

Structura lumii de dincolo în imaginarul țăranesc

„Je pense que le Valaques croient plus a l'au-dela qu'en Dieu.”¹
(R. Popov, 1994)

Într-un studiu recent apărut, V. Vasseva observa, comparând obiceiurile funerare bulgărești și românești, marea importanță pe care apa o are în ritualurile privind înmormântarea la nord de Dunăre², fără însă să ofere o posibilă explicație acestui fenomen. În prezenta lucrare vom încerca să detectăm cauza acestei situații și vom încerca să dăm un posibil răspuns. În acest context vom analiza topografia imaginată a lumii de dincolo așa cum reiese ea din trei categorii de „mărturie”: din gesturile făcute la înmormântare, din cântecele ceremoniale funerare și din basme, care constituie, credem noi, o vvasimitologie populară.

În altă parte am încercat să analizăm mai ales gesturile făcute de membrii comunității în momentul și mai ales după moartea unuia dintre ei³. În această lucrare accentul va cădea pe analiza imaginarii colective, a modului în care țăranii își imaginează lumea de dincolo. Pentru a finaliza acest demers, deloc lipsit de pericole, trebuie să facem câteva precizări metodologice. În primul rând pornim de la ideea că aceste practici constituie un fel de mozaic în care o mare parte a pieselor care îl constituie au dispărut. Ca și în cazul credințelor preistorice, dovezile de religiozitate populară sunt, potrivit expresiei fericite a lui Radu Florescu,

*fragmentele unor ansambluri din care lipsesc multe elemente și mai ales legăturile organice dintre aceste elemente, care dau coeziune ansamblului*⁴.

Treaba cercetătorului este tocmai aceea de a reconstitui acest univers imaginar pierdut, fără însă a scăpa din vedere faptul că această reconstituire, această remodelare, este subiectivă⁵. O greșală aproape constantă pe care o fac cercetătorii din domeniu este aceea de a nu distinge clar între realitatea unei culturi, ceea ce antropologul american Ralph Linton numea *cultură reală*, și *construcția culturală* (cu termenul aceluiași autor), adică sistematizarea datelor culturale pentru a prezenta o imagine inteligibilă a acelei culturi⁶. Pe de altă parte, nu există elemente de cultură care să fie împărtășite de toți membrii unei societăți⁷. Universul mental al țăranului român nu este nici pe de parte unul coerent la care să adere toți țăranii din România. Fără a urmări o destructurare a limbajului etnologic facem aceste precizări pentru a înțelege

exact natura demersului nostru remodelator. Reconstituirea topografiei imaginare a lumii de dincolo necesită, evident, și o abordare hermeneutică în analiza „materialelor de teren”. Din păcate, tradiția hermeneutică etnologică românească începe cu Mircea Eliade și se sfârșește cu Ernest Bernea⁸, abordările contemporane fiind, după opinia noastră de neconsiderat⁹. Tocmai acesta este motivul pentru care o scurtă abordare teoretică pare necesară, însă trebuie luată în considerare și marea confuzie care încă domnește în utilizarea termenilor referitori la imaginar¹⁰. Bibliografia privind imaginarul este uriașă. Nu stă nici în puterile și nici în intenția noastră de a aborda subiectul în întreaga sa problematică, însă dorim să clarificăm cum poate fi aplicat conceptul de „imaginar” – folosit în general de către istoricii mentalităților – documentelor etnografice. Orice societate, orice epocă are un imaginar colectiv, împărtășit poate nu de toți membrii comunității dar de marea lor majoritate, acestea concretizându-se într-un răspuns cultural comun al membrilor acelei societăți¹¹. Și comunitățile țărănești au propriul lor imaginar, evident, nu doar cu privire la lumea de dincolo, ci în legătură cu lumea înconjurătoare, societate, politică, relații sociale, etc. Cercetătorii unui domeniu relativ nou de studiu (imagologia) sunt de părere că ideal ar fi ca cercetătorul să reconstituie realitatea socială pe care o are de cercetat pornind din cadrul structurilor de sensibilitate, elaborând o construcție în acord cu imaginea pe care respectiva societate o avea despre realitatea înconjurătoare¹².

Rezumându-ne la analiza imaginarului țărănesc al lumii de dincolo cu referire strictă la importanța mare pe care apa o reprezintă în topografia funerară adăugăm că vom face analiza acestui imaginar în nota unei deschideri a etnologiei și către alte câmpuri și metode ale științelor sociale¹³.

De bună seamă că prima întrebare care se ridică este următoarea: ce este imaginarul și care este domeniul său predilect de manifestare? Dând o foarte lungă definiție, pe care noi o vom comprima, și exprimând în același timp și domeniile predilecte de manifestare ale imaginarului, Evelyne Patlagean considera că acest domeniu este constituit din ansamblul de reprezentări care depășesc limita impusă de constantele experienței umane și de deducțiile pe care această experiență le autorizează. Cu alte cuvinte, curiozitatea stârnită de orizonturile cele mai îndepărtate ale timpului și spațiului, târâmurile necunoscute, originea omului și a națiunilor, întrebările asupra morții, atenția acordată mișcărilor inconștiente ale sufletului (viselor spre exemplu) sunt toate motive de cercetare atentă pentru un istoric al mentalităților¹⁴. Și nu doar a istoricului mentalităților pentru că, după cum se poate lesne observa din simpla înșiruire a domeniilor de manifestare a imaginarului, și pentru cercetătorul societăților tradiționale, (i.e. etnologul) câteva teme - moartea, visele, vrăjitoria etc – sunt de mai mult timp domenii predilecte de cercetare. La rândul său J. Le Goff vorbind despre imaginar considera că există trei tipuri de termeni de referință cu ajutorul cărora conceptul de imaginar poate fi definit, dar care nu trebuie confundați sau folosiți indistinct. Primul este *reprezentarea* care înglobează, după același autor, orice traducere mentală a unei realități exterioare percepute și este legată de procesul de abstractizare. Al doilea termen este *simbolicul* înțeles ca fenomen prin care obiectul luat în considerație este raportat la un sistem de valori subiacent, istoric sau ideatic. Un al treilea termen care nu trebuie confundat cu imaginarul dar care trebuie înțeles ca un cadru general pentru imaginar este acela de *ideologic*. Ideologicul este investit cu o concepție despre

lume care impune un sens atât imaginarului cât și lumii reale, materiale¹⁵. În cazul comunităților țărănești asupra cărora ne-am aplecat noi ideologicul este reprezentat, evident, de către creștinism, care dă cadrul general de manifestare a imaginarului. Reprezentările pe care le vom analiza par însă de sorginte necreștină.

Și pentru că nu ne numărăm printre cei care văd în satul românesc contemporan un sat neolitic sau dacic vom face puține precizări temporale, în lipsa unor dovezi clare de istoricitate¹⁶.

ANTROPOLOGIA GESTULUI

Într-o carte scrisă în 1990 Jean- Claude Schmitt grupa sub termenul *gesta* (substantiv latin de gen neutru, plural, tradus de autor prin „fapte și gesturi”)

gesturile care...sunt mai puțin gândite cât săvârșite(de unde importanța formei pasive a cuvântului gesta), mai puțin individuale decât colective (și pluralul are deci importanța sa)...gesta (așa cum înțeleg eu acest cuvânt) are înainte de toate o dimensiune „verticală”, punând în relație oamenii și mai ales grupurile de oameni gesticulând... și puterile invizibile care scapă voinței lor¹⁷.

Definiția autorului, deși dată explicit pentru societatea medievală occidentală, se potrivește și culturii țărănești pe care o studiem. În aceeași carte autorul vorbește și despre

eficacitatea simbolică a gesturilor, despre condițiile sale de posibilitate și legitimitate, despre raporturile pe care ea le instituie între gest și cuvânt, despre rolul credinței în acțiunea și gândirea oamenilor¹⁸.

Într-adevăr, gesturile făcute la înmormântare (aruncarea banilor atunci când convoiul ajunge la răscruți, podurile de pânză peste care trebuie să treacă convoiul funerar în drumul său către cimitir, monedele puse în buzunarul de la haina decedatului sau chiar în vârful bățului care va fi așezat la dreapta sa, etc.) sau după aceea (căratul apei, pomana de apă, etc.) sunt menite să ajute sufletul unui membru decedat al familiei să se descurce în complicatul său drum către comunitatea stramoșilor. Sunt gesturi făcute de către membrii comunității, obligatorii, și care sunt respectate cu strictete. Nu sunt gesturi gândite, nu au o explicație clară în mintea țăranilor¹⁹, sunt doar săvârșite însă având o clară eficacitate simbolică.

Un important gest făcut de cei ai casei imediat după instalarea morții este acoperirea oglinzii cu o pânză sau chiar întoarcerea ei cu fața către perete. Gestul – care prin repetiție devine rit - l-am întâlnit în toate provinciile românești fără însă să primesc o explicație clară la graba cu care oglinda este acoperită. În opinia lui G. Durand oglinda este un clar simbol acvatic. Însă un simbol al apei ostile, al apei negre²⁰. Interpretarea pare a fi valabilă și în privința comportamentului țăranului român. Acest gest pare a reflecta frica țăranului român ca sufletul „să nu se vadă” în oglindă – pentru că ar putea deveni strigoii. Obiect cu un statut ambiguu – spargerea oglinzii prevestește moartea cuiva, noaptea nu e bine să te uiți în oglindă²¹, etc. – oglinda este

și obiectul care, în basme, aruncat peste umăr de către urmăriți (Făt Frumos sau un alt erou pozitiv) ridică o barieră, de obicei o apă, în calea urmăritorilor (personajul negativ). Interpretarea lui I. Evseev cum că spargerea oglinzii este percepută ca o desființare a hotarelor celor două lumi²² pare să se susțină. În imaginarul țărănesc oglinda pare că reprezintă, într-un mod confuz este adevărat, hotarul dintre universul nostru sensibil și o altă lume pe care am putea să o desemnăm ca „lumea de dincolo”. Dacă ritualul trebuie corelat întotdeauna cu un mit, o poveste sau măcar cu o reprezentare așa cum considera J. Przulusky²³ atunci credem că interpretarea noastră la gestul de a acoperi sau de a întoarce oglinda cu fața la perete imediat după ce a survenit moartea unui membru al familiei poate fi corectă. Acest gest este motivat de teama că sufletul s-ar putea „îneca” în apele oglinzii așa cum, vom vedea mai încolo, sufletul se poate „îneca” în marea dintre cele două lumi acolo unde se află „bradul zânelor” care asigură trecerea înspre comunitatea celor morți. Legătura oglinzii cu apa este și mai clară la finalul ritualului „cărutul apei” care se performează la românii din Bulgaria (din zona Orjahovo, din satele Sofronievo, Leskonec și Gorni Vadin): în timp ce apa dintr-o sticlă este vărsată în râu, o oglindă – care va fi făcută apoi cadou fetei care a cărat apa în timpul celor 40 de zile – este aranjată în așa fel încât să reflecte apa râului²⁴. Ca orice grup minoritar, românii din Bulgaria reacționează la cultura majoritară prin prezervarea propriilor tradiții. S-ar putea ca această secvență rituală pe care nu o întâlnim în cadrul ceremonialului desfășurat de comunitățile de la nord de Dunăre să se fi pierdut. Cert este însă că oglinda poate fi asimilată, inconștient, cu apa dintre lumi dovadă fiind numărul mare de interdicții, respectate cu strictete și astăzi de țărani.

Un alt gest care își găsește corespondent în imaginea lumii de dincolo, luminându-se în același timp pe sine, este reprimarea lacrimilor în anumite momente. Copilul mort nu poate fi plâns pentru că lacrimile ar forma în cealaltă lume un lac care l-ar putea îneca; deasemenea, un om aflat în pragul morții, deci când trage să moară, nu trebuie plâns pentru că aceasta l-ar „întoarce din drum”²⁵. În Moldova atunci când se bocea se

*caută cu mare băgare de seamă, ca să nu cadă nici o lacrimă pe obrazul mortului crezând că lacrimile, care ar cădea pe dânsul, l-ar frige ca apa cea mai clocotitoare și i-ar îneca sufletul nevinovat*²⁶.

Lacrimile par a fi asimilate cu „apa morții”. Interesant este faptul că unul dintre colacii făcuți în Oltenia, atât la înmormântare cât și la pomenirea morților este numit „Valea Plângerii”. În basme se vorbește de Valea Plângerii în momentul în care eroul trece pe celălalt tărâm. În vise, care reprezintă una dintre principalele „porți de acces” către lumea de dincolo, valea ocupă un loc important în topografia funerară. Este un spațiu de trecere și presupune coborârea/urcarea spre/dinspre apă.

Un vis al unei informatoare din satul Salcia (jud. Dolj) și care are puterea unui stereotip (ceea ce înseamnă că este acceptat de către toți membrii comunității ca având putere de adevăr), după cum arată culegătorul: femeia visează că a murit și ajunge la trei femei identificate cu ursitoarele. Acestea iau femeia și o duc pe o potecă la vale, iar pe vale se vedeau „gropane, gropane”, unde erau chinuite femeile ce-și omorâseră copii prin avort²⁷.

Astfel de vise sunt numeroase și au o mare importanță în satele românești. Un astfel de vis (deși în mintea informatorului nostru nu părea să existe o distincție clară între vis și realitate, neputând „să jure” dacă a fost vis sau a fost aeeva) am înregistrat și noi în Maramureș. Întorcându-se pe jos timp de câteva săptămâni din prizonierat, la sfârșitul celui de al doilea război mondial,

Într-o sâmbătă seara am ajuns într-o prăpastie, într-un pârau, era de ploaie. Așa că eu cu frică m-am trezit că nu mai pot mere din pâraul acela, din groapa cea, nici în stânga, nici în dreapta...nici într-o parte. A fost așa un vânt ca și cum erai lângă o biserică sau lângă o clădire mare. Și într-o vreme mi se apare două lumini, ca o pară de lumină, da' eu amuțisem, eram sufocat...una a sfârâit și s-o băgat în pământ... atunci am văzut că puteam răsufla. Și apoi am ațipit sub rădăcina unui brăduț, să nu mă ploaie pe fața obrazului²⁸.

Rugat fiind să identifice „cele două lumini” informatorul le-a considerat „pieze rele”, „din acelea care i-au oamenii și îi duc pe sus”. Deasemenea, valea unde a avut loc ciudata apariție arăta ca valea râului Lăpuș care trece nu departe de casa informatorului chestionat. Desigur, există o diferență calitativă între cele două tipuri de vise: primul pare a fi o vizită a sufletului în lumea de dincolo, iar cel de al doilea vizita unor forțe supranaturale (indiferent cum le-am numi) în lumea noastră. Antropologii însă au stabilit că în societățile de tip tradițional, așa cum putem presupune că este încă satul românesc, cel puțin în structurile sale mentale, există o tendință generală de a percepe lumea suprasensibilă ca fiind organizată similar cu societatea mundană²⁹. Valea, și inerent apa, pare a fi un simbol destul de des vehiculat în visele țăranilor. Nu trebuie uitat deasemenea de Valea Plângerii care apare des în basmele românești ca fiind o zonă de ambiguitate și deci de pericole.

Lacrimile ca substitut al apei funerare sunt și mai clar reprezentate în bocete:

Di când singur m-ai lăsat
Multi lacrimi am vărsat
Aș fași-o fântâni-n sat
Fântână cu opt izvoare
Neam de-al meu să nu mai moară³⁰.

Sau în cântecele rituale intitulate „ale drumului” în care se cheamă sufletul mortului să se întoarcă acasă între Paște și Rusalii:

Și iar să le spui
Anume la toți
Că noi i-așteptăm
Tot la zile mari
Ziua de Joi Mari
Cu ulcele pline

...

Cu pahare pline
Cum le pare bine
Cu haine spălate
La soare uscate
*Cu lacrimi udate*³¹.

În primul caz lacrimile sunt asimilate apei din fântână – și vom vedea mai jos simbolismul și liminalitatea ei – iar în cel de al doilea caz lacrimile ajută la aducerea moșilor acasă în perioadele în care aceștia pot veni, fiind așteptați de către întreaga comunitate. De asemenea, un alt aspect al lacrimilor ca substitut al apei funerare, cu un corespondent clar în imaginarul colectiv, îl întâlnim în Cântecul Bradului din Ruda – Hunedoara: după ce bradul este tăiat și adus de la munte la șes, el trebuie cântat și udat

Verișoare mă cânta,
Și cu lacrimi mă uda,
*Că doară nu m-oi usca*³².

Și în același cântec al bradului, din aceiași regiune, se coagulează imaginea lacrimilor ca apă funerară, ca apa dintre cele două lumi în mijlocul căreia stă „bradul zânelor”, punte între cele două lumi:

Și cu lacrimi ți-om stropi
Și tu nu ți-i mai părli;
Și cu lacrimi ți-om uda
Și tu nu ti-i mai usca.

Chiar și în „verșurile funebre” –care sunt de altfel de origine nepopulară, modelul lor trebuind să fie căutat în cântecele din epoca principatului transilvănean, când principii unguri au căutat să facă prozelitism printre români – lacrimile pot fi corelate cu un „drum de apă”:

În a plângerilor vale
Mi-am sfârșit duioasa cale,
Cale lungă și udată,
*Toată-n lacrimi înecată*³³.

Chiar dacă sunt de origine nepopulară, probabil creație a diecilor care doreau în acest fel să contracareze bocetele care se performau la înmormântare, socotite a fi de sorginte necreștină, aceste verșuri au circulat în mediul popular și au fost acceptate de marea masă a populației ceea ce înseamnă că a corespuns viziunii sale despre lumea de aici și cea de dincolo, cu alte cuvinte etosului țărănesc. Aceste verșuri fac o legătură clară între lacrimi și drumul de apă, pe de o parte, iar pe de altă parte, între lacrimi și Valea Plângerii ca topos anume în lumea de dincolo.

Legătura între lacrimi și un alt topos al lumii de dincolo este la fel de clară și în cântecele ceremoniale, care au scopul de a ghida sufletul în hățișurile periculoase din

lumea de dincolo. Și aici lacrimile au un rol negativ fiind asimilate cu calea stângă, cale prin excelență nefastă, pe care sufletul trebuie să o ocolească:

Seama iar să-mi iai
Și spre stânga să nu-mi dai,
Căci în partea stângă
E calea cea strâmbă
Strâmbă și stupată,
Cu lacrimi udată.

Se poate face o legătură între Valea Plângerii, lacrimi și oglindă, adică între trei simboluri vehiculate în momente diferite, în situații diferite și cu conotații imediate atât de disparate? Singurul element care unește cele trei simboluri este simbolismul lor acvatic cu conotații funerare. În toate cele trei cazuri principalul beneficiar al dramei sociale este mortul, legătura cu lumea de dincolo fiind astfel asigurată. Teama ca sufletul să nu se înece (în „apele oglinzii”) sau să nu fie înecat în lacul format de lacrimi este manifestă și destul de puternică. Antropologul american C. Geertz considera că există într-o cultură dată câteva simboluri unificatoare³⁴ care odată deciptate pot duce la înțelegerea mai bună a acelei culturi. Credem că dacă vom reuși să deciptăm corespondentul imaginar al ritualurilor vom înțelege mai bine legătura întrinescă între lumea de aici – lumea în care se performează ritualurile – și lumea de dincolo.

FEMINITATEA MORȚII

În limba română cuvântul „moarte” este de genul feminin și este reprezentată ca o bătrână care poartă o coasă pe spate. În orice societate există dualitatea primară, sexuală, femeie – bărbat³⁵. Atât la nivelul bunurilor materiale cât și la nivelul psiho-mental și, implicit, al imaginarului colectiv, fiecare societate atribuie femeii –și prin opoziție cu ea, bărbatului – domeniul public și cel privat, participarea la sărbătorile religioase, performarea ritualurilor.

The goods and their cycles are conventionally opposed in a symbolism which is far wider and more significant ritually and socially, than the particularities of any one institution or field of activity. In one direction there is structurally a circulation of women and certain associated goods in a „feminine cycle”, and in the opposite direction there is a circulation of certain other goods in a” masculine cycle³⁶.

În comunitățile țărănești din sud-estul Europei femeia este cea care se ocupă în mod special cu ritualurile, atât cele performate în timpul anului, cât și cele legate de ciclul vieții și al morții. Este cazul nu doar a culturii populare românești, ci și a comunităților slave din jurul României. Într-un studiu recent publicat, D. Burkhart analizând importanța Dunării în folclorul slavilor arăta

The „Danube”, both as the water-element in general and as that very river in particular, actually appears in Balkan Slavic song material in whole

*series of semantic fields which may be divided into a dual classification of a more masculine (namely geographical-concrete) and a more feminine (mythological-ritual) field*³⁷.

În cazul ritualurilor funerare este aproape un loc comun faptul că femeile sunt – în toate regiunile țării – cele care au exclusivitatea în acest domeniu. Și în ritualurile privind fertilitatea – Caloianul, Paparudele, „udarea cununii”, etc., ritualuri care nu se mai performează astăzi, fiind înlocuite cu „sfințirea țarinii” sau alte astfel de ritualuri mai puțin îndepărtate de creștinism decât primele – femeile au un rol dacă nu exclusiv, cel puțin preponderent. Ritualurile funerare și cele de fertilitate au două elemente comune: folosirea apei și faptul că principalele actante sunt femeile. Premisa de la care plecăm în această secțiune este următoarea: există o clară (cel puțin pentru cercetător) legătură între moarte – femeie și apă. Această legătură este, după opinia noastră, una puternic înrădăcinată în imaginarul colectiv și, făcând apel la textele funerare, vom încerca să demonstrăm unitatea (dar care, repetăm, nu implică un model cultural coerent) gândirii de tip tradițional dar, și mai important, locul pe care apa îl ocupă în imaginarul țărănesc.

În primul rând trebuie demonstrată legătura simbolică între apă și femeie și mai ales explicată. Chiar în momentul nunții, care este dialectic legată de moarte, consideră G. Kligman³⁸, legătura simbolică între femeie – apă și fertilitate devine foarte importantă. Din punct de vedere sociologic invocarea paralelismelor între simbolismul riturilor de inițiere mortuare și cele de la căsătorie se justifică prin faptul că ambele încearcă să confere o nouă identitate socială, în primul caz sufletului, în cel de al doilea miresei³⁹.

În Moldova după ce mireasa este îmbracată de către druște vine mirele cu alaiul să-și ia mireasa. Aflată în pragul casei – loc prin excelență de trecere – mireasa udă mirele cu un buchet de busuioc⁴⁰. În Oltenia mireasa merge la o fântână în sat – interesant este faptul că trebuie să meargă la o fântână comunitară, undeva înspre ieșirea din sat – și, cu un mănunchi de busuioc, înmuiat în apa din fântână „sfințește” cele patru zări. Participanții la nuntă sunt și ei udați de asemenea. Un alt exemplu în care femeia este în directă relație simbolică cu apa și cu fertilitatea. În ritualul numit Paparude câteva fete tinere, dezbrăcate (nuditate rituală ar spune Mircea Eliade) și înfășurate cu bozi treceau pe ulița satului cântând:

Paparudă-rudă,
Vino de mă udă
Cu găleata rasă
Ploaia să verse.

Iar câte 7-8 femei aruncau cu apa pe ele. Acest ritual se performa în condiții de secetă și exista credința că astfel vor fi aduse ploile. Informatoarea de la care am înregistrat acest ritual era convinsă că imediat după ce se termina ritualul începea ploaia⁴¹. Și exemplele de acest fel ar putea continua. Iată deci că există o puternică legătură simbolică între femeie, care deține „misterul vieții”, prin însăși fiziologia sa, și apa care este esența vieții. Importanța femeii în ritualuri are desigur un suport social și unul biologic. Biologic pentru că ea este cea care dă naștere unei noi vieți, etologii

demonstrând de mult importanța mamei nu numai în familiile umane, ci și la primate sau chiar la alte animale cu un comportament social. Suport social pentru că femeile erau cele care rămăneau pe lângă casă, alături de bătrâni, bărbații fiind plecați la munca câmpului, la târg, sau la război (în evul mediu, evident)⁴². Deci datorită condițiilor istorice (specifice fiecărei zone, nu se poate face aici o generalizare), datorită diviziunii muncii pe sexe, femeii îi revine în grijă sectorul domestic. Ea este deci cea care trebuie să se ocupe de ritualurile familiale. Acest model cultural este atât de puternic înrădăcinat în mentalul colectiv încât și astăzi, chiar dacă nu mai există o clară diviziune a muncii pe sexe în comunitățile țărănești, totuși femeia are de departe rolul principal în ritualuri.

Acestui complex simbolic i se adaugă, în imaginarul colectiv, moartea. Și în altă parte am încercat să arătăm, mai pe scurt, legătura inextricabilă între apă – femeie – fertilitate – moarte, dar analiza a fost făcută mai ales la nivelul gesturilor și atitudinilor ritualice ale femeilor. Această legătură simbolică capătă în Caloian, spre exemplu, un contur foarte clar. După ce *fetele* confecționau un chip de om de cca. 40 de cm., din lut, era așezat într-un sicriu, căruia i se dădea apoi drumul pe o apă curgătoare sau era aruncat într-o fântână. Apoi era bocit:

Iene, Iene Scaloiene,
Tinerel te-am îngropat
De pomană ca ți-am dat
Apă multă și vin mult
Să dea Domnul ca un Sfânt
Apă multă să ne ude
Să se facă poame multe⁴³.

În unele zone ale țării, în schimbul pomenilor era invocat ajutorul morților pentru a spori belșugul din casă:

Voi moși strămoși
Să-mi fiți tot voioși,
Să-mi dați spor în casă,
Mult pe masă;
Cu mult ajutor
În câmpul cu flori⁴⁴.

Această legătură simbolică între femeie, moarte și apă este reflectată și în Maramureș. La Moșii de Florii se ridică vasele cu semințe depuse în altarul bisericii la începutul postului (existând obligativitatea ca în fiecare vas să se pună o lumânare care este aprinsă în fiecare sâmbătă din post, adică la sâmbetele morților) și se depun pe masa de pomană⁴⁵. Apoi aceste semințe sunt amestecate cu cele folosite la însămânțat existând credința că nimic nu se mai poate atinge de brazdă. Nici animalele și nici duhurile rele⁴⁶. Este o altă dovadă că bogăția casei și holdele pot fi protejate cu ajutorul spiritelor moșilor. Dealtfel, am mai putea aduce astfel de exemple, dar credem că acelea furnizate până acum sunt suficiente pentru a demonstra legătura simbolică

între apă – femeie și fertilitate. Există, pe de altă parte o legătură între moarte și fertilitate și aceasta este demonstrată nu numai de exemplele date mai sus. Într-un studiu excelent, Anca Bratu a demonstrat că există o clară solidaritate „subterană” între moarte și vegetal:

Les morts bienfaisants sont les parents trépassés don't la présence près de la maison est considérée comme bénéfique: leurs traces dans le jardin, dans le verger et dans les champs sont fertiles, l'eau en devient fraîche, la fortune sourit aux habitants. Le thème de la présence fertilisante des morts puise ses origines dans la croyance déjà mentionnée de la solidarité „souterraine” entre les morts et la fertilité de la terre⁴⁷.

Faptul că moșii se pot întoarce acasă într-o anumită perioadă, între Paște și Rusalii, adică exact perioada în care vegetația renaște nu este întâmplătoare considera A. Bratu. Mai mult, se știe că această perioadă este stabilită de întreaga comunitate, deci toți morții comunității sunt așteptați la masă, de către familiile lor. Importanța acordată comemorărilor de primăvară, dar și de toamnă dovedește tocmai această solidaritate între morți și ciclul vegetal. Aceași idee este întărită în studiul deja citat al Valentinei Vasseva prin cercetările de teren făcute atât la românii din Bulgaria, cât și la bulgarii din România⁴⁸.

Am încercat până acum să demonstrăm că există o legătură inextricabilă între apă-femeie-fertilitate (i.e.ciclul vegetal) și moarte. Repetăm, această legătura pare a fi inconștientă și nu poate fi decriptată decât din ritualurile performate cu diferite ocazii. Să vedem însă cum arată această legătură în cântecele funerare.

Un important izvor pentru a decrpta legăturile simbolice care se formează la nivelul imaginarului colectiv este Cântecul Zorilor. Despre ce reprezintă acesta și alte astfel de cântece ceremoniale cât și despre cât de importante sunt pentru schițarea unui imaginar coerent al lumii de dincolo vom vorbi în paragraful următor. Ceea ce interesează acum este doar reflectarea acestei legături puternice. Și iată cum este reflectată această legatură într-o variantă a Cântecului Zorilor:

Apoi iar să mi te duci,
Până când vei să ajungi
L-al măr mare de Sâmpetru
Cu ajutorul lui Sânmedru;
Măru-i mare și rotat
Și de poale aplecat,
Cu vârful ajunge în ceriu
Cu poalele pân' la mări
Și pre vârful e înflorit,
Iar pre poale împupit.
Jos la rădăcină
E lină fântână,
Acolo-i Sânta Marie,
Cu voi mila ei să fie.

Călători câți mai trecea,
Ea pre toți se îndura,
Ea pre toți îi adăpa,
Drumurile le-arăta:
Sufletul din apă bea
*Și el lumea o uita.*⁴⁹

Se poate sesiza lesne că aici a avut loc o intruziune creștină. Maica Domnului a preluat locul de călăuzitoare a sufletelor deținut odinioară fie de o „maică bătrână”, fie chiar de o „zână bătrână”. Fără a intra în amănunte de ordin istoric, care oricum sunt greu detectabile și incerte în cazul de față, putem doar sugera două paliere de lectură: un prim palier, care poate fi citit chiar temporal, este imaginea necreștină, în care locul principal, de călăuzitoare a sufletelor este luat de „zâna bătrână” care până la un punct poate fi asimilată chiar cu Samodiva, numită, într-un Cântec al Zorilor cules de noi chiar „maica Samodiva”.⁵⁰ Un al doilea palier de lectură, este cel creștin, prin introducerea Maicii Domnului ca și călăuzitoare a sufletelor în lumea de dincolo⁵¹. Ea este cea care trebuie să „adape” sufletele pentru ca acestea să uite de lumea de unde au venit.

Și tu du-ce, du-ce,
Suflete pierduce,
Până vi ajiunje
La mândra răkită,
Mândră și-nflorită,
Că ieste o fântână,
Și scamn da ogină,
Și Maica Marie
*Ia sage și scrie.*⁵²

În bocete acest topos este reprezentat ca un loc de odihnă pentru suflete însă imaginea vehiculată este similară cu cea din Cântecul Zorilor:

In Țarigrad când îi intra
Să te uiți de-a direapta,
Ieste-un pom mare-nflorit
Și-un scaun de hodinit
Și-o fântâniță lină
*Și un scaun de hodină*⁵³.

Imaginea, întâlnită de altfel des în cântecele ceremoniale funerare, este aceea a unui pom (de obicei un măr sau un păr, deci unul fructifer, roditor) sub care se află o fântână iar la fântână stă Maica Domnului, o zână bătrână sau Samodiva, oricum un personaj mitologic feminin, care întâmpină sufletele, le „adapă”, pentru ca acestea să uite lumea din care au venit. Analizând topografia lumii de dincolo, A. Bratu a sesizat

importanța mare pe care o are în imaginarul colectiv această reprezentare simbolică. „Fântâna cu apa lină/ Unde toți morții se adună” și „părul rotat/ Nu de tot uscat”⁵⁴ este locul obligatoriu pe unde sufletul trebuie să treacă pentru a bea apă și a se odihni. Această legătură simbolică femeie-apă-moarte-vegetație apare cu claritate aici. Despre importanța fântânii în ritualurile funerare și în cultul morților am discutat în altă parte⁵⁵ și nu este cazul să reluăm discuția. Vom încerca acum să vedem ce reprezintă fântâna în imaginarul colectiv. Deși nu trebuie să ignorăm simbolismul creștin al fântânii și aici trebuie să cităm episodul din Noul Testament în care Iisus îi cere de băut unei femei din Samaria care scotea apă din puțul lui Iacob⁵⁶, totuși imaginile simbolice vehiculate de cântecele funerare sunt destul de puțin atinse de creștinism chiar în condițiile în care Maica Domnului a înlocuit „zâna bătrână” sau „maica bătrână”. Încă din Evul Mediu avem știri despre fântâni cu apă tămăduitoare și miraculoasă de la Severin (fântâna Sfintei Cruci) și respectiv Siret (lângă fântâna Sfântul Sacrament) ce reflectă, sub veșmânt creștin, tradiții mai vechi despre puterile mari ale fântânii în imaginarul țărănesc⁵⁷. Apa din fântână are rolul explicit pe care în mitologia greacă îl are râul Lethe și anume de a anula ultima rămășiță de umanitate a sufletului – memoria – și de a-l integra astfel în noua lume căruia acum îi aparține. De altfel acest aspect este extrem de important și face parte din atitudinea ambivalentă față de cel decedat. Deși este regretat de către familie și de către comunitate acum el aparține unei alte comunități și de aceea nu trebuie să se mai întoarcă în comunitatea pe care a părăsit-o. Într-un interesant studiu P. Mureșanu a făcut comparația între apa „uitării” și „cărarea de la stânga” din bocetele pădurenești – clișeu întâlnit însă în întreaga țară – și fluviul Lethe din mitologia greacă. Apropierile imaginilor vehiculate în textele comparate sunt uimitoare⁵⁸. Intreg ansamblul simbolic evocat de noi ar putea conține promisiunea unei renașteri prin solidaritatea cu vegetația, însă de renaștere sub o altă formă și, bineînțeles, într-o altă lume: cea a strămoșilor. Faptul că întotdeauna în acest ansamblu simbolic apare un pom fructifer ar putea susține interpretarea noastră. Mărul, pom fructifer din familia *Rosaceae* se folosea, în trecutul nu foarte îndepărtat în diferite oblojeli. În ziua de 1 martie se lega la fiecare pom roditor un fir roșu ca să facă poame multe vara. Mărul plantat lângă drum oferea umbră răcoroasă și poame ce astâmpărau setea călătorilor, de aceea era considerat sacru. Un ritual care avea loc la fântână, în zona Musceleului, între fetele care se făceau surate și în care se folosea o creangă de măr, sau folosirea aceleași crengi de măr la căsătorie⁵⁹, dusă de către pețitori arată simbolismul mărului, legat întotdeauna de fertilitate, de viață și mai puțin, așa cum ne-am așteptat, de moarte⁶⁰. Dealtfel, la nivelul ritualului acest lucru apare cu o mai mare claritate. În aproape toate zonele țării atât la înmormântare cât și la pomenile de 6 săptămâni, 6 luni, 1 an și, respectiv, 7 ani se împodobește un pom fructifer, de preferință un măr sau un prun. Acest pom fructifer este așezat într-o găleată în care, de obicei se pun și două pâini. De bună seamă, simbolismul pe care grâul îl comportă este bine cunoscut și îl vom discuta și noi în următorul capitol: simbolizează renașterea. Ideea de fertilitate este atât de importantă în mentalul țărănesc – legată desigur de principala activitate, agricultura – încât calea pe care trebuie să o alege sufletul atunci când va ajunge la răscruce este calea semănată cu grâu, calea „mâinii drepte”:

Și să nu-mi apuci
Către mâna stângă
Că-i calea nătângă
Cu bivoli arată
Cu spini semănată

...

Dar tu să-mi apuci
Către mâna dreaptă
Că-i calea curată
Cu boi albi arată
Cu grâu semănată.⁶¹

Abordând problema comparativ, în cadrul mai multor arii culturale, M. Eliade analizează pe larg acest simbolism făcând legătura între cultul morților și cel al fertilității⁶².

Întrebarea care se ridică acum este următoarea: poate fi socotit acest pom ceea ce Mircea Eliade numea Axis Mundi? Cu alte cuvinte poate fi asimilat bradului care are, vom vedea în capitolul următor, și funcția de punte, mult mai clară și, cel puțin în mentalul țărănesc, mult mai importantă decât aceea de Axis Mundi? Răspunsul, credem noi este afirmativ. Într-una din variantele Cântecului Bradului acesta este tăiat pentru a fi așezat la fântână:

Că pe min m-or pus
La lină fântână
La mijloc de deal

...

Aproape în toate variantele bradul este tăiat de la munte (ceea ce indică acțiunea rituală) și adus „la loc cu apă”, ceea ce ar putea susține interpretarea noastră.

TOPOSUL LUMII DE DINCOLO

Printre materialele folclorice pe care le vom folosi, cele mai importante pentru analizarea unui topos imaginar al lumii de dincolo sunt basmele și cântecele funerare. Deși sunt două genuri distincte acestea vorbesc despre eroi care coboară în lumea de dincolo, în cazul primelor, și despre sufletele care trebuie ghidate în lumea de dincolo, în cazul ultimelor. Comparația între ritualurile funerare și unele imagini simbolice vehiculate de basme este perfect valabilă din punctul nostru de vedere deoarece atât într-un caz cât și în celălalt se vorbește despre o lume „în afara” lumii acesteia, cumva o lume paralelă cu universul nostru sensibil. Dealtfel, întrebare asupra modului în care își imaginea lumea de dincolo un informator i-a descris lui E. Bernea o imagine foarte puțin creștină și foarte apropiată de reprezentările lumii de dincolo vehiculate în basme:

„Celălalt tărâm nu este iadul... Celălalt tărâm e parcă ceva nesănătos, ceva de înfiorare, cum spune în povești; acolo sunt smei și alte chipuri”.⁶³

Într-un articol în care încerca să analizeze cântecele funerare cu instrumente istorice O. Bîrlea arăta zona de răspândire a acestui ceremonial funerar: Oltenia nord – vestică, Banatul, o parte din Țara Hațegului și pe alocuri vestul Ținutului Pădurenilor, la care se adaugă „cântecul ăl mare” sau „cocoșdaiul” în zona cuprinsă între Sebeș, Făgăraș și Târnava Mare, care se cânta și el în zori însă este de o factură mai nouă⁶⁴. Deci o zonă geografică destul de întinsă, etnologul român considerând că această arie fusese și mai întinsă altă dată. Funcția acestor cântece funerare este destul de clară: aceea de a ghida sufletul în lumea de dincolo, de a-l avertiza asupra pericolelor ce le va întâmpina în drumul său către comunitatea strămoșilor⁶⁵. Sunt textele cele mai clare cu privire la existența unei „geografii funerare” coerente în cultura populară românească.

Primul obstacol pe care sufletul trebuie să-l treacă în călătoria sa către comunitatea strămoșilor este marea:

Suflet despărțit
De multe mâhnit
Pleacă și se duce
Marea o ajunge
Vine marea mare
Vine-n tulburare
Greu urlând și urducând
*Toată lumea spăimântând.*⁶⁶

Această imagine a apei care desparte cele două lumi nu este una specific românească, ci o putem întâlni în toate mitologiile balcanice, dar și în cea rusă⁶⁷. În alte tradiții culturale, cum ar fi cea grecească, spre exemplu, așa cum apare în bocete, apa care desparte lumea viilor de lumea morților este un râu⁶⁸. De altfel, analizând Dunărea ca simbol în diferitele tradiții balcanice, Tatjana Civian Mihajlova considera că există în mentalul comunităților țărănești din această zonă un clișeu mental în care Dunărea este echivalată cu Marea Neagră⁶⁹. Această identitate ar putea fi valabilă și pentru imaginarul lumii de dincolo vehiculat de țărani români. Deși în toate variantele Cântecului Zorilor marea este cea care desparte cele două lumi, totuși există și Apa Sâmbetei care pare a avea același rol. În altă parte am încercat să demonstrăm că în ritualurile ce țin de cultul morților această funcție apare cu claritate așa că nu mai insistăm asupra acestei probleme. Vrem doar să atragem atenția asupra acestei identități care nu este însă un specific românesc.

Acest prim obstacol poate fi trecut pe o singură punte: bradul zânelor.

Iar în râpa mărilor
Unde-i bradul zânelor
Trecătoarea apelor
Sufletul stătea
Și mi se ruga:
– Brade,brade,
Să-mi fii frate,
Întinde-ți, întinde,

Eu să le pot prinde,
Vârfurile tale
Să trec preste ele
Marea în cea parte,
Ce lumea-mi desparte.⁷⁰

Iar bradul răspunde de trei ori negativ la cererea sufletului, de fiecare dată motivând existența, între crengile sale a trei animale (șoim, vidră și șarpe) cu rol evident de paznici. În alte cântece ceremoniale aceste animale devin psihopompe, conducând sufletul în hățișul lumii de dincolo. Am discutat deja în altă parte funcția acestor animale, mai ales a vidrei.

Este foarte interesant faptul că sufletul se poate oricând îneca, căzând în marea ce departe cele două lumi, ceea ce presupune, în psihologia populară o teamă mare de această apă. S-ar putea ca interpretarea pe care o propune Mircea Eliade, analizând comparativ mai multe arii culturale, să fie valabilă și în cazul imaginarii țărănesc. Cel puțin în cazul de față:

„...în apă totul se „dizolvă”, orice „formă” este dezintegrată; orice „istorie” este anulată; nimic din ceea ce a existat mai înainte nu subzistă după o imersiune în apă, nici un aspect, nici un „semn”, nici un „eveniment”.”⁷¹

Într-adevăr, în mentalul popular, sufletul, în această secvență, încă pare că posedă virtuți umane, pe care însă le va pierde atunci când va ajunge să bea din „apa uitării”. Teama că sufletul se poate îneca persistă încă de la intervenția morții (cu lacrimi, în apele oglinzii, acum în marea dintre lumi). Este unul dintre pericolele evidente pe care sufletul le întâmpină în lumea de dincolo.

Există însă o punte peste care sufletul poate să treacă. Bradul, a cărui funcție evidentă este subliniată clar:

– Hai, brade, hai
Mult te mai rugai
O rugare mare
Cu multă răbdare!
Brade, brade
Am și eu un frate
Un frate păcurărel
Și are un toporel
Ș-are doi verișori
Doi voinici feciori
Ei te vor tăia
Și te-or răsturna
Maistori vor veni
Și te vor ciopli
Din tine vor face

Punte peste mare
S-aibă trecătoare
Suflete ostenite
Către rai pornite.⁷²

Deși apare și ca Axis Mundi, aici bradul are funcția clară de punte peste apa dintre țărmuri. Este pomenită și puntea Raiului care, în alte texte este subțire ca o ață. Ideea de punte peste apa ce desparte cele două lumi pare a fi o creație culturală mult mai veche. Iată cum descria Gregorius Magnus (papă de la 590 la 604) puntea dintre cele două lumi:

*„A fost odată o punte pe sub care trecea un râu, negru și murdar, care emana o ceață de un miros insuportabil. Dar odată trecută puntea aceea, iată livezi plăcute și înverzite, înfrumusețate cu ierburi și flori înmiresmate... Oricine ar fi vrut, dintre păcătoși, să treacă puntea, ar fi căzut în râul întunecos și scârbos; dar cei drepți, care nu aveau păcate, cu pas sigur și liniștit ajungeau în locuri încântătoare”.*⁷³

Desigur, aici avem de-a face cu deja varianta creștină, prin introducerea elementului etic deși, cum spune E. Battisti, descrierea de mai sus pare mai mult înrudită cu basmul decât cu Biblia⁷⁴. Se știe însă că puntea dintre lumi apare încă în textele iraniene (Avesta, aprox. 250 î.Hr.-226 d.Hr.). De asemenea tema este răspândită în mitologia slavilor⁷⁵ dar și în basmele europene, după cum atestă variantele E 481, F 93, F 152 din Indexul lui St. Thompson⁷⁶. Am evocat toate aceste arii culturale pentru a demonstra că funcția principală este aceea de pod peste apa ce desparte cele două lumi, iar interpretările conform cărora acest brad este totemul sufletului sunt fanteziste⁷⁷. Interpretarea noastră este întărită și de faptul că acest brad după ce se usucă este folosit efectiv ca punte peste un pârâu⁷⁸. Despre brad ca pom al vieții se poate spune că în mentalul țăranesc pare a fi asimiliat câteodată în cântecul bradului chiar cu „pomul de la fântână”:

Cîn'm-a duoborîtî,
Pie min' m-uo mințîtî
C-uo zîs că mă punie
Zână la fântână,
Călătuor'să vină,
Să să huodiniască,
Să să rîăcuorească
Și să mulțumească.⁷⁹

Aceiași imagine a bradului adus „la fântână” se regăsește în mai multe variante ale Cântecului Bradului.

O întrebare se ridică aici: dacă în zona descrisă mai sus, ceea ce stucturează imaginarul colectiv al lumi de dincolo sunt aceste cântece funerare, ce elemente structurează imaginarul colectiv în zonele în care nu se performează aceste cântece?

Deși nu putem da un răspuns precis pentru toate zonele etnografice, am putea încerca un răspuns pentru două spații destul de diferite: este vorba de sudul României (Dolj) și zona Covasna (aici ne referim strict la populația românească) care pot fi însă extinse și la alte zone. Imaginile simbolice pe care le-am văzut vehiculate până acum de cântecele funerare le-am comparat cu cele vehiculate de vrăjitoarele din sudul țării⁸⁰, iar similitudinile sunt extrem de interesante. În cadrul cercetărilor asupra imaginarului vehiculat de către vrăjitoarele din Dolj am observat similitudini între descântecele performate de vrăjitoarele din Maglavit, Unirea și Moțăței și Cântecul Zorilor performat în Gorj. Cea mai spectaculoasă practică este căderea în transă a vrăjitoarelor. De altfel deseale călătorii în „lumea de dincolo” (după expresia fericită a lui I. P. Culianu) sau „căderea în nesimțire” conform expresiei locale sunt cele care dau statutul special al vrăjitoarei în comunitate. În timpul acestor transe vrăjitoarele sunt duse, spun ele, în lumea de dincolo, în zbor, de către Dumnezeu-Tatăl. Întotdeauna ele se află în *partea dreaptă*, fapt menționat cu precizie de toate vrăjitoarele. Chiar și ieșirea din lumea cealaltă – întotdeauna însoțite, pentru că altfel nu ar mai recunoaște drumul de întoarcere, fapt precizat cu claritate de toate vrăjitoarele intervievate – se face tot cu piciorul *drept* înainte. Desigur că putem să punem în relație drumul de la dreapta din cântecele ceremoniale și faptul că zborul, intrarea și ieșirea din lumea de dincolo, se fac tot pe partea dreaptă. Nu vom da detalii despre aceste transe decât în măsura în care interesează subiectul nostru.

Din descrierea acestor călătorii imaginare putem descrie o geografie funerară destul de coerentă și care seamănă destul de mult cu cea vehiculată de cântecele ceremoniale funerare. Intrarea pe lumea cealaltă se face printr-un fel de ghizd de fântână. Raiul este o câmpie plină de flori. Putem face iată comparația cu următoarele imagini despre Rai dintr-o variantă a Cântecului Zorilor:

Că acolo tu vei afla
Spre îndestularea ta,
Câmpuri frumoase,
Cu flori alese
...
Tu sa mi le iai,
Că sunt flori din Rai.⁸¹

Atunci când sunt aduse din călătoriile lor, vrăjitoarele sunt lăsate undeva în apropierea casei, la răscruce. Două dintre ele chiar au făcut mențiunea că au fost aduse până la fântâna de la răscruce, iar Maica Domnului (care le însoțea) le-ar fi spus: „*până aici te pot aduce, mai încolo nu pot merge*”.⁸² Insistăm asupra acestui amănunt deoarece considerăm că putem face legătura cu cântecele funerare performate în nordul Olteniei și în care fântâna este locul unde Maica Domnului așteaptă sufletele pentru a le da apa uitării. Trebuie să mai precizăm de asemenea, că am constatat, în urma interviurilor de grup de tip focus (analizând percepția comunitară a vrăjitoriei), marea aderență pe care o are acest imaginar la comunitățile din care aceste vrăjitoare fac parte. Mai interesant este faptul că în această zonă (sudul Doljului) nu se performează nici un fel de cântec ceremonial funerar, acestea fiind înlocuite de cântatul

la trompetă, de către un om specializat din cadrul comunității, a unei anumite melodii, aceeași pentru toți membrii comunității.

Putem deci concluziona, că în zona de sud a țării (despre existența unor astfel de vrăjitoare avem informații și din Teleorman, Giurgiu, etc.), acolo unde nu se performează cântece funerare ceremoniale, structurarea imaginărilor colective al lumii de dincolo se face de către aceste vrăjitoare, care fac dese călătorii în lumea de dincolo.

Într-o altă zonă etnografică, în Covasna, ritualurile par să funcționeze fără a avea un imaginar coerent structurat privind lumea de dincolo. Și totuși ritualul arată, după cum vom vedea, faptul că, nu cu mult timp în urmă și aici a funcționat un imaginar al lumii de dincolo. Atât la înmormântare, cât și la pomenile care se fac peste an se împodobește un măr în care se atarnă 24 de colăcei în formă de spirală, mere roșii, o cană goală, biscuiți, năframă și bomboane. Creanga de măr este așezată într-o găleată din plastic și fixată între două pâini mari. În găleată nu se află apă. De împodobitul pomului se ocupă toți membrii familiei, deoarece se crede că în acest fel se poate sta de vorbă cu răposatul. Totul se dă apoi de pomană nașului de cununie al răposatului, inclusiv scaunul și găleata. Creanga de măr se duce apoi la cimitir, la capul mormântului, se înfinge în pământ și se lasă acolo până se usucă.⁸³ La înmormântare nu se performează nici un fel de cântec ceremonial. De bună seamă, așa cum am văzut, mărul deși poate fi identificat și cu Pomul Vieții din creștinism, evocă, în același timp imaginea simbolică vehiculată de cântecele ceremoniale funerare. Desigur, canavaua pe care se brodează imaginărilor colective este sistemul de reprezentări și simboluri oferite de creștinism, N. Frye remarcând acest fapt, indiferent dacă, spune el, există o raportare explicită sau implicită la acest „mare cod” care este creștinismul.⁸⁴ Revenind la creanga de măr, faptul că este așezată într-o găleată, chiar goală (recipientul evocând însă clar conținutul), faptul că la baza acestei crengi sunt așezate pâini (simbol clar al renașterii), ne duce cu gândul la imaginea simbolică pe care am evocat-o mai sus. Nu trebuie însă ignorat și aspectul de punte, și aici poate fi asimilat, ca funcție, cu „mărul lui Sânpetru” care are poalele până la mări (găleata), pe vârf e înflorit, iar la poalele împupit (pâinile mari care se așează în găleată). Sau cu „bradul zânelor” care se află în mijlocul mărilor. Iar funcția este aceea de punte peste care sufletul trece în lumea de dincolo. Funcția de punte este afirmată de chiar membrii comunității atunci când afirmă că pot lua contactul cu sufletul celui mort când împodobesc acest pom.

Dăm deci cu titlu de ipoteză de lucru care va trebui verificată în timp, ideea că pe lângă Biserică, care este un factor important în distincția lumea de aici-lumea de dincolo, în crearea unei geografii funerare coerente se pot detecta cel puțin trei zone mari. În sudul țării, un loc important în structurarea imaginărilor lumii de dincolo îl au incursiunile extatice în lumea de dincolo ale vrăjitoarelor, imaginar acceptat de către toți membrii comunităților în care acestea se află. În zonele în care se performează cântecele ceremoniale funerare acestea sunt cele care structurează acest imaginar (și trebuie să spunem că este, de departe cel mai coerent imaginar). Iar în zonele care au suferit puternice influențe catolice sau protestante (Transilvania, nordul Moldovei – unde mărul are aceleași valențe pe care le-am descris mai sus) imaginărilor este structurat, inconștient pentru membrii comunității, de chiar ritualurile funerare savârșite în diferite secvențe.

Unul dintre personajele lui Umberto Eco spunea: „*Trebuie să spunem povești ca să supraviețuim*”. Într-adevăr, într-o societate tradițională, poveștile, basmele sunt un mijloc de menținere a coeziunii sociale și o pârgie de ierarhizare în același timp. Se știe că până nu demult, basmele aveau un rol important, educator, estetic, și, nu în ultimul rând, ca eficiență în muncă, culesul de porumb fiind, un loc îndătinat de povestire.⁸⁵ Dar în același timp

*Dans le passé non lointain de raconter a eu aussi une fonction religieuse et magique. Les débris de cette fonction se sont gardés jusqu'au debut de notre siècle et le souvenir a persiste même chez les vieillards enquetés par nous.*⁸⁶

Nu există, nici un grup social, fie trib, fie o comunitate mai mică, fie chiar națiune care să nu posede legende foarte vechi încorporate în tradițiile și cultura sa.⁸⁷ Putem considera că un alt tip de documente care atestă existența unei „geografii funerare” este basmul. Gen narativ oral devenit revolut, basmul reprezintă deja istorie. O istorie orală însă. Dar nu mai puțin valoroasă, cel puțin pentru studiul de față. Folosirea basmului este motivată de multiple considerente. În primul rând în basme, în general, eroina locuiește sau este răpită de un personaj din lumea de dincolo. De asemenea, Sfintele (atât Sfânta Miercuri cât și Sfânta Vineri) își au locuința tot pe celălalt tărâm. Ele sunt cele care dau călătorilor sfaturi sau chiar obiecte ajutătoare.⁸⁸ Toate aceste motive ne fac să credem că basmul (cel puțin cel care conține motivul călătoriei), care se povestește și pentru cinstirea morților⁸⁹, este o bună sursă pentru detectarea și înțelegerea imaginarului lumii de dincolo. Pentru tipul de basm care ne interesează pe noi vom folosi cu precădere cartea lui Lazăr Șăineanu.

În basme, se poate intra în lumea de dincolo (intitulată și Lumea Neagră) printr-un puț, fie printr-o peșteră.⁹⁰ S-ar putea ca prestigiul simbolic atât de mare al fântânii să fie datorat și acestei idei. Într-un basm cules de Slavici se vorbește de o câmpie locuită de Muma Pădurii, câmpie străbătută de o apă care avea darul de a adormi⁹¹. Într-un basm cules de Sbiera moșia oamenilor este despărțită de moșia zmeilor – plasată în lumea de dincolo –, un râu mare și lat, identificat probabil cu Apa Sâmbetei. În basmul Zâna apelor boierul poruncește lui Alexandru, bărbatul zânei, să-L aducă pe Dumnezeu la prânz. Pentru aceasta el trebuie să treacă o apă, după care Îl întrebă pe Dumnezeu de ce nu trăiește nici pește, nici broască și nici o altă jivină în ea. Dumnezeu îi răspunde: pentru că nu s-a înecat nici un om în această apă.⁹² În basme, fântânile sunt păzite de Iele, iar cei care nu au dat de pomană în timpul vieții apă celor însetați, nu pot beneficia de apa lor.

Exemplele de mai sus sunt, credem noi, edificatoare. Motivul călătoriei din basme poate fi, așadar, comparat cu călătoria Dalbului de Pribeag, a sufletului în lumea de dincolo. În comunitățile țărănești de altă dată s-ar putea ca aceste basme să-i fi pregătit pe ascultători, încă din timpul vieții, pentru marea călătorie în lumea de dincolo. Într-adevăr, geografia funerară descrisă de basme este destul de apropiată cu cea descrisă de cântecele rituale funerare: sufletul/eroul de basm trebuie să treacă peste o apă mare pentru a ajunge pe celălalt tărâm. De multe ori el este întâmpinat de o Sfântă – în cazul sufletului o zână bătrână sau o Maică bătrână, iar mai târziu Maica Domnului – care îi indică drumul.

CONCLUZII

Am încercat să decriptăm legăturile simbolice care se formează la nivelul imaginarii colective, pornind chiar de la principiul unității mentale și spirituale, principiu stipulat de toți cercetătorii societăților de tip tradițional, încercând astfel să înțelegem mai amplu problema imaginilor și reprezentărilor vehiculate de țărănul român, inconștient și disparat, în legătură cu imaginea lumii de dincolo. Aceasta pare a fi o proiecție a realităților vehiculate în această lume. Putem spune că și în comunitățile țărănești din România imaginarii lumii de dincolo se structurează după geografia și după societatea terestră. Compararea imaginilor și reprezentărilor vehiculate de textele funerare cu cele vehiculate de basme ne arată marea importanță pe care apa funerară o are în imaginarii colective.

NOTE

- ¹ R. Popov, **Za prazniënata sistema na balgari i vlasi**, în „Bălgarska Etnologia”, 1995, p. 137 apud M. Mesnil, A. Popova, **Les eaux-delà du Danube**, în „Ethnologia Balcanica. Journal of Balkan Ethnology”, Sofia, Münster, New York, 1, 1997, p.73.
- ² V. Vasseva, **Adaptation in the Funeral Customs of Resettled Communities**, în „Ethnologia Balcanica. Journal of Balkan Ethnology”, 1, 1997, pp. 100 sqq.
- ³ Vezi St. Dorondel, **Symbolism acvatic și ritualuri funerare în cultura populară românească**, în „Studii și Comunicări de Etnologie”, S.N., XII, Sibiu, 1998, pp. 59-74; idem, **Apa în cultul morților**, în „Studii și Comunicări de Etnologie”, S. N., XIII, Sibiu, 1999 (sub tipar).
- ⁴ R. Florescu, **Prefață la M. Gimbutas, Civilizație și cultură**, București, Meridiane, 1989, p. 6.
- ⁵ Pe larg despre această problemă la L. Passerini, **History and semiotics**, în „Historein: A Review of the Past and Other Stories”, vol. 1, Athens, 1999, p. 14.
- ⁶ Vezi pe larg la R. Linton, **Fundamentul cultural al personalității**, București, Ed. Științifică, 1968, pp. 81 sqq.
- ⁷ **Ibidem**, p. 76.
- ⁸ M. Eliade, **De la Zalmoxis la Genghis-Han**, București, Humanitas, 1995.
E. Bernea, **Cadre ale gândirii populare românești. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și cauzalității**, București, Cartea Românească, 1985. Indiferent dacă interpretările autorilor sunt contestabile ambii își asumă o metodă pe care o aplică pe întreg parcursul textului.
- ⁹ Vezi N. Panea, M. Fifer, **Cartea românească a morții. O hermeneutică a textului ritual funerar**, Drobeta Turnu Severin, 1998. Lipsa unei bibliografii adecvate subiectului și interpretările ușor fanteziste ale autorilor fac ca lucrarea să nu poată fi citată decât pentru materialele etnografice de teren.
- ¹⁰ Vezi critica aspră a lui Gilbert Durand în primul capitol intitulat *La vocabulaire de symbolisme* din cartea sa **Imagination symbolique**, Paris, P.U.F., 1968, p.3 sqq care considera că termenii „imagine”, „semn”, „alegorie”, „simbol”, „emblemă”, „mit”, etc. sunt utilizați fără distincție de către marea majoritate a autorilor. Desigur aici ne referim doar la cercetarea românească și la lipsa funciară a unei propensiuni pentru analiza conceptuală.
- ¹¹ Chiar societățile cele mai arhaice, cele preistorice sau cele așa zis „primitive” au, se pare, un imaginar bogat și foarte bine structurat. Iar unul dintre cercetătorii care au contribuit la demonstrarea acestui fapt a fost și M. Eliade. Cf. St. Dorondel,

- Mircea Eliade și „universul imaginar” neo-eneolitic, în „Buletinul Cercurilor Științifice Studențești”, Arheologie-Istorie, 2, Alba Iulia, 1996, pp. 11-25.
- 12 S. Mitu, **Aspecte metodologice ale cercetărilor de imagologie comparată**, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, Historia, 1-2, 1993, p. 92.
- 13 M. Hammersley, P. Atkinson, **Ethnography principles in practice**, London & New York, Routledge, 1993, p. IX. Îndemnând către deschiderea spre alte orizonturi și metode ale științelor sociale autorii își exprimă îngrijorarea față de faptul că etnografia ar putea deveni osificată, aceasta prezentând o distinctă paradigmă în conflict cu, sau în cel mai bun caz paralelă, cu alte abordări teoretice și metodologice.
- 14 E. Patlagean, **Istoria imaginarului**, în **Introducere în istoria mentalităților colective**, studiu introductiv, selecția și traducerea textelor Toader Nicoară, Cluj Napoca, 1995, p. 194.
- 15 J. Le Goff, **Imaginarul medieval. Eseuri**, București, Meridiane, 1991, pp. 6 sq.
- 16 Pentru a dovedi istoricitatea unui fapt de cultură trebuie puse două întrebări fundamentale. În primul rând în cel fel se schimbă o cultură și în ce condiții rămâne ea stabilă? Iar în al doilea rând cum se schimbă o cultură? Până nu vom răspunde la aceste întrebări, ceea ce presupune și o metodologie clară, orice referire la trecut, mai ales la cel îndepărtat, nu poate fi socotită decât o încercare de ideologizare a etnologiei. Pe larg la E. Ohnuki-Tierney, **Introduction: The Historicization of Anthropology**, in **Culture through Time. Anthropological Approaches**, ed. by Emiko Ohnuki-Tierney, Stanford, Stanford University Press, 1990, p. 6
- 17 Jean-Claude Schmitt, **Rățiunea gesturilor în Occidentul medieval**, București, Meridiane, 1998, p. 4.
- 18 **Ibidem**, p. 41.
- 19 Rugați fiind să dea o motivație clară gestului lor țăranii chestionați nu au știut să dea un răspuns clar: „Nu știm, așa se face”, „așa făceau și bătrânii” etc. Acest răspuns nu trebuie să ne mire. În Australia primii cercetători (Strehlow, Spencer, Gillen etc) care i-au chestionat pe aborigenii arunta în legătură cu diferitele ritualuri au primit răspunsuri similare. Cf. E. Durkheim, **Formele elementare al vieții religioase**, Iași, Polirom, 1995, p. 340.
- 20 G. Durand, **Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală**, București, Univers Enciclopedic, 1998, p. 91.
- 21 A. Gorovei, **Credințe și superstiții ale poporului român**, ediție îngrijită și introducere de Iordan Dătcu, București, Ed. Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995, p. 148, 178.
- 22 I. Evseev, **Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească**, Timișoara, Amarcord, 1998, s.v. Vezi de asemenea și B.G. Walker, **The woman’s Dictionary of Symbols and Sacred Objects**, San Francisco, New York, Harper, 1988, s.v.
- 23 J. Przyłuski, **L’evolution humaine**, Paris, P.U.F., 1942, p. 190.
- 24 V. Vasseva, **op.cit.**, p. 101.
- 25 S. Fl. Marian, **Înmormântarea la români**, București, Ed. Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995, p. 257.
- 26 **Ibidem**, p. 78.
- 27 C. Bălosu, **Vise premonitorii. Topografia Raiului și Iadului**, în „Oltenia. Studii și Comunicări”, VII, Etnografie, Craiova, 1996, 137.
- 28 Informator Oniga Ioan, 81 ani, născut în Lăpușul Românesc, unul dintre liderii informali ai comunității și un fel de deținător al „memoriei colective” locale, foarte bun povestitor. Cercetare realizată în cadrul proiectului *Social Structures and Religious Feasts in two villages of Romania* susținut financiar de către *Research Support Scheme by Open Society Foundation Institute*, Praga.

- 29 I. Kopytoff, **Ancestors as Elders in Africa**, în „Africa”, vol.41, p. 282.
- 30 Fl. Bucescu, S. Ciubotaru, V. Bârleanu, „**Bătrâneasca**”. **Doine, bocete, cântece și jocuri din ținutul Rădăuților**, în „Caietele Arhivei de Folclor”, I, Iași, 1979 (cules din Straja în 1979).
- 31 C. Brăiloiu, „**Ale mortului**” din Gorj, București, 1936 (fără număr de pagină).
- 32 M. Cahane, L. Georgescu-Stănculeanu, **Cântecul Zorilor și Bradului**, București, Ed. Muzicală, 1988, var. 315, p. 700.
- 33 O. Bîrlea, **Folclorul românesc**, I, București, Minerva, 1981, p. 493. Cât despre vechimea versurilor funerare, cele mai vechi datează din secolul al XVII-lea. Vezi idem, **Istoria folcloristicii românești**, București, Ed. Enciclopedică, 1974, p. 20.
- 34 C. Geertz, **Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols**, in **The Interpretation of Cultures**, New York, Basic Books, 1973, p. 127.
- 35 Încă din paleolitic a existat o diviziune a muncii pe sexe și implicit o diviziune a zeităților și a cosmologiei; deci atât a lumii mundane, cât și a celei supranaturale.
- 36 R. Needham, **Structure and Sentiment. A Test Case in Social Anthropology**, Chicago, Chicago University Press, 1969, p. 94.
- 37 D. Burkhart, **The River Danube in Balkan Slavic Folksongs**, in „Ethnologia Balkanica. Journal of Balkan Ethnology”, Sofia, Münster, New York, 1, 1997, p. 54.
- 38 G. Kligman, **Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania**, Iași, Polirom, 1998, p. 41.
- 39 M. Bloch, J. Perry, **Introduction**, in **Death and the Regeneration of Life**, ed. by Maurice Bloch and Jonathan Perry, Cambridge University Press, 1994 (sixth edition), p. 4.
- 40 Informator Racilă Ion Ștefan, sat Batâr, raion Căinari, născut în 1915, 1 clasă la români, baștinaș, cules de Ala Movileanu, iulie 1992 (sudul Basarabiei).
- 41 Informator Cojocaru Ana (Nuța Cotârcă), Moțaței sat, com. Moțaței, jud. Dolj, 57 ani, 4 clase, agricultoare, nu a părăsit satul, cercetare făcută în august 1998.
- 42 Mai nou, în societățile europene de tip tradițional, dar nu numai, antropologii au stabilit o altă ocupație aproape exclusiv masculină: băutul în locurile publice, acolo unde femeie nu are acces decât formal. Informal este locul prin excelență masculin. Cf. D. Gefou-Madianou, **Introduction: alcohol commensality, identity transformation and transcendence** in D. Gefou-Madianou (ed.) **Alcohol, Gender and Culture**. London & New York, Routledge, 1992 passim. Este o altă dovadă, în opinia noastră, a menținerii sub diverse forme a unei astfel de opoziții fundamentale.
- 43 E. Niculiță-Voronca, **Sărbătoarea Moșilor în București. Studiu comparativ**, București, 1915, p. 87.
- 44 S. Manguica, **op. cit.**, p. 140.
- 45 P. Biltiu, **Moșii de peste an în zona Lăpuș (I)**, în „Revista de Etnografie și Folclor”, 31, 2, 1986, pp. 163-164.
- 46 **Ibidem (II)**, în **Ibidem**, 32, 1, 1987, p. 68.
- 47 A. Bratu, **Le voyage vers l'autre monde dans les croyances populaires Roumaines**, în „Lares, Rivista trimestrale di studi demo-etno-antropologici” diretta da Giovanni Battista Bronzini, 4, Ottobre-Dicembre, 1989, p. 468.
- 48 V. Vasseva, **op. cit.**, p. 105.
- 49 S. Manguica, **op. cit.**, p. 130. Aceeași variantă, culeasă însă cu aproape 80 de ani mai târziu vezi și la N. Both, **Contribuții la Cântecul Zorilor**, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1962-1964”, Cluj, 1966, p. 480.

- 50 Samodiva este un personaj care apare în cântecele funerare din sudul României și este, probabil, un import din mitologia populară bulgară unde samodivele reprezintă o ipostază a zânelor destinului. Ca personaje mitologice cu funcții funerare similare cu cele din sudul României apar și în cântecele funerare macedonene. Vezi M. Mesnil, A. Popova, *op. cit.*, p. 74.
- 51 Nu doar acestea sunt elementele clar creștine introduse în text: se poate menționa introducerea elementului etic, moral, sau chiar a figurii lui Dumnezeu-Tatăl alături de Sfântul Petru (niciodată de Iisus Hristos) care sunt prezentați tot „la o lină fântână” ca loc de odihnă și de întâmpinare a sufletelor, într-o variantă de altfel destul de rar întâlnită. Vezi N. Both, *op. cit.*, p. 472.
- 52 M. Kahane, L. Georgescu-Stănculeanu, *op. cit.*, var. 202, p. 629.
- 53 C. Braïloiu, **Despre bocetul de la Draguș (jud. Făgăraș)**, în „Arhiva pentru Știință și Reformă Socială”, X, 1-4, București, 1932, p. 41. Deși trebuie făcută o distincție clară între versurile funebre, bocete și cântecele ceremoniale funerare, distincție făcută din punct de vedere tematic, funcțional și structural și, uneori, chiar ca proveniență istorică, ceea ce le unește este identitatea unor imagini simbolice vehiculate de aceste texte. Pentru diferențierea mai sus citată vezi O. Bîrlea, **Cântecele rituale funebre din Ținutul Pădurenilor (Hunedoara)**, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, 1968-1971”, Cluj, 1971, p. 361.
- 54 Th. T. Burada, **Datinile poporului român la înmormantari**, Iași, 1882, p. 120.
- 55 Vezi Șt. Dorondel, **Apa în cultul morților** (sub tipar).
- 56 „Oricui va bea apa pe care I-o voi da Eu, în veac nu-i va fi sete, ba încă apa pe care I-o voi da Eu se va preface în el într-un izvor de apă care va țâșni în viața veșnică” (Ioan 4,14).
- 57 N. Zugravu, **Geneza creștinismului popular al românilor**, Institutul Român de Tracologie, Bibliotheca Thracologica, XVIII, București, 1997, p. 533.
- 58 P. Mureșanu, **Fluviul Lethe sau „apa uitării” și „cărarea de la stânga” din bocetele pădurenești**, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, IX, Cluj Napoca, 1977, pp. 301-310.
- 59 Despre simbolismul mărului, mai pe larg la V. Butură, **Enciclopedia de etnobotanică**, București, Ed. Științifică, 1979, sv.
- 60 Totuși făcând o scurtă analiză comparativă Barbara G. Walker, *op. cit.*, s.v., consideră acest pom fructifer ca având un simbolism feminin fiind comun majorității mitologiilor indo-europene și având valențele imortalității sau ale morții și renașterii.
- 61 C. Brăiloiu, **Ale mortului din Gorj** (fără număr de pagină).
- 62 M. Eliade, **Tratat de istorie a religiilor**, București, Humanitas, 1992, pp. 307-336, în special pp. 321-323.
- 63 E. Bernea, **Cadre ale gândirii populare românești. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și causalității**, București, Cartea Românească, 1985, p. 88. Această descriere ar putea fi o „amintire” a timpurilor când basmele ocupau un loc mult mai important în imaginarul țărănesc decât în momentul în care informatorul dădea acest răspuns.
- 64 O. Bîrlea, **Folclorul și unele probleme ale dezvoltării poporului român**, în „Revista de Folclor”, IV, 1-2, 1959, p. 197.
- 65 V. Crețu, **Mitul „marelui drum”**, în **Cântecele ceremoniale de petrecut în Banat, în Folclor Literar**, II, Timișoara, 1968, p. 20.
- 66 S. Manguica, **Petrecerea mortului**, în „Preotul Român”, 8, 1882, pp. 209-216; apud A. Bratu, *op. cit.*, p. 447.
- 67 L. Nicolaevna Vinogradova, **Les croyances aux démons dans la structure du calendrier populaire**, în „Ethnologie française”, XXVI, 1996, 4, p. 741.

- 68 N. G. Politis, **Eklógé apó ta tragouídia tou ellinikou laou**, Athens, 1932, no. 208 apud Tatjana Civian-Mihajlova, **The Danube-Symbol of the Mythical Road and a Mythical Frontier**, în „Ethnologia Balkanica”, vol. 1, 1997, p. 33.
- 69 Tatjana Civian-Mihajlova, **op.cit.**, p. 45.
- 70 S. Manguica, **Petrecerea mortului**, apud A. Bratu, **op. cit.**, p. 448.
- 71 M. Eliade, **Tratat de istorie a religiilor**, p. 188.
- 72 S. Manguica, **Petrecerea...**, apud A. Bratu, **op.cit.**, p. 450.
- 73 Migne, **Patr. Lat.**, 77, coll. 384/5, apud E. Battisti, **Antirenașterea. Cu un apendice de manuscrise inedite**, I, București, Meridiane, 1982, p. 127.
- 74 E. Battisti, **op. cit.**, p. 128.
- 75 Mirjam Mencej, **Water as a Border-Zone between This and Other World in the Beliefs of the Ancient Slavs**, în **Ethnological and Anthropological Approaches to the Study of Death**, International Symposium, Book of Abstracts, November 5-8, 1998, Slovene Ethnographic Museum (fără număr de pagină); Z. Šmitek, **Soul's Journey to the Otherworld in the Slovenian Oral Tradition**, în **idem** (fără număr de pagină).
- 76 St. Thompson, **Motif-Index of Folk-Literature**, Copenhagen, Rosenkilde and Bagger, 1955-1958.
- 77 Ne referim la interpretarea lui N. Panea și M. Fifor, **op. cit.**, p. 144 care consideră că această reprezentare simbolică (bradul mărilor) poate fi interpretată ca totem individual.
- 78 **Ibidem**, p. 174.
- 79 M. Kahane, L. Georgescu-Stănculeanu, **op. cit.**, var.11, p. 515.
- 80 Cercetarea imaginilor vehiculate de vrăjitoarele din Dolj a fost realizată în cadrul unui grant de cercetare acordat de Academia Română în cadrul proiectului intitulat *Vrăjitoria în sistemul de valori al unor comunități rurale contemporane*.
- 81 M. Kahane, L. Georgescu-Stănculeanu, **op. cit.**, var. 202, p. 629.
- 82 Gheorgița Gheorghe zisă a Trinii, născută în 1913, fără școală. A avut doi soți, ambii morți, agricultoare, nu a fost plecată din sat. Este vrăjitoarea la care apelează toți țărani din comuna Unirea, jud. Dolj, dar și cei din satele vecine. A doua vrăjitoare pe care o menționăm este Palogea Ghița („tanti Gica”), născută la Hunia, com. Maglavit, 2 clase, măritată pentru prima dată la 12 ani și 10 luni. A avut 7 bărbați, toți morți. Nu a fost plecată din localitate. Este vrăjitoare în Moțaței sat, com. Moțaței, jud. Dolj, însă vin la ea și țărani din satele vecine. Cercetare finanțată de către Academia Română.
- 83 Observare participativă la pomana în satul Zăbala, jud. Covasna. Informațiile le-am cules de la Preda Floarea, născută în 1913 în Zăbala, are 7 clase, agricultoare, nu a părăsit satul vreodată decât pentru perioade foarte scurte de timp. Cercetare făcută în septembrie, 1999, finanțată de *Research Support Scheme by Open Society Foundation Institute*.
- 84 N. Frye, **The Great Code. The Bible and Literature**, New York, HBJ Publishers, 1982, p. XVIII.
- 85 Vezi excelentul studiu introductiv al Vioricăi Nișcov în **A fost de unde n-a fost. Basmul popular românesc**, București, Humanitas, 1996, p. 15.
- 86 O. Birlea, **La fonction de Raconter dans le Folklore Roumain**, în **International Congress for Folk-Narrative Research in Athens**, Athens, 1965, p. 24. Despre basm și despre rolul povestitorului vezi și I. Cuceu, **Fenomenul povestitului. Coordonate sociale**, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, IX, Cluj Napoca, 1977.

- ⁸⁷ Pentru detalii teoretice vezi Mahommed Ja'far Mahdjoub, **La conteur en Iran**, în „Objects et Mondes. La Revue du Musée de l'Homme”, tome XI, fascicule 1, printemps, 1971, p. 159 sq.
- ⁸⁸ V. Nișcov, **op. cit.**, p. 75 sq.
- ⁸⁹ **Ibidem**, p. 23.
- ⁹⁰ L. Șăineanu, **Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice**, București, Minerva, 1978, p. 283.
- ⁹¹ **Ibidem**, p. 284.
- ⁹² **Ibidem**, p. 296.