

ELEMENTE DE RIT AGRAR ÎN DESCÂNTECELE ROMÂNEȘTI

Ioana REPCIUC*

Descrierea șirului de acțiuni pe care ființa umană le realizează pentru a asigura buna desfășurare a ciclului agrar implică o funcție magică intrinsecă. Valența magică a poeziei agrare este motivată de un complex imaginar configurat odată cu începuturile agriculturii – percepută de către omul primitiv ca o activitate supranaturală în sine, în virtutea curajului primilor agricultori de a opera schimbări esențiale în mediul lor înconjurător. Valoarea etnografică a povestirii acțiunilor agrare lasă să se întrevadă existența unui moment inițial în care cuvintele aveau rolul de a reda fiecare eveniment din seria muncilor agricole. Dublarea acțiunii propriu-zise printr-o descriere a acesteia, fenomen aflat la originea poeziei rituale, avea drept scop sporirea eficacității respectivului proces, precum și de a invoca bunăvoința și protecția forțelor care guvernează lumea vegetală¹. În afara acestei funcții magice, poezia agrară a avut, de asemenea, o funcție utilitară², de conservare, în memoria unei colectivități, a ordinii în care se succedau acțiunile agricole³. Cei mai importanți cercetători ai textelor cu teme agrare au subliniat, de-a lungul timpului, relația în planul conținutului și din punct de vedere diacronic a diverselor specii folclorice care descriu

* Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași – România.

¹ Alexandru Popescu, *Tradiții de muncă românești în obiceiuri, folclor, artă populară*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 101.

² Pavel Ruxândoiu a susținut acest caracter descriptiv-utilitar original al poeziei agrare, mai întâi în studiul *Formele descriptive ale poeziei riturilor agrare*, în „Analele Universității București”, Seria Științe Sociale. Filologie, XII, 1963, p. 117-124 și apoi în volumul *Folclorul literar în contextul culturii populare românești*, București, Editura Grai și Sufler – Cultura Națională, 2001, p. 240: „Se pare că a existat, în formele arhaice ale culturii orale, o poezie descriptivă mult mai dezvoltată, cu funcții inițiatice sau magice, care, în urma marilor mutații funcționale, a evoluat spre sensuri ceremoniale”.

³ Confirmarea acestei funcții utilitare și mnemotehnice a poeziei arhaice se regăsește în recitățile activităților tehnice de la triburile trobrianzilor din Noua Guinee, studiate de Bronislaw Malinowski, în vol. *Les Jardins de corail*. Préface et traduction de l'anglais par Pierre Clinquart, Paris, La Découverte, 2002, p. 325.

muncile agricultorilor. La grupul format din poezia *Plugușorului*, colindele agrare, cântecele de seceriș, urarea colacului, ar trebui să adăugăm descântecetele care folosesc motive agrare.

Prin urmare, dintr-un probabil nucleu originar al poeziei agrare s-au desprins diversele specii folclorice care conțin descrierea unor momente ale ciclului agrar. Descrierea activităților agricole s-a adaptat, de asemenea, la noile contexte funcționale implicate de ritul sau ceremonialul pe care îl însoțește. Soteriologia agrară inițială, așa cum o numea Mircea Eliade în studiile sale despre vechile culte vegetaționale, s-a diversificat astfel, pe de o parte, într-o funcție magică augurală, simpatetică, de inducere a manei, specifică poeziei colindelor, *Plugușorului* și cântecelor de seceriș, iar pe de altă parte, într-o funcție de expulzare a răului, vizibilă în majoritatea descântecetele care au preluat această temă agrară. Subliniem faptul că această specializare a urmărit implicit cele două mari ipostaze ale ciclului agrar, și anume cea pozitivă (a apariției și dezvoltării plantelor, a rodirii) și cea negativă (a acțiunilor de culegere, dematerializare a materiei vegetale). Implicarea poeziei agrare în existența umană este motivată, în plus, de comparația simbolică a vieții plantelor cu cea a oamenilor. Observarea proceselor de creștere și descreștere suportate de plante și de oameni deopotrivă a contribuit în mod decisiv la configurarea unor exorcisme care conțin elementele unei astfel de comparații. De la momentul inițial al ciclului agrar, reprezentat de descinderea plugarului mitic în pădure spre a obține lemnele necesare construirii arhaicului plug de lemn, la etapa esențială a recoltatului și până la produsele intermediare sau finale ale desfășurării (grâul, făina, pâinea rituală), imaginarul magic a preluat acțiuni sau elemente, fie acestea dispartate, fie integrate în structura dramatică a unor specii folclorice.

Dezvoltarea agriculturii a însemnat apariția unor ecosisteme domestice specializate, omogenizate, de tip *ager*⁴, care au înlocuit natura sălbatică anterioară. Aceste ecosisteme au apărut ca urmare a unei asumări a primilor agricultori de a interveni în dezvoltarea haotică a naturii vegetale. Gestul agricultorului de a împlânta plugul în *Tellus Mater* a fost perceput, în imaginarul ancestral, ca un act de violență sacră. În afară de aratul care avea rolul de a deschide ciclul agrar, recoltatul va fi fost, de asemenea, considerat în termenii unei ucideri a spiritului vegetației. Frazer explică această credință arhaică a uciderii

⁴ Pierre Bonte, Michel Izard (coordonatori), *Dicționar de etnologie și antropologie*. Ediția a II-a revăzută și adăugită, Iași, Editura Polirom, 2007, p. 528.

unui spirit al ogorului ca fiind o supraviețuire, în faza agriculturii, a imaginarului epocii anterioare, cea a vânătorii, în urma căreia era omorât un animal⁵. Apariția agriculturii a fost precedată de culegerea unor plante comestibile din mediul înconjurător, însă agresiunea minimă la care omul primitiv supunea astfel natura a fost pusă la îndoială de originea divină a plantelor. Legende grupate în tema apariției plantelor medicinale sau folosite în scopuri magice reprezintă mărturia credințelor despre originea supranaturală pe care o are inclusiv vegetația spontană. Moartea violentă a unei divinități telurice oferă prilejul necesar creării, din trupul ei, a vieții vegetale. Suferința voluntară a zeului, din momentul prim al genezei plantelor necultivate, s-a conservat în actele de violență asupra pământului din cadrul riturilor agrare.

Miturile care pun în evidență bunăvoința lumii divine de a oferi oamenilor darul vegetației se confruntă, la nivelul istoric al imaginarului, cu ipostaza prometeică a cultivării pământului de către oameni. Așa cum ne arată povestirea biblică, primii oameni au fost alungați din paradisul vegetației spontane în tărâmul pe care numai asumarea muncilor agrare susținute le putea garanta supraviețuirea. În plus, idei religioase primitive prezintă o figură prometeică a agriculturii primordiale, cel care a hotărât să forțeze cu unelte sale apariția și recoltarea plantelor. Trecerea de la hrana vegetală naturală la cea cultivată este prezentată în povestirile mitice ale aborigenilor studiați de Claude Lévi-Strauss. *Povestea sarigii* arată că, deși primii oameni erau vânători, zeii se bucurau de alimente vegetale, și anume de porumbul care creștea spontan și în cantități mari pe un copac din pădure⁶. Însă, atunci când oamenii au cucerit hrana vegetală a panteonului, au fost obligați să primească de la zei instrucțiuni despre tehnici de cultivare a pământului sau de preparare a mâncării, deoarece gestul lor a încheiat epoca edenică a cerealelor apărute spontan⁷. Religia egipteană ne prezintă descoperirea grâului și a orzului sălbatic de către Isis, precum și răspândirea acestor plante și a tehnicilor agricole corespunzătoare prin intermediul lui Osiris. Numeroși zei sumerieni erau însărcinați cu ocrotirea ogoarelor și a cerealelor (Ningirsu, Dummuzi, Nisaba), iar zeul Enki era considerat

⁵ James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. III. Traducere de Octavian Nistor. Note de Gabriela Duda. București, Editura Minerva, 1980, p. 21.

⁶ Claude Lévi-Strauss, *Mitologie I. Crud și gătit*. Traducere și prefață de Ioan Pânzaru, București, Editura Babel, 1995, p. 219.

⁷ *Ibidem*, p. 215.

inventatorul instrumentelor agricole⁸. Un text mitic din vechiul Sumer, *Sfaturi ale zeiței Ninurta*, oferă o listă de instrucțiuni în domeniul cultivării pământului și a îngrijirii plantelor⁹.

Condensarea narațiunii despre „chinurile” plantelor, trăsătură caracteristică traseului diacronic al poeziei descânteceleor, conduce la dispariția lanțului de acțiuni empirice redată în logica lor strictă; se ajunge astfel la analogii simple între una dintre etapele ciclului negativ și dorita acțiune expulzatoare: „Cum întoarce fierul acesta pământul./ Așa să se întoarcă făpturile./ Și daturile”¹⁰. Descântecele au preluat, deși destul de rar, și analogia cu ipostaza pozitivă a ciclului agrar, întrebuițată, desigur, în contextul vindecării: „Să se vindece/ Os cu os./ Cum se vindecă/ Pământul/ Primăvara,/ Când îl ară oamenii”¹¹. Un alt exemplu se regăsește într-un descântec cules din Tecuci: „După cum omul cu noroc/ Sămână sămânța pe loc./ Iese sămânța de vară/ Peste cea de primăvară/ Așa să iasă junghiul/ Din toate osișoarele,/ Din toate măduvele”¹². Tema nerodirii a fost de asemenea folosită ca termen de comparație în descântece, prezență care confirmă analogia realizată între corpul uman și anormalitățile sale, pe de o parte, și vegetație, pe de alta: „Sămănai orz în piatră:/ Nici să răsară,/ Nici să crească,/ Buba cea rea să încremenească”¹³.

Gesturile desprinse din muncile agrare sunt folosite drept comparații, cu scopul de a reda momentul îmbolnăvirii: „În ’naltu ceriului m-a rădicat./ Ca pe on fuior de cânepă m-o melițat./ Ca pe-on snop de grâu m-o-mblătit”¹⁴. Prima dintre cele două comparații se sprijină pe o acțiune desprinsă din ciclul cânepii și cealaltă din ciclul grâului. Făpturile fantastice în care se ipostaziază agentul malefic sunt descrise folosindu-se trăsăturile distrugătoare ale obiectelor folosite în „uciderea” grâului („Dinții ca secerile,/ Măselele ca rășnițele”¹⁵) sau a

⁸ Constantin Daniel, *Civilizația sumeriană*, București, Editura Sport-Turism, 1988, p. 128.

⁹ *Ibidem*, p. 225.

¹⁰ Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Soarele și Luna. Folclor tradițional în versuri*, vol. II. Ediție critică, prefață, note, comentarii de I. Oprișan, București, Editura Saeculum I. O., 2002, p. 48.

¹¹ Artur Gorovei, *Descântecele românilor. Studiu de folklor*, București, 1931, p. 377.

¹² Tudor Pamfile, *Boli și leacuri la oameni, vite și păsări după datinile și credințele poporului român adunate din comuna Țepu (Tecuci)*, București, Socec, 1911, p. 41.

¹³ În revista „Ion Creangă”, I, p. 117.

¹⁴ Bogdan Petriceicu Hasdeu, *op. cit.*, p. 54.

¹⁵ Daniil Ionescu, Alexandru I. Daniil, *Culegere de descântece din județul Romanai*, București, 1907, p. 28.

plantelor textile („Cu deștele/ Cât fusăle,/ Cu mâinile/ Cât prăjinile,/ Cu picioarele/ Cât rășchitoarele”¹⁶).

Transformarea unei povestiri factuale în povestire ficțională (în termenii lui Gérard Genette), adică a relatării unor acțiuni din gama tehnicilor agricole în acțiuni magice de sublimare a răului, este marcată stilistic prin termeni care potențează ipostaza negativă a ciclului agrar prin repetarea unui atribut, cel al metalului dur și apotropaic: „În cuptor de fier aruncatu-l-o,/ Cu cocioarvă de fier întrunatu-l-o,/ Cu pilug de fier pisatu-l-o,/ Din piuă de fier scosu-l-o,/ În sită de fier aruncatu-l-o,/ Cu dânsa cernutu-l-o,/ Cu dânsa vânturatu-l-o,/ Să nu se aleagă nimic din ceasul cel rău”¹⁷. Se ajunge până la imaginea funestă a aratului pictat în cromatica uniformă a negrului, des întâlnit în mai multe tipuri funcționale de descântece; scenariul debutează cu evenimentul de proporții mitice al defrișatului: „Luai o săcure mare neagră,/ Mă dusei într-o pădure mare neagră/ Și tăiai un copaci mare negru/ Și făcui un plug mare negru/ Și-njugai nouă boi mari negri;/ Mă dusei într-un câmp mare negru/ Și arai/ Și cruciș și curmeziș./ Da ce sămănai?/ Obrinterurili”¹⁸. Pornind de la această ultimă formulă incantatorie, frecvent întâlnită în corpusul descântecelor românești, vom studia asemănările de ordin stilistic și de imaginar mitico-magic dintre exorcismele care conțin descrierea construirii plugului de lemn și texte augurale rostite cu prilejul sărbătorilor calendaristice care debutează prin menționarea aceluiași eveniment.

Personajele sacre divinizate în triburile cercetate de Claude Lévi-Strauss i-au învățat mai întâi pe viitorii agricultori cum să defrișeze pădurile. Adevăratul moment inițial al ciclului agricol, pregătirea câmpului pentru arat are o importanță capitală în încercarea de a înțelege întrepătrunderea imaginarului mitico-magic al vânătorului și culegătorului cu cel al agricultorului. Pornind de la acest nivel de răscruce în percepția de către om a naturii se poate observa supraviețuirea unei mentalități a luptei, a înfruntării cu mediul animal sau vegetal, sălbatic în esență, sacru și primejdios. Străvechea religie telurică a supraviețuit și s-a manifestat prin intermediul noii religii

¹⁶ I.-A. Candrea, *Folclorul medical român medical. Privire generală. Medicină magică*. Studiu introductiv de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 240.

¹⁷ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 239.

¹⁸ C. Rădulescu-Codin, *Literatură populară. I. Cântece și descântece ale poporului*. Cu 50 de arii populare. Ediție critică de Ioan Șerb și Florica Șerb. Studiu introductiv de Dan Simionescu, București, Editura Minerva, 1986, p. 584.

agrare. Așa cum observa William Robertson Smith, pentru a-și asigura necesitățile vitale (alimentare sau de locuit), omul a fost obligat să pună stăpânire pe terenurile sălbatice, luptându-se astfel în mod necesar cu spiritele care dominau aceste spații¹⁹. Transformarea stepelor bogate sau a pădurilor întunecate în ogoare și în spații locuibile a trebuit să coincidă cu domesticirea demonilor care populau respectivele pământuri și punerea lor în slujba noii ordini umane.

Locurile cu vegetație luxuriantă, marcate prin prezența unui izvor sau a unui arbore solitar, erau locuite, conform imaginarului primilor agricultori, de spirite vegetaționale, acvatice sau arboricole. Aratul augural, zugrăvit în textele de *Plugușor*, începe într-un spațiu hierofanic – *Axis mundi*: „Pe drumul săpat,/ La Teiul rotat,/ La Mărul plecat,/ Că acolo este pământ de la Domnul sfânt cumpărat”²⁰. Într-o colindă transilvăneană, teritoriul cultivat este identificat printr-un toponim biblic des întâlnit în texte folclorice: „La munți lui Rusalim/ Faeș munte-și-mbrăzdară”²¹. Antroponimul biblic este folosit pentru a marca, într-o altă versiune colindă a *Plugușorului*, faptul că un alt tip de spațiu urmează să fie transformat în ogor: „Și s-au dărezit/ Câmpul lui Pilat/ Și au sămănat/ Grâu mândru curat”²². Într-un text din județul Iași, „jupânul gazdă” ară „dealul Ierusalimului,/ Și valea Garalimului”²³. Pentru a pune în evidență paralelismul perfect care se stabilește între textele augurale și cele cu funcție de exorcizare din același inventar regional, vom cita un descântec *De tătarcă* din Moldova, în care descinderea la arat se petrece în același spațiu conotat biblic; desigur, textul respectă în acest caz determinantele funcționale ale genului și ale tipului de text, cel terapeutic: „– Fată tătărăscă,/ Ce-ai ieșit din țara tătărăscă,/ Cu calul tătărăsc./ Cu boii tătărăști/ Cu plugul tătărăsc/ Și cu

¹⁹ William Robertson Smith, *Religion of the Semites*. With a new introduction by Robert Artur Segal, New Brunswick – London, Transaction Publishers, 2002, p. 136 (trad. n.).

²⁰ Nicolae Densușianu, *Vechi cântece și tradiții populare românești*. Texte poetice din răspunsurile la „Chestionarul istoric” (1893-1897). Text ales și stabilit, studiu introductiv, note, variante, indici și glosar de I. Oprișan, București, Editura Minerva, 1975, p. 55.

²¹ *Colinda grâului*, în articolul Dumitru Pop, *Plugușorul în Transilvania*, în „Revista de Folclor”, anul V, nr. 1-2, 1960, p. 126.

²² Idem, *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1989, p. 68.

²³ *Datini de pe meleaguri ieșene*. Antologie și cuvânt înainte de Adrian Ardeleanu, Iași, Editura Pim, 2010, p. 48.

ghiciul tătarăsc./ Unde te duci?/ – La câmpul Gararăului./ Să caut tătarăcă sacă/ Și uscată./ – Nu te duce la câmpul Gararăului./ Du-te la Costachi/ Și o ară./ Din suma de cap./ Până în suma de chicioare./ Cu plugul o ară./ Cu boii o calcă./ Cu ghiciul o plesnește./ Din carne-o pornește²⁴.

În alte descânțece, spații asemănătoare sunt raportate la acțiunile violente ale unor ființe mitice stranii, de cele mai multe ori de gen feminin, dar apar în anumite texte acțiuni similare săvârșite de „nouă frați”, care arată că: „Am plecat la vale/ La măr din cale/ Rădăcina s-o săpăm/ Scoarța toată s-o rădem/ (...)/ Ca să putrezească/ Să nu mai înflorească²⁵. Prin urmare, Maica Domnului, în unele versiuni, sau descântătoarea, în altele le cere celor „nouă frați” să-și abandoneze misiunea distructivă, în versuri care denotă funcția vitală a pomului situat în spațiul sacru liminal: „– Nu mergeți la vale./ Nu la măr din cale./ Că-i umbra voinicilor/ Și zăcătoarea vitelor!”²⁶ Alteori, un grup de fete mitice pleacă să curețe de această dată un reper acvatic esențial, fântâna, iar alte texte magice descriu chiar modul în care spiritele naturale intervin în ciclul vegetal al plantelor cerealiere, respectând însă calendarul muncilor agricole și putând fi asociate cu secerătoarele mitice din *Cânțecele cununii*: „C-am auzât cî sunt/ Oarzi coapti/ Grâii-n lapti./ Bini s-li săcerăm/ Bini-n clăi sî li punim²⁷. De multe ori, grupul de fete sau alte spirite care apar într-un anumit tipar poetic par desprinse din tabloul preistoric al mutației de la natura sălbatică la câmpuri cultivate de agricultorii primordiali. Ele se pregătesc să defrișeze pădurile și vegetația spontană și pregătesc debutul noului ciclu vegetal, acțiune care se integrează în valența lor pozitivă: „Trei fete cu seceri./ Cu șervețele./ Cu ace./ Cu ață./ Se duceau la câmp./ Să secere/ Iarba câmpului./ Cimbrul pământului²⁸. Atunci când sunt conotate negativ, spiritele naturii își declină identitatea de distrugători ai instanțelor vegetale roditoare, însă forța lor este mereu deturnată spre vindecare, încât acțiunile lor specifice de curățare, limpezire, săpare, secerare, tăiere se transformă în acte purificatoare, de alungare a bolii.

Într-un alt descântec, menit să vindece *albeața*, fetele secerătoare sunt identificate cu niște instanțe mitice exponențiale pentru

²⁴ Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical din Moldova*. Tipologie și corpus de texte, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2005, p. 510.

²⁵ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 269.

²⁶ *Ibidem*, p. 270.

²⁷ Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 430.

²⁸ *Ibidem*, p. 425.

vechiul cult solar și care apar în cântece de seceriș; acestea sunt „trei surori a soarelui”. Deși erau pregătite să ajungă la „fântâna lui Dumnezeu”, în a doua parte a textului, făpturile solare îndepărtează boala printr-o serie de acte desprinse din evenimentul dramatic al secerișului: „La aria cu umblători o duceți./ Ca umblătorii în grabă/ Mii și fărâme s-o facă./ Peste gardul țarinii s-o deie”²⁹. Comentând acest descântec, Pavel Ruxândoiu observa perfecta asemănare a procesului de distrugere a bolii cu chinurile la care este supus. Conform unui mit cananean vegetațional, zeul Mot, adversarul lui Baal, „cu sabia îl taie; cu vânturătoarea îl vântură; cu focul îl arde; cu moara îl macină; în câmpi îl împrăstie și păsările îl mănâncă”³⁰. Cercetătorul își explică această asemănare, și anume implicarea unor „atitudini agrare” în distrugerea monstrului și a bolii, în termenii unei reinterpretări și remodelări a unor arhetipuri în contexte culturale noi³¹.

Motivul deturnării unor instanțe mitice de la traseul lor inițial a apărut probabil în contextul violării unei interdicții³². A pătrunde cu instrumentele distrugătoare ale plugarului într-un spațiu sacru presupunea deja un act de magie transgresivă, iar violarea tabuului spațial era sacrilegiul pe care agricultorul era nevoit să-l săvârșească. Această semantică a evenimentului transgresiv, profanator apare în mod clar într-un descântec menit să vindece *buba neagră*, text terapeutic care a avut darul de a atrage elemente teriomorfe ale poeziei agrare. Textul cules din Pârcovaci – Iași, debutează clasic, prin descrierea descinderii eroului, „omu negru”, în spațiul silvestru, „pădurea neagră”, pentru a tăia lemnele necesare confecționării „plugului negru”. Descrierea vizează exhaustivitatea, oferind informații etnografice despre inventarul componentelor vechiului instrument de arat: „Ș-o făcut plugu negru./ Ș-o făcut cotiugî neagrî./ Ș-o făcut tînjali neagrî./ Ș-o făcut răsteili negri./ Giugu negru”³³. Însă ceea ce surprinde în acest text este locul în care se realizează acest act: „(...) omu negru./ Ș-o luat ghișușca neagrî./ Ș-o luat boii negri./ Ș-o-ongiugat/ Ș-o pornit la arat ceriu”³⁴. Așa cum se

²⁹ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 212.

³⁰ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 166.

³¹ Pavel Ruxândoiu, *Folclorul literar...*, p. 253.

³² Laura Lévi Makarius, *Le sacré et la violation des interdits*, Paris, Payot, 1974, p. 131 ș. urm.

³³ Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 294.

³⁴ *Ibidem*.

întâmplă în mod frecvent în scenariul descântecelor, Maica Domnului îl întrebă pe plugarul funest unde merge și, când aude răspunsul acestuia, personajul divin îl deturneză de la acest spațiu, atrăgându-i atenția că nu are voie să atenteze la tărâmul celest: „– Hohoo, napoi di la arat ceriu./ Cî nu-i voie./ Cum n-o fost voie/ Di arat ceriu./ Așa sî nu cii voie di făcut/ Floarea bubii”³⁵. Deși avem de-a face cu o motivare semantică diferită de cea a distrugerii, prin arat, a bolii, totuși constatăm prin intermediul acestui text că plugarul arhetipal era conștient că activitatea sa era una transgresivă prin excelență. Calitatea de inițiat a celui care își asuma acțiunea cultivării unui teritoriu aflat încă în afara proprietății umane este evidentă într-un descântec în care această sarcină i se atribuie unui personaj situat apriori în sfera sacrului de tip *tremendum*: „S-o sculat Arhanghelul Mihail/ (...) / Și a plecat la plug/ Cu cuțitu la brâu./ Cu plugul negru./ Cu boii negri”³⁶. Localizarea de esență supranaturală a viitorului ogor este prezentată și în acest text: „– Am plecat la movila lui Ierusalem./ S-o ar și s-o brăzdez”³⁷. Desfășurarea scenariului magic continuă în mod similar altor texte, prin îndreptarea acestui atelaj condus de arhanghelul funest la aratul „ceasului rău”.

Prin urmare, devierea traseului acestui panteon unitar de plugari sacri indică o asociere la nivel magic a forței lor transgresive cu capacitatea de a se lupta cu forțele răului. Priviți exclusiv din perspectiva asumării unei lupte cu sacrul înfricoșător, plugarul și exorcistul sunt ființe care împart aceeași categorie a transgresivului. Alături de această nesupunere esențială la tabuul spațiului sau al bolii, se adaugă, desigur, forța apotropaică a instrumentelor pe care le folosesc și a acțiunilor pe care le săvârșesc. Având o funcție magică eminentă augurală, textele rostite cu prilejul noului ciclu agrar au reluat descrierea aratului unui spațiu sacru, însă au pierdut semantica originară a violării unui tabu, pentru a se concentra asupra ipostazei hiperbolice a acestui teritoriu. Textele magice pot fi o probă a manifestării *in nuce* a acestei propensiuni spre hiperbolic, având aici scopul de a marca forța supranaturală a unor misterioși agenți terapeutici: „– Unde ați plecat voi./ Nouă frați?/ – Am plecat la munți cărunți./ Munții să-i dărâmăm./ Malurile să le surpăm”³⁸.

Agricultura a însemnat, la nivelul imaginarului spațial, un atentat la vechea ordine a împărțirii pământului între uman și suprauman.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 322.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 324.

O legendă slavă povestește cum eroul Nikita a tras o brazdă, cu un plug magnific, pentru a împărți pământul între el și teritoriul dragonului cu care se lupta. De asemenea, mișcarea circumbulatorie a stăpânului câmpului în jurul ogorului său gata să fie recoltat indică o mișcare de asumare a proprietății: „La luna, la săptămâna,/ S-a dus jupânul gazdă/
Să-și vadă semănătura./ De trei ori lanul a înconjurat”³⁹. Treptat, textele de Plugușor nu mai indică aratul ca fiind un act transgresiv al teritoriului situat sub puterea sacrului, ci ca pe o activitate acceptată pe un tărâm dăruit de către divinitate agricultorilor: „La câmp neted am plecat./ De la Domnul sfânt lăsat”⁴⁰. Cu toate acestea, în imaginarul agricol, terenul cultivat va rămâne mereu într-o proprietate biunivocă, umană și divină. Faptul este demonstrat de gestul gospodarului de a răscumpăra, în fiecare an, recolta de la „vătavul cerului”, adevăratul destinatar al rodului. Deslușiri în privința acestei stranii instanțe mitice au fost oferite de Ion H. Ciubotaru și Silvia Ciubotaru, având ca suport documentar texte de Plugușor din Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei: „O mers cât o mers/
Și s-o-ntâlnit./ Pi la giumatatea lanului./ Cu vatavu ceriului/
Vatavu ceriului ci-i spunea:/ – Stăpâni, stăpâni./ Strânji astî sumî di pîni/
Cî va-nnoura./ Cî va-mboura./ Pâinea vi s-a scutura./ Atunci vina mea nu ne-i da/
Boieriu scoasă din buzunari bacșîș/ Și i-o dat”⁴¹.

În folclorul românesc, mai multe tipuri de texte evocă patimile prin care trece o instanță dendrolatrică. Un exemplu grăitor este descrierea „patimilor bradului” din cântecul funebru. Tăierea acestui dublu vegetal al „dalbului călător” presupune un ritual asemănător celui din descântecele citate mai sus: „Șapte ficioraș./ Tot c-un toporaș/
Toț or dat odată/ Pân m-or pus în vatră./ Și iei m-or mințat/
Că pe min m-or pune/ La lină fântână./ Câț oamin or trece/
Toț biau apă rece”⁴². Astfel, bradul funebru este deturnat de la sarcina sa mundană, de a fi, precum „mărul din cale”, intersecția unor drumuri și reper al unui izvor. Asemănarea dintre cele două tipuri de texte, descântecul și *Cântecul bradului* se bazează pe asocierea dintre planul vegetal și cel uman, esențială și în comparația textelor magice cu cele care descriu muncile

³⁹ *Datini de pe meleaguri ieșene*, p. 48.

⁴⁰ Petru Caraman, *Literatură populară*. Antologie, introducere, note, indici și glosar de Ion H. Ciubotaru, Iași, Caietele Arhivei de Folclor, III, 1982, p. 123.

⁴¹ Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, *Obiceiurile agrare – o dominantă a culturii populare din Moldova*, în „Anuar de Lingvistică și Istorie Literară”, tom XXIX, Iași, 1983-1984, p. 109.

⁴² Ovidiu Bârlea, *Cântecele rituale funebre din Ținutul Pădurenilor (Hunedoara)*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei” (AMET), 1968-1970, Cluj, 1971, p. 388.

agrare. Amenințarea de către ființa umană a unei instanțe dendrolatrice apare în ritualul stimulării rodului la pomi uscați de către gospodar, în ajunul Anului Nou. În context magic, amenințarea socului de către fata care-l îndeamnă să-i găsească ursitul implică descrierea aceleiași serii de „patimi” la care acesta va fi supus dacă nu îndeplinește dorința invocatorului: „Tu, soc, de nu li-i vide,/ Cu săcurea te-oi tăie,/ Tu de nu li-i afla,/ Cu săcurea te-oi dimica/ Bucățele te-oi face,/ În foc te-oi arunca,/ Cenușă ti-oi făce/ Și vântu te-a sufla”⁴³.

În țara noastră, uneltele agricole primitive din lemn s-au păstrat până târziu mai ales în regiunile împădurite, unde s-au folosit până în secolul al XX-lea tehnici de defrișare nesistematice, specific țărănești⁴⁴. Episodul realizării instrumentelor din lemn, necesare muncii agricole, eveniment despre care vorbesc anumite texte folclorice, denotă o impresionantă supraviețuire prin atestarea sa în cele mai vechi documente literare. În epopeea *Kalavela*, eroul își confecționează un topor și începe o defrișare care capătă proporții fantastice în raport cu forțele umane. Hesiod îi sfătuia pe țărani romani, în poemul *Munci și zile*, când e timpul potrivit pentru tăierea lemnului pentru plug și care specii de copaci din pădure trebuie alese pentru fiecare componentă a plugului.

Astfel, plugarul trebuie să fie un inițiat, un erou curajos capabil să se lupte cu aceste spirite ale locurilor sălbatice, un personaj făcând parte din galeria restrânsă a altor personaje de ipostază prometeică, cum sunt fierarul, olarul sau țesătorul. Asumându-și o sarcină supraumană, acești oameni și uneltele lor, codificate cultural, operează mutații esențiale, munci demiurgice. Misterul muncilor agrare se aseamănă cu cel al fierarului sau al războinicului. Cercetătorii uneltelor arhaice de arat au observat coincidența simbolică a instrumentelor agricultorului cu cele ale războinicului. Atelajul tras de cai concura, în imaginarul grecilor antici, cu plugul însoțit de boi, specific țărănilor⁴⁵. Întrepătrunderea celor două mentalități este bine reprezentată într-o secvență din legenda lui Iason. Așa cum povestesc *Argonauticele*, datând din secolul al III-lea î.H., eroul care a furat *lâna de aur* își arată forța de războinic îmblânzind și înjugând cei doi boi (*Khalkotouroi*)

⁴³ Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *Calendarul popular – un corpus al obiceiurilor de peste an din județul Maramureș*, vol. II. *Obiceiurile toamnei și iernii*, Baia Mare, Editura Ethnologica, 2010, p. 163.

⁴⁴ Georgeta Moraru-Popa, *Puncte de vedere în cercetarea etnografică a inventarului agricol arhaic românesc*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom XIII, nr. 3, 1968, p. 257.

⁴⁵ Marie-Claire Amouretti, *Les instruments aratoires dans la Grèce archaïque*, în „Dialogues d’histoire ancienne”, vol. 2, Paris, 1976, p. 37 (trad. n.).

înfrișători făuriți de Hefaistos, având atribute supranaturale (picioare și bot de bronz, respirație cu flăcări). Iason ară cu acest atelaj magnific un pământ înțelenit, seamănă, în loc de porumb, dinții unui șarpe monstruos, iar din brazdele lăsate în urma plugului se ivesc războinicii uciși de eroul îndrăgostit de Medeea. În descântecele românești, seria acțiunilor vindecătoare pare desprinsă dintr-o desfășurare de forțe războinice, în care diferite categorii de arme folosite de „99 de voinici înarmați” sunt destinate să ucidă duhul bolii: „Cu topoarele ascuțite,/ Cu săbiile gătite,/ Cu cuțitele ascuțite,/ Cu puștile încărcate/ La pădurea mare,/ Cu topoarele s-o taie,/ Cu cuțitele s-o hăcuie/ (...)/ Să caute ceasul cel rău/ Din trupul cutăruia”⁴⁶. O comparație explicită a acțiunii vindecătoare cu gestul specific tăietorului de lemne apare într-un descântec *De apucat*: „Fugi apucate/ Și spurcate,/ Că eu te taiu/ Și te zdrumic/ Cum taie oamenii lemnele/ Și muerile/ Verzele”⁴⁷.

Peisajul războinic din descântece este situat într-un context asemănător celui întâlnit într-un text de *Plugușor*, în care începutul aratului este descris ca o pornire la vânatoare: „Cruce cu dreapta-și făcea,/ Picioru-n scară-l punea,/ Șuiera și fluiera,/ Venea șoimii și ogarii/ Și pleca la vânatoare/ În vânatoare-n lunca mare,/ Ca-nspre grâul de vizare”⁴⁸. Asocierea acțiunilor agrare cu violența manifestă a vânătorului a fost explicată de Ion H. Ciubotaru și Silvia Ciubotaru plecând de la texte de *Plugușor* în care gospodarul, plecând spre ogorul plin de rod, își ia cu sine un pistol. Ajuns în lan, acesta împușcă „o biată lighioaie,/ Cu gușa cât o caldari,/ Cu pliscu cât un bot di oaie!”⁴⁹ Autorii consideră că această pasăre bizară este una dintre multiplele întruchipări ale *spiritului grâului*⁵⁰, pe care stăpânul ogorului trebuie să-l ucidă.

Ritualizarea aratului este susținută de sacralitatea de tip *tremendum* a acțiunilor anterioare acestui eveniment agrar. Momentul descinderii în pădure apare în mod constant în textele magice terapeutice, dar lipsește în majoritatea textelor de *Plugușor*. Comentând relația *Plugușorului* cu versiunile de colindă ale acestuia, Dumitru Pop observă că motivul construirii plugului este inexistent în textele agrare rostite la Anul Nou⁵¹. Deși poate părea doar o descriere idealizată a tehnicilor agrare, textul de *Plugușor* are darul de a oferi informații despre epoca veche a agriculturii,

⁴⁶ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 274.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 224.

⁴⁸ Nicolae Densușianu, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁹ Ion H. Ciubotaru și Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 110.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 111.

⁵¹ Dumitru Pop, *Plugușorul în Transilvania*, p. 125.

cea a deștelenirilor libere în tehnică itinerantă, despre care H. H. Stahl afirma că s-a pierdut la noi încă din vremea Regulamentului Organic⁵². Aratul este precedat de munci specifice tăietorilor de lemne, care transformă copacii în elemente ale plugului, așa cum arată mai ales descântece, dar și textele solstițiale; într-una dintre cele mai vechi colinde cu temă agrară, culeasă de la românii din Munții Apuseni, apare descris acest episod: „Jupânul gazdă/ Bun gând își gândea./ El de să ducea/ La codri de meri/ El de mi-ș tăia/ Juguri și pluguri/ Restee, meree”⁵³. În mod uniform, descântece indică epoca arhaică a plugului de lemn, numită de Vasile Pârvan „epoca lemnului”, timp în care plugul geților era o simplă rariță de lemn, fără roate⁵⁴. Acest instrument primitiv avea ca scop principal deștelenitul, eliminarea vegetației spontane, și nu avea forța de a întoarce brazda, ca plugul cu brăzdar de mai târziu. Plugul de metal, despre care vorbesc variantele de *Plugușor* mai noi, are rolul de a elimina, de asemenea, urmele vegetației spontane, prin acțiuni asemănătoare celei de alungare a spiritelor bolilor: „Plugul nostru-i de oțele./ Face brazde mărunțele/ Scoate spinii din pământ/ Și-i aruncă-n foc și vânt”⁵⁵.

Rolul pe care-l avea în poezia agrară arhaică momentul tăierii lemnului din pădure este indicat de conservarea unor texte magice în care desfășurarea agrară ulterioară acestui moment inițial dispare: „Omu mare o purces/ Cu săcure mare/ Să facă biserică mare/ Cu nouă uși/ Cu nouă altare”⁵⁶. Construirea unei clădiri de lemn, în locul plugului, este întâlnită, de asemenea, într-un descântec elaborat, cules din zona Munților Apuseni: „Mă luai pe cale, pe cărare/ Cu săcurea pin pădurea mare/ Tăiai lemnu mare/ Prinsă-i boii mari/ La jugurile mari/ Cărai lemne mare/ Clădii casa mare/ N-avu cu ce-o conî/ Cu ce-o lățui/ Cu potca o lețui”⁵⁷. Din aceeași arhaică zonă etnografică provine o colindă care dezvoltă o temă foarte asemănătoare, dar din care lipsește, desigur, reprezentarea actului magic de suprimare a bolii și intensitatea performativă a persoanei întâi singular, fiind preferată creionarea unei

⁵² H. H. Stahl, *Comentarii etnografice pe tema Plugușorului*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom X, nr. 2, 1965, p. 151-159.

⁵³ Teofil Frâncu, George Candrea, *Românii din Munții Apuseni (Moșii)*, București, 1888, p. 193.

⁵⁴ Vasile Pârvan, *Getica*, București, Cultura Națională, 1926, p. 138.

⁵⁵ C. Manolache, *Folclor din Prahova*, 1972, Pitești, p. 361.

⁵⁶ Anton Golopenția, *Românii de la est de Bug*, vol. II. Volum editat, cu introducere, note și comentarii de Sanda Golopenția, București, Editura Enciclopedică, 2006, p. 201.

⁵⁷ Gheorghe Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, București, 1945, p. 138.

atmosfere epice augurale: „Colo-n susu mai din susu,/ Colo-n josu mai din josu,/ Trei meșteri, trei meșteri mari,/ Eștereau și meștereau/ În pădure se duceau,/ Lemne multe-mi doborau;/ Acasă ei îmi veneau,/ Boii în jug îi prindeau,/ În pădure se duceau,/ Meșterii se agățau,/ Eștereau și meștereau,/ Lemne mi le încheiau,/ Cu lanțuri o lăntuiau,/ Frumos o acopereau,/ Cu bârne o îmbârneau”⁵⁸.

Drama agrară despre care vorbește poezia ciclului vegetațional este precedată și anticipată ritual de o dramă silvestră. Imaginarul superstițios a înzestrat aceste spații sălbatice cu o floră și o faună supranaturală, categorii din care s-au individualizat personaje teriomorfe ca Muma Pădurii, Fata Pădurii și Omul Noptii. Animalele sălbatice care guvernează aceste spații au făcut parte, în același timp, din sfera ființelor care puteau aduce boli, dar, supraviețuire a vechiului sistem totemic, erau investite cu forța de a asculta invocațiile vrăjitoarelor și de a înfrunta spiritele rele, așa cum arată un descântec din județul Vaslui: „Venit-o lupu din pădurea sacă/ Cu gura căscată,/ Uima di vârf o prins-o,/ La rădăcină o sacat”⁵⁹. Urmele acestei înfruntări dintre primii agricultori și spiritele totemice care stăpâneau spațiul silvestru sunt vizibile într-un descântec din Cornova, în care, deși prima parte anunța o desfășurare clasică a descinderii plugarului în codru, textul ne prezintă lupta „omului negru” cu instanțele teriomorfe ale acestui tărâm, care au provocat *spărietul*: „S-a pornit un om negru,/ C-un cal negru,/ Cu câini negri/ Și cu hainele tăt negre,/ Să bată ușăle la codru/ Și lupii din câmp”⁶⁰.

În comunitățile țăranilor berberi din Algeria, cu o veche tradiție a cultivării plantelor agrare, Jean Servier observa un fapt esențial: „Le labour est la pénétration de l’homme dans le monde sacré c’est-à-dire le monde non ouvré; des précautions magiques devront être prises pour protéger le laboureur et ses compagnons, les animaux attelés sous le joug”⁶¹. Asumându-și încălcarea unui tabu, luptându-se implicit cu excesul de *baraka* al pământului necultivat, berberii agricultori trebuiau să respecte anumite prescripții rituale, majoritatea dintre acestea fiind asemănătoare cu cele respectate de eroul *Plugușorului* românesc. Dintre acestea, Servier menționează numărul par al boilor, pe care îl crede

⁵⁸ A. D. Culea, *Datini și muncă*, vol. I, București, f.a., p. 82-83.

⁵⁹ Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 511.

⁶⁰ Ștefania Cristescu, *Descântatul în Cornova-Basarabia*. Volum editat, introducere și note de Sanda Golopenția, București, Editura Paideia, 2003, p. 176.

⁶¹ Jean Servier, *Les rites de labour en Algérie*, în „Journal de la Société des Africanistes”, tome 21, fascicule 2, 1951, p. 184.

motivată de numărul par al divinităților ctoniene, puritatea agricultorului, care trebuia să poarte de asemenea încălțăminte specială, cu scopul de a-l apăra de atingerea cu teritoriul sacru; după terminarea zilei de arat, plugarul trebuia să așeze plugul acolo unde se afla în momentul apunerii soarelui, iar în timpul anului, acest teribil instrument era plasat în apropierea pragului sau chiar lângă mormântul unui strămoș important. Greutatea asumării violării interdicției spațiale, dar și de realizare, în generalitatea ei, a muncii agrare, a condus la o gamă largă, dar relativ uniformă, de prescripții rituale, dar și de pedepse simbolice pentru ființele umane care sunt nevoite să înceapă și să termine ciclul agricol. Diferențierea clară, în cadrul grupului de participanți la claca secerișului, a celor care au curajul de a începe uciderea simbolică a recoltei este marcată prin rituri specifice. De asemenea, evenimentul inițial al ciclului agricol este marcat prin ritualul de consacrare a primului plugar, „cel ieșit cu plugul întâi la arat”; pe acesta, consătenii „îl îmbracă cu o zeghe și-l leagă cruciș, cu paie”⁶²; asumându-și sarcina de a inaugura solemn arăturile, el este totuși un „țap ispășitor”, destinat să înfrunte pericolele acestui act profanator. Gesturile rituale, motivate de magia începuturilor, din debutul muncilor câmpului, lasă să se întrevadă substratul temerilor care învăluiau aceste activități.

Plugarul este o figură proeminentă în categoria personajelor numite de către Pierre Bourdieu „agenți ai violenței”; deasupra lor planează o nenorocire, o eventuală răzbunare a spiritului sacru înfruntat⁶³. În afară de plugar, alt agent uman care-și asumă sarcini supraumane, în relație cu „domesticirea” unor elemente naturale, este secerătorul, nevoit să ucidă spiritul vegetațional așa cum plugarul omora spiritul pădurii și al vegetației sălbatice. Făurarul, având ca reper mitic pe anticul Hefaistos, este, de asemenea, în multe mitologii, un personaj înzestrat cu sarcina de a lupta cu sacrul de tip *tremendum* al materiei. Apărând spre finalul ciclului cerealiculturii, morarul, la rândul său, ucide spiritul grâului. În cadrul poeziei agrare, alături de plugarul-deștelenitor apar încă cel puțin trei personaje din galeria celor blamate de lupta cu *natura naturans*: fierarul, secerătorul și morarul. Privindu-le ca pe meserii apărute ca

⁶² Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsuri la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976, p. 230.

⁶³ Pierre Bourdieu, *Simțul practic*. Traducere de Rodica Caragea. Ediție îngrijită de Dan Lungu. Postfață de Mihai Dinu Gheorghiu, Iași, Editura Institutul European, 2000, p. 359.

urmare a unui progres tehnic, Mircea Eliade vede aceste ocupații umane de o mare vechime ca provocând, în același timp, mutații în imaginar: „Toate aceste descoperiri au suscitât mitologii și afabulații para-mitologice și adeseori au întemeiat comportamente rituale”⁶⁴.

Unul dintre momentele esențiale din ciclul regresiv al anului agrar este cel al recoltatului, când spiritul grâului este ucis în mod violent sub acțiunea secerilor. Treieratul hiperbolic, realizat cu ajutorul celor „douăsprezece iepe” mitice, presupune o altă etapă a acțiunii de destructurare a grâului. În final, măcinatul boabelor de către un alt personaj hâd al *Plugușorului*, morarul, sugerează, la nivel simbolic, o altă etapă din seria „chinurilor” suferite de materia vegetală.

Un mare număr de descânțece se termină prin analogia dintre dispariția bolii și destructurarea anumitor substanțe, cum sunt roua, sub acțiunea soarelui, praful sau cenușa care pierduse de vânt: „Să se răsipească ca fumul,/ Să se împrăștie ca colbul,/ Să se topească ca zăpada”⁶⁵. În plus, sunt alese nu doar materii solide foarte mărunte, ci se menționează și procesul de mărunțire al acestora, ca o hiperbolă a ideii de infim: „Ca un fir de mac,/ În patru despicaț”. Anumite tipuri de texte magice românești prezintă, de asemenea, o serie progresivă a destructurării, printr-o serie de comparații în care comparantul este din ce în ce mai mic: „Gâlca cât para,/ Gâlca cât mărul,/ Gâlca cât nuca,/ Gâlca cât un cir di mac,/ În patru deschicat,/ Gâlca omului i-o sacat”⁶⁶ sau „Gâlcile ca nucile,/ Gâlcile ca fragile,/ Gâlcile ca murele,/ Gâlcile ca bobul de porumb,/ Gâlcile ca bobul de grâu,/ Gâlcile ca bobul de meu”⁶⁷. În general, bolile care se manifestă printr-o malformație ovoidală a erupției cutanate sunt cele vindecate prin astfel de serii ale minimalizării treptate. Considerăm că ideea de „desfacere” a unor substanțe, pentru a sugera lupta descântătoarei cu boala, a fost încurajată de sensurile verbului *a desface*, care, alături de semantica sa magică, mai are și sensul de „a descompune” și „a se crăpa, a se fărâma”⁶⁸, mai ales în condițiile materializării instanței malefice în imaginarul folcloric. Scopul final al tuturor acestor operații, pierderea oricărei urme a bolii, atingerea imaterialului, este cel mai frecvent

⁶⁴ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 33.

⁶⁵ Bogdan Petriceicu Hasdeu, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁶ Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 394.

⁶⁷ N. Păsculescu, *Literatură populară românească*, București, Socec, 1910, p. 124.

⁶⁸ Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*. Ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă de Tudora Șandru-Mehedinți și Magda Popescu-Marin, București, Editura Saeculum I. O., 2002, p. 287.

ipostaziat în comparația cu praful. Aceași comparație este întâlnită în texte cu funcție augurală care povestesc episodul uciderii simbolice a grâului: „Că trebe patru meșteri mari/ Cu patru lemne./ Hodolemne,/ Pă grâu cum îl podobdea,/ Cum nu-l podopdea,/ De grâu nimic nu se-aleja”⁶⁹.

Aceleiași dematerializări gradate i se supune atât boala, cât și materiile vegetale rezultate din muncile agricole. Operând aceste acțiuni de „chinuire” a materiei vegetale, ființa umană manifestă o atitudine ambivalentă față de propriile activități agricole. Cel mai bine este reprezentată această manifestare duală în fericirea și tristețea țăranului egiptean din momentul secerișului, așa cum o descrie Frazer: „Nu tăia el oare trupul zeului grâului cu secera și nu-l zdrobea pe aria de treierat sub copitele vitelor?”⁷⁰ Lamentațiile performate cu ocazia uciderii spiritului recoltei se integrează în categoria manifestărilor rituale de identificare a omului cu soarta zeului. Însă jelirea primului snop de către secerător are scopul implicit de a preîntâmpina eventuala răzbunare a spiritului vegetațional, așa cum bocetul funerar are legătură cu ancestrala „frică de morți”. Teama secerătorilor de acțiunile revendicative ale spiritului vegetațional este atestată în imaginarul românesc legat de muncile recoltatului. Durerile resimțite de secerători erau puse pe seama acestei răzbunări, iar vindecarea cu ajutorul unei legături de spice plasate pe locul afecțiunii era completată de o formulă versificată ce explica tocmai subjugarea spiritului răuvoitor și implicit anularea durerii: „Nu tai grâul,/ Tai giunghiul,/ Nu tai holda,/ Tai truda,/ Tai durerea di șali,/ Și oboseala cei mari/ Din cap până-n picioari”⁷¹.

Însă momentul cel mai chinuitor la care era supus spiritul grâului este transformarea boabelor în făină. Mecanismul morii apare, în viziunea magică tradițională, ca un sistem de tortură, iar morarul este privit ca un personaj misterios, angrenat în activități de natură malefică. În perioada de trecere de la zdrobirea cerealelor cu instrumente primitive (pisălogul, râșnița) la sistemul morăritului, membrii triburilor din Sumatra preferau gustul orezului măcinat în mod tradițional, considerând că făina rezultată din mecanismul morii făcea sufletul cerealei să moară în mod chinuitor⁷². Folosirea grâului sau a unor copturi rituale din grâu în rituri magice, așa cum întâlnim și în folclorul românesc, este o probă a supraviețuirii valorii

⁶⁹ *Urarea colacului*, în articolul lui Dumitru Pop, *Plugușorul în Transilvania*, p. 124.

⁷⁰ James George Frazer, *op. cit.*, p. 163.

⁷¹ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II, Iași, Editura Presa Bună, 2002, p. 337.

⁷² James George Frazer, *op. cit.*, p. 253.

sale magice, în ciuda prezenței cotidiene a cerealelor în alimentația țăranilor români. Pentru a-și afla ursitul, fetele de măritat furau boabe de grâu direct din lan și le măcinau cu râșnița, pentru ca materia vegetală să aibă o forță magică sporită⁷³.

Un personaj special, având un rol bine determinat în scenariul *Plugușorului*, este făurarul secerilor, erou care apare în momentul anterior recoltatului. Ființă ambivalentă, exponent al unei mitologii specifice configurate în jurul focului și al fierului, ca două elemente aparținând deopotrivă celor două semisfere ale sacrului – purul și impurul sau dreptul și stângul, fierarul mitic este creionat ca un personaj hâd, în confluență cu trăsăturile unui duh al bolii care apare în descântece: „Stă la vatra focului./ Alb ca pana corbului./ Sta ghebos și zgribulit./ Ca un câine odărlit”⁷⁴. Nici chiar plugarul, pictat de obicei în lumina augurală a începutului de lume, nu scapă acestei tendințe a imaginarului folcloric de a îngroșa satiric trăsăturile anumitor personaje, care devin mărci de identificare nu atât a ironiei cu care sunt priviți în comunitatea satului, ci mai degrabă ca efect al respectului cu care erau tratați: „S-o sculat gazda/ Din zori./ Din cântători./ Cu niște uoți zgâiți./ C-un tipoi mare-n dinți”⁷⁵.

În scenariul dramatic al *Plugușorului*, meseria fierarului este una centrală în contextul unui seceriș augural; el era un personaj clar identificat în atmosfera satului patriarhal; el este „Ilie țișganul./ Care bate cuie cu ciocanul” sau un alchimist caracterizat prin trăsături asemănătoare cu cele care-l disting pe plugarul mitic: „(...) un fierar mare, mare./ Cu sumanu de-a spinare./ Lucra fier, lucra oțel./ Lucra aur și argint./ N-avea pereche pe pământ”⁷⁶. Interesant este faptul că, în universul țăranilor berberi, baba sau bătrâna familiei (*Qibla*) este situată în aceeași categorie cu fierarul, fiindcă, la fel ca el, ea poate înfrunta pericolele legate de întretărirea contrariilor; ea aparține categoriei deformatului, operând lovituri „sucite” ca procedeu magic și fiind astfel creditată cu puteri extraordinare⁷⁷. Prin urmare, ea își va asuma, conform cântecelor agrare românești, începutul seceratului, ca activitate prin excelență periculoasă. Apartenența acestui personaj, al babei, la categoria sacrului a fost susținută de Ion H. Ciubotaru și Silvia Ciubotaru, care au integrat-o în reprezentările mitice ale *mamei*

⁷³ Ion Taloș, *Obiceiuri privitoare la seceriș*, în AMET, 1968-1970, Cluj, 1971, p. 165.

⁷⁴ Nicolae Păsculescu, *op. cit.*, p. 29.

⁷⁵ D. Pop, *Plugușorul în Transilvania*, p. 123.

⁷⁶ Petru Caraman, *Literatură populară*, p. 124.

⁷⁷ Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 361.

*grâului*⁷⁸. În concluzie, ființele descrise în textele agrare sunt situate la jumătatea distanței dintre lumea umană și cea supraumană. Plugarul, fierarul, secerătorul sau bătrâna mitică sunt personaje exponențiale, ale căror acte magice arhetipale înscriu ființa umană, care le urmează exemplul, în sfera sacrului.

Înfruntarea duhurilor pădurii a fost suprapusă, în imaginarul mitico-magic tradițional, cu trecerea acestui spațiu de sub dominarea instanțelor sacrului htonian sub stăpânirea și folosirea primilor agricultori. Transformarea respectivă este probată de îmbogățirea inventarului de funcții ale zeului latin Sylvanus, străveche zeitățe a pădurilor (*sylvestris deus*) și a copacilor sălbatici, căruia i se atribuie paza plantațiilor și a turmelor de animale, dar mai ales a hotarelor acestor spații cultivate. În mentalitatea păstorilor romani, Sylvanus era desigur capabil să le apere turmele de atacul lupilor veniți din pădurea pe care tot el o conducea, așa cum Sfântul Andrei este, în imaginarul magico-religios românesc, patronul lupilor, dar și cel însărcinat să îndepărteze aceste fiare de casele oamenilor. Însă omul nu va înfrunța singur animalele sălbatice ale pădurii; el este sprijinit de prezența boilor înjugați la plug sau la carul în care va duce lemnele pentru construirea plugului. Un episod bine reprezentat în repertoriul textelor de *Plugușor* este cel al înjugării boilor, precedat de alegerea și prinderea lor. O comparație grăitoare în privința înlocuirii faunei sălbatice cu cea domestică sugerează supraviețuirea vechii situații în imaginarul plugarului, care, „când s-a trezit,/ S-o înspăimântat./ Că boii umpluse câmpii/ Ca lupii și urșii codrii”⁷⁹. Același text prezintă prinderea boilor ca un fenomen de domesticire treptată a lor, într-o formă poetico-stilistică ce o amintește pe cea a descântecelor care prezintă subjugarea gradată a bolii: „Și i-o prins toți boii,/ Tot unu, unu./ Doi câte doi,/ Trei câte trei,/ Patru câte patru/ (...)/ Zece câte zece,/ Până-n doisprezece”⁸⁰. Un bou negru htonian, cu capacități distrugătoare hiperbolizate, care trimit la sfera naturii sălbatice apare într-un descântec *De șarpe*: „Purcesără boul negru/ Din muntele negru,/ Cu coarnili brazî-rupe,/ Cu cochitili brazdî zvârle”⁸¹.

Plugul tras de ființe mitice, până la atmosfera umoristică desprinsă din cântece rituale afectate de dimensiunea estetică, reflectă totuși o fază anterioară a unui arat ritual; un tip de colindă bulgară,

⁷⁸ Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 112.

⁷⁹ Nicolae Densușianu, *op. cit.*, p. 52.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 504.

citată de profesorul Caraman, indică o astfel de dimensiunea satirică a acestor apariții: „Doi pițigoii într-un car./ Două vrăjitoare în față./ Două găinușe la jug”⁸². Tot profesorul Caraman menționează obiceiul *kukerilor* bulgari, personaje ascunse sub măști zoomorfe și cojoace întoarse, care trag plugul⁸³, precum și cel al urșilor înjuțați, la alte popoare slave, lăsând de asemenea o comparație esențială cu prezența unor animale care realizează muncile agricole în *Plugușorul* românesc sau în *Urarea turtei*. Mascarea sau imaginarea unor personaje non-umane, care își asumă sarcina de a realiza aratul primordial, indică același context de teamă a omului de a interveni în ecosistemul sacrului.

Alte instanțe zoomorfe sunt prezentate în poezia agrară într-un mod similar procesului de prindere a boilor. Este cazul păsărilor din lanul de grâu, descrise într-un *Plugușor*; apariția acestora este gradată în aceeași serie progresivă și repetitivă: „A saltat o tabără de porunghi/ Din prundul mării/ Unul câte unu./ Doi câte doi./ Trei câte trei/ Și zece câte zece”⁸⁴. Formula poetică se face prezentă și în texte cu o determinantă estetică mai accentuată; de exemplu, într-o baladă, eroul omoară zmeii treptat: „Tăie trei, rămase șase,/ Tăie trei, rămase trei,/ Tăie doi, rămase unul”⁸⁵. Porumbeii care apar în mod misterios din mare fac parte din galeria instanțelor naturii care încearcă să recucerească teritoriul natural aflat acum în proprietatea plugarilor. Teama de păsările răuvoitoare cu puteri supranaturale („corbu negru”, „cioara neagră”), care amenință să fure întreaga recoltă, este prezentă în mod constant în poezia agrară. Primii consumatori umani de cereale, indienii algonquini, vânători de pădure, nu pregăteau solul și nici nu semănau, ci se limitau la a lega spicele în snopuri spre a feri boabele de păsări⁸⁶. Analogia între uciderea unor apariții aviforme și sublimarea răului apare într-o altă variantă de *Plugușor* vrâncean: „Trase-ntr-un pâlci de porunghiei./ Cum trase./ Cum se prinse./ Așa să zboare relele/ Și vrăjitoarele/ Din curțile dumneavoastră./ Boieri mari!”⁸⁷

⁸² Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare. Studiu de folclor comparat*. Ediție îngrijită de Silvia Ciubotaru. Prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Minerva, 1983, p. 521.

⁸³ *Ibidem*, p. 524.

⁸⁴ Bogdan Petriceicu Hasdeu, *op. cit.*, vol. I, p. 175.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 48.

⁸⁶ André Leroi-Gourhan, *Gestul și cuvântul*, vol. I. *Tehnică și limbaj*. Traducere de Maria Berza. Prefață de Dan Cruțeru, București, Editura Meridiane, 1983, p. 230.

⁸⁷ Petru Caraman, *Literatură populară*, p. 131.

Sfera zoologică care populează poezia agrară este integrabilă, de asemenea, într-o categorie încă nedeterminată, ambiguă în privința apartenenței la animalitatea sălbatică sau la inventarul făpturilor domestice. Alegerea lor atrage atenția asupra rolului pe care-l are întreaga serie de acțiuni circumscrise aratului. Impresionează numărul lor mare, dar obligatoriu par, și necesitatea ca animalele trăgătoare să fie „împerecheate”, înfrățite prin naștere: „Și s-alegeți vreo 60 de juncani/ Toți de câte trei ani./ Și să fie-mpărecheați/ Așa de parc-ar fi frați/ Toți într-o lună fătați”⁸⁸. Într-un alt *Plugușor*, cules din județul Neamț, plugarul alege un număr și mai mare de boi, dar cu aceleași „atribute de modele mitice”: „O sută cinzeci di mânzați,/ Într-o noapte toți fătați./ La coaste înfântați,/ La ureche cercelați/ Și la gât cu hurmuzăi”⁸⁹.

În afară de alegerea boilor, o atenție aparte este oferită valențelor magice pe care le au uneltele agricole. Textele de *Plugușor* descriu pluguri miraculoase din metale prețioase și, mai ales, scenariul dramatic insistă asupra confecționării secerilor și chiar a provenienței deosebite a fierului din care acestea sunt realizate de către făurar. Chiar în texte augurale, secerile sunt privite ca niște adevărate arme de care trebuie să se ferească secerătorii, făurarul fiind primul amenințat de forța lor: „C-om merge la târgu de gogoniță/ Ș-om cumpăra două fere strâmbețele/ Cu dinți de vereriță,/ Cine le știe face/ În ochi să și le bage./ Numai noi și gazda ba”⁹⁰.

Deștelenirea, legată în mod direct de muncile omului în mediul silvestru, era apanajul grupului masculin, spre deosebire de arat, considerat în cele mai vechi timpuri ale sale, ca fiind realizat de către femei⁹¹. Faptul probează că eliberarea viitorului ogor de vegetația spontană nu necesita un efort deosebit, spre deosebire de forța puternică a brăzdarului de fier manevrat apoi de bărbați. De asemenea, manipularea acestui instrument de către femei a fost interpretată, în contextul agriculturii primitive, ca aflată în sarcina exclusivă a femeilor, responsabile cu magia fertilității și capabile de efort prelungit, în timp ce bărbații rămăseseră încă în epoca vânătorii, ca acțiune care necesita forță războinică manifestată brusc.

⁸⁸ Ion H. Ciubotaru, Silvia Ionescu, *Vânătorii. Monografie folclorică*, Iași, Casa Județeană a Creației Populare, 1971, p. 118.

⁸⁹ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 327.

⁹⁰ D. Pop, *Plugușorul în Transilvania*, p. 122.

⁹¹ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*. Cu o prefață de Georges Dumézil și un Cuvânt înainte al autorului. Traducere de Mariana Noica, București, Editura Humanitas, 1992, p. 244.

Acestui arat primitiv feminin i se poate raporta și mult comentatul ritual de exorcizare realizat de fetele goale care trăgeau plugul, delimitând o brazdă în jurul satului amenințat de ciumă, așa cum a fost el relatat de Marcus Bandinus, prelatul catolic ce călătorea prin satele Moldovei în secolul al XVII-lea⁹². Dintre mulții comentatori ai acestui ritual, profesorul Petru Caraman este singurul care îl pune în raport cu un tip arhaic de exorcism, despre care presupune că a dublat impresionantul ceremonial, sporindu-i eficacitatea. Descântecul *De bubă*, despre care vorbește profesorul Caraman, are o configurație aparte, fiind situat la jumătatea distanței dintre incantația magică și descriere etnografică: „Un om negru cu o față neagră despletită, cu corbaciul negru, cu sbiciu și cu jug și răsteie negre, tânjala, tileguța, plug și toate negre, a mărș având după ei un sat, tot descântând, trăgând brazdă neagră, să nu între acolo ciuma-n sat”⁹³. Această formulă hibridă oferă o explicație probabilă asupra transferului treptat, realizat în imaginarul magic popular, de la ritul manual, exclusiv și excepțional, la ritul verbal exclusiv, specializat să vindece o afecțiune comună: „Foarte probabil, această incantație va fi fost utilizată cândva contra ciumei, dar mai târziu – molima aceasta nemaiapărând – i s-a atribuit o altă finalitate, fiind folosită contra unei *bube rele*, mai ales că ciuma se caracterizează prin bube. Fapt este că practica menționată în citatul descântec nu e decât răsunetul ritualului magic în uz la alungarea ciumei care, deși căzut complet în desuetudine, ajunsese – în ipostaza aceasta de readaptare – o simplă temă incantatorie, considerată însă ca foarte eficace pentru înlăturarea *bubei*”⁹⁴.

În afară de frecvența pe care a luat-o această formulă incantatorie în folclorul medical românesc, se observă o preferință, în mai multe tipuri funcționale, pentru creionarea unei atmosfere uniforme din punct de vedere cromatic. În descântecul publicat la sfârșitul secolului al XIX-lea în revista „Șezătoarea”, deși este vorba despre un text aparținând unui moment intermediar între ritul de expulzare a ciumei și un tipar incantatoriu autonom, se remarcă deja această preferință. Totuși, alegerea unor boi negri și a unui plug din lemn închis la culoare este semnalată de Frazer în cadrul mării sărbători osiriene a

⁹² V. A. Urechia, *Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierii lui Bandinus de la 1646*, București, Carol Göbl, 1895, p. 155.

⁹³ „Șezătoarea”, tom V, Fălticeni, 1899, p. 145.

⁹⁴ Petru Caraman, *Descolindatul în Orientul și sud-estul Europei. Studiu de folclor comparat*. Ediție îngrijită și postfață de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1997, p. 427.

semănatului la vechii egipteni, care aveau obiceiul să înhame două vaci negre la un plug făcut din lemn de tamarin cu brăzdar de aramă neagră⁹⁵. Alegerea unei cromatici cu valențe funebre poate fi motivată într-un context mai larg al funcției apotropaice vizate de aceste exorcisme. Corpusul textelor magice românești ne indică recurența atributului cromatic, dar acesta poate fi schimbat în funcție de specificul bolii. De pildă, „omul galben” și întregul său context de performare apar în descântece care tratează, prin magie homeopatică, boli ale căror simptome indică o astfel de culoare. Mai des întâlnit este „omul roșu”, care vine să vindece *bubele roșii*. Însă nu doar coloristica repetitivă este trăsătura care marchează atelajul terapeutic, ci, așa cum o demonstrează textele, ceea ce urmărește imaginarul magic este forța magică a repetării aceluiași determinant. În același timp, specializarea cromatică a formulei magice pentru vindecarea unei *bube negre* („Și n-o arat ogoru negru,/ Dar o arat/ Și o secat/ Buba neagră”⁹⁶) a putut permite un transfer rapid și o altă uniformizare cromatică în descântecul pentru înlăturarea *bubei roșii*.

Aspectul funebru al descântecelor în care apare atelajul negru, purtat de o ființă umană făcând parte din galeria spiritelor ctoniene, oferă prilejul unei comparații cu elemente din riturile asociate morții. În sprijinul acestei asocieri pledează cunoscuta solidaritate a morților cu fertilitatea și agricultura, precum și cererile adresate de muritori strămoșilor, înțeleși ca spirite care pot proteja recoltele. De asemenea, întruchipările spiritului vegetațional aparțin unei zone a imaginarului aflată în apropierea galeriei divinităților ctoniene. Plugarul funest din descântece poate fi un personaj investit deopotrivă cu forța supraumană de a realiza aratul primordial și de a îndepărta eventualele pericole care ar putea afecta proaspătul ogor.

Unul dintre motivele *Cântecului de priveghi* din Moldova este configurat cu ajutorul unor imagini cromatice în care domină negrul, la fel ca în descântecele din tipul discutat: „Pe cel deal cu popușoi,/ Merge-un car cu patru boi,/ Caru-i negru, boii-s negri,/ Căraușu-i și mai negru”⁹⁷. Carul mânat de cărauși sau pogonici este încărcat cu leacuri care l-ar fi putut salva pe *dalbul călător*, însă acestea sunt îndepărtate de către păsări sau de alte personaje misterioase, așa cum atestă variante ardelenesti ale cântecului respectiv. Ion H. Ciubotaru observă că aceste

⁹⁵ James George Frazer, *op. cit.*, p. 170-171.

⁹⁶ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 262.

⁹⁷ Petru Caraman, *Literatură populară*, p. 159.

imagini și simboluri par desprinse din formule magice ancestrale⁹⁸. La aspectul mitic al simbolurilor din cântecul de priveghi se adaugă semnificația funestă a negrului, prin care se identifică și respectivul tipar poetic al descântecelor: „Cromatismul acestor creații poetice, prezența în acțiune a unor personaje benefice, dar și a unor animale și păsări cu rosturi fatidice, ar putea să sugereze că la obârșia cântecului de priveghi analizat a stat, de fapt, un descântec împotriva morții”⁹⁹.

Procedeul poetic al atributului cromatic redundant se regăsește în magia verbală a multor popoare arhaice. Una dintre cele mai timpurii apariții este cea din magia mesopotamiană: „The red *arbatu* rose up and covered the red cloud./ The red rain rose up and poured down on the red earth./ The red flood rose up and swelled the red river”¹⁰⁰. În afară de repetiția aceluiași determinant, elementele sunt legate unele de altele prin succesiunea unor acțiuni. Un principiu sintactic asemănător stă la bază poveștilor incantatorii care au în centru acțiunile succesive ale unui „om roșu”: „Se ia omul roș poroș/ de la casă roșie poroșie./ pe drum roș poroș./ cu secure roșie poroșie./ merge-n pădure roșie poroșie./ taie lemn roș poroș./ și-l pune-n car roș poroș”¹⁰¹. Narațiunea se termină cu gățirea unui „pește roș poroș”, o hrană malefică ce poate anihila agenții bolii care vor mânca din ea. Informația transmisă prin conținutul formulei este actualizată și prin forma obsedantă, așa cum observă în studiul său asupra retoricii descântecului Maria Cvasnîi Cătănescu: „Structura narativă amplificată devine metaforă simbolică pentru o circumstanță *anormală* și instrument verbal de ameliorare a acesteia; în plus, eufonia obsesivă, inerentă repetiției, susține și consolidează, prin sugestie acustică, funcție rituală a textului”¹⁰². În descântece sârbești, atributul cromatic apare în descrierea detaliată a personajului insolit, subliniindu-se tocmai straniețea lui: „Out of there comes the red man,/ The red man, the red mouth./ The red arms, the red legs,/ The red man, the red hooves./ As he comes, so he approaches,/ He lifts out the disease immediately”¹⁰³.

⁹⁸ Ion H. Ciubotaru, *Marea Trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999, p. 255.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 256.

¹⁰⁰ Timothy Joseph Collins, *Natural Illness in Babylonian Medical Incantations*, Michigan, Bell & Howell Company, 2000, p. 65.

¹⁰¹ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 262.

¹⁰² Maria Cvasnîi Cătănescu, *Descântecul românesc – aspecte retorice*, în „Analele Științifice ale Universității «Ovidius»”, Seria Filologie, tom IV, Constanța, Editura Universității, 1993, p. 130.

¹⁰³ Barbara Kerewsky Halpern, John Miles Foley, *The Power of the Word: Healing Charms as an Oral Genre*, în „The Journal of American Folklore”, vol. 91, no. 362 (oct.-dec. 1978), p. 911.

În afara atributului cromatic de relevanță funestă, figura misteriosului plugar din descântece este poate și o altă marcă de identificare: „Plecat-a un om mare/ la pădurea mare/ cu toporu mare,/ să facă plug mare,/ să are cu 12 boi,/ cu 12 de pogonici,/ să are dealurile,/ văile,/ lungul/ și curmezișul”¹⁰⁴. Atributul „mare” din descântecul citat mai sus are, în imaginarul lingvistic popular, o semnificație diferită de cea comună. El trimite, ca și atributele cromatice, la identitatea excepțională, până la una supranaturală a instanței de la care pornește narațiunea. Un descântec (bulg. *baianija*) asemănător din corpusul bulgar confirmă semantica insolitării: „A wonderful man walked along and carried a wonderful axe, then he came to a wonderful forest and cut down a wonderful tree, and he carried it to a wonderful meadow and made a wonderful sheepfold and gathered a wonderful flock and he milked the wonderful flock and made a wonderful *brinza* cheese”¹⁰⁵. Se observă faptul că și în magia bulgară finalitatea poveștii este apariția unui aliment. Atributul „wonderfull” este traducerea termenului bulgar a cărui semnificație precisă este „plin de miracole” („full of marvels”)¹⁰⁶.

Hrana malefică, rezultată în urma lanțului de acțiuni săvârșite de personajul supranatural, întâlnită și în basme și integrată între probele pe care eroul trebuie să le treacă în spațiul extramundan este de natură vegetală sau animală. Dacă hrana vegetală apare în urma detaliatelor „munci” ale plantelor, cea animală este efectul acțiunilor integrate în ciclul vânătorii sau al pescuitului. Acesta din urmă ilustrează, în texte augurale, o fază totemică pozitivă, a înfruptării dintr-un animal mitic și anterioară apariției ciclului agricol. În colinde, peștele prins în mreajă de către eroină devine hrana consumată în cadrul ospățului nupțial: „Vino de mă ia/ Căci din carnea mea/ Nunta ți-i nunti/ Ș-o vei potoli”¹⁰⁷.

Ca orice discurs centrat pe realitate, poezia agrară se desfășoară, în variantele ei complete, până la produsul final al muncilor, care încununează eforturile agricultorilor. Colacul ritual comprimă atât relevanța practică a ciclului agrar, cât și valența sa magică. Încercând să configureze o forță

¹⁰⁴ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 277.

¹⁰⁵ Vladimir Klyaus, „On Systematizing the Narrative Elements of Slavic Charms”, în volumul *Charms, charmors and charming. International Research on Verbal Charms*. Edited by Jonathan Roper, Palgrave Macmillan, 2009, p. 74.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 75.

¹⁰⁷ Monica Brătulescu, *Colinda românească. The Romanian Colinda*, București, Editura Minerva, 1981, p. 49.

magică vindecătoare, un descântec *De mânecătură* invocă sacralitatea aluatului augural, alături de alte elemente magice benefice: „La miere de roi curat,/ La aluat dâncrăciun/ La pelin dă Mărină”¹⁰⁸. Însă, atunci când finalitatea unei serii de acțiuni trebuie să fie amenințarea, distrugerea unei apariții nedorite în universul uman, hrana rituală este înlocuită de *pharmakon*, aliment malefic, exponent al blestemului.

Cercetarea semnificațiilor magice ale poeziei ciclului agrar, alături de reconstituirea fazelor de evoluție ale imaginarului care a generat acest tip de discurs folcloric, poate fi impulsionată și prin intermediul revelării asemănărilor acestor texte cu anumite tipuri de descântec. De asemenea, descântecul respectiv nu poate fi înțeles fără reconstituirea unei baze comune cu variantele arhaice ale descrierii muncilor agricole. Ambele categorii de texte oferă informații prețioase asupra existenței omului arhaic în eterna sa raportare la mediul natural, resursă a vieții și, în același timp, dușman, generator al spaimelor sale.

Abstract

The paper starts from the identification of agricultural motifs in certain Romanian charms. Through the comparative study of magical texts with agrarian ones (holiday season poetry, harvest songs) we achieve the recovery of archaic imaginary typical for these folkloric species reflected in the survival of animistic beliefs. The two types of texts indicate integration into therapeutic magic, by the tendency of peasant agricultural works for removing potential negative influences generated by the terrifying aspect of the sacred.

¹⁰⁸ C. Rădulescu-Codin, *op. cit.*, p. 570.