

Magia erotică: text, textură și context

Narcisa ȘTIUCĂ*

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

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

Nici literatura română de specialitate nu este lipsită de dovezi ale eforturilor folcloriștilor și etnologilor de a tezauriza, defini și analiza acest important segment al culturii tradiționale, numai că, dată fiind formația aproape exclusiv filologică a primilor culegători, multă vreme studiul asupra magiei s-a cantonat în colectarea și 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, funcțională și stilistică. Simeon Florea Marian, în studiul *Vrăji, farmece și desfaceri*, realizat în 1893, crea o subdiviziune în interiorul practicilor magice în funcție de utilitatea lor – medicală și 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 nuanțeze lucrurile:

Vraja și farmecul sunt, prin urmare, același lucru, și înseamnă operația, acțiunea sau ceremonia săvârșită în scop de a face cuiva un bine sau un rău, cu ajutorul unor forțe supranaturale, de care dispune o anumită persoană, în relațiuni cu spiritele necurate. (...) Descântecul este deci totalitatea cuvintelor pe care le rostește vrăjitorul sau fermecătorul care face leacul, vraja sau farmecul, de la care așteaptă un rezultat de mai înainte determinat. (...) vraja (farmecul) este totalitatea formelor ceremonialului întrebuițat de vrăjitoare, pentru a ajunge la un rezultat ce-l urmărește; descântecul este formula verbală care face parte integrantă și indispensabilă din vrajă (Gorovei 1931/1990: 128–129).

* Universitatea din București, România (narcisa.stiuc@g.unibuc.ro).

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

Noi păstrăm această distincție între vrajă și descântec – deși în vorbirea curentă a poporului ea nu apare necesară – pentru motivul că noțiunea de vrajă traduce foarte bine pe cea de «acțiune magică» sau magie în general. De asemenea cuvântul descântec exprimă noțiunea de «acțiune prin cântec» (incantatio). Astfel prin vrajă vom înțelege în cursul acestei lucrări orice acțiune cu scop practic, condusă de principiile gândirii magice. Prin descântec vom înțelege vraja exercitată prin formula orală, sau prin incantații, deși descânțele se întâlnesc de cele mai multe ori în combinație 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 și analiza contrastivă), iar pe de alta, primul comentariu pertinent care are în vedere și 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 credințe în valoarea simbolică *mana* și să propună o tipologie tripartită a persoanelor implicate în acapararea, recuperarea și conservarea acesteia (Pavelescu 1945/1996: 57–79). Anterior, intuind importanța acestora, și Artur Gorovei își organizase demonstrația teoretică formulând răspunsuri la întrebări privitoare la timpul și locul, obiectele, substanțele, plantele și mai ales la agenții magiei.

Totuși, până la implicarea lingviștilor și 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, compoziționale, semantica și stilistica variantelor „date” (i.e. fixate în scris). Ne referim aici la aplicarea metodelor filologice – „analiza textelor poetice” – susținută adesea de demersuri comparative pe axă sincronică sau diacronică și de deschideri interpretative către istoria religiilor, mitologie, imagologie, simbologie. Însă în asemenea demersuri se revelează doar o parte a *texturii* unei creații folclorice, alcătuită din trăsăturile definitorii, evidente în scris, celelalte componente – tonalitatea, registrul, volumul vocii, dar mai ales mimica, gestică, mișcarea – fiind ignorate.

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

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

coerența, limitele și fixarea – și de la angrenajul produs de cele două calități, așa cum sunt analizate de Nicolae Constantinescu în *Lectura textului folcloric*:

a) enunț realizat printr-un limbaj oarecare (...) sau chiar prin conlucrarea mai multor limbaje, având o coerență interioară, limite clare și o fixare spațială care să-i asigure permanența în timp și b) parte componentă a unui sistem cultural (lingvistic) mai larg în care el are o funcție precisă care îi determină semnificațiile (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 funcții culturale recunoscute și apreciate de creatorii-performeri și de beneficiarii actului performativ ca fiind definatorii pentru categoria folclorică și, implicit, pentru text) și *context în sens larg* (condițiile actualizării). Citându-l pe Teun van Dijk, un reputat lingvist olandez specialist în analiza discursului și critica acesteia, autorul citat își asumă și termenii care definesc această relație a textului încă din momentul producerii lui. Astfel, sunt identificate constrângeri destinate păstrării lui în dominantele generice, cu toate pattern-urile și normele structurale, sintactice și, în cazul textului folcloric, și stilistice (*micro-constrângeri*) și altele pe care se fundamentează propriu-zis relația de comunicare (*macro-constrângeri*).

Și mai sugestivă, dar în același timp, operațională ni s-a părut asocierea făcută de Sanda Golopenția 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 (Golopenția 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 țină seamă atât de gradul înalt de formalizare, cât și de inter-textualitatea ei. În spiritul acestor idei, corpusul de texte este organizat în douăsprezece categorii funcțional-tematice. Selecția și ordonarea au avut în vedere datele etnografice minimale și, în câteva cazuri notabile, descrierile ample care includ detalii privind cronotopul(-urile) și bogata recuzită magică. Atât în lucrările mai vechi, cât și în corpusurile care le-au succedat, în ciuda intenției de a plasa cercetarea magiei pe o direcție științifică, tot ceea ce constituie *textura demersului magic* este adesea lacunară.

Sanda Golopenția are meritul de a identifica și analiza în cel mai convingător mod sursa și justificarea acestor lacune bazându-se, desigur, pe propria experiență de teren. Analiza pe care o face pornește de la relația cercetător – performer magic pătrunzând în universul mentalității și gândirii tradiționale. Aceasta revelează interdicții și prescripții de transmitere și actualizare a practicilor – atât la nivelul deținătorilor de vocație, al „predestinaților”, cât și la cel al beneficiarilor care, în

schimbul actului cu eficiență verificată, le oferă acestora faimă și prestigiu, consolidându-le poziția în comunitate. Tocmai aceste componente ale calității de magician (descântător, vrăjitor) îi fac pe aceștia difidenți la contactul cu outsider-ii; cu cât insistența cercetătorului, indiscreția obstinată, dar mai ales presupusa incapacitate de a înțelege cu adevărat manifestările culturii tradiționale se conturează mai clar în conștiința subiectului, cu atât răspunsurile devin lacunare sau doar omisive cu intenție.

Uneori, așa cum noi înșine am remarcat în propriile cercetări pe această temă, persoana intervievată eludează răspunsul, altele îl minimalizează ironic sau, în fine, detașându-se complet de competența recunoscută, încearcă o abilită negare a întregului eșafodaj magic. Doar deținătorii unei autorități comunitare deosebite – pe care nu concep să și-o știrbească în niciun fel – și cei înzestrați cu o personalitate puternică ajung să „țină piept” cu adevărat „asalturilor” etnologului. Rezultatul, în primul caz, este descrierea procesului magic, uneori chiar cu explicarea gesturilor și garantarea eficienței 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 și complexitatea actului de magie erotică poate sluji înțelegerii fundamentului mitic alcătuit din credințe și reprezentări ale destinului / părții (împărțelii) / sorții (scrisei) / ursitei (datei) și încercării omului societății tradiționale românești de a le controla. Mentalul popular păstrează, după cum o dovedesc datele etnografice mai vechi, dar și cele actuale, concepții vechi privind o profilare încă de la naștere a celorlalte două praguri care definesc traseul existențial, căsătoria și 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 vieții prin parcurgerea etapelor obligatorii pentru perpetuarea numelui, a spiței de neam și transmiterea patrimoniului.

Prin urmare, așa cum detaliază Sanda Golopenția pentru utilizatorii RLCD, dar și pentru cititorii volumului *Desire Machines*, omul era dator nu doar să se supună „împărțelii” făcute de Ursitoare (zânele destinului) în a treia noapte de la naștere, dar și să vegheze asupra împlinirii „datei”, consemnată în „Cartea Vieții”, printr-o serie de acte săvârșite în perioada premaritală (Golopenția 1998: 11). Aceste acte erau puternic contextualizate: se săvârșeau într-un timp fast (de Crăciun, de Bobotează, la sărbători sau în cicluri festive cu mare prestigiu, precum cel pascal), în spațiul domestic, stăpânit de forțe favorabile. Ele îmbrăcau, gradual, forma divinației, mai apoi se transformau în tactici de stimulare și evidențiere a propriilor calități, pentru ca în etape de semi-criză să se recurgă la invocarea, ademenirea și, în extremis, la amenințarea și forțarea perechii „rânduite” (ursitului/ursitei, celui/celei rânduit/-e) să se supună deciziei Sacralului.

Având în vedere scopurile adecvate celor patru niveluri de acțiune, este necesar să le corelăm cu minimum două niveluri de competență în performarea magico-rituală. Astfel, primul nivel, cel divinatoriu, care se concretizează în vrăji mărunte și gesturi cu caracter ludic, și chiar și al doilea, cel stimulat și protectiv-magic, presupuneau o minimă cunoaștere simbolică și experiență magică, fapt atestat de prezența semi-pasivă, discretă, a altor persoane decât beneficiarii înșiși.

Totuși, se cere evidențiat faptul că inițiatorii și susținătorii acestor demersuri nu erau, la rândul lor, complet dezinteresați ci dimpotrivă – ca și în alte momente decisive pentru urmarea traiectului existențial individual – reprezentau familia și neamul implicate în strategiile matrimoniale. Următoarele două niveluri de intervenție magică reclamau însă competență recunoscută, autoritate și discreție întrucât demersurile nu numai că se constituiau în soluții optime ultime (prin urmare, un eșec era de neconceput), dar erau percepute ca periculoase prin multiplele lor racorduri (plasate pe o graniță fină între malefic și benefic), prin deturnările cu efecte dificil de controlat, dar mai ales prin permanentă influență a magicianului manifestată distinct (reiterare insistentă și/sau crearea unor amulete).

Toate aceste delimitări și specializări ale actelor magice au putut fi abia intuite atâta vreme cât doar „descânțele” (textele poetice) s-au aflat la îndemâna cercetătorilor. E drept, unele „titluri” sugestive din colecții și antologii proveneau din informațiile minimale oferite de sursa culegerii, – „de dragoste”, „pe ursită”, „de adus ursitul”, „de desfăcut”, „de întors”, „de lipitură” – altele erau rodul intuiției culegătorului. Este interesantă, bunăoară, maniera în care grupează textele poetice A. Gorovei: pe de o parte, neajunsurile și chiar suferințele 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 Focșani”, celelalte „din Moldova”) care, în opinia sa, sunt polivalente (Gorovei 1931/1990: 265–266). Include separat alte câteva ale căror funcții magice i s-au părut indubitabile odată ce ele au fost publicate anterior ca atare: „de însurătoare”, „de joc”, „de lipitură”, „de spălat” și „de ursită”.

Dacă revenim însă la calitatea de hypertext a magiei erotice și avem în vedere puținele culegeri care le pun în valoare complexitatea, vom putea demonstra utilitatea studiului lor pentru înțelegerea unor manifestări de viață tradițională, depășind astfel atât limitele unei interpretări intra-textuale, cât, mai ales, prejudecățile – nu de puține ori enunțate – că acest segment al culturii orale nu ar fi decât un vestigiu al gândirii arhaice, ba chiar „un eres”, „o superstiție”. 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 și va ajuta consistent înțelegerea macro-constrângerilor. Optăm pentru acest tip de tratare etică în ideea că ea poate fi utilă în verificarea autenticității unor documente etnografice cu scopul includerii lor în demersuri analitice și educative, atâta vreme cât punctele de convergență pe care le vom detecta vor fi capabile să demonstreze o coerență a normelor de comportament tradițional impuse în perioada nubilă.

Întrucât nu oricare dintre contextele și funcțiile demersurilor magico-erotice se pretează la acest tip de interpretare, l-am ales pe cel al jocului duminical / horei satului și una dintre secțiunile incluse în antologia sa de Sanda Golopenția. 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 și vrăji și respectiv, tomul III: *Cincizecimea*, publicat în 1901, cap. XI – Farmecele) dedicate practicilor magice premaritale săvârșite de beneficiarele acestora în „timpul tare al sărbătorii”: Sf. Paști (Marian 1898/1994; 1901/1994, vol. I: 139–140; vol. II: 190–192). Pe lângă acestea, autoarea a inclus încă 23 de texte

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

Primele două practici descrise presupun mai multe etape de acțiune magică între care sunt trasate limite temporale pentru ca în subdiviziunile create formulele incantatorii să-și afirme net funcțiile și sensurile garantând astfel eficacitatea magică. Cea dintâi debuta – conform indicațiilor culegătorilor și editorului – la Bobotează iar obținerea „momelii magice” pare a fi strict dependentă de acest context festiv: „unsoarea” (untura de porc) pe care actanta („mama care voiește ca feciorul său, dar mai ales fiica sa, când vor ieși în lume, să fie văzuți...”) se așeza sub piva (treascu) ce vestea începerea liturghiei: „După ce piva a pocnit, se ia unsoarea și se păstrează până la Paști” (Marian 1898/1994: 140). Următoarea secvență avea loc în seara Învierii, când se recurgea la un *auxilium magicum* rar întâlnit în magia erotică, cocoșul, care devenea, odată cu vestirea sărbătorii, și purtătorul faimei tânărului/tinerei care urma să iasă în lume. Formulele magice sunt construite pe baza paralelismului, procedeu foarte frecvent în poezia descântecelor, iar actele care le însoțesc uzează de procedee simple, bazate pe gândirea asociativă și pe magia prin contact.

Cea de-a doua „vrajă” este plasată „la sărbătorile cele mari: Crăciunul, Paștile și Rusaliile, dar mai cu seamă când vin Paștile” și se compune dintr-o suită de nouă secvențe, 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 folcloriști și editori:

..va trebui purificat spiritul cu leacuri potrivite, ca să i se înlătore aburii ce-l onubilează. 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 și mai dur. Și va deveni celest în cel mai înalt grad [...] de va fi expus mult influențelor și îndeosebi influenței Soarelui, ce domină între cele cerești (Culianu 2003: 173).

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

Cea dintâi secvență, plasată în regim nocturn („în presara acestei mari sărbători”), se constituie într-un rit de purificare înfăptuit cu apă neînceptută și busuioc, două „daruri ale lumii însuflețite” (Culianu 2003: 181) omniprezente în asemenea acțiuni. Acestea sunt mai apoi desăvârșite întru strălucire și fascinație prin invocarea stelelor-boste, „prezențe superioare” care devin astfel vehicule ale aspirației, furnizoare de serenitate și de alte beneficii astrale (Culianu 2003: 181–183).

Urmează o secvență pusă sub semnul solar („în ziua de Paști, pe când cântă cocoșii a treia oară”), marcată de o interesantă simbioză precreștin-creștină a gesturilor și compoziției formulei magice. Aceasta este pe cât de amplă, pe atât de complexă, organizată inițial pe segmente narativ-descriptive care pun în valoare eficiența primei trepte de purificare și inițiere:

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 bicășei de tămâie,/ Cu țărurii de hârtie/ Apă de dragoste mi-am luat./ Înapoi m-am înturnat/ Voioasă,/ Sănătoasă,/ De toți jucată,/ De toți lăudată.

Putem spune că ne aflăm în fața unui text elaborat pe baza opoziției echilibru / prejudiciu întâlnită mai ales în descântecurile de vindecare, dar și în cele de remediere. Segmentele liric-dialogice deosebit de spectaculoase prin exuberanța alegoriei transfigurării beneficiarei, căreia nu-i lipsesc enumerațiile, repetițiile și gradațiile dar nici formulele cumulative care permit raportarea la exemplar sunt dominate de o altă „prezență superioară” descinsă din lumea Sacrului benefic: Maica Domnului. Ea dă beneficiarei actului magic strălucirea, luminozitatea și mult râvnita recunoaștere fiind mijlocitor și garant al actelor îndeplinite de profesioniștii magiei.

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

...când m-am uitat înapoi,/ M-am văzut rău îbotită/ și rău gârbovită/.../ Butuc făcută/ Jos căzută.

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

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

perfecțiunii descinzând din sfera vegetalului cu atribute precum puritatea și fertilitatea: „La toți feciorii să par/ Cireș de munte înflorit/ Cu mărgăritar îngrădit”.

Trebuie evidențiat faptul că toate textele poetice incluse în această „vraja de frumusețe și de dragoste” conțin explicit destinația socială către care este orientat complexul ritual: acumularea unor calități remarcabile odată cu depășirea pragului pubertății. Sunt, așadar, „vrăji de trecere”, cum le numea în proiectatul său studiu Tudor Pamfile, adoptând atitudinea tradițională de statornică devoțiune față de eficiența 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 toți și o socot toți 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, danțul la șură) s-a scris relativ puțin; dispărat în lucrări de etnografie și, mai recent, de etnocoreologie, a fost socotit prilej de întâlnire și cunoaștere, spațiu cultural de socializare a tinerilor nubili, dar și manifestare aparte a celei mai importante instituții 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 inițiativ. Din punctul nostru de vedere, ieșirea flăcăului/fetei pentru prima oară la jocul duminical era un rit de trecere de la pubertate la nubilitate. Covârșitoarea importanță a momentului era dată de multiplele implicații economice, sociale – în plan familial și comunitar – și psiho-afective – în plan individual. Fără a fi propriu-zis traumatizant, ca riturile de pubertate ale altor popoare, și având aparent doar o intenționalitate ludică, ieșitul la joc avea o miză uriașă fie și dacă ne gândim doar la faptul că, în societățile tradiționale, celibatul era de neconceput.

Că așa stau lucrurile o demonstrează precizările făcute de cercetători în urma unor anchete de teren recente care trimit neechivoc la implicarea părinților, direct și profund interesați în a-și consolida prestigiul și în a construi o alianță matrimonială favorabilă. Astfel, la românii din Banatul Sârbesc:

Familiile înstărite din Voivodina își 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, părinții acesteia și neamurile plecau apoi la joc, însoțiți de cântecele fanfarei (Bătcă 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 și 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

ales demersurile de mai sus menite să influențeze atitudinea binevoitoare a tuturor și chiar să le stârnească admirația. Așa cum arată cu justete Sanda Golopenția în lucrarea citată, toate practicile magico-rituale de stimulare și de influențare a propriilor calități se înscriau într-o paradigmă a acceptării sorții și a eforturilor generale pentru ca aceasta să se îplinească spre beneficiul individual dar și comunitar. Putem astfel să înțelegem de ce acest tip de magie era nu doar tolerat, ci chiar recomandat, dar și să explicăm prezența lui obsesivă în preocupările tinerelor reflectată în îndeletnicirile cotidiene (e.g. pregătirea vestimentației și a zestrei, cosmetica tradițională), pe care le consemnează unele lucrări de etnografie și artă populară.

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

Într-un text din Țara Loviștei stimularea frumuseții pusă în slujba creării unei imagini fără egal a fetei care va ieși la joc este transmisă de însăși „momeala magică”, „ruja ne-mpupită”, simbol al pubertății care tocmai se încheie:

Ruja din gură grăia:/ - Nu te grăbi, fată, a mă rupe/ Și vină, fată, la mine,/ Duminecă dimineața./ Că atuncea mă găsești/ Și-mpupită și-nflorită;/ Țâpă mâna și mă rupe/ Și mă rupe și mă pune./ Pune-mă la cingătoare/ Și mă du la jucătoare./ Să mă joace, să mă sară./ Să mă sară-n drumuri mari;/ Câți drumari pe drum or trece/ Toți pe mine să mă calce./ Și te-om fiică-nvesălește! (Șerb 1967: 49)

Fata și grădina sa de flori este un motiv poetic amplu răspândit și înzestrat cu o coerență simbolică ce ne permite să urmărim evoluția relațiilor premaritale până către momentul solemn și emoționant al despărțirii miresei de universul familiar ei:

Dragile mele surori,/ Plânjiți-m' și-a' mele flori,/ Le plânjit' și le udați,/ Și la ficioarăș' le dați/ La care i-am fost mai dragă/ Dați-i grădina s-aleagă;/ La care i-am fost urâtă/ Dați-i floare mohorâtă” (cântec de „iertări la mireasă” din Prundu Bârgăului, jud. Bistrița-Năsăud, înreg. 10 feb. 1996)

Ia-ți, goge, o zi bună/ De la tată, de la mamă,/ De la frați, de la surori,/ De la grădina cu flori,/ De la fir de busuioc,/ De la fetele din joc./ Creșteți flori și n-ffloriți,/ Că mie nu-mi trebuiți./ Busuiocul vestejește/ Și pre mine mă jelește (Pop-Reteganul 1911: 16).

În colind însă se produc și abateri de la normele familiale: fata se implică și chiar se impune în opțiunile maritale și 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:

– Lasă, maică, puțințel/ Până dalb-ai' primăvară/ Să mi-și fac o grăginioară,/ Grăginioară la fereastră/ Să-mi samăn flori vinăcioare./ Flori vinăce năsăgice/ Să-mi crească pân-la genunchi/ Și-atunci Paștile-or veni/ Paștile 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/ Și m-oi pringe cam drept el./ Ca să-l văd și să mă vadă,/ Ca să-l cred și să mă creadă. (fragment din „colind de fată mică” din Roșcani, jud. Hunedoara, înreg. 24 decembrie 1998).

Distinsul folclorist Petru Caraman a realizat o analiză diacronică a acestor creații orale și, formulând argumente care să dovedească descendența lor din formele augurale romane caracterizate de urarea directă, a ajuns la concluzia că textele poetice ale colindelor românești, ca și actul colindatului în sine, au avut inițial fundamente magice. Principii precum caracterul de *omen* al intervalului festiv și concepții precum aceea că *a rosti* înseamnă *a face* (*a provoca, a modela*) au stat la baza performării și transmiterii acestor tradiții care celebrau trecerea dintr-un an în altul și 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 și în colindele Crăciunului, nu numai în vrăji” (Caraman 1983: 585).

Analizând ocurența temelor și motivelor – în paralel, în textele magice și colinde – remarcă nu numai coerența anumitor idei, precum cele din exemplele de mai sus, dar și a instrumentarului poetic, arsenalului de imagini simbolice și chiar a procedeelelor stilistice comune acestor două categorii ale creației orale românești și 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 și datorită dezideratelor pe care ambele demersuri – descântatul și colindatul – erau concepute să le îndeplinească. Am adăuga la opiniile savanatului ieșean și faptul că actanții aparțin grupului de gen și vârstă cel mai interesat în eficientizarea actului magic, bărbații necăsătoriți, iar beneficiarele sunt cele care, cu propria competență rituală, au întredeschis deja calea spre primul nivel al acestui act.

Constituite așadar pe un fond mitic și un imaginar simbolic comune, motivate social de modelul matrimonial tradițional cu setul lui de norme riguroase, colindele prezintă teme și motive comune cu descântecul, însă se deosebesc de acestea prin structură și formule poetice. Nu trebuie să oțimem un fapt consemnat de etnografi și sociologi și anume valoarea de contra-dar pe care „băgatul în joc/horă” al fetelor era condiționat de primirea cetei de juni și de răsplătirea generoasă a actului colindatului. Ambele gesturi – atât urarea, cât și primirea în grupul tinerilor nubili – își păstrează până târziu caracterul de acte ceremoniale prin care, pe lângă consfințirea noului statut al fetelor, transmiteau mesaje privind intențiile și condiționările matrimoniale.

Așa cum am arătat într-un studiu anterior,

Ceremonializarea intrării în societate avea consecințe importante în afirmarea tinerilor atât în planul comportamental, cât și în cel relațional. Dacă cel dintâi

presupunea un efort propriu menit să-i consolideze poziția abia câștigată în comunitate, cel de-al doilea se structura în mod partajat cu membrii familiei – în sens restrâns, dar și larg, ai neamului –, cu cei ai grupurilor masculin și feminin și, prin reprezentanți, cu întreaga comunitate. Înfațișarea, ținuta, atitudinea, gesturile și actele înfăptuite în acest cadru doar aparent ludic, în fond, riguros normat, erau atent monitorizate, evaluate, sancționate sau gratificate. (...). Evoluția tinerilor în aceste grupuri prefigura status-urile și pozițiile pe care aveau să le dețină ulterior: bărbatul, „aducător de pâine”, întreținător al familiei, moștenitor al numelui și patrimoniului, stăpân al microuniversului agro-pastoral, cu o deschidere mai amplă către lume, către acel „dincolo” spațial care cerea cutezanță, determinare, abilități de negociator, iar femeia, genitoarea și ocrotitoarea familiei, stăpână a microuniversului domestic, mijlocitoare a relațiilor cu Sacrul și deținătoare a marilor taine legate de trecerile existențiale (Știucă 2018).

Prin urmare, iată de ce preparativele pentru „ieșirea în lume” a tinerilor erau decisive pentru viitorul lor, pentru împlinirea destinului individual și pentru perpetuarea și armonia familiei. De aici, grija pentru fiecare detaliu, atenta scrutare a micro-universului și minuțioasele demersuri pentru augmentarea șanselor de afirmare. Recursul la magie era nu doar tolerat, ci chiar conceput ca singura garanție a împlinirii aspirațiilor dat fiind că un eșec în acest moment „de prag” era de neconceput: conform gândirii tradiționale, acesta ar fi prefigurat neșansa și, 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 și textura s-au dovedit extrem de utile în identificarea și raportarea multiplelor racorduri sociale, psihologice și cutumiare ale segmentului tipologic ales. Fie că le-am numi „farmece de frumusețe și de dragoste” sau „vrăji de trecere”, aceste creații orale – pe cât de spectaculoase sub aspect estetic, pe atât de fertile interpretărilor simbolice – dau seamă în ultimă instanță de complexitatea relațiilor inter-umane în societatea tradițională românească și de resorturile mentalitare care întrețineau rânduielile acesteia.

Bibliografie

- Bâtcă 2006: Maria Bâtcă, *Costumul popular românesc*, București, Centrul Național de Conservare și Promovare a Culturii Tradiționale.
- Brătulescu 1981: Monica Brătulescu, *Colinda românească. The Romanian Colinda (Winter-solstice songs)*, București, Minerva.
- Buzilă 2014: Varvara Buzilă, „Ceata flăcăilor și hora satului – instituții tradiționale de afirmare a culturii socio-normative” în „Buletin științific. Revistă de Etnografie, Științele naturii și Muzeologie” (serie nouă), Chișinău, Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, vol. 21 (34), 2014.
- Caraman 1983: Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare (Studiu de folclor comparat)*, București, Minerva.
- Constantinescu 1986: Nicolae Constantinescu în *Lectura textului folcloric*, București, Minerva.
- Culianu 2003: Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, Iași, Polirom.
- Dundes 1980: Alan Dundes *Interpreting Folklore*, Indiana University Press.
- Golopenția 1998: Sanda Golopenția, *Desire Machines (A Romanian Charms Database)*, București, Fundația Culturală Română.

- Gorovei 1931/1990: Artur Gorovei, *Descântecele românilor*, în *Folclor și folcloristică*, Chișinău, Hyperion.
- Marian 1898/1994; 1901/1994: Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români*, București, Fundația Culturală Română.
- Pamfile 1915/1998: Tudor Pamfile, *Dragostea în datina tineretului român*, București, Editura Saeculum I.O.
- Pavelescu 1945/1998: Gheorghe Pavelescu, *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană*, București, Minerva
- Pop-Reteganul 1911: Ion Pop-Reteganul, *Starostele sau datini dela nunțile românilor ardeleni*, edițiunea a VI-a, Tipografia Gherla.
- Șerb 1967: *Flori alese din poezia populară. Poezia obiceiurilor tradiționale* (ediție îngrijită de Ioan Șerb), București, EPL.
- Știucă 2018: Narcisa Știucă, *Pentru o fenomenologie a fericirii în societatea tradițională 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 Golopenția 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.