Magia erotică: text, textură şi context

Narcisa ŞTIUCĂ*

Keywords: *magic erotic*; *inter-textual interpretation*; *premarital rites*; *beauty and dance*

Decenii de-a rândul magia a captat interesul cercetătorilor culturilor arhaice şi tradiţionale, al istoricilor religiilor şi filosofilor; a fost, putem afirma, o bornă în studiul mentalităţilor, a etnopsihologiei şi a studierii fenomenelor de creaţie orală în interiorul comunităţilor iliterate. În folcloristica europeană, studiul gândirii şi „producţiunilor" magice a fost încadrat în *popular antiquities,* ca parte integrantă a ştiinţei poporului şi despre popor (*folk-lore*), astfel lansându-se dezbateri intense privind raportul lor cu sistemele religioase şi cu ştiinţa şi născându-se teorii menite să le explice vitalitatea şi capacitatea de autoreglare, transmise chiar şi culturilor post-industriale.

Nici literatura română de specialitate nu este lipsită de dovezi ale eforturilor folcloriştilor şi etnologilor de a tezauriza, defini şi analiza acest important segment al culturii tradiționale, numai că, dată fiind formaţia aproape exclusiv filologică a primilor culegători, multă vreme studiul asupra magiei s-a cantonat în colectarea şi analizarea unei singure componente, cea textual poetică. În primele decenii ale secolului trecut s-a încercat punerea bazelor unei terminologii care să acopere varietatea structurală, funcţională şi stilistică. Simeon Florea Marian, în studiul *Vrăji, farmece şi desfaceri,* realizat în 1893, crea o subdiviziune în interiorul practicilor magice în funcţie de utilitatea lor – medicală şi erotică – apreciind că cele din a doua categorie nu ar fi altceva decât „specii deosebite de poezie populară". Într-o tratare polemică a tipologiei realizate de etnograful bucovinean, Artur Gorovei încerca să nuanţeze lucrurile:

> Vraja şi farmecul sunt, prin urmare, acelaşi lucru, şi înseamnă operaţia, acţiunea sau ceremonia săvârşită în scop de a face cuiva un bine sau un rău, cu ajutorul unor forţe supranaturale, de care dispune o anumită persoană, în relaţiuni cu spiritele necurate. (...). Descântecul este deci totalitatea cuvintelor pe care le rosteşte vrăjitorul sau fermecătorul care face leacul, vraja sau farmecul, de la care aşteaptă un rezultat de mai înainte determinat. (...) vraja (farmecul) este totalitatea formelor ceremonialului întrebuinţat de vrăjitoare, pentru a ajunge la un rezultat ce-l urmăreşte; descântecul este formula verbală care face parte integrantă şi indispensabilă din vrajă (Gorovei 1931/1990: 128–129).

* Universitatea din Bucureşti, România (narcisa.stiuca@g.unibuc.ro).

„Philologica Jassyensia", an XVI, nr. 1 (31), 2020, p. 263–274

BDD-A31309 © 2020 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:51:23 UTC)

Câteva decenii mai târziu, etnologul Gheorghe Pavelescu, cu toate că recunoştea una dintre sursele erorii nomenclatorului propus de Simeon Florea Marian – neglijarea diversităţii terminologice regionale – părea să-l agreeze cu limitele lui atunci când crea următoarea disociere:

> Noi păstrăm această distincţie între vrajă şi descântec – deşi în vorbirea curentă a poporului ea nu apare necesară – pentru motivul că noţiunea de vrajă traduce foarte bine pe cea de «acţiune magică» sau magie în general. De asemenea cuvântul descântec exprimă noţiunea de «acţiune prin cântec» (incantatio). Astfel prin vrajă vom înţelege în cursul acestei lucrări orice acţiune cu scop practic, condusă de principiile gândirii magice. Prin descântec vom înţelege vraja exercitată prin formula orală, sau prin incantaţii, deşi descântecele se întâlnesc de cele mai multe ori în combinaţie cu cele dintâi (Pavelescu 1945/1998: 42).

Remarcăm aici, pe de o parte tratarea cu alte instrumente filologice a terminologiei (prin raportarea la etimologia termenilor şi analiza contrastivă), iar pe de alta, primul comentariu pertinent care are în vedere şi alte componente ale actului magic decât cele verbale. În capitolele dedicate actului magic în sine Gh. Pavelescu avea să detalieze în mod convingător „complexul magic" corelându-l cu sistemul de credinţe în valoarea simbolică *mana* şi să propună o tipologie tripartită a persoanelor implicate în acapararea, recuperarea şi conservarea acesteia (Pavelescu 1945/1996: 57–79). Anterior, intuind importanţa acestora, şi Artur Gorovei îşi organizase demonstraţia teoretică formulând răspunsuri la întrebări privitoare la timpul şi locul, obiectele, substanţele, plantele şi mai ales la agenţii magiei.

Totuşi, până la implicarea lingviştilor şi semioticienilor, cercetările acestui segment al culturii orale s-au cantonat în analiza textelor, concret, doar a unora dintre „caracterele texturale" cum le numea Alan Dundes în lucrarea *Interpreting Folklore* (1980). Aceste analize urmau palierele structurale, compoziţionale, semantica şi stilistica variantelor „date" (i.e. fixate în scris). Ne referim aici la aplicarea metodelor filologice – „analiza textelor poetice" – susţinută adesea de demersuri comparative pe axă sincronică sau diacronică şi de deschideri interpretative către istoria religiilor, mitologie, imagologie, simbologie. Însă în asemenea demersuri se revelează doar o parte a *texturii* unei creaţii folclorice, alcătuită din trăsăturile definitorii, evidente în scris, celelalte componente – tonalitatea, registrul, volumul vocii, dar mai ales mimica, gestica, mişcarea – fiind ignorate.

În timp însă, cercetătorii au constatat că aceste componente suprasegmentale sau unităţi deictice ale creaţiilor orale sunt extrem de importante pentru pătrunderea profundă a sensului, mai ales în cadrul categoriilor cu finalitate magică, rituală şi ceremonială. S-a pus atunci problema consemnării lor, iar în cazul absenţei acesteia, a justificării şi suplinirii lipsei. Principala cauză identificată a fost dezinteresul culegătorilor pentru situaţia de comunicare – participanţii, locul, timpul şi scopul acesteia, cu o sintagmă astăzi deja consacrată, *contextul performării* – fapt datorat, în bună măsură, tratării „literare" a folclorului, dar şi culegerii folclorului prin metode indirecte (chestionar, corespondenţă, compilaţii din presă şi doar foarte rar provocarea performării cu mimarea funcţiei faptului de cultură reconstituit).

Aşadar, doar aplicarea teoriilor textului pot cuprinde şi defini întregul ansamblu la care ne referim. Vom porni de la trăsăturile caracteristice ale textului –

BDD-A31309 © 2020 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:51:23 UTC)

coerenţa, limitele şi fixarea – şi de la angrenajul produs de cele două calităţi, aşa cum sunt analizate de Nicolae Constantinescu în *Lectura textului folcloric*:

> a) enunţ realizat printr-un limbaj oarecare (...) sau chiar prin conlucrarea mai multor limbaje, având o coerenţă interioară, limite clare şi o fixare spaţială care să-i asigure permanenţa în timp şi b) parte componentă a unui sistem cultural (lingvistic) mai larg în care el are o funcţie precisă care îi determină semnificaţiile (Constantinescu 1986: 56).

Simplificând mult lucrurile, putem vorbi despre *un text* dominat de un limbaj (verbal, muzical, coreic), de o sumă de alte limbaje care se actualizează simultan sau succesiv alcătuind *co-textul,* despre *context în sens restrâns* (seria de funcţii culturale recunoscute şi apreciate de creatorii-performeri şi de beneficiarii actului performativ ca fiind definitorii pentru categoria folclorică şi, implicit, pentru text) şi *context în sens larg* (condiţiile actualizării). Citându-l pe Teun van Dijk, un reputat lingvist olandez specialist în analiza discursului şi critica acesteia, autorul citat îşi asumă şi termenii care definesc această relaţie a textului încă din momentul producerii lui. Astfel, sunt identificate constrângeri destinate păstrării lui în dominantele generice, cu toate pattern-urile şi normele structurale, sintactice şi, în cazul textului folcloric, şi stilistice (*micro-constrângeri*) şi altele pe care se fundamentează propriu-zis relaţia de comunicare (*macro-constrângeri*).

Şi mai sugestivă, dar în acelaşi timp, operaţională ni s-a părut asocierea făcută de Sanda Golopenţia într-un studiu publicat în urmă cu două decenii:

> By its very structure, a love charm scenario can be viewed as an elementary *desire machine* in which hardware (magic objects, magic substances, magic plants etc) combines with software (magic formulas, magic physical actions) to serve a strictly defined purpose. (...). Love charm scenarios are natural examples of what computer specialists call *hypertexts*. Studying these scenarios might help situate the concept of hypertext within the larger semiotic perspective of human dialogic creativity and «soft» natural expertise (Golopenţia 1998: 15).

Distinsa profesoară de la Brown University a construit împreună cu un colectiv de cercetători RLCD (Romanian Love Charms Database) pornind de la ideea că această specie a magiei este prototipul oricărui demers de vindecare simbolică, prin urmare, studiul acesteia trebuie să ţină seamă atât de gradul înalt de formalizare, cât şi de inter-textualitatea ei. În spiritul acestor idei, corpusul de texte este organizat în douăsprezece categorii funcţional-tematice. Selecţia şi ordonarea au avut în vedere datele etnografice minimale şi, în câteva cazuri notabile, descrierile ample care includ detalii privind cronotopul(-urile) şi bogata recuzită magică. Atât în lucrările mai vechi, cât şi în corpusurile care le-au succedat, în ciuda intenţiei de a plasa cercetarea magiei pe o direcţie ştiinţifică, tot ceea ce constituie *textura demersului magic* este adesea lacunară.

Sanda Golopenţia are meritul de a identifica şi analiza în cel mai convingător mod sursa şi justificarea acestor lacune bazându-se, desigur, pe propria experienţă de teren. Analiza pe care o face porneşte de la relaţia cercetător – performer magic pătrunzând în universul mentalităţii şi gândirii tradiţionale. Aceasta revelează interdicţii şi prescripţii de transmitere şi actualizare a practicilor – atât la nivelul deţinătorilor de vocaţie, al „predestinaţilor", cât şi la cel al beneficiarilor care, în

BDD-A31309 © 2020 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:51:23 UTC)

schimbul actului cu eficienţă verificată, le oferă acestora faimă şi prestigiu, consolidându-le poziţia în comunitate. Tocmai aceste componente ale calităţii de magician (descântător, vrăjitor) îi fac pe aceştia difidenţi la contactul cu outsider-ii; cu cât insistenţa cercetătorului, indiscreţia obstinată, dar mai ales presupusa incapacitate de a înţelege cu adevărat manifestările culturii tradiţionale se conturează mai clar în conştiinţa subiectului, cu atât răspunsurile devin lacunare sau doar omisive cu intenţie.

Uneori, aşa cum noi înşine am remarcat în propriile cercetări pe această temă, persoana intervievată eludează răspunsul, alteori îl minimalizează ironic sau, în fine, detaşându-se complet de competenţa recunoscută, încearcă o abilă negare a întregului eşafodaj magic. Doar deţinătorii unei autorităţi comunitare deosebite – pe care nu concep să şi-o ştirbească în niciun fel – şi cei înzestraţi cu o personalitate puternică ajung să „ţină piept" cu adevărat „asalturilor" etnologului. Rezultatul, în primul caz, este descrierea procesului magic, uneori chiar cu explicitarea gesturilor şi garantarea eficienţiei prin apel la fapte narate verosimil, iar în al doilea, închiderea oricărui canal de comunicare printr-un refuz categoric, nedisimulat, pus sub semnul ezoterismului.

O abordare care are în vedere contextul performării şi complexitatea actului de magie erotică poate sluji înţelegerii fundamentului mitic alcătuit din credinţe şi reprezentări ale destinului / părţii (împărţelii) / sorţii (scrisei) / ursitei (datei) şi încercării omului societăţii tradiţionale româneşti de a le controla. Mentalul popular păstrează, după cum o dovedesc datele etnografice mai vechi, dar şi cele actuale, concepţii vechi privind o profilare încă de la naştere a celorlalte două praguri care definesc traseul existenţial, căsătoria şi moartea, în virtutea normei morale conform căreia acesta este de neconceput dacă nu este complet. Omul care „nu era în rândul lumii", era cel care nu se supunea împlinirii vieţii prin parcurgerea etapelor obligatorii pentru perpetuarea numelui, a spiţei de neam şi transmiterea patrimoniului.

Prin urmare, aşa cum detaliază Sanda Golopenţia pentru utilizatorii RLCD, dar şi pentru cititorii volumului *Desire Machines*, omul era dator nu doar să se supună „împărţelii" făcute de Ursitoare (zânele destinului) în a treia noapte de la naştere, dar şi să vegheze asupra împlinirii „datei", consemnată în „Cartea Vieţii", printr-o serie de acte săvârşite în perioada premaritală (Golopenţia 1998: 11). Aceste acte erau puternic contextualizate: se săvârşeau într-un timp fast (de Crăciun, de Bobotează, la sărbători sau în cicluri festive cu mare prestigiu, precum cel pascal), în spaţiul domestic, stăpânit de forţe favorabile. Ele îmbrăcau, gradual, forma divinaţiei, mai apoi se transformau în tactici de stimulare şi evidenţiere a propriilor calităţi, pentru ca în etape de semi-criză să se recurgă la invocarea, ademenirea şi, in extremis, la ameniţarea şi forţarea perechii „rânduite" (ursitului/ursitei, celui/celei rânduit/-e) să se supuneă deciziei Sacrului.

Având în vedere scopurile adecvate celor patru niveluri de acţiune, este necesar să le corelăm cu minimum două niveluri de competenţă în performarea magico-rituală. Astfel, primul nivel, cel divinatoriu, care se concretizează în vrăji mărunte şi gesturi cu caracter ludic, şi chiar şi al doilea, cel stimulativ şi protectiv-magic, presupuneau o minimă cunoaştere simbolică şi experienţă magică, fapt atestat de prezenţa semi-pasivă, discretă, a altor persoane decât beneficiarii înşişi.

BDD-A31309 © 2020 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:51:23 UTC)

Totuşi, se cere evidenţiat faptul că iniţiatorii şi susţinătorii acestor demersuri nu erau, la rândul lor, complet dezinteresaţi ci dimpotrivă – ca şi în alte momente decisive pentru urmarea traiectului existenţial individual – reprezentau familia şi neamul implicate în strategiile matrimoniale. Următoarele două niveluri de intervenţie magică reclamau însă competenţă recunoscută, autoritate şi discreţie întrucât demersurile nu numai că se constituiau în soluţii optime ultime (prin urmare, un eşec era de neconceput), dar erau percepute ca periculoase prin multiplele lor racorduri (plasate pe o graniţă fină între malefic şi benefic), prin deturnările cu efecte dificil de controlat, dar mai ales prin permanentă influenţă a magicianului manifestată distinct (reiterare insistentă şi/sau crearea unor amulete).

Toate aceste delimitări şi specializări ale actelor magice au putut fi abia intuite atâta vreme cât doar „descântecele" (textele poetice) s-au aflat la îndemâna cercetătorilor. E drept, unele „titluri" sugestive din colecţii şi antologii proveneau din informaţiile minimale oferite de sursa culegerii,– „de dragoste", „pe ursită", „de adus ursitul", „de desfăcut", „de întors", „de lipitură" – altele erau rodul intuiţiei culegătorului. Este interesantă, bunăoară, maniera în care grupează textele poetice A. Gorovei: pe de o parte, neajunsurile şi chiar suferinţele din dragoste sunt considerate o maladie ca oricare alta, indiciu fiind ordonarea alfabetică a acestora, pe de altă parte, folcloristul transcrie sub genericul „de dragoste" mai multe texte (unul „din Focşani", celelalte „din Moldova") care, în opinia sa, sunt polivalente (Gorovei 1931/1990: 265–266). Include separat alte câteva ale căror funcţii magice i s-au părut indubitabile odată ce ele au fost publicate anterior ca atare: „de însurătoare", „de joc", „de lipitură", „de spălat" şi „de ursită".

Dacă revenim însă la calitatea de hypertext a magiei erotice şi avem în vedere puţinele culegeri care le pun în valoare complexitatea, vom putea demonstra utilitatea studiului lor pentru înţelegerea unor manifestări de viaţă tradiţională, depăşind astfel atât limitele unei interpretari intra-textuale, cât, mai ales, prejudecăţile – nu de puţine ori enunţate – că acest segment al culturii orale nu ar fi decât un vestigiu al gândirii arhaice, ba chiar „un eres", „o superstiţie". Această *lectură-interpretare outside* – în termenii lui N. Constantinescu – care se poate sprijini totodată pe o analiză trans-categorială, va crea deschideri către contextul în sens larg şi va ajuta consistent înţelegerea macro-constrângerilor. Optăm pentru acest tip de tratare etică în ideea că ea poate fi utilă în verificarea autenticităţii unor documente etnografice cu scopul includerii lor în demersuri analitice şi educative, atâta vreme cât punctele de convergenţă pe care le vom detecta vor fi capabile să demonstreze o coerenţă a normelor de comportament tradiţional impuse în perioada nubilă.

Întrucât nu oricare dintre contextele şi funcţiile demersurilor magico-erotice se pretează la acest tip de interpretare, l-am ales pe cel al jocului duminical / horei satului şi una dintre secţiunile incluse în antologia sa de Sanda Golopenţia. Este vorba în primul rând despre două fragmente ample preluate din studiul etnografului Simeon Florea Marian *Sărbătorile la români* (tomul I: *Cârnilegile*, publicat în 1898, cap.III – Farmece şi vrăji şi respectiv, tomul III: *Cincizecimea*, publicat în 1901, cap. XI – Farmecele) dedicate practicilor magice premaritale săvârşite de beneficiarele acestora în „timpul tare al sărbătorii": Sf. Paşti (Marian 1898/1994; 1901/1994, vol. I: 139–140; vol. II: 190–192). Pe lângă acestea, autoarea a inclus încă 23 de texte

BDD-A31309 © 2020 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:51:23 UTC)

preluate din surse diverse, cele mai multe fiind însoţite de descrieri sumare ale tramei magice (gesturi, recuzită) şi de precizări privitoare la contextul temporal al performării (sărbătorile şi momentul consacrat, zilele faste şi ritmicitatea reiterării).

Primele două practici descrise presupun mai multe etape de acţiune magică între care sunt trasate limite temporale pentru ca în subdiviziunile create formulele incantatorii să-şi afirme net funcţiile şi sensurile garantând astfel eficacitatea magică. Cea dintâi debuta – conform indicaţiilor culegătorilor şi editorului – la Bobotează iar obţinerea „momelii magice" pare a fi strict dependentă de acest context festiv: „unsoarea" (untura de porc) pe care actanta („mama care voieşte ca feciorul său, dar mai ales fiica sa, când vor ieşi în lume, să fie văzuţi...") se aşeza sub piva (treascul) ce vestea începerea liturghiei: „După ce piva a pocnit, se ia unsoarea şi se păstrează până la Paşti" (Marian 1898/1994: 140). Următoarea secvenţă avea loc în seara Învierii, când se recurgea la un auxilium magic rar întâlnit în magia erotică, cocoşul, care devenea, odată cu vestirea sărbătorii, şi purtătorul faimei tânărului/tinerei care urma să iasă în lume. Formulele magice sunt construite pe baza paralelismului, procedeu foarte frecvent în poetica descântecelor, iar actele care le însoţesc uzează de procedee simple, bazate pe gândirea asociativă şi pe magia prin contact.

Cea de-a doua „vrajă" este plasată „la sărbătorile cele mari: Crăciunul, Paştile şi Rusaliile, dar mai cu seamă când vin Paştile" şi se compune dintr-o suită de nouă secvenţe, fiecare dintre ele având o anumită autonomie dată de textura magică. Este un demers de auto-magie destinat să purifice individul (*expurgatio a sordibus*) în trei trepte cărora pare să li se supună chiar acest „scenariu" magic alcătuit de folclorişti şi editori:

> ...va trebui purificat spiritul cu leacuri potrivite, ca să i se înlăture aburii ce-l obnubilează. În al doilea rând, va trebui să i se redea luminozitatea prin lucruri lucitoare. În al treilea rând va trebui astfel tratat încât să devină totdeodată mai rarefiat şi mai dur. Şi va deveni celest în cel mai înalt grad [...] de va fi expus mult influenţelor şi îndeosebi influenţei Soarelui, ce domină între cele cereşti (Culianu 2003: 173).

Analizând capitolul *Farmecele* elaborat de Simeon Florea Marian prin compilarea unor articole publicate de-a lungul unui deceniu şi jumătate de mai mulţi autori din Transilvania, întrevedem intenţia lui de a oferi o imagine completă şi unitară a practicilor magico-erotice premaritale. Aşa cum este ea inclusă în lucrarea Sandei Golopenţia, pare a fi o „vrajă de dragoste" ale cărei componente sunt unitare şi obligatorii, un fel de continuum magic. Desigur că unitatea şi coerenţa sunt date de cronotop şi de finalitatea aşteptată, însă, de fapt, cele 9 unităţi se compun din variante zonale şi locale pe care autoarea nu a mai putut să le identifice ca atare, de aceea i-a fost suficientă atribuirea regională.

Cea dintâi secvenţă, plasată în regim nocturn („în presara acestei mari sărbători"), se constituie într-un rit de purificare înfăptuit cu apă neîncepută şi busuioc, două „daruri ale lumii însufleţite" (Culianu 2003: 181) omniprezente în asemenea acţiuni. Acestea sunt mai apoi desăvârşite întru strălucire şi fascinaţie prin invocarea stelelor-bostele, „prezenţe superioare" care devin astfel vehicule ale aspiraţiei, furnizoare de serenitate şi de alte beneficii astrale (Culianu 2003: 181–183).

BDD-A31309 © 2020 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:51:23 UTC)

Urmează o secvenţă pusă sub semnul solar („în ziua de Paşti, pe când cântă cocoşii a treia oară”), marcată de o interesantă simbioză precreştin-creştină a gesturilor şi compoziţiei formulei magice. Aceasta este pe cât de amplă, pe atât de complexă, organizată iniţial pe segmente narativ-descriptive care pun în valoare eficienţa primei trepte de purificare şi iniţiere:

> La râul lui Iordan am alergat/ Apă de dragoste mi-am luat./ La râul de râu/ Cu stropii de mir,/ Cu unda de vin/ Cu bicăşeii de tămâie,/ Cu ţărmurii de hârtie/ Apă de dragoste mi-am luat./ Înapoi m-am înturnat/ Voioasă,/ Sănătoasă,/ De toţi jucată,/ De toţi lăudată.

Putem spune că ne aflăm în faţa unui text elaborat pe baza opoziţiei echilibru / prejudiciu întâlnită mai ales în descântecele de vindecare, dar şi în cele de remediere. Segmentele liric-dialogice deosebit de spectaculoase prin exuberanţa alegoriei transfigurării beneficiarei, căreia nu-i lipsesc enumeraţiile, repetiţiile şi gradaţiile dar nici formulele cumulative care permit raportarea la exemplar sunt dominate de o altă „prezenţă superioară” descinsă din lumea Sacrului benefic: Maica Domnului. Ea dă beneficiarei actului magic strălucirea, luminozitatea şi mult râvnita recunoaştere fiind mijlocitor şi garant al actelor îndeplinite de profesioniştii magiei.

Aceste caracteristici compoziţionale ale textului poetic par să contrazică textura extrem de simplă: fata şopteşte versurile ample în revărsat de zori în curtea casei, cu faţa spre răsărit, făcând semnul crucii, dar fără a utiliza niciuna dintre materiile magice consacrate. Altfel spus, textul pare să aparţină nivelului al treilea al intervenţiei magice despre care am vorbit mai sus, cea reclamată de o situaţie de semi-criză:

> ...când m-am uitat înapoi,/ M-am văzut rău îmbotită/ şi rău gârbovită/.../ Butuc făcută/ Jos căzută.

Urmează apoi altă secvenţă similară, înzestrată cu un deosebit rafinament al imaginii simbolice, raportarea la exemplar fiind multiplicată magic: „Văzui trei sori/ Trei surori/ A sântului Soare”, faima frumuseţii seducătoare fiind transpusă în imagini cu accente orfice: „În dreapta bucin de aur pusu-mi-a,/ În mâna stângă trâmbiţă”.

Ultimele secvenţe în care este reiterat şi desăvârşit actul purificării, de astă-dată printr-un complex de gesturi şi formule, nu sunt nici pe departe aât de spectaculoase sub aspect poetic. Acestea s-ar înscrie mai curând în cel de-al doilea nivel al competenţei magice, cel pe care l-am putea numi, urmând teoria ficiniană dezvoltată de Ioan Petru Culianu, al „magiei intrasubiective”. „Darurile materiei însufleţite” se îmbogăţesc cu simboluri ignice – făclia de Paşti şi cărbunele aprins – ambele cu funcţii purificatoare şi apotropaice. Textura vrăjii agregă şi o practică de înfrumuseţare: spălarea feţei dintr-o strachină nouă umplută cu apă neîncepută în care s-au pus monezi de argint sau de aur, busuioc şi un ou pascal. Aici, editorul intervine din nou accentuând asupra funcţiei magice dominante („să fie jucată în duminicile şi sărbătorile ce urmează şi să se poată curând mărita”) dar şi a garantării unei eficienţe prelungite („să aibă bani mulţi peste an”). Cum era şi firesc, suita magică se finalizează maiestuos printr-o invocare a soarelui, de astă-dată imaginea

BDD-A31309 © 2020 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:51:23 UTC)

perfecţiunii descinzând din sfera vegetalului cu atribute precum puritatea şi fertilitatea: „La toţi feciorii să par/ Cireş de munte înflorit/ Cu mărgăritar îngrădit”.

Trebuie evidenţiat faptul că toate textele poetice incluse în această „vrajă de frumuseţe şi de dragoste” conţin explicit destinaţia socială către care este orientat complexul ritual: acumularea unor calităţi remarcabile odată cu depăşirea pragului pubertăţii. Sunt, aşadar, „vrăji de trecere”, cum le numea în proiectatul său studiu Tudor Pamfile, adoptând atitudinea tradiţională de statornică devoţiune faţă de eficienţa magiei:

> ...fetele (...) aleargă de fac o sumă de vrăji cari au de scop să le dea în ochii lumii o trecere (...), O fată cu trecere este privită de toţi şi o socot toţi frumoasă (...) flăcăii o joacă, sărbătoarea, cum poate nu joacă pe alta cu adevărat frumoasă (Pamfile 1915/1998: 25).

Despre jocul duminical (hora satului/hora mare, danţul la şură) s-a scris relativ puţin; disipat în lucrări de etnografie şi, mai recent, de etnocoreologie, a fost socotit prilej de întâlnire şi cunoaştere, spaţiu cultural de socializare a tinerilor nubili, dar şi manifestare aparte a celei mai importante instituţii juvenile, ceata de feciori / flăcăi.

Chiar dacă ambele abordări au în vedere aspectul social al acestei manifestări, ele nu pun accentul pe ceea ce are de fapt definitoriu: caracterul ei iniţiatic. Din punctul nostru de vedere, ieşirea flăcăului/fetei pentru prima oară la jocul duminical era un rit de trecere de la pubertate la nubilitate. Covârşitoarea importanţă a momentului era dată de multiplele implicaţii economice, sociale – în plan familial şi comunitar – şi psiho-afective – în plan individual. Fără a fi propriu-zis traumatizant, ca riturile de pubertate ale altor popoare, şi având aparent doar o intenţionalitate ludică, ieşitul la joc avea o miză uriaşă fie şi dacă ne gândim doar la faptul că, în societăţile tradiţionale, celibatul era de neconceput.

Că aşa stau lucrurile o demonstrează precizările făcute de cercetători în urma unor anchete de teren recente care trimit neechivoc la implicarea părinţilor, direct şi profund interesaţi în a-şi consolida prestigiul şi în a construi o alianţă matrimonială favorabilă. Astfel, la românii din Banatul Sârbesc:

> Familiile înstărite din Voivodina îşi permiteau să angajeze, cu ocazia scoaterii la joc a fetelor lor, pentru fala neamului, fanfara, care venea la casa tinerei, unde se strângeau rudele. Fata, părinţii acesteia şi neamurile plecau apoi la joc, însoţiţi de cântecele fanfarei (Bâtcă 2006: 184).

Iar în Basarabia:

> Flăcăii intrau în horă între 14 și 18 ani, în funcție de mai multe condiții. Dacă băiatul era bine făcut, dacă era primul frate în familie, dacă familia era mai înstărită – intra pe la 14–15 ani, iar dacă avea frați și surori mai mari, trebuind să-i aștepte să se căsătorească, dacă era mai pipernicit sau din familie mare, mai săracă – intra în horă pe la 17–18 ani. Intrarea în horă era similară ieșirii lui în lume ca flăcău. Din acea zi i se permitea să prietenească cu fetele, să joace cu ele la horă, să stea cu ele de vorbă (Buzilă 2014: 116).

Ca orice început, acest moment trebuia să se plaseze într-un timp fast şi să fie ferit de orice imprecizie gestuală, posturală sau verbală, pentru a deschide calea dorită; prin urmare, se justifică atât etalarea orgolioasă a bunăstării familiei, dar mai

BDD-A31309 © 2020 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:51:23 UTC)

ales demersurile de mai sus menite să influenţeze atitudinea binevoitoare a tuturor şi chiar să le stârnească admiraţia. Aşa cum arată cu justeţe Sanda Golopenţia în lucrarea citată, toate practicile magico-rituale de stimulare şi de influenţare a propriilor calităţi se înscriau într-o paradigmă a acceptării sorţii şi a eforturilor generale pentru ca aceasta să se împlinească spre beneficiul individual dar şi comunitar. Putem astfel să înţelegem de ce acest tip de magie era nu doar tolerat, ci chiar recomandat, dar şi să explicăm prezenţa lui obsesivă în preocupările tinerelor reflectată în îndeletnicirile cotidiene (e.g. pregătirea vestimentaţiei şi a zestrei, cosmetica tradiţională), pe care le consemnează unele lucrări de etnografie şi artă populară.

Regăsim aceste preparative febrile şi într-o altă categorie folclorică extrem de importantă pentru pregătirea şi celebrarea acestui prag existenţial: colindele. Între tipurile destinate fetelor de măritat se disting câteva care conţin referiri sau chiar descrieri ale *texturii* magice care ne-a interesat până acum. În tipologia alcătuită de Monica Brătulescu ele sunt încadrate sub genericele: *peştele şi mreaja fetei* (t. 50), *portretul fetei frumoase* (t. 93); *fata fudulă şi ciobanul semeţ* (t. 96), *cununa împletită de fată* (t. 100), *fata şi nedeile* (t. 110) etc. (Brătulescu 1981: 202; 230–238). Acestea conţin motive precum: pregătirea florilor, podoabelor şi etalarea veşmintelor de sărbătoare, practici magice de înfrumuseţare şi, prin acestea, atragerea peţitorilor şi negocierea zestrei.

Într-un text din Ţara Loviştei stimularea frumuseţii pusă în slujba creării unei imagini fără egal a fetei care va ieşi la joc este transmisă de însăşi „momeala magică", „ruja ne-mpupită", simbol al pubertăţii care tocmai se încheie:

> Ruja din gură grăia:/ - Nu te grăbi, fată, a mă rupe/ Şi vină, fată, la mine,/ Duminică dimineaţa,/ Că atuncea mă găseşti/ Şi-mpupită şi-nflorită;/ Ţâpă mâna şi mă rupe/ Şi mă rupe şi mă pune,/ Pune-mă la cingătoare/ Şi mă du la jucătoare,/ Să mă joace, să mă sară,/ Să mă sară-n drumuri mari;/ Câţi drumari pe drum or trece/ Toţi pe mine să mă calce./ Şi te-om fiică-nvesăleşte! (Şerb 1967: 49)

Fata şi grădina sa de flori este un motiv poetic amplu răspândit şi înzestrat cu o coerenţă simbolică ce ne permite să urmărim evoluţia relaţiilor premaritale până către momentul solemn şi emoţionant al despărţirii miresei de universul familiar ei:

> Dragile mele surori,/ Plânjiţi-m' ş-a' mele flori,/ Le plânjit' şî le udaţ',/ Şî la ficioraş' le daţ'/ La care i-am fost mai dragă/ Daţi-i grădina s-aleagă;/ La care i-am fost urâtă/ Daţi-i floare mohorâtă" (cântec de „iertări la mireasă" din Prundu Bârgăului, jud. Bistriţa-Năsăud, înreg. 10 feb. 1996)
>
> Ia-ţi, goge, o zi bună/ De la tată, de la mamă,/ De la fraţi, de la surori,/ De la grădina cu flori,/ De la fir de busuioc,/ De la fetele din joc./ Creşteţi flori şi nu-nfloriţi,/ Că mie nu-mi trebuiţi./ Busuiocul vestejeşte/ Şi pre mine mă jeleşte (Pop-Reteganul 1911: 16).

În colind însă se produc şi abateri de la normele familiale: fata se implică şi chiar se impune în opţiunile maritale şi în negocierile premergătoare căsătoriei creând alternative la rigorile sociale tocmai prin instrumente magico-erotice de necontestat. Concretizările poetice racordează astfel textele augurale – plasate în momentul fast al începutului de an – la textura magică din alte contexte similare:

BDD-A31309 © 2020 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:51:23 UTC)

– Lasă, maică, puţintel/ Până dalb-ai' primăvară/ Să mi-şi fac o grăginioară,/ Grăginioară la fereastră/ Să-mi samăn flori vinăcioare./ Flori vinăce năsăgice/ Să-mi crească pân-la genunchi/ Şi-atunci Paştile-or veni/ Paştile cu jocurile,/ Jocurile focurile/ El la joc că duce-s-a/ Eu la joc încă m-oi duce/ El la joc că prinde-s-o/ Eu la joc încă m-oi pringe/ Nu m-oi pringe după el/ Şi m-oi pringe cam drept el./ Ca să-l văd şi să mă vadă,/ Ca să-l cred şi să mă creadă. (fragment din „colind de fată mică" din Roşcani, jud. Hunedoara, înreg. 24 decembrie 1998).

Distinsul folclorist Petru Caraman a realizat o analiză diacronică a acestor creaţii orale şi, formulând argumente care să dovedească descendenţa lor din formele augurale romane caracterizate de urarea directă, a ajuns la concluzia că textele poetice ale colindelor româneşti, ca şi actul colindatului în sine, au avut iniţial fundamente magice. Principii precum caracterul de *omen* al intervalului festiv şi concepţii precum aceea că *a rosti* înseamnă *a face* (*a provoca, a modela*) au stat la baza performării şi transmiterii acestor tradiţii care celebrau trecerea dintr-un an într-altul şi inaugurarea unui nou ciclu agrar. Pe de altă parte, deschiderea spre noul an presupunea „dezlegarea" petrecerilor, instituirea unei perioade favorabile oricărui tip de întemeiere, dar mai ales a constituirii familiilor, de aceea el afirma că:

(...) n-a fost greu ca preocuparea de frunte a tinerimii, în special, a fetelor pentru căsătorie, să înceapă a se reflecta şi în colindele Crăciunului, nu numai în vrăji" (Caraman 1983: 585).

Analizând ocurenţa temelor şi motivelor – în paralel, în textele magice şi colinde – remarca nu numai coerenţa anumitor idei, precum cele din exemplele de mai sus, dar şi a instrumentarului poetic, arsenalului de imagini simbolice şi chiar a procedeelor stilistice comune acestor două categorii ale creaţiei orale româneşti şi slave (Caraman 1983: 427–472). Transferul dinspre magia erotică înspre poezia augurală a fost posibil nu numai datorită faptului că gradul de permisivitate în performarea celei dintâi este sensibil mai mare în raport cu alte specii magice, dar şi datorită dezideratelor pe care ambele demersuri – descântatul şi colindatul – erau concepute să le îndeplinească. Am adăuga la opiniile savanatului ieşean şi faptul că actanţii aparţin grupului de gen şi vârstă cel mai interesat în eficientizarea actului magic, bărbaţii necăsătoriţi, iar beneficiarele sunt cele care, cu propria competenţă rituală, au întredeschis deja calea spre primul nivel al acestui act.

Constituite aşadar pe un fond mitic şi un imaginar simbolic comune, motivate social de modelul matrimonial tradiţional cu setul lui de norme riguroase, colindele prezintă teme şi motive comune cu descântecele, însă se deosebesc de acestea prin structură şi formule poetice. Nu trebuie să omitem un fapt consemnat de etnografi şi sociologi şi anume valoarea de contra-dar pe care „băgatul în joc/horă" al fetelor era condiţionat de primirea cetei de juni şi de răsplătirea generoasă a actului colindatului. Ambele gesturi – atât urarea, cât şi primirea în grupul tinerilor nubili – îşi păstrează până târziu caracterul de acte ceremoniale prin care, pe lângă consfinţirea noului statut al fetelor, transmiteau mesaje privind intenţiile şi condiţionările matrimoniale.

Aşa cum am arătat într-un studiu anterior,

Ceremonializarea intrării în societate avea consecinţe importante în afirmarea tinerilor atât în planul comportamental, cât şi în cel relaţional. Dacă cel dintâi

BDD-A31309 © 2020 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:51:23 UTC)

> presupunea un efort propriu menit să-i consolideze poziţia abia câştigată în comunitate, cel de-al doilea se structura în mod partajat cu membrii familiei – în sens restrâns, dar şi larg, ai neamului –, cu cei ai grupurilor masculin şi feminin şi, prin reprezentanţi, cu întreaga comunitate. Înfăţişarea, ţinuta, atitudinea, gesturile şi actele înfăptuite în acest cadru doar aparent ludic, în fond, riguros normat, erau atent monitorizate, evaluate, sancţionate sau gratificate. (...). Evoluţia tinerilor în aceste grupuri prefigura status-urile şi poziţiile pe care aveau să le deţină ulterior: bărbatul, „aducător de pâine", întreţinător al familiei, moştenitor al numelui şi patrimoniului, stăpân al microuniversului agro-pastoral, cu o deschidere mai amplă către lume, către acel „dincolo" spaţial care cerea cutezanţă, determinare, abilităţi de negociator, iar femeia, genitoarea şi ocrotitoarea familiei, stăpână a microuniversului domestic, mijlocitoare a relaţiilor cu Sacrul şi deţinătoare a marilor taine legate de trecerile existenţiale (Ştiucă 2018).

Prin urmare, iată de ce preparativele pentru „ieşirea în lume" a tinerilor erau decisive pentru viitorul lor, pentru împlinirea destinului individual şi pentru perpetuarea şi armonia familiei. De aici, grija pentru fiecare detaliu, atenta scrutare a micro-universului şi minuţioasele demersuri pentru augmentarea şanselor de afirmare. Recursul la magie era nu doar tolerat, ci chiar conceput ca singura garanţie a împlinirii aspiraţiilor dat fiind că un eşec în acest moment „de prag" era de neconceput: conform gândirii tradiţionale, acesta ar fi prefigurat neşansa şi, prin ea, abaterea de la model.

Analiza inter-textuală propusă aici ar fi fost imposibil de realizat dacă nu am fi dispus de consemnarea completă a complexului magic erotic; contextul şi textura s-au dovedit extrem de utile în identificarea şi raportarea multiplelor racorduri sociale, psihologice şi cutumiare ale segmentului tipologic ales. Fie că le-am numi „farmece de frumuseţe şi de dragoste" sau „vrăji de trecere", aceste creaţii orale – pe cât de spectaculoase sub aspect estetic, pe atât de fertile interpretărilor simbolice – dau seamă în ultimă instanţă de complexitatea relaţiilor inter-umane în societatea tradiţională românească şi de resorturile mentalitare care întreţineau rânduielile acesteia.

Bibliografie

Bâtcă 2006: Maria Bâtcă, *Costumul popular românesc*, Bucureşti, Centrul Naţional de Conservare şi Promovare a Culturii Tradiţionale.

Brătulescu 1981: Monica Brătulescu, *Colinda românească. The Romanian Colinda (Winter-solstice songs)*, Bucureşti, Minerva.

Buzilă 2014: Varvara Buzilă, „Ceata flăcăilor şi hora satului – instituţii tradiţionale de afirmare a culturii socio-normative" în „Buletin ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele naturii şi Muzeologie" (serie nouă), Chişinău, Muzeul Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, vol. 21 (34), 2014.

Caraman 1983: Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi şi la alte popoare (Studiu de folclor comparat)*, Bucureşti, Minerva.

Constantinescu 1986: Nicolae Constantinescu în *Lectura textului folcloric*, Bucureşti, Minerva.

Culianu 2003: Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, Iaşi, Polirom.

Dundes 1980: Alan Dundes *Interpreting Folklore*, Indiana University Press.

Golopenţia 1998: Sanda Golopenţia, *Desire Machines (A Romanian Charms Database)*, Bucureşti, Fundaţia Culturală Română.

BDD-A31309 © 2020 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:51:23 UTC)

Gorovei 1931/1990: Artur Gorovei, *Descântecele românilor*, în *Folclor şi folcloristică*, Chişinău, Hyperion.
Marian 1898/1994; 1901/1994: Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români*, Bucureşti, Fundaţia Culturală Română.
Pamfile 1915/1998: Tudor Pamfile, *Dragostea în datina tineretului român*, Bucureşti, Editura Saeculum I.O.
Pavelescu 1945/1998: Gheorghe Pavelescu, *Magia la români. Studii şi cercetări despre magie, descântece şi mană*, Bucureşti, Minerva
Pop-Reteganul 1911: Ion Pop-Reteganul, *Starostele sau datini dela nunţile românilor ardeleni*, ediţiunea a VI-a, Tipografia Gherla.
Şerb 1967: *Flori alese din poezia populară. Poezia obiceiurilor tradiţionale* (ediţie îngrijită de Ioan Şerb), Bucureşti, EPL.
Ştiucă 2018: Narcisa Ştiucă, *Pentru o fenomenologie a fericirii în societatea tradiţională românească*:https://www.academia.edu/38777982/Pentru_o_fenomenologie_a_fericirii_in_societatea_traditionala_romaneasca.

Magic Erotic: Text, Texture and Context

We intended to demonstrate in this paper the hypertext character of erotic magic, starting from the suggestion of Sanda Golopenţia that she formulated in the book "Desire Machines". Starting from the analysis of two magical practices described, contextualized and accompanied by poetic texts, we identified the connections with social and ritual manifestations occasioned by the entry of girls and boys in the nubile stage. For this, we chose as an example magical complexes designed to beautify, attract love and increase prestige, desired by the girls who went out to dance for the first time.

We consider that an inter-textual approach to erotic magic would be useful in the in-depth analysis of the traditional Romanian mentality and society, of its mechanisms for maintaining order, and also in studies on symbolic thinking.

BDD-A31309 © 2020 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:51:23 UTC)