave considerations about the presence of symbolic rituals in the lyric from the poet *Adélia Maria Woellner* from *Curitiba*. The option for the *Woellner's* work justify the author importance in the wider board of the literature in the state of *Paraná*, besides the recognition that his work has been reached abroad. They will be analyzed poems where it's noticed the myths, images and symbols presence from different people, as, for example, of the Jewish, Greek and Chinese culture, trying to demonstrate the mythic memory influence in the poetic doing from this author, having the myths present in the poems, as well by the way of the images and symbols used in the poetic building, pointing out also that took back the old myths present as a form of last remembrance. It's aimed, still, to observe how the memory theme, in the *Woellner's* lyric, it's find joined to the symbol representation, or, the influence that the memory exercises over the images and symbols, some from universal character, which it's used by the poet. The investigation work developed through the bibliography search. The research had the basis in the imaginary Theory, in the Sociology and myth critic, sheltering in the theory perspective of authors as *Mircea Eliade*, *Gaston Bachelard*, *Gilbert Durand*, *Octavio Paz* and *Chevalier & Gheerbrant*.

KEY WORDS: Images; symbols; Adélia Maria Woellner.

É indiscutível que, para além do mundo concreto, existe um mundo abstrato, povoado de imagens e símbolos preexistentes à vida humana. Este *mundus imaginalis*, utili-

zando a expressão cunhada por Henri Corbin, seria, na visão de Ana Maria Lisboa de Mello, “o mundo intermediário – território do onírico, do simbólico. Essa instância indicia que a função imaginária é inerente ao ser humano e está em perene atividade, de tal forma que atua sobre os comportamentos, sobre as criações e altera as formas de vida” (2002, p. 18). Mello observa que, em consonância com as teorias junguianas,

certas personagens mitológicas, determinadas configurações simbólicas, alguns emblemas, longe de serem o produto evemerista de uma circunstância histórica precisa, são espécies de universais imaginados – os arquétipos e as imagens arquetípicas – passíveis de dar conta da universalidade de certos comportamentos humanos, normais ou patológicos (2002, p. 16).

Mello observa que, de acordo com Jung, o homem possuiria uma tendência congênita a simbolizar, evidenciando a existência de uma “hereditária capacidade humana de produzir as mesmas imagens” (MELLO, 2002, p. 28), o que se inscreveria num plano anterior à lógica, manifestando-se em todas as áreas do saber, inclusive no científico. Nessa perspectiva,

enquanto capacidade de alcançar a realidade em si mesma, a consciência mítica é parte constitutiva da consciência humana. É uma possibilidade radical de ver, natural ao espírito humano, porque determinada por uma possibilidade de ser anterior a qualquer formulação lógica (CRIPPA, 1975, p. 44, apud MELLO, 2002, p. 35).

Seja entre os gregos ou entre outros povos, os mitos, geralmente, assumem a característica de representarem um conjunto de símbolos muito antigos, que teriam a intenção de preservar dogmas e preceitos morais, dando aos seres humanos um exemplo a ser seguido. Nesse sentido, seriam “a súpula do conhecimento útil” (ELIADE, 1991, p. 112).

Da mesma forma, os mitos costumam guardar a representação da vida passada dos povos, suas histórias, atos heróicos etc., o que torna a mitologia ainda mais correlata à memória. No dizer de Mircea Eliade, os mitos seriam a representação de histórias verdadeiras e preciosas por seu caráter sagrado, ocorridas em um passado muito distante. Nesse prisma, é plausível afirmar que os rituais religiosos assumem certa equivalência com os mitos. Para Eliade, as grandes

religiões possuem mitologias, sendo estas a expressão da influência do sagrado no mundo natural.

Conforme salienta Eliade, “o mito re-atualiza continuamente o Grande Tempo e dessa forma projeta quem o ouve a um plano sobre-humano e sobre-histórico que, dentre outras coisas, proporciona a abordagem de uma realidade impossível de ser alcançada no plano da existência individual profana” (1996a, p. 56).

Na visão de José Carlos Reis, por meio do tempo mítico, o homem buscaria participar de uma realidade transcendente, tentaria voltar a um tempo inaugural, no qual se deu a fundação do mundo. Esta característica também pode ser transposta para a religião, haja vista que a função desta é, geralmente, ligar o homem a um plano superior, colocá-lo em contato com o divino e primordial. Através da imitação das realidades perpetuadas por meio dos mitos, o homem tenta abolir seu lado profano, tornando o momento da criação “um eterno presente” (REIS, 1994, p. 144). No tempo mítico, o homem teria o poder de encontrar o ser, a estabilidade e a eternidade, sendo o eterno retorno às origens o responsável pela perpetuação de eventos e personagens dignos de rememoração. Para Reis, a memória mítica seria anti-histórica, pois a história tenderia a transformar ações e personagens em modelos, modificando-os no decorrer dos séculos. A partir deste ângulo, pode-se dizer que a memória mítica contribuiria para que o indivíduo fosse liberto do tempo cronológico, instaurando a eternidade por meio dos rituais.

Na contemporaneidade, seria por meio da poesia que os mitos seriam re-evocados, pois

a poesia restabelece o equilíbrio mítico. Nas nossas sociedades, onde reina a especialização e a divisão do trabalho, o poeta tem por função fabricar solitariamente as palavras e os cantos que o semantismo coletivo das sociedades primitivas segrega anonimamente sob a forma de mitos (DURAND, 1996, p. 52).

Nesse sentido, Ana Maria de Mello declara que,

o poema lírico, ao privilegiar as imagens simbólicas, bem como as metafóricas (subespécies do símbolo, segundo Creuzer)⁴, provoca

⁴ CREUZER apud TODOROV, 1977, p. 254.

a ruptura com a linguagem cotidiana e, desse modo, instaura o 'sagrado'. Nesse sentido, 'poesia é mitologia'; [...] O hermetismo da lírica moderna assenta na reapropriação do passado, através da construção de versos 'pletos de ressonâncias de um patrimônio poético, mítico e arcaico (2002, p. 48-49).

A presença de imagens e símbolos, bem como a recorrência à mitologia e rituais de diversos povos, é uma das formas por meio das quais se dá, na lírica woellneriana, a rememoração. Segundo Mello, "ao mergulhar profundamente no seu mundo psíquico, o poeta pode resgatar 'imagens primordiais mágicas e míticas'" (2002, p. 48) as quais, além de pertencerem ao patrimônio simbólico universal, também fazem parte do imenso cabedal de símbolos que a memória individual comporta.

Ocorrem de forma constante, na obra de Woellner, reflexões acerca dos mitos cosmogônico, principalmente daqueles referentes à mitologia cristã, como acontece no poema "Deus":

Artesão-Poeta
teceu o mundo
com agulhas de luz
e fez,
do sol,
um poema dourado.
(WOELLNER, *Infinito em mim*, 2000, p. 37).

Observa-se que a poeta recorre ao mito genesíaco, segundo o qual, o Deus cristão teria criado o mundo. Deus é apresentado como um artesão, haja vista ter feito o mundo com suas próprias mãos, conforme o mito bíblico da criação. A criação de Deus, exemplificada pelo sol, é considerada um verdadeiro poema. Por isso, ele também é exibido como um poeta, salientando que a matéria com a qual o Criador faz surgir o mundo é a palavra. Atentando-se para os escritos bíblicos, é possível perceber que tudo o que existe formou-se por meio da palavra: "E disse Deus: Haja luz. E houve luz"⁵. A palavra proferida por Deus materializa-se, formando os seres que compõem o mundo. O próprio Cristo apresenta-se como

⁵ Gênesis, capítulo 1, versículo 3. *Bíblia Sagrada*. Edição revista e corrigida, 1995.

a materialização da palavra, conforme nota-se nos seguintes versículos: “no princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. [...] E o verbo se fez carne e habitou entre nós”⁶. Jesus é visto, assim, como o Verbo, a palavra em seu estado concreto. É somente depois que Deus, através da palavra, povoou a terra com inúmeras criaturas, que recorre ao barro para, nele, moldar o homem. Em Gênese, capítulo 2, versículo 19, lê-se: “Havendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todo animal do campo e toda ave dos céus, os trouxe a Adão, para este ver como lhes chamaria; e tudo o que Adão chamou a toda a alma vivente, isso foi o seu nome”. O homem, ao receber o poder de nomear as coisas criadas, torna-se parceiro de Deus, visto que nomear também pode ser considerado uma prática de criação, pois transforma a matéria concreta em um elemento abstrato, sendo que, às vezes, a palavra que nomeia um objeto perdura por muito mais tempo que o próprio objeto. O poeta continua a dar nome a realidades que somente a arte poética consegue alcançar, continuando, assim, a tarefa outorgada a Adão. A realidade surge, assim, de um ritual simbólico que tem na palavra o seu instrumento de materialização.

Rituais católicos e alquímicos ocupam lugar de destaque na poesia de Woellner, conforme evidencia o poema “Oferenda”:

No altar do firmamento,
a lua cheia
é hóstia
consagrada aos deuses.
(WOELLNER, *Infinito em mim*, 2000, p. 74).

Aqui, o ritual Católico Apostólico Romano da consagração da hóstia é comparado a um rito de consagração da própria natureza. Ocorre a junção de uma crença católica a uma crença politeísta, já que a palavra “deuses” encontrar-se no plural. Há um paradoxo no poema, pois enquanto o ritual católico representaria Deus, que é a manifestação do absoluto e do uno, o politeísmo seria a representação da multipli-

⁶ João, capítulo 1, versículos 1 e 14. *Bíblia Sagrada*. Edição revista e corrigida, 1995.

cidade e divisão do absoluto. A lua, que representa uma divindade feminina em várias mitologias – como, por exemplo, a deusa grega Ártemis – nesse poema é considerada a própria hóstia, que, na simbologia Católica, representaria o corpo de Cristo. Assim, de forma sutil, a poeta faz uma junção entre o politeísmo e a simbologia ritualística católica da comunhão, unindo uma prática considerada sagrada a outra considerada pagã, criando uma imagem delicada de exaltação da divindade da natureza. Também no poema “Constelação”, há a menção a um ritual católico:

Na madrugada
transparente e fria,
no céu sobressaia
o Cruzeiro do Sul.
A emoção
compreendeu ser
cada estrela
a marca do toque de Deus,
no corpo do infinito,
ao fazer
o sinal da Cruz...
(WOELLNER, *Infinito em mim*, 2000, p. 30).

Novamente, Adélia Maria une um gesto ritualístico católico a uma imagem da natureza. Para a crença católica, “tudo o que existe concerne ao ser subsistente (Deus), é relativo a ele” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2002, p. 332). Nessa perspectiva, o eu lírico estaria simplesmente explicando a formação do Cruzeiro do Sul, tendo em vista que esta constelação, assim como todo o restante da natureza, seria obra das mãos do Criador. É interessante notar que, na obra woellneriana, há uma espécie de panteísmo. Em diversos poemas é possível perceber a divinização dos elementos da natureza, como no poema “Oferenda”, no qual a lua simbolizaria o “corpo de Cristo”. Chevalier & Gheerbrant afirmam que,

todos os seres aparentes e sensíveis da natureza são participações do ser: da mesma forma, todos os mistérios da vida da graça são, para os crentes, participações na natureza mesma de Deus. Esses seres contingentes, por sua própria realidade, são, por sua vez, símbolos do ser e de Deus (2002, p. 333).

Eliade, por sua vez, observa que, “para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente ‘natural’: está sempre carregada de um valor religioso. Isto é facilmente compreensível, pois o Cosmos é uma criação divina: saindo das mãos dos deuses, o mundo fica impregnado de sacralidade” (1996b, p. 99). É o que acontece nos poemas de Woellner, nos quais as cenas mais banais nunca correspondem somente àquilo que o olho humano despercebido pode captar. Antes, apresentam-se elementos aparentemente corriqueiros, mas que revelam e comportam outras realidades, desvelando sentidos insuspeitos. Consoante Bastide, a obrigação que tem o poeta de exprimir o inefável o transporta a um campo em que se torna necessário “a constituição de mitos, a criação de imagens analógicas” (1997, p. 127), o que explicaria este olhar diferenciado com que os poetas, geralmente, contemplam a realidade circundante.

A união entre imagens da mitologia cristã e pagã pode ser observada, ainda, no poema “Comemoração”:

As fadas
estenderam a toalha azul
e cobriram a mesa celeste
com nuvens
de algodão-doce,
para festejar
o aniversário dos anjos...
(WOELLNER, *Sons do silêncio*, 2004, p. 36).

No texto, Woellner unifica a simbologia pagã das fadas à imagem preponderantemente cristã dos anjos. São elas que festejam o aniversário dos anjos, colocando-se, assim, em proximidade com estes seres. As fadas simbolizariam, segundo Chevalier & Gheerbrant, as “capacidades mágicas da imaginação”, representando “a capacidade que o homem possui para construir, na imaginação, os projetos que não pôde realizar” (2002, p. 415). Inicialmente, a imagem das fadas era correlata à imagem da mulher, sendo consideradas mensageiras do outro mundo. No entanto, conforme a visão de Chevalier & Gheerbrant, com o advento do cristianismo, esta figura se modifica, passando a simbolizar o amor feminino. Pode-se notar que, consideradas mensageiras entre o mundo humano e o divino, as

fadas tornam-se um símbolo equivalente ao dos anjos, pois estes também atuam como mensageiros entre Deus e os homens. Além de serem, ambos, considerados mensageiros, tanto fadas quanto anjos deslocar-se-iam, muitas vezes, sob a forma de cisnes. No poema, ao partilharem de uma mesma natureza, fadas e anjos podem, juntos, comemorar um evento, anulando a divisão existente entre seres pagãos e cristãos, o que, de certa forma, preconiza a existência de uma unidade cósmica.

A imagem das fadas apresenta-se, ainda, em consonância com as Parcas romanas. Chevalier & Gheerbrant observam que, da mesma forma que as Parcas, ou Moiras, também as fadas seriam uma personificação do destino. O próprio nome “fada” seria, segundo Jorge Luis Borges, uma derivação do vocábulo latino *Fatum*, ou seja, estaria vinculada à palavra “destino”. Inclusive, de acordo com Chevalier & Gheerbrant, as estátuas das três Parcas costumavam ser chamadas, na Itália, de *tria fata*, isto é, “três fadas”. Seriam tecedeiras que, ao cortar o fio do destino, demarcam a hora da morte dos seres humanos. Pierre Brunel apresenta o mito das fiandeiras como “aquele que nos prende ainda à dinâmica imaginária mais fecunda” (1997, p. 370). São as fiandeiras, as três fadas, que tecem a trama dos destinos, determinando a hora do nascimento e da morte, revelando o porquê de, no poema, serem as fadas que estendem o tecido azul, resultado de seu trabalho, que cobre “a mesa celeste”, para comemorar “o aniversário dos anjos”.

A imagem de seres celestes novamente se faz presente no poema “Ritual”:

Os querubins,
em sublime reverência,
acenderam o fogo
no altar da eternidade,
para iluminar
a noite do mundo.

Receptivo,
o céu
engalanou-se de fagulhas.

(WOELLNER, *Infinito em mim*, 2000, p. 91).

É possível observar a explicação de um fenômeno da natureza de uma forma mágica, remetendo à mitologia cristã. O céu estrelado revela a presença das forças divinas. O firmamento repicado de estrelas é uma imagem do altar da eternidade em que os querubins acenderam o fogo designado a iluminar o mundo. Apesar de, na atualidade, a referência a anjos ser atribuída aos cristãos, outros povos, como os celtas e os babilônicos, também desenvolveram, na antiguidade, uma angeologia muito semelhante à adotada pelo cristianismo. Os querubins, na hierarquia celeste, ocupariam uma posição intermediária entre tronos e serafins, sendo caracterizados por “sua conformidade com Deus, pela massa de conhecimento, ou seja, pela efusão de sabedoria: a denominação de querubim revela, por outro lado, aptidão para conhecer e para contemplar Deus, para receber os mais elevados dons de sua luz” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2002, p. 763).

Para Durand, o anjo é símbolo extremo da ascensão, “são símbolos da própria função simbólica que é – como eles! – mediadora entre a transcendência do significado e o mundo manifesto dos signos concretos, encarnados” (DURAND, 1995a, p. 25) No poema em questão, os querubins acedem a chama que há de iluminar os homens, o que, na perspectiva acima apresentada, pode corresponder não somente à luz propriamente dita, mas também à iluminação espiritual, haja vista que a luz é símbolo de regeneração, pureza e conhecimento, tanto na mitologia judaico-cristã, quanto em outras mitologias, como na chinesa e na islâmica. Além disso, os anjos são considerados seres intermediários entre Deus e os homens, a quem cabe funções reveladoras, produzindo a elevação espiritual dos homens a Deus, o que coopera para que a luz que estes distribuem ao mundo possa ser entendida como conhecimento divino.

O desejo de desviar-se da fugacidade da existência humana é um tema sempre presente nos rituais simbólicos dos mais variados povos, presentificando-se, também, na obra de Woellner, conforme se observa no poema “Alma gêmea”, por meio da recorrência ao “Sansara”, termo sânscrito relacionado ao ciclo da vida:

Agora é hora.
 Vai e vence o destino!
 Revelando tua fé,
 tem coragem rara,
 para não deixar que, sutilmente
 e de inopino,
 te iluda e te domine
 a Roda de Sansara...
 Fica de olhos abertos e,
 sem desatino,
 as seduções fugazes, com firmeza encara.
 Que a cada ameaça,
 no interior, toque o sino
 fiel
 da consciência,
 que sempre a dúvida aclara.
 Investiga e ouve,
 apenas, o teu coração
 e rompe, de vez, com a cruel repetição:
 desata o nó
 que te prende, ainda, ao passado!
 Liberto dos grilhões,
 seja iluminado
 pra reconhecer, enfim, tua mulher,
 tua fêmea,
 e acolher, nos braços,
 feliz,
 a tu'alma gêmea.
 (WOELLNER, *Sons do silêncio*, 2004, p. 33).

No Sânscrito a Roda de Sansara seria a representação do ciclo da vida, do qual ninguém pode escapar. Na concepção budista, o Sansara seria semelhante ao nirvana, com a distinção de que o nirvana ligar-se-ia à pureza de espírito e consciência do absoluto, enquanto o Sansara estaria vinculado às inclinações sensuais e a uma representação da natureza maculada. Nesta perspectiva, enquanto o nirvana simbolizaria o acesso à purificação, o Sansara seria uma espécie de círculo vicioso. No poema, o eu lírico aconselha seu interlocutor a fugir da Roda de Sansara, revelando uma certa

polaridade maléfica desta. Observa-se que a Roda de Sansara é relacionada, no poema, a seduções e ameaças, as quais somente poderão ser vencidas por meio de uma consciência em alerta.

Atrelado à consciência, apresenta-se a imagem do sino, cujo simbolismo encontra-se ligado à percepção do som “que é reflexo da vibração primordial” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2002, p. 835). No islã, o sino representaria o reflexo do Poder divino no viver humano, sendo que a percepção de seu som extinguiria as restrições instituídas pela temporalidade, ou seja, o som do sino possibilitaria que o homem participasse de um tempo e de uma experiência que lhe é negado pela transitoriedade da vida humana. Universalmente, a simbologia dos sinos representaria “um poder de exorcismo e purificação. Ele afasta as influências malignas ou, pelo menos, adverte da sua proximidade” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2002, p. 835). É o que se evidencia no poema, haja vista que seria o toque fiel do sino da consciência que preveniria o interlocutor contra as possíveis ameaças. Conforme observam os autores, no Tibet, o símbolo dos sinos também estaria associado à sabedoria, considerada elemento passivo e feminino, oposto ao Método. Estes autores salientam que “a sineta, em oposição ao raio, simboliza também as virtudes femininas, a Doutrina” (2002, p. 835). Note-se que, no poema, ocorre uma busca por libertar a feminilidade, conforme expressa-se nos versos: “Liberto dos grilhões,/ seja iluminado/ pra reconhecer, enfim, tua mulher,/ tua fêmea”. O ato de ouvir o tocar dos sinos da consciência contribuiria para esta libertação. Vale lembrar que o “feminino” pode ser entendido como o símbolo da sublimação dos desejos em direção à espiritualidade, destacando que, segundo Durand, na literatura, o “eterno feminino e sentimento de natureza caminham lado a lado” (2001, p. 233). Consoante Chevalier & Gheerbrant, a mulher “está mais ligada do que o homem à alma do mundo, às primeiras forças elementares, e é através da mulher que o homem comunga com essas forças” (2002, p. 421).

Esta “alma do mundo”, a que se referem os autores supracitados, seria, para Durand, uma organização mediadora e realizante, que funcionaria como uma espécie de “modelo me-

cânico do inteligível”, atuando “entre o Universo sensível, divisível, objeto de opinião, e o Universo inteligível, uno, objeto de *episteme*” (1995b, p. 83, grifos do autor). A figuração feminina divinizada assemelha-se à “alma do mundo”, como é o caso, por exemplo, da figura de Maria, mãe de Jesus, que, segundo Durand, apresentaria os traços visionários próprios da “alma do mundo”, sinalizando “no mundo sensível a presença do Bem Soberano invisível” (1995b, p. 90). Ressalta-se que a imagem da “alma do mundo” faz referência, também, a uma ordem de totalidade, correspondendo à forma circular, que simboliza a perfeição e a “excelência absoluta” (DURAND, 1995b, p. 100).

O princípio feminino também se relaciona ao aspecto do inconsciente, denominado *anima*, que seria a personificação das tendências psicológicas femininas presentes no inconsciente humano, e estas englobariam as intuições proféticas, a sensibilidade ao irracional, a capacidade de amar, as relações sensitivas com a natureza, bem como a ligação com a irrealidade. Para Bachelard, o nível menos profundo do inconsciente seria regido pelo masculino, enquanto os níveis mais profundos, pelo feminino. Projetos e preocupações pertenceriam ao *animus*, enquanto devaneios e as imagens pertenceriam à *anima*. Nesta perspectiva, também o imaginário estaria dentro das fronteiras da *anima*. Para Bachelard, “o devaneio puro, repleto de imagens, é uma manifestação da *anima*” (2001, p. 61).

Já na visão de Octávio Paz, o amor – assim como a experiência poética e a experiência do sagrado – “é uma das vias de acesso à revelação de nós mesmos” (1982, p. 184), apontando, ainda, para uma revelação do próprio ser.

A alusão ao termo “alma gêmeas” evidencia a situação do homem que, fazendo parte de um cosmos formado por elementos distintos, precisa se harmonizar com eles para alcançar a elevação. Chevalier & Gheerbrant observam que, no pensamento judaico, a alma humana dividir-se-ia em duas orientações, uma terrena e outra divina, bem como em dois princípios: um feminino e outro masculino. “Um e outro são chamados a transformar-se, a fim de tornar-se um único princípio espiritual” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2002, p. 34). Nesta perspectiva, o encontro das almas gêmeas pode ser

considerado a confluência de dois princípios opostos que se completam. O termo “gêmeas” reitera esta visão de opostos que se integram, haja vista que o fenômeno dos gêmeos seria uma representação da condição de ambivalência que faz parte das representações simbólicas, bem como da condição do ser humano, que é plural por natureza.

Assim, as imagens da Roda de Sansara, do sino, da feminilidade e da alma gêmea convergem para o mesmo fim, isto é, instaurar um espaço em que possa ser descoberta a verdadeira essência do indivíduo, possibilitando, assim, sua elevação espiritual.

Para Durand, “a virtude essencial do símbolo é assegurar no seio do mistério pessoal a própria presença da transcendência” (1995a, p. 30). É o que se verifica nos poemas de Woellner, cujas imagens e símbolos, geralmente, confluem para a instauração de um espaço de transcendência. Sua obra dá mostras de um olhar contemplativo e autêntico, que revela as profundezas da alma humana e o âmago dos objetos a respeito dos quais a poeta tece reflexões. Desde as cenas mais triviais até as mais incomuns, há sempre descobertas fantásticas, que demonstram a presença de uma acurada sensibilidade poética, que indica um desejo de transformação das realidades inaceitáveis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Trad. Antônio da Costa Leal e Lídia do Valle Santos Leal. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores).

_____. *A poética do devaneio*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *A água e os sonhos*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BASTIDE, Roger. *Antropologia aplicada*. Trad. Maria Lúcia Pereira e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. *Poetas do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1997.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Missionária revista e corrigida. Trad. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

BORGES, Jorge Luis. *O livro dos seres imaginários*. Trad. Carmem Vera Cirne Lima. Porto Alegre: Globo, 1981.

BRUNEL, Pierre. *Dicionário de mitos literários*. Trad. Carlos Sussekind. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Trad. Vera da Costa e Silva et. al. 17. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Trad. Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 1995a.

_____. *A fé do sapateiro*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995b.

_____. *Campos do imaginário*. Trad. Maria João Batalha Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

_____. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Trad. Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Trad. Pola Civelli. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991.

_____. *Imagens e símbolos*. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins fontes, 1996a.

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins fontes, 1996b.

FELÍCIO, Vera Lúcia G. *A imaginação simbólica*. São Paulo: EDUSP, 1994.

MELLO, Ana Maria Lisboa de. *Poesia e imaginário*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Trad. Olga Savary. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

REIS, José Carlos. Tempo e terror: estratégias de evasão. In: *Tempo, história e evasão*. Campinas, SP: Papirus, 1994.

SCHWAB, Gustav. *As mais belas histórias da antiguidade clássica*. Trad. Luís Krausz. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1994. Vol. 01.

_____. *As mais belas histórias da antiguidade clássica*. Trad. Hildegard Herbold. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997. Vol. 03.

WOELLNER, Adélia Maria. *Infinito em mim*. 2 ed. Curitiba, 2000.

_____. *Sons do silêncio*. Curitiba: Torre de Papel, 2004.