

# Motive cinegetice în folclorul românesc și cel bulgăresc

Lilia Hanganu

Tematica arhaică despre vânarea animalelor, atestată și în tradiția popoarelor balcanice, oferă cheia unor moșteniri arhetipale ale gândirii religioase străvechi ce amintesc de mituri și rituri practicate de vânători, agricultori, crescători de animale și meșteșugari din epocile pre- și indo-europene. M. Eliade releva, nu fără temei, că „e greu de precizat care structuri sunt autohtone (adică aparțin protoistoriei balcanice) și care este aportul mai recent al legendelor orientale”, dat fiind că, asemenea multor țări din Europa orientală, tradițiile religioase ale popoarelor din sud-estul european, inclusiv cele românești, „s-au constituit printr-o serie de aluviuni succesive” (Eliade, 1980, p. 163).

Semnificații naționale religioase ale vânătorii ceremoniale și ale sacrificării unei fiare au supraviețuit, din plin, și la nivel folcloric românesc și bulgăresc. Tematica comportă în creațiile epice (legende, basme, poezia colindelor), ca și în riturile de trecere, semnificații simbolice asemănătoare. Subiectul prezintă, de altfel, și contaminări evidente cu motivul arhaic al confruntării dintre voinic și monștri, care urmează a fi distruși de către eroul civilizator, identificat, de regulă, cu modelul arhetipal al Soarelui. La români, seria de relatări populare despre vânarea bourului, a cerbului, a ciutei, a leului, a dulfului de mare sau a vidrei includ realități mitice străvechi dintre cele mai originale. Bulgarii cunosc, la fel, interpretări mitice naționale axate pe vânarea cerbului, a ciutei, a berbecului, a ființei fabuloase denumite „lamea”, a samodivei, care a încătușat apele sau a închis bogățiile țării. Chiar dacă au provenit din zone tematice arhaice diferite, aceste subiecte asemănătoare din folclorul românesc și bulgăresc se interferează ca valoare simbolică și funcție ritualică, sprijinindu-se, în ansamblul lor, pe un complex de credințe și mituri circumscrise unui nucleu arhaic vânătoresc. Procesele de interferențe la nivel de imagini, simboluri și realizări artistice au cunoscut, în ambele cazuri, etape similare ce au trecut dintr-o categorie epică în alta.

Paralele arhaice originale par să se fi prelungit, mai ales, prin prestigiul religios al cerbului (ciutei, căprioarei). Dată fiind polivalența funcțională a imaginii în tradiția cinegetică a ambelor popoare, în cele ce urmează ne vom limita doar la analiza unor aspecte comune din poezia colindelor, care oferă importante deschideri de ordin magico-religios, și la tema vânătorii.

În etnologia românească, colindele care au ca personaj central „cerbul” s-au bucurat de studii separate sau de abordări distinctivă în cadrul studiilor științifice dedicate colindei.

Gh. Vrabie menționa că, prin imaginea cerbului în colinde, se evocă straturi culturale străvechi. „Poezie arhaică, colinda de asemenea natură cântă cerbul și

ciuta, elogiază pe vânători și pescari, cadrul în care se desfășoară și astăzi este și el arhaic, păstrând foarte mult din elementele unei poezii de vrajă, de farmece, - consemna autorul. - Munții noștri nu au grote, pe ai căror pereți să fie păstrate - ca în Franța și Spania - însemne animaliere: cerbi vânați de oameni travestiți în pielea lor; dar în multe pantomime apar măști aidoma cu acestea, însoțind poezia colindelor păstrată până azi în forme particulare, ilustrând o vechime multimilenară” (Vrabie, 1970, p. 222).

Privitor la colindele românești cu animale fantastice sau reale (Leul, Cerbul, Dulful mării, Vidra ș.a.), N. Băieșu specifică originea lor străveche. „Cele mai arhaice colinde par să fie cele vânătoarești și de pescuit, care au, probabil, legătură genetică cu perioada străveche a <magiei vânătorii și pescuitului>, existente la multe popoare antice”, - notează autorul într-un amplu studiu dedicat evoluției istorice a colindelor românești (Băieșu, 1974, p. 123).

Detaliind raporturile dintre vânător și cerb, precum și funcțiile atribuite celor două personaje în rezolvarea conflictului dramatic, M. Brătulescu aprecia, într-un articol publicat în 1969, că aceste structuri narrative nu sunt în măsură să limpezească „problema spinoasă a arhetipului, colindei cerbului”. Cercetătoarea propunea și o încercare de clasificare a acestui tip de colinde, împărțind „colindele cu cerb” în două mari categorii: 1. Vânătoarea cu ucidere; 2. Vânătoarea eludată prin anumite promisiuni ale vânatului sau prin relevarea unei metamorfoze, în care animalul-victimă are un statut nedefinit (Brătulescu, 1969, p. 117-136).

Ceva mai târziu, în indexul tipologic al colindei românești, aceeași autoare încadra cerbul și ciuta ca simboluri predilecte ale vânătorii rituale în câteva subtipuri: *Profesionale, Flăcăul și fata – iubiți și pețitori, Vânătorii preschimbați în cerbi, Vânătorul și personajul metamorfozat*, etc. (Brătulescu, 1981, p. 138-141).

Tabloul general al categoriilor colindelor românești „cu cerb” este conceput și de V.V. Filip într-o structură ierarhică determinată de anumite paradigme mitologice arhetipale atribuite animalului vânat, care, în opinia autorului, ar fi valabile și pentru restul colindelor „vânătoarești” (Vidra, Dulful, Leul) (Filip, 1999, p. 266).

Ne-am oprit doar asupra unor tipuri mai generale de clasificare a colindelor vânătoarești, în care cerbul sau ciuta ilustrează cel mai bine (desigur, nu cu aceeași frecvență) fiecare din aceste modele mitico-ritualice. În fond, intențiile de tipologizare propuse de etnologii români pleacă și de la ideea de a se explica prezența unor animale concrete (bourul, cerbul, ciuta, leul) sau fabuloase (Iuda, Vidra, Dulful mării) precum și funcția lor mitică în tradiția populară.

Aceste criterii de clasificare ar putea fi aplicate și pentru colindele „vânătoarești” bulgărești, inclusiv cele cu cerb.

**Vânarea cerbului.** De o largă rezonanță în colindele universale (tematica fiind comună „din Balcani și până în Baltica”, consemna ilustrul comparatist ieșean P. Caraman) (Caraman, 1983, p. 60), la români colinda cerbului debutează cu un cadru mitic: cerbul se laudă că nimeni nu-l poate vâna, căci nimeni nu știe unde paște iarbă, unde doarme și unde se adapă. Dar eroul colindului îl găsește la

izvor, la umbra unui arbore și lovește cervideul cu săgeata. Fiind pe moarte, cerbul își blestemă urechile, că n-au auzit săgeata, coarnele că l-au oprit din fugă și picioarele că nu l-au scăpat de vânător.

La bulgari eroul pleacă la vânat păsări și stârnește un cerb, pe care îl urmărește „pe munte, pe pajiște”. Cerbul, arogant, îi spune tânărului că în zadar îl gonește, el fiind un animal neobișnuit: a supt lapte trei ani, a păscut iarbă verde pe munte și a băut apă din lacurile samodivelor. Tânărul se laudă într-un stil similar cu agerimea calului său. În final, cerbul este prins și carnea sa e împărțită la fete și neveste (Caraman, 1983, p. 60-61).

P. Caraman stabilea existența unor analogii schematice între versiunile românești și cele bulgărești: lauda cerbului, vânatul păsărilor și împărțirea animalului sacrificat. Adaptări similare se regăsesc și în colindele ucrainene, fapt ce îl determina pe cercetătorul ieșean să încadreze acest tip de colinde în ciclul expedițiilor eroice: „Sensul prim al colindelor cu acest subiect este deci ca și aiurea (beloruși, poloni – n.a.) glorificarea eroismului tânărului vânător, iar secundar la origine și numai un derivat ulterior al motivului este lauda eroului pentru foloasele însemnate ce-i aduce un vânat așa de rar” (Caraman, 1983, p.65).

**Vânătorul și personajul metamorfozat** constituie un motiv ce încorporează secvențe aparținând unor straturi mitice la fel de străvechi din perspectiva de interpretare religioasă a simbolismului cerbului (Brătulescu, 1981, t. 68, p. 213).

În formele românești cele mai arhaice, unde intervin motive de metamorfoze, cerbii sau cerbul sunt feciorii unui „uncheș bătrân” sau „feciori de diecel”, „de împărat” (Brătulescu, 1981, t. 69, p. 216).

Amintim și de versiunea *Cel unchiaș bătrân*, culeasă de B. Bartok, în care un tată bătrân, aflat la vânătoare, își îndreaptă arcul (pușca) spre nouă (în versiuni, trei) cerbi. Animalele îi destăinuie că ei sunt feciorii săi, care, fiind plecați la vânătoare, s-au luat după urma unui cerb mare și s-au transformat în cerbi de munte (Datcu, 1992, p. 206).

Cercetătorii români au abordat cu prudență semnificația acestui gen de colinde. M. Brătulescu înclina să creadă că textul „păstrează o puternică amprentă mitologică” și prezintă „încă vie amintirea sediului inițiativ și a relațiilor dintre părinți și copii, prescrise de riturile pubertății”. Autoarea admitea și existența unei relații între „frecvența ridicată a metamorfozelor din colindele vânătoarești, dansurile cu măști zoomorfe asociate colindei și practici specifice riturilor de pubertate” (Brătulescu, 1981, p. 50-51).

M. Pop și P. Ruxăndoiu presupun că mitul amintește de străvechile credințe totemice: „Care o fi fost sensul străvechi al acestei minunate legende păstrate în colindă nu știm” – afirmă autorii. Și, în continuare: „Poemul vorbește în orice caz despre lumea unor credințe străvechi, potrivit cărora vânătorii, dacă trec peste pragul tainelor pădurii, se prefac în cerbi. (...) Raportând refuzul flăcăilor-cerbi de a se întoarce acasă la alte contexte imagistice ale poeziei noastre

populare, regăsim aici poate una din formele cele mai vechi de exprimare poetică a dorului de libertate” (Pop, Ruxăndoiu, 1976, p. 170-171).<sup>1</sup>

La bulgari, motivul tânărului metamorfozat în cerb dezvoltă realizări artistice cu diverse conflicte dramatice (ne referim la ciclul *Flăcăul – Cerb; Момък – Елен din seria* БНПП, 4, 1982, p. 67-69). În unele cazuri, istoria metamorfozei se derulează pe fundalul unor disensiuni de familie, când are loc împărțirea averii părintești între doi frați și unul dintre ei este lipsit de dreptul la moștenire. Cuprins de necaz, flăcăul se roagă la Dumnezeu ca să fie transformat într-un animal:

Стори ма боже, ти стори	Fă-mă, doamne, ce m-îi face,
Каква-годе дивотинка,	Fă-mă un animal oricare,
Да си ида в ливадето,	Să mă duc în livadă,
В ливадето бащини си,	În livada tatălui,
Да си паса росна тръвъ.	Să pasc iarbă verde.
Стори го бог сур йелена.	Domnu-l făcu un cerb suriu.

(БНПП, 4, 1982, p. 67)

Alteori, după o versiune din colecția lui At. Iliev, disputa aprinsă dintre doi frați culminează cu preschimbarea unuia în cerb. Într-o zi, mama băiatului metamorfozat în animal remarcă în grădinile împărătești un cervideu de o frumusețe rară cu însemne astrale pe corp:

на челу му слънце,	sus pe frunte – soarele,
на гърди му ясен месец,	iar pe piept - luna curata,
пу гърбъ му ясни звезди.	iar pe spate - stele logostele.

Fără a bănui adevărata taină a metamorfozei, mama îi relatează mezinului despre animalul miraculos, îndemnându-l să-l vâneze. Junele pleacă la vânătoare însoțit de o ceată de tineri („Той си свика ловджиите / Да утрепат сур елен”; „El a chemat vânătorii ca să prindă cerbul argintiu” (Илиев, 1889, p. 11).

Demersurile interpretative bulgărești vizând colindele despre tânărul metamorfozat în cerb s-au raportat, de cele mai multe ori, la existența unor scenarii inițiatice aparținând conceptelor arhaice despre eroii mitici în postură de animal, ale căror imagini se pierd în credințele totemice (Ангелов, 1932, v. 4-4, p. 253-259; Арнаудов, БНТ, 4, 1961, p. 53-58).

Scenele mitologice privind tema arhaică a metamorfozării în cerb au făcut apel și la tragica legendă a vânătorului Acteon, transformat de zeița Artemis în cerb și sfâșiat de proprii săi câini de vânătoare ca pedeapsă pentru că a surprins-o, din întâmplare, scăldându-se în pârâu (Kernbach, 1989, p. 23).

<sup>1</sup> Paralela metaforică om-cerb, pe care o regăsim în colindele românești, apare într-o formă similară cu cea a basmului, unde atestăm exemple de fecior de împărat ce bea dintr-o urmă de cerb și se metamorfozează în acest animal.

O densă poezie dramatică conține și colindele despre cerbul - personaj uman, metamorfozat ca urmare a blestemului matern sau patern.

În textele românești, animalul miraculos (cerbul) (Brătulescu, t. 68A; 68B; p. 213) se dovedește a fi o ființă umană, fiul unui crai sau diac, pe care vânătorul se pregătește să-l săgeteze: „- Nu mă săgeta pe mine, / Că și eu sunt om ca tine, / Da-s de maică blestematu / Să fiu fiară de pădure, / Nouă luni, nouă luniu / Și vreo două săptămâniu. / Eu aii am împlinitu, / Jos la țară - am scoborātu” - se relatează într-o versiune românească (Datcu, 1992, p. 199).

După o colindă din Basarabia, colorată de nuanțe artistice specifice, cerbul cântă mândru în desișul codrului: „Ș-așa-mi cântă de cu dor, / De cad frunzele și mor; / Ș-așa-mi cântă de cu jele, / De gândești, că codru-mi pierе”. Auzind cântecul, împărăteasa îl trimite pe soț să vâneze cerbul miraculos. „Împăratul s-a sculat, / Paloș din cui și-a luat, / După cerb că s-a luat...”. Dar animalul metamorfozat se dovedește a fi un „fecior de împărat”, blestat de maică-sa să fie „fiară codrilor / Nouă ani și nouă zile”. La expirarea metaforică a termenului de metamorfoză, cerbului—ființă umană îi revin funcții ritualice creștine: „Dac-acestea le-oi împlini, / Jos la sat m-oi scoborâ, / Pe cei mici i-oi boteza, / Pe cei mari i-oi cununa, / Și-încă dăruiri voi da / Păharul botezului, / Și scaunul județului, / Să judece-o lume toată / Și pe noi câte o dată!” (PP, 1975, p. 103).

Colindele bulgărești cu aceeași tematică sunt foarte diversificate ca versiuni naționale. După un text din Basarabia, selectat din colecția lui N. Kaufman (*Делба дели стапа майка – Măicuța bătrână împarte averea*), tema blestemului este interpretată într-o manieră locală. Mama împarte feciorilor averea rămasă după moartea soțului. Mezinului îi revine lanul cu grâne aurite, iar fiul mai mare este lipsit de orice drept la moștenirea părintească. În culmea disperării, el se roagă la Dumnezeu să fie transformat într-o ființă demonică fabuloasă: Lame tricefală. Animalul metamorfozat distruge cu vehemență grânele fratelui:

чи подфрѣкна, чи си кацна,	a zburat, s-a asezat,
у братови дълги нивя,	pe aria fratelui,
с крака ломи, с уста зоби.	cu picioarele rupea și cu gura apuca.

Pentru a-și salva câmpia de invazia devastatoare a dragonului, stăpânul pleacă la vânătoare, însoțit de o ceată de vânători din localitățile învecinate. Fiind săgetat, fratele-dragon se roagă în agonia morții:

Я взимете мойта глава,	Capul meu luați-mi-l,
закачете на маминти,	măicuții duceți-i-l,
на маминти вратници,	la ușă să-l atârnați
колчем пъти си заmine,	și de câte ori va trece
си заmine мойта майка,	măicuța pe-acolo
да си удря нейна глава,	cu capul să se lovească,
нейна глава у мойта глава.	capul ei de capul meu.

(Кaufman, 1, 1982, p. 498).

Prezintă interes modul în care aceste variante reprezentative ale colindelor despre cerbul metamorfozat conservă, la nivelul fabulației, mituri generate de civilizația vânătoarească, cu motive specifice orizontului cultural agrar (rolul dăunător al animalului vânat; eroul vânător în calitate de apărător al satului agrar) și credințe străvechi despre magia cuvântului (tema blestemului). De altfel, M. Brătulescu subscrie noțiunea de blestem, asociată frecvent personajelor zoomorfe din colinde, unor practici păgâne: „Conotația de blestemat decurge din polivalența noțiunii de sacru care însumează sensuri pozitive și negative, sensuri care se pot inversa” (Brătulescu, 1981, p. 52).

Unele colinde românești și bulgărești despre vânarea cerbului fantastic sunt interpolate cu elemente de mitologie creștină.

La români cerbul ținut de vânător se dovedește a fi, în unele cazuri, Sfântul Ion, un „personaj al cărui rost e infinit în cosmologia populară, și care descinde din cine știe ce genuni de mit”, observa D. Botta (Botta, 1937, p. 34).

Pe aceleași coordonate se înscrie și o variantă din colecția lui S. Drăgoi, în care cerbul îi vorbește voinicului să nu se grăbească cu săgetarea, el fiind trimis pe pământ cu anumite rosturi creștine: „Că eu nu-s cine gândești, / Că eu-s Ionu Sfântionul, / Nănașul lui Dumnezeu. / Umblu noaptea botezându, / Iară ziua cununându, / Cu găleata de-a dreapta-re, / Crucea sfântă-n mâna stângă» (Drăgoi, 1931, p. 101).

În colindele arhaice românești, Sfântul Ion este descris ca o divinitate folclorică de importanță prioritară, participând activ, alături de Dumnezeu, la crearea universului, la eliberarea divinităților supreme din captivitate. El mai este considerat un magician și arcaș arhetipal (Kernbach, 1989, p. 253).

Lectura folclorică a colindelor bulgărești ipostaziază secvențe ale aceluiași motiv, după cum urmează. Fiind trimiși la vânătoare de împăratul Constantin, doi frați gemeni au întâlnit doi cerbi cu coarne aurite. Când au ținut arcul spre ei, cerbii le-au vorbit:

Ой ви вази двата брата...	Voi, doi mândri frațiori,
Ний ни сме дребна лова,	Nu suntem fiare de vânat,
Я ний сми ду два илена,	Ci suntem doi cerbușori,
Два илена ду два святци,	Cerbușori, doi sfințiori, -
Та сми сляли пу сва времи,	Noi din cer am coborât,
Са сва времи, пу коледа,	În ajunul lui Crăciun,
Да юбидим християнити,	Să-i întrebăm pe creștini,
Пучитат ли коледа,	Dacă-l „țin” pe Moș Crăciun
Молят ли се на Госпуда.	Și se roagă Domnului.
(Илиев, 1889, p. 78)	

În fond, problema unor raporturi mai profunde dintre imaginea cerbului din folclorul românesc și tradiția creștină a fost accentuată de M. Gaster și N. Cartoian. O deschidere de opinii propune și S. Ispas într-un articol dedicat

semnificațiilor cerbului în colinde. În context se amintește de convertirea la creștinism a sfântului mucenic Eustachie Plachida de către un cerb miraculos. Pornind de la imaginea cerbului ca mesager al mânturii, se lansează ideea că simbolismul cerbului din colinde ar putea fi interpretat și din perspectiva unor misterii creștine (Ispas, 1998, p. 80).

Istoricii religiilor apelează și la miturile din India, unde vânătorii cerbului îl desemnau pe Boddhisattva, reîncarnat într-un animal fabulos sau un cervideu, cu scopul de a-l converti pe regele vânător. Se presupune că mitul sanscrit a constituit sursa legendelor creștine despre conversiunea unor sfinți—St. Eustachie, St. Hubert, care, fiind la vânătoare, întâlnesc un cerb purtând între coarne o cruce miraculoasă. Animalul le vorbește vânătorilor cu voce de om, zicând că el era Hristos. După această revelație vânătorii, plini de cucernicie, se călugăresc (Eliade, 1980, p. 156).

Când ne referim la existența unor valorificări poetice similare în realizarea motivului despre vânătoarea cerbului la români și la bulgari, vom accentua că numeroase paralele folclorice, pe care le-am relevat anterior, precum și multe alte fragmente din mitologia cinegetică arhaică (amintim, în această ordine de idei: „lauda cerbului”; animal cruțat, făgăduind, în schimb, diferite servicii; elogiul voinicului, a iscusinței lui; proba maritală etc.) sunt cunoscute nu numai în spațiul geografic sud-est european, dar și în tradițiile universale (Thompson, B. 620; B. 211 ș.a.).

Paralel, o serie de secvențe eroice din colinda cerbului despre lupta voinicului cu Leul, cu Dulful mării (la români) sau cu Lamea tricefală, cu Samodiva (la bulgari), sunt reflectate și în epica arhaică a unor popoare orientale (exemplul lui Ghilgameș sau Enchidu din mitologia sumero-babiloneană). Aceste străvechi relatări din civilizația vânătoarească se subscriau ideii că „eroilor epici” le revine misiunea civilizatoare de a purifica lumea de monștri sau de animale demonice (Мелетинский, 1963, p. 101; 430-432).

Cu siguranță, scenariul reconstituirii unor subiecte cinegetice arhaice prin izvoarele folclorice românești și bulgărești rămâne la nivel ipotetic, iar analiza detaliată a florilegiului de motive, imagini și simboluri atribuite, mai ales, cerbului miraculos necesită un spațiu cu mult mai amplu decât cel din studiul de față.

## Bibliografie

- Băieșu Nicolai, *Privire asupra evoluției istorice a colindelor*, în *Estetica folclorului moldovenesc*, Chișinău, Editura Știința, 1974.
- Botta Dan, *Scholie la colindul cerbulu*, București, Arta și tehnică grafică, caietul 2, decembrie, 1937.
- Brătulescu Monica, *Câteva considerații asupra colindelor de cerb*, „Revista de etnografie și folclor”, tom 14, nr. 2, București, 1969.
- Brătulescu Monica, *Colinda românească*, București, Editura Minerva, 1981.
- Caraman Petru, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare. Studiu de folclor comparat*, București, Editura Minerva, 1983.

- Datcu Iordan, *Colindă-mă, doamne, colindă! Colinde populare românești*, vol. 1-2, București, Editura Minerva, 1992.
- Drăgoi Sabin, *303 colinde cu text și melodie*, Craiova, Editura Scrisul românesc, 1931.
- Eliade Mircea, *De la Zalmoxis la Genghis- Han*. Studii comparate despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale, București, Editura științifică și enciclopedică, 1980.
- Filip Vasile, *Universul colindei românești (În perspectiva unor structuri de mentalitate arhaică)*, București, Editura Saeculum I.O., 1999.
- Ispas Sabina, *Sub aripa cerului. Comentarii etnologice asupra colindei și colindatului*, București, Editura enciclopedică, 1998.
- Kernbach Victor, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1989.
- Thompson Stith, *Motif- Index of Folk Literature...*, 6 vol., Copenhagen, 1958.
- Poezia populară a obiceiurilor calendarice*, Chișinău, Editura Știința, 1975.
- Pop Mihai, Ruxândoiu Pavel, *Folclor literar românesc*, București, Editura didactică și pedagogică, 1976.
- Vrabie Gheorghe, *Folclorul: obiect – principii – metodă – categorii*, București, Editura Academiei R.S.R., 1970.
- Ангелов Божан, *Български «превращения»*, „Българска мисъл”, том 7, София, 1932.
- Арнаутов Михаил, *Уводна статия към сборника Българско народно творчество*, том 4, Митически песни, София, Български писател, 1961
- Българска народна поезия и проза в 7 тома*, Том 4, *Народни балади*, София: Български писател, 1982.
- Илиев Атанас, *Сборник от народни умотворения, обичаи и други. Първи отдел. Народни песни*, книга 1. София, 1889.
- Кауфман Николай, *Народни песни на българите от Украинска и Молдавска ССР*, Том 1-2. София, Изд-во на БАН, 1982.
- Мелетинский Елезар М, *Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники*, Москва, Изд-во восточной литературы, 1963.

### **Les motifs cinégétiques dans le folklore roumain et bulgare**

*La communication présente une série de significations folkloriques roumaines et bulgares qui visent le thème de la chasse rituelle d'un animal sacré. L'analyse s'appuie généralement sur une suite de structures thématiques et sur des concepts mythiques attribués au cerf.*

*Au-delà des interprétations spécifiques nationaux, les motifs communs s'interfèrent comme valeur symbolique et fonction rituelle en rappelant généralement d'un ensemble de croyances et de mythes qui tiennent d'un noyau archaïque de chasse. On constate que les processus des interférences au niveau d'image et de réalisation artistique ont connus, dans les deux cas, des étapes similaires.*