

Un basm bănăţean cu strigoi, în dublă cheie de lectură

LILIANA DANCIU

Centrul de Cercetare a Imaginarului „Speculum”
Universitatea „1 Decembrie 1918” Alba Iulia

e-mail:

liliana.danciu70@yahoo.com

Article history

Received: 15.08.2020

Received in revised form: 29.11.2020

Accepted: 20.12.2020

Available online: 30.12.2020

Title: “A Banat fairy tale with undead in a double reading key”

Abstract: In this article, I have in mind a fairy tale from Banat with a "feminine" undead, "The Empress's Girl Strag", which I will analyze from the perspective of a double key interpretation: esoteric, fantastic and socio-anthropological, feminist. In this extremely short fairy tale, told by the storyteller in a laconic and alert formula, it tells the story of an emperor's daughter who dies and turns into an undead. The absence of information regarding the cause of the transformation implies the obligation of an esoteric knowledge from the reader / listener to whom the narrator addresses. On the other hand, this aspect can suggest its lack of interest in this part and directing the listener's attention to the proposed magical solution and the implicit "moral".

Keywords: ethnology; folklore; superstitions; woman; supernatural beings;

Într-un articol publicat în *Nedeia*, revistă de cultură tradițională, propuneam o lectură socio-antropologică pentru basmul fantastic bănăţean *Strigoii*¹, insistând asupra faptului că „fabulosul, evident încă din titlu, funcţionează ca o interfaţă menită a disimula dimensiunea etico-didactică şi moralizatoare specifică mentalităţii conservatoare a satului

¹ Apărut în colecţia realizată de învăţătorul George Cătană, *Poveşti. Balade. Povestiri* (Antologie, studii, bibliografie şi glosar. Prefaţă de Nicolae Pârnu. Timişoara: Casa Creaţiei Populare a Judeţului Timiş, 1969).

românesc (bănăţean) tradiţional”². Trama acestui text vizează evidenţierea efectelor nefaste ale încălcării unor tabuuri şi interdicte impuse de norma socială a comunităţii în complexul magico-ritualic de relaţii premaritale: pe scurt, o tânără îşi doreşte un ibovnic de pe „celălalt tărâm” şi acesta îi apare în ipostaza malefică a „alterităţii absolute”, strigoiul; pentru că fata nu recunoaşte cum i-a găsit mormântul, strigoiul îi ucide părinţii şi apoi pe ea; îngropată de comunitate la marginea drumului, proscrisa se transformă în floare, urmând a fi „culeasă” de un fecior de împărat care o duce acasă şi, prin dragostea lui „diurnă”, o readuce la stadiul de „fiinţă vie”; strigoiul o urmăreşte în continuare, dar, cu ajutorul întregii comunităţi, este distrus cu armele magiei.

Introducere

Figura înspăimântătoare a strigoiului este absorbită de basmul popular din ansamblul de credinţe magico-ritualice respectate cu stricteţe şi impuse calendaristic prin marile sărbători care marchează momente marcante ale anului: echinocţiile (Sâmedru şi Sângeorz), noaptea Anului Nou dacic (Sânandrei sau Gădineţul Şchiop), Sântoaderii, solstiţiale (Moş Crăciun şi Sânzienele) marcate de puternice interdicte. Lupul şi calul, ipostaze zoomorfe ale unor zeităţi ancestrale, şi-au împărţit calendarul ritualic arhaic românesc, cel dintâi marcând iarna, prin moartea şi învierea zeului, celălalt, începutul verii. Singura perioadă a anului când strigoii nu îşi fac apariţia este vara, între solstiţiul de vară şi echinocţiul de toamnă, existând credinţa că Sântiile îi plesneşte cu biciul său de foc. Deşi „viul” şi „mortul” reprezintă stări opuse la toate nivelurile şi tocmai de aceea bine separate ritualic prin practici minuţioase realizate pentru a asigura „trecerea” definitivă în „lumea cealaltă”, teama de revenire în „lumea asta” a „celor plecaţi” persistă.

Credinţa că moartea înseamnă renaştere a sufletului într-o altă formă de existenţă, într-un alt plan a făcut posibilă apariţia ideii restaurării viului într-o altfel de manifestare. Aceste lumi paralele, sensibil diferite, se intersectează cu prilejul marilor sărbători ale anului, reiterări ale timpului sacru genezic, când „cerurile se deschid”, planurile dimensionale se contopesc, iar morţii se întorc printre cei vii. De aceea, morţii trebuie îmbunaţi, iar viii trebuie să le câştige protecţia prin pomeni organizate

² Liliana Danciu, „Un basm fantastic din Banat în cheie socio-antropologică”, în *Nedeia*, VII, nr. 2 (14) (decembrie 2019), 67-73.

constant, adevărate festinuri rituale care să le astâmpere foamea și setea fabuloase.

În dimensiunea generoasă a spațiului narativ, fantasticul terifiant se diluează în miraculosul basmic pentru a deveni pretextul unei povești moralizatoare, ce vizează impunerea unor norme stricte în ceea ce privește comportamentul fetelor înainte de căsătorie, viețuirea în doi și după ce unul dintre soți a murit³. Tabuurile și interdicțiile sunt păstrate și transmise mai departe cu aceeași sfințenie, dar „rescrise” în cadre narrative noi care pot fi (re)povestite pe o direcție mereu adaptată realităților contemporane povestitorului.

De asemenea, în analizele comparative ale basmului și ale riturilor de înmormântare, a devenit un loc comun faptul că basmele, având ca nucleu narativ călătoria eroului în „lumea de dincolo” pentru a salva fete de împărat și a înfrânge ființe fabuloase negative, prezintă de fapt elemente de geografie imaginară din riturile funerare care descriu „călătoria dalbului călător” și etapele integrării lui depline în „lumea cealaltă”. De aici, posibilitatea ca înțelepciunea populară să fi investit cu valențe didactice specia basmului, în primul rând, pentru a exprima „metaforic” frica ancestrală cu privire la întoarcerea morților, și în al doilea rând, pentru a-i pregăti pe cei vii cu privire la pericolele mării călătorii din lumea de dincolo⁴. Mergând pe această logică interpretativă, basmul este încărcat cu sensuri ocultate și valori eterne ale unei cunoașteri esoterice, răspândită „exoteric” în agora țărănească, dar numai celor care au „urechi de auzit” și, implicit, deschiderea necesară pentru a practica o adevărată și indispensabilă hermeneutică a magicului. În egală măsură, basmul conservă „miezul ideologic” al stereotipiilor de mentalitate colectivă și individuală cu privire la rolurile sociale și rituale ale femeii și ale bărbatului. Prin prisma acestor considerente, se pot impune cel puțin două direcții de lectură.

În acest articol, am în vedere un alt basm bănățean cu strigoi, de data aceasta unul de „gen feminin”, *Fata împăratului strâgoaie*⁵, pe care îl voi analiza prin prisma unei duble chei de interpretare: esoterică, fantastică și socio-antropologică, feministă. În acest basm extrem de scurt, relatat de povestitoare într-o formulare pe cât de laconică, pe atât de alertă, se

³ Cf. Otilia Hedeșan, *Strigoi* (Ediția a II-a revăzută. Cluj-Napoca: Editura Dacia XXI, 2011), 48.

⁴ Cf. Ștefan Dorondel, *Moartea și apa. Ritualuri funerare, simbolism acvatic și structura lumii de dincolo în imaginarul țărănesc* (Prefață de Marianne Mesnil. București: Editura Paideia, 2004), 267-269.

⁵ Otilia Hedeșan, *Basme din Banat. Lecturi postcanonice* (Timișoara: Editura Universității de Vest, 2016), 198-200.

povestește despre o fată de împărat care moare și se transformă în strigoaică. Absența informațiilor privitoare la cauza transformării subînțelege, pe de o parte, obligativitatea unei cunoașteri esoterice a cititorului / ascultătorului căruia povestitoarea i se adresează, dar, pe de altă parte, poate sugera lipsa ei de interes pentru această parte și dirijarea atenției ascultătorului atât asupra soluției magice propuse, cât și a „moralei” implicite. În mod inexplicabil, tatăl îi expune sicriul într-o biserică și, noapte de noapte, pune de pază câte un soldat care este mâncat până dimineață de nesățioasa creatură. Lanțul acestor evenimente nefaste este întrerupt de un „granadir” care cere de trei ori sfatul unei babe „știutoare”⁶. Ea îi indică trei *loci sacri* unde se poate ascunde spre a nu fi văzut de strigoaica flămândă: icoana Maicii Domnului; clopotele; la capul și în sicriul creaturii. În ultima încercare, tânărul ocupă locul de veci al strigoaicei și o obligă să zăbovească în spațiul sacru al bisericii celor vii, în afara spațiului protector. Ființa supra-naturală devine acum complet vulnerabilă, astfel încât ritualul de destrigoire – plesnirea celor șapte rânduri de piele – poate fi făcut în siguranță. După această practică exorcistă, fata învie și îl recunoaște pe „ucenicul vrăjitor” drept viitor soț, amândoi așteptând zorii „la cap la copârșeu”. Împăratul însuși vine spre a-i duce acasă „cu căruța”, iar povestitoarea concluzionează prin clasică formulă basmică: „dacă n-or murit, mai trăiesc și astăzi”.

Fantastic „baroc” și ritual magico-terapeutic

Acest basm, cules de Ioan L. Hedeșan în 1971, face parte dintr-un grupaj de 25 de narațiuni selectate de Otilia Hedeșan dintr-o galerie de înregistrări de teren realizate de către mai mulți etnologi români de seamă, în diverse localități din Banatul de munte și cel de câmpie, între anii 1965-1975. În prefață, cercetătoarea menționează că „*Fata împăratului strâgoaie* glosează asupra funeraliilor, dar și asupra relațiilor de rudenie”⁷. Această mențiune încadrează dintru început acest personaj basmic în tipologia „rea” a personajelor supranaturale, cea a *strigoilor morți*. Cum în basm nu este precizată cauza transformării postmortem a fetei de împărat, trecem în revistă cele mai multe posibilități enumerate de practica magică: moartea prematură a unei tinere care nu și-a împlinit destinul de femeie; în timpul vieții ar fi fost o strigoaică vie, vrăjitoare, care a făcut multe răutăți (a furat

⁶ Epitet atribuit în Banatul Montan inițiatelor în tainele magiei ritualice, preluat din relatarea lui Zărie Milutin despre Sânziene de către Marcu Mihail Deleanu, *Sânzienele. Zâne și flori de leac* (Reșița: Editura Tim, 2013), 29.

⁷ O. Hedeșan, *Basmе din Banat*, 9.

mana holdelor și laptele vitelor, a ucis copii); este rezultatul unui incest sau al șaptelea copil de sex femeiesc al unui cuplu; nu au fost parcurse toate etapele ritualului înhumării unui strigoi-viu; a fost ursită să moară cu inimă vie; moarte violentă (sfâșierea de animale sălbatice); îngropații fără lumânare și fără slujbă cu mari păcate; sinucigașii, înecații, împușcații; trecerea pisicii pe sub/ peste mort⁸.

În aparență, oricare dintre cele nouă situații consemnate de cazuistica magico-ritualică ar fi putut favoriza metamorfoza postmortem a acestei „fete de împărat”, după cum, în egală măsură, un cumul de două, mai multe sau chiar toate. Totuși, hermeneutica textului nu este lăsată la voia ascultătorului (citorului), ci este dirijată către o cale interpretativă lipsită de echivoc prin intermediul câtorva „puncte nodale” ale narațiunii: motivul epic al expunerii sicriului în văzul tuturor⁹, în biserică, ca și cum împăratul ar ști că fata lui nu este *moartă de-a binelea*; instituirea unei paze nocturne militarizate; destrigoirea cu valențe de exorcism. Neînhumarea corpului și expunerea lui într-o locație sfântă subliniază certitudinea că tatăl nu este un ignorant pe tărâmul magicului. Dimpotrivă, el deține adevărul cu privire la nașterea și datele vieții, respectiv ale morții fetei sale, astfel că, nerespectând intenționat ritualul de destrigoire specific funeraliilor, el speră în salvarea ei. Știind că va deveni strigoaică – în opinia altora, una dintre temutele iele¹⁰, ținând cont de faptul că a murit de tânără –, sacrificând viețile unor cătane nepricepute, tatăl așteaptă, de fapt, un salvator al fetei și al comunității. Drept urmare, sicriul este depus în biserică pentru a-i limita oarecum puterile și, pentru a o împiedica să revină în spațiul cosmicizat al „împărăției”, noapte de noapte, pune de pază un soldat. În economia procesului de salvare gândit de părinte, soldatul va avea un dublu rol ritualic: în principal, rol magic activ în destrigoirea fetei, prin exorcizare sau împușcare¹¹, și, în plan secund, dacă ritualul eșua, rol pasiv de hrană

⁸ Cf. Ion Ghinoiu, *Zei pastorali* (București: Editura Univers Enciclopedic Gold, 2014), 72; Antoaneta Olteanu, *Metamorfozele sacralului. Dicționar de mitologie populară* (București: Editura Paideia, 1998), 305-307.

⁹ Semnificația magico-ritualică a acestui motiv literar este urmărită de Nadia-Gabriela Mirea în *Albă-ca-Zăpada și Muma cea rea*, cu mențiunea că în basmul românesc „recunoaștem ceva din mentalitatea mioritică asupra destinului, dar și credința că frumusețea, cum ar fi ea, chiar și moartă, trebuie expusă privirilor” (*Maleficul feminin în basmul popular românesc* (București: Editura Universității din București, 2015), 57).

¹⁰ „Femeile decedate se pot transforma în moroaice, strigoaice, iar dacă s-au petrecut de tinere pot ajunge iele, terorizând lumea vie, acționând noaptea, înnebunind oamenii, desfigurându-i, mutilându-i și, în situații extreme, luându-le viața” (N.-G. Mirea, *Maleficul feminin*, 24).

¹¹ Cf. Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar* (București: Editura Enciclopedică, 2001), 184.

pentru astâmpărarea temporară a foamei de neostoit a nesățioasei creaturi care s-ar îndrepta împotriva membrilor familiei.

Astfel, statutul malefic de *strigoi mort* putea fi atins cu siguranță de către un *strigoi viu*, care, la rândul său, putea fi dobândit la naștere sau în timpul vieții. Dintre marcajele sacre identificate la naștere, obstretica magică menționează: plânsul în pânțele mamei (valorificat magistral în *Tinerete fără bătrânețe și viață fără de moarte*); naștere cu o bucată de placentă pe cap (căiță) sau corp (cămașă) sau cu o vertebră în plus (coadă); boală care predispune la crize extatice (în principal, epilepsia) ce favorizează zborul sufletului într-o altă dimensiune; al treilea copil din flori al unei femei (din nou observăm intruziunea moralei populare în practicile magice); copil avortat, nebotezat (morală tradițională și cea creștină îngemănate); cu ochi albaștri (taxarea neobișnuitului); întors de la țâță; hermafrodit; ursit strigoi; conceput la sărbători mari sau sâmbăta¹².

Împăratul cunoaște cauza înstrigoirii fetei sale, limitează efectele negative ale acțiunii sale malefice, dar nu deține cunoașterea „ocultă” a procesului de destrigoire, o practică magică feminină, pare-se. El speră într-un gest remedial, motiv pentru care nu o îngroapă, act ce i-ar pecetlui statutul. Din totdeauna, nașterea¹³ și moartea sunt relaționate magic și ritualic, ambele în calitate de stări intermediare, de graniță, ce anunță o metamorfoză esențială, o trecere dintr-un stadiu de existență în altul: nașterea, ca trecere de la stadiul inform de pre-ființă la statutul de ființă umană cu un statut ontologic și social bine determinat; moartea, ca anulare a ființei întru ne-ființă. În ambele situații este implicat corpul: animarea lui prin în-suflețire îl face „viu” prin toate „dorurile” și nevoile sale fiziologice (foame, sete, dragoste, ură etc.), în timp ce moartea îl lasă inert, aparent eliberat de aceste „doruri” pe care sufletul le ia cu sine în lumea de dincolo. Acolo, până a nu trece apa ce desparte lumile, „dalbul călător” simte foame, sete, frig, „dor” de cei dragi și apropiați sau „ură” împotriva tuturor. Dacă nu beau din „apa uitării” oferită de Maica Domnului din fântâna poziționată la granița lumilor și dacă ritualul înmormântării nu este executat cu precizie,

¹² Cf. I. Ghinoiu, *Zei pastoralii*, 66.

¹³ Acest marcaj dobândit la naștere i-a determinat pe unii cercetători să compare comportamentul magic al vrăjitoarelor (strigoii vii din Sud-Estul european) cu cel al șamanilor arhaici. Elementele comune sunt transa extatică, zborul sufletului, „călătoria” între lumi, vindecarea unor boli; diferențele ar consta în faptul că șamanul trece efectiv în lumea de dincolo de unde aduce sufletul bolnavului, în timp ce vrăjitoarea rămâne la granița dintre lumi, iar respectul comunității arătat șamanului s-a convertit în teamă față de vrăjitoare.

sufletul se tulbură, se neliniștește, rătăcește între lumi și se întoarce confuz și amenințător printre cei vii.

Aceste elemente de cunoaștere sensibilă a tainelor lumilor de aici și de dincolo erau parte integrantă a ceea ce s-ar putea numi o complicată „cunoaștere magică” dobândită cu greu pe parcursul întregii vieți. Astfel, practicantele erau cu precădere femeile bătrâne din două motive bine întemeiate: „știința” magică trebuia „furată” în timp (de obicei, de către nepoată de la bunică) și necesita o repetare îndelungată, iar asceza obligatorie înaintea performării unui rit putea fi îndeplinită mai bine de o femeie în vârstă decât de una tânără¹⁴. Mai mult, cine puteau fi cu adevărat cunoscătoarele tainelor corpului feminin dacă nu alte femei, cu precădere bătrâne care au asistat la nenumărate nașteri sau chiar au născut, la rândul lor? Misterul corpului feminin care dă viață a fost conexat magic cu taina morții și simbolismul ei obstetric, astfel încât ritul trecerii sufletului în lumea cealaltă a fost transferat tot femeii. Meșteroaiele, vrăjitoarele, moașele, descântătoarele, bocitoarele satului tradițional erau inițiate în practicarea riturilor de protecție a femeii gravide, a nou-născutului și lăuzei de influențele forțelor potrivnice vieții, dar și cunoscătoare ale practicilor funerare și riturilor de trecere în „lumea fără dor”. Ele sunt numite generic „babe”.

În basmul *Fata împăratului străgoaie*, o astfel de babă – inițiată în tainele femininului metamorfic lunar și ale magicului nocturn, deopotrivă cunoscătoare a puterii vindecătoare a însemnelor noii religii creștine – învață un tânăr soldat etapele unui ritual neobișnuit, care exorcizează monstrul și salvează fecioara. El este suficient de înțelept pentru a înțelege că numai ipostaza inițiată a feminității mature poate deține tainele unui astfel de mister, oferindu-i cheia neutralizării maleficității primordiale¹⁵ a femininului.

¹⁴ Cf. Gheorghe Pavelescu, *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descânțece și mană* (București: Editura Minerva, 1998), 74.

¹⁵ Prin maleficitate primordială a femininului înțelegem sugestia simbolică atribuită cuvântului „strigă” (sursa etimologică a cuvântului „strigoi”, în limba română) în calitate de „pasăre de noapte”. Traducerea versetului veterotestamentar, *Isaia*, 34,14, a dus la accentuarea amprentei negative, astfel încât noțiunea de demon, „pasăre de noapte”, „nălucă ce umblă noaptea” s-au suprapus într-un melanj iconic al trăsăturilor specifice femininului malefic: mediu nocturn, izolare de comunitatea umană într-un anturaj nefiresc, demonic, liniștire printre zgomote terifiante. Tradiția iudaică i-a creat o carieră în demonologie și în imaginarul literar, ipostaziind femininul nesupus masculinului, răzvrătit împotriva regulilor patriarhale, insașiabil pe plan sexual și material (femeia-„sac fără fund”, din povestirile lui Ion Creangă).

Spre deosebire de nefericiții frați de arme „mâncați” de femininul nocturn, el cere ajutorul unei bătrâne. Calitățile războinice nu-l vor ajuta deloc în acest spațiu instabil al animismului și transformării, dovedindu-se captiv într-o atmosferă de „baroc magic”, sub semnul fluidității femininului „ca regim al formelor libere, deschise spre toate sensurile”¹⁶. Indicațiile bătrânei îl vor ajuta să devină *invizibil* pentru strigoaica flămândă, înfometând-o și slăbindu-i forțele malefice de-a lungul celor trei nopți succesive, pregătind-o pentru nonconformistul ritual de destrigoire

În prima noapte, el trebuie să se ascundă în spatele icoanei Maicii Domnului, a doua, după clopote, iar în ultima, la capul sicriului. Din punct de vedere religios, icoana funcționează perfect ca o supra-față ce transcende vizualul, devenind impenetrabilă privirii ochiului fizic unidirecționat al ființei căzute din grația divină, care „glisează” pe imaginea sfântă fără a putea „să treacă dincolo de imagine”. În plan magico-ritualic, Maica Domnului este „patroana” spirituală a bătrânei inițiate: Fecioara Maria, în calitate de Mamă Sfântă, este preluată din creștinism pentru a înlocui în descântece, cântece funerare și diverse practici magice figura Marii Zeițe. Când tânărul se ascunde în spatele icoanei Maicii Domnului, imaginea se umple de sensul magic conferit de inițiată și devine însăși Maica Domnului atât pentru bătrână, cât și pentru ucenicul ei de ocazie. Clopotele îl fac invizibil pe tânăr pentru că ele sunt mărci „auditive” sacre ale sanctuarului, anunțând liturghia sfântă și alungând demonii cu sunetul lor puternic¹⁷. Capul sicriului este locul inaccesibil vederii unidirecționale a moartei-vii, pentru că aceasta, prin prisma noii sale naturi, și-a pierdut abilitatea specifică omului viu de a percepe tridimensional realitatea și nu vede decât „înainte”, direcție impusă de felul cum e purtat sicriul pe ultimul drum. În aceeași ordine de idei, în slujbele specifice ritualului înmormântării, sicriul este orientat întotdeauna pe axa cardinală, Est-Vest, capul mortului fiind la Răsăritul soarelui, în altarul bisericii, iar picioarele direcționate spre Apus, simbolizând unica traiectorie posibilă a ultimului său drum. În ansamblul riturilor funerare, arhaice și creștine, traseul postmortem al defunctului în lumea de dincolo urmează simbolic traseul subpământean al Soarelui în Infern, pentru a învia dimineața într-un nou răsărit¹⁸.

¹⁶ Paul Anghel, *O istorie posibilă a literaturii române. Modelul magic* (Prefață de Ilie Bădescu. Timișoara: Editura Augusta, 2002), 246.

¹⁷ Vârcolacii pot fi alungați de „zgomete puternice produse de bătutul clopotelor” (Ion Ghinoiu, *Zei pastoralii*, 74).

¹⁸ În fondul legendar românesc, preluat de basmele populare, în timpul nopții, Soarele traversează lumea subpământeană, dormind într-o trăsură bine închisă, trasă de niște draci; în funcție de

Implicațiile feministe ale exorcismului șamanic

După ce a slăbit constant forțele malefice prin „înfometare”, în cea de-a treia noapte, tânărul va da lovitura de grație strigoaicei, prin conjugarea eficientă a ultimelor trei gesturi ritualice: ascunderea la capul sicriului, ocuparea locului de odihnă al moartei și destrigoirea. Primii doi pași trebuie asociați, pentru că aparțin strategiei globale de păcălire, hărțuire și slăbire a forțelor demonului, pentru a putea elibera ființa din îmbrățișarea neființei. Astfel, când tânărul intră în sicriul strigoaicei, el pătrunde în „casa” acesteia, lipsind-o de unicul loc în care i se permite mortului „a se odihni”. Mai mult, în calitate de spirite neliniștite ale nopții, strigoii se „odihnesc” (sunt incapacitați, întunericul lor nu poate cuprinde sau „înghiți” lumina) în timpul zilei în sicriile lor, departe de lumina soarelui. Dacă strigoii i se distruge locul de odihnă sau e surprins de zorii zilei în afara acestuia, se neantizează.

Privațiunii de hrană i se adaugă acum cea de somn, probă inițiativă pe care nici Ghilgamesh, eroul solar al zeului Shamash nu o poate trece, consecința fiind pierderea nemuririi. Prin urmare, viii și morții nu se diferențiază sensibil prin nevoile lor, ci doar prin calitatea diferită a lumilor pe care le ocupă.

Comportamentul magic al strigoii mort păstrează de la ființa vie care a fost cândva instinctele primare, cel de a se hrăni și de a dormi, dovedindu-se că omul arhaic observase din practica magico-ritualică ceea ce știința va demonstra mult mai târziu, anume că sistemul neuro-vegetativ s-a dezvoltat cu mult înaintea celui neuro-psihic. Cu alte cuvinte, în timpul vieții, prin respectarea strictă a normelor și tabuurilor de comportament magic și social, omul evoluează treptat de la stadiul primitiv de Natură la stadiul complex de Cultură; prin acte ritualice întreprinse tot de cei vii, sufletul decedatului este angajat în Marea Trecere pentru a ocupa un loc într-o comunitate de pe „lumea cealaltă”, iar corpul inert este reintegrat Naturii.

După ce a înfometat, a hărțuit și a lăsat strigoii fără „casă”, tânărul poate începe ritualul propriu-zis de destrigoire, care constă în repetarea de șapte ori a unei formule verbale imperative: „Să plesnească un rând dă piele după tine”. Formulele imperative sunt specifice magiei înalte, evocatoare și invocatoare, conjugând puterea interioară și voința magului la forța vie a Logosului creator.

Formularea magică rostită de neofitul de ocazie condensează puterea creatoare de lumi a Logosului divinității veterotestamentare, aici folosit în

calitatea transportului, dacă trăsura este purtată lin sau zdruncinată, la răsărit, Soarele se va trezi odihnit și bine dispus sau, dimpotrivă, posomorât. Oamenii își pot da seama de acest fapt, după „chipul” arătat de Soare în zori.

scop terapeutic, pentru a distruge răul și a recupera ființa: logosul divin a creat universul și tot forța lui primordială poate recrea fata, o variantă ezoterică de adaptare populară a ceea ce *apocatastaza* origenistă înțelegea prin *restitutio in integrum*. E ca și cum tânărul, cu fiecare piele distrusă, ar parcurge în sens invers cele șapte zile ale creației din cosmogonia populară românească și s-ar întoarce astfel în timpul auroral al începutului, când perfecțiunea stăpâna și Răul nu-și manifestase încă existența. Acesta este un comportament mitic, o practică șamanică. Cele șapte învelișuri demonice, care sufocă și subjugă personalitatea „diurnă” a fetei, pleznesc (urmând tiparul demonologic al basmului popular românesc, unde zmeii și zmeoaicele „crapă”, neantizându-se). Fata de împărat parcurge acel *regressus ad uterum* obligatoriu oricărei „nașteri mistice” pentru a redeveni contemporană timpului propriei creații și a renaște în spațiul cosmicizat al împărăției „curată luminată de la Dumnezeu lăsată”, ca în urma unui descântec.

Finalul urmează tiparul ritualico-narativ al basmelor cu fecioare răpite de zmei și recuperate de eroi, astfel că fata de împărat se oferă drept soție salvatorului, ca recompensă binemeritată. Eliberată de impulsul demonic de „a mânca” bărbați, ea trece din rândul ființelor nocturne malefice și distructive în mediul diurn al existenței, fiind redată comunității sătești.

Feminitatea feciorelnică activată de energii sexuale incontrolabile, rebelă și insubordonată¹⁹, iese nu numai din grația tatălui terestru care o izolează în biserică, ci și din grația Tatălui ceresc. Când „sacul fără fund” nu mai este alimentat și această Durgă este împiedicată să devoreze bărbat după bărbat, trece din lumea ființelor proscrise din afara umanului și a umanității în universul cultural al familiei. Ea se oferă de bunăvoie ca soție, întemeindu-și propriul univers casnic, și pleacă însoțită de cei doi bărbați care-i vor hotărî și de acum încolo destinul: soțul, tatăl.

Cele șapte piei care învăluie ființa fetei pot face trimitere simbolică la una și aceeași concepție despre răul spiritual, supra-natural, venită pe două filiere diferite – iudaică veterotestamentară, respectiv, creștină. Extrem de sensibilă și permisivă la diverse influențe magico-religioase, mentalitatea populară românească mixează și permută într-un mod creativ și, prin urmare, continuu inovator, valențe simbolice ale unor gesturi ritualice, obiecte magice și finalități terapeutice. Astfel, cele șapte piei care

¹⁹ Despre fecioarele „nebune” din basmul popular românesc, a căror energie sexuală debordantă atrage zmeii și provoacă dorința acestora de a o consuma ritualic, vezi Petru Adrian Danciu, *Demonologia basmului popular românesc. Motivul zmeului* (București: Editura Tracus Arte, 2019), 382-389.

„îmbracă” magic fata pentru a o „înstrigoi” pot fi deopotrivă cele „șapte lucruri urâte de Domnul” (*Proverbe*, 6, 16-19), catalogate de regele Solomon; cele șapte păcate capitale decretate de timpuriu de creștinism; șapte demoni care-i posedă corpul. În creștinism, câștigă teren noțiunea de păcat care înrobește și condamnă sufletul la o eternitate în infern, „lucurile” neplăcute divinității fiind demoni, manifestări spirituale cu personalitate și jurisdicție distinctă, care posedă sufletul omului și îl consumă până la extincție. În viziunea Apostolului Pavel (*Epistolă către Galateni*, 5, 19-21), păcatele capitale se înmulțesc considerabil, fiind introduse sexualitatea adulteră și excesivă, spiritul reacționar, vrăjitoria și închinarea la idoli, beția. Din primele secole creștine, lista celor șapte păcate capitale s-a menținut cu unele ne semnificative permutări și nuanțări, adăugându-li-se recent alte „șapte păcate sociale”²⁰ conforme realității din societatea contemporană. Dintre păcatele capitale menționate de-a lungul timpului de părinții bisericii, cele care au făcut carieră sunt: îmibuirea, lăcomia, mâncatul în exces; mândria; avariția; furia; invidia; acedia, desfrânarea. Dintre acestea, îmibuirea cu mâncare, avariția, desfrânarea și chiar invidia, ca dorință de a avea bunul semenului, pot fi circumscrise unei singure categorii care implică nevoia de nestăpânit și de nepotolit de „a avea” și de a consuma în exces.

Noul Testament menționează o astfel de femeie, posedată de șapte demoni și vindecată de Iisus, în persoana Mariei Magdalena: în *Luca* (8, 2), când se face referire la femeile care însoțeau grupul apostolic, și în *Marcu* (16, 9), în episodul anunțării Învierii. Nici *Luca*, nici *Marcu* nu menționează numele celor șapte demoni, pentru că acest aspect ar concentra prea mult atenția credinciosului asupra femeii în cauză și prea puțin asupra biografiei hristice. Important este doar numărul demonilor pentru a evidenția puterea divină a exorcistului și, eventual, slăbiciunea spirituală a femeii predispusă păcatului și posesiunii demonice. Dar acesta este un subiect demn de a fi abordat într-un studiu aparte. Cel mai probabil, povestitorul basmului bănățean a creat o inspirată variantă autohtonă, în care a mixat credințe magico-religioase, arhaice și iudeo-creștine, conform căreia cele șapte piei care aduc înstrigoirea fecioarei sunt șapte draci care o „împelițează”. În basmele populare românești circulă expresia „drac împelițat” pentru a reda concepția că aparențele înșeală, că răul supranatural interferează permanent cu lumea și poate îmbrăca pielea de om pentru a-l înșela pe acesta; în sens figurat, expresia desemnează personalitatea de excepție a

²⁰ Cf. https://ro.wikipedia.org/wiki/P%C4%83cat_capital (accesat 02.08.2020, ora 17).

unui om mândru, afurisit. În sens propriu sau figurat, expresia surprinde modul negativ în care mentalitatea tradițională percepe și taxează excepția de la regulă, ex-centricitatea, ca îndepărtare de Centru.

În basmul *Fata împăratului strâgoaie*, nu dracul se împielitează într-o piele de om, umanizându-se, ci omul se dezumanizează și se împielitează în șapte piei de drac, asimilând șapte „caractere” diabolice. Nu omul, în general, ci o fată rebelă, nesupusă voinței părintești, cu siguranță. Acesta e potențialul demonic, distructiv al fecioarei în mentalitatea tradițională românească – pentru ea, familie și comunitate. În ea se topesc în chip obscur teama ancestrală de femeie articulată în imaginarul masculin ca posibilă reminiscență a cultelor arhaice feminine, întreținută apoi constant de „importurile” mentalitare din tradiția iudaică profund anti-feminină, la care s-a adăugat ipostaza creștină a „păcătoasei” și demonizatei Maria Magdalena. În *Povestea lui Stan Pățitul*, Ion Creangă surprinde magistral, cu umor debordant și ironie subtilă, teama bărbatului de femeia frumoasă și deșteaptă. Ea este considerată „îndrăcită”, pentru că ar fi dotată cu „trei coaste de drac” ce trebuie extirpate printr-o complicată practică, deopotrivă magică și chirurgicală, de dracul însuși pentru ca bărbatul să o supună temporar²¹.

Alte similarități izbitoare pot fi identificate între povestea destrigoirii fetei din basmul nostru bănățean și cea a „îmblânzirii” inteligenței Kate de către aventurierul Petruccio din celebra comedie shakespeariană: în ambele situații, tatăl scapă de fata „întrigoită”, respectiv de „scorpie”, oferind-o unui oarecare pentru a o „destrigoii” și „reeducă”; fetele sunt private de hrană, aparent din rațiuni diferite²², care reflectă însă aceeași necesitate de a înfrânge voința rebele; finalitatea este aceeași: obținerea unei soții (cel puțin în aparență) supuse. Basmul popular conotează fantastic o învățătură morală adresată fetelor nemăritate, astfel încât finalul specific înregistrează numai însoțirea celor doi tineri. În schimb, amplul monolog final al Caterinei „îmblânzite” oferă cu lux de amănunte imaginea tradițională a soției ideale: o femeie lipsită de personalitate, mereu veselă, aprobatoare și supusă, al

²¹ Vezi Liliana Danciu, „Bărbatul în lumea femeilor. Inserțiuni mitologice, considerații psihosociologice și permutarea valorilor în poveștile lui Ion Creangă”, în *Journal of Romanian Literary Studies*, no. 8 (2016), 706-716 (<http://www.upm.ro/jrls>).

²² În „*Îmblânzirea scorpiei sau îndărătnicia veselă*”, prefață la comedia scrisă de Shakespeare, Dana Percec evidențiază simbolismul social al mâncării în raport cu idealul feminității specific timpurilor (William Shakespeare, *Îmblânzirea scorpiei*, în *Opere IV*. Ediție coordonată și îngrijită de George Volceanov. Traducere de Violeta Popa. Prefață de Fana Percec. Note de George Volceanov (Pitești: Editura Paralela 45, 2011), 10-11.

cărei „rost” „e numai să slujească/ și să iubească și s-asculte”²³. Pe de altă parte, experiența conjugală dramatică, o determină pe înțeleapta Kate să înțeleagă că atitudinea belicoasă manifestată de femeie față de bărbat e contraproductivă pentru amândoi. Neîncrederea afișată de Hortensio și Lucrețiu în ceea ce privește durata și durabilitatea „miracolului” împlânzirii femeii conferă finalului un caracter deschis. Același tip de final este preferat de Creangă în povestea însurării lui Stan Pățitu, ambii scriitori culti manifestându-și scepticismul cu privire la succesul de durată al unei astfel de întreprinderi, sugerând că supunerea femeii este numai de moment și exclusiv alegerea ei.

Concluzii

Toate operele menționate în acest studiu, fie că aparțin registrului popular sau celui cult, au în centru motivul „vindecării” femeii de către bărbat. Este vorba despre o femeie aflată sub marcajul ex-centricului, care trebuie readusă sub patronajul masculinului: „înstrigoită”, „împielițată” (fata de împărat din basmul bănățean), „îndrăcită” (nevasta lui Stan Pățitu), demonizată (Maria Magdalena) sau căzută social la stadiul inferior de „scorpie” (Kate din *Împlânzirea scorpiei*).

Bibliografie/References:

- Anghel, Paul. *O istorie posibilă a literaturii române. Modelul magic*. Prefață de Ilie Bădescu, Timișoara: Editura Augusta, 2002.
- Cătană, George. *Povești. Balade. Povestiri*. Antologie, studii, bibliografie și glosar. Prefață de Nicolae Pârvu. Timișoara: Casa Creației Populare a Județului Timiș, 1969.
- Danciu, Liliana. „Bărbatul în lumea femeilor. Inserțiuni mitologice, considerații psihosociologice și permutarea valorilor în poveștile lui Ion Creangă”, în *Journal of Romanian Literary Studies*, no. 8 (2016), 706-716. Disponibil la: <https://old.upm.ro/jrls/JRLS-o8/Rls%20o8%20g2.pdf>
- Danciu, Liliana. „Un basm fantastic din Banat în cheie socio-antropologică”, în *Nedeia*, VII, nr. 2 (14) (decembrie 2019).
- Danciu, Petru Adrian. *Demonologia basmului popular românesc. Motivul zmeului*. București: Editura Tracus Arte, 2019.
- Deleanu, Marcu Mihail. *Sânzienele. Zâne și flori de leac*. Reșița: Editura Tim, 2013.
- Dorondel, Ștefan. *Moartea și apa. Rituale funerare, simbolism acvatic și structura lumii de dincolo în imaginarul țărănesc*. Prefață de Marianne Mesnil. București: Editura Paideia, 2004.
- Ghinoiu, Ion. *Panteonul românesc. Dicționar*. București: Editura Enciclopedică, 2001.

²³ William Shakespeare, *Împlânzirea scorpiei*, 156.

- Ghinoiu, Ion. *Zei pastorali*. București: Editura Univers Enciclopedic Gold, 2014.
- Hedeșan, Otilia. *Strigoii*. Ediția a II-a revăzută. Cluj-Napoca: Editura Dacia XXI, 2011.
- Hedeșan, Otilia. *Basme din Banat. Lecturi postcanonice*. Timișoara: Editura Universității de Vest, 2016.
- Olteanu, Antoaneta. *Metamorfozele sacralului. Dicționar de mitologie populară*. București: Editura Paideia, 1998.
- Mirea, Nadia-Gabriela. *Maleficul feminin în basmul popular românesc*. București: Editura Universității din București, 2015.
- Pavelescu, Gheorghe. *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană*. București: Editura Minerva, 1998.
- Percec, Dana. „Îmblânzirea scorpiei sau îndărătnicia veselă”, în William Shakespeare, *Opere IV*. Ediție coordonată și îngrijită de George Volceanov. Traducere de Violeta Popa. Prefață de Dana Percec. Note de George Volceanov. Pitești: Editura Paralela 45, 2011.
- Shakespeare, William. *Opere IV*. Ediție coordonată și îngrijită de George Volceanov. *Îmblânzirea scorpiei*. Traducere de Violeta Popa. Prefață de Fana Percec. Note de George Volceanov. *Regele Ioan*. Traducere și note de George Volceanov. Prefață de Andreea Milică. *Vis de-o noapte-n miezul verii*. Traducere și note de Horia Gârbea. Prefață de Odette Blumenfeld. Pitești: Editura Paralela 45, 2011.

AUTHOR BIO:

LILIANA DANCIU, PhD in Philology, with a thesis on the novel "The Forbidden Forest" by Mircea Eliade at „1 Decembrie 1918” University of Alba Iulia (2017), published under the title *Romanul din roman: Noaptea de sânzienă, de Mircea Eliade (The Novel in the novel: "The Forbidden Forest" by Mircea Eliade)*, București, Editura Ideea Europeană, 2017. For this study, she received the prize for debut in literary criticism from U.S.R. Sibiu (2018). Author of the preface to Aurel Gurghianu's poetry anthology and the afterword to Rodica Braga's poetry anthology, both published by the Romanian Academy Publishing House in 2019. Graduate the Faculty of Letters, Philosophy and History, Department of Philology, from the University of Craiova (1995). Master in Romanian Language and Literature, Faculty of Humanistic and Social Studies at "Aurel Vlaicu" University of Arad (2013). High school teacher on Romanian Language and Literature department. Member of the Research Center "Speculum", Alba Iulia (since 2014). Author of the study *Myth, song and ritual in the Modern World*, in Rodica Gabriela Chira, Emilia Ivancu, Gabriela Chiciudean, Natalia Muntean editors, *Myth, music and Ritual: approaches to comparative literature*, Cambridge Scholars Publishing, 2018. She published articles and studies in various scientific and cultural journals, such as the "Journal of Humanistic and Social Studies", "Annales Universitatis Apulensis. Series Philologica", "Incursiuni în imaginar", "Journal of Romanian Literary Studies", "TricTrac: Journal of World Mythology and Folklore", "SÆCULUM", "Gnosis", etc. She has participated in several scientific sessions, colloquy, symposiums, etc. in Romania (Arad, Alba Iulia, Târgu Mureș etc.) and abroad (Rome).