

DEMONOLOGIE ȘI TERAPIE POPULARĂ: PREZENȚA STRIGOILOR ÎN DESCÂNTECELE TRADIȚIONALE ROMÂNEȘTI

Mariana COCIERU

Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” al USM
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7707-525X>

Rezumat. *Articolul explorează, dintr-o perspectivă interdisciplinară, dimensiunea demonologică a strigoilor în imaginarul popular românesc, concentrându-se asupra modului în care aceștia sunt integrați în practicile magico-terapeutice tradiționale, în special prin intermediul descântecelelor. Studiul evidențiază modul în care figura strigoiului, entitate liminală situată între viață și moarte, este percepută ca sursă principală a suferinței fizice și spirituale, activând în contexte de vulnerabilitate individuală sau ruptură simbolică între planul sacru și cel profan. Se analizează etiologia populară a unor afecțiuni asociate intervenției malefice a strigoilor sau moroilor. Descântecele funcționează nu doar ca acte de exorcizare, ci și ca forme de restabilire a ordinii cosmice, implicând formule verbale performative, gesturi rituale și recuzită cu încărcătură apotropaică.*

Cuvinte-cheie: *strigoi, descântec, terapie populară, demonologie, antropologie culturală, boli magice, patrimoniu oral.*

Demonology and Folk Healing: the Presence of Strigoi in Traditional Romanian Incantations

Abstract. *The article explores, from an interdisciplinary perspective, the demonological dimension of strigoi in Romanian folk imagination, focusing on the ways in which these entities are integrated into traditional magical-healing practices, especially through incantations (descântece). The study highlights how the figure of the strigoi, a liminal entity situated between life and death, is perceived as a primary source of both physical and spiritual suffering, acting in contexts of individual vulnerability or symbolic rupture between the sacred and the profane. The popular etiology of several ailments associated with the malevolent intervention of strigoi or moroi is examined. Incantations function not only as acts of exorcism, but also as ritual forms of cosmic reordering, involving performative verbal formulas, ritual gestures, and paraphernalia imbued with apotropaic significance.*

Keywords: *strigoi, incantation, folk healing, demonology, cultural anthropology, magical diseases, oral heritage.*

Încă din zorii civilizației, omenirea s-a confruntat cu problema răului, căutând modalități de a-l înfrunta, evita sau neutraliza. Miturile, religiile și folclorul diferitelor culturi oferă o paletă vastă de explicații și practici rituale menite să înțeleagă și să gestioneze forțele întunecate care amenință echilibrul existențial. De la divinitățile malefice ale religiilor politeiste până la figura Satanei (Diavolului/Dracului) din monoteismul creștin, personificările răului reflectă atât temerile și angoasele colective, cât și nevoia de a atribui o cauză supranaturală suferinței și evenimentelor nefaste. Demonii, în calitate de agenți ai răului, sunt percepuți ca fiind responsabili pentru boli, calamități și tulburări sociale sau individuale, dar și ca entități ce testează credința și integritatea morală a oamenilor. În acest context, descântecele tradiționale românești pot fi analizate ca forme de terapie populară, având rolul de a contracara influențele malefice ale entităților demonice și de a restabili armonia și sănătatea comunitară sau individuală.

Demonologia bolii în folclorul românesc. Analizând specificul și valoarea fapturilor iatromitice – entități mitologice ce întruchipează diferite boli – în cadrul mitologiei românești, exegetul Romulus Vulcănescu pornește de la premisele medicinei magice, potrivit căreia boala este percepută ca „o tulburare parțială sau totală a corpului unei făpturi pământești, datorită unor forțe supranaturale, unui demon sau semidivinități, dacă nu chiar divinitate rea, dar și bună, în anumite scopuri” (Vulcănescu, 1987, p. 316). Atât medicina magică, cât și folclorul medical clasifică bolile în funcție de „structura biopatogenică a acestor făpturi” (*ibidem*) stabilind trei mari categorii: boli ale plantelor, ale animale și ale oamenilor.

În continuare, ne vom referi la maladiile de origine magico-mitică, care afectează atât oamenii, cât și animalele, provocate de strigoi, moroi, pricolici, tricolici și vârcolaci – entități demonice care pot lua forma unor animale („strigoi întrupați în animale”, „sub alte înfățișări, cum ar fi iezi, pisici, câini, porci, șobolani, ogari, lupi ș.a.”) (Pamfile, 1916, p. 146; cf. Mușlea, Bîrlea, 2010, pp. 220-221).

Printre cercetătorii care au studiat aceste manifestări demonologice se numără Mihail Canianu, care, în studiul *Din psihologia poporană: Descântece, farmece și vrăji* (1893), oferă o analiză monografică a două dintre cele mai frecvente boli considerate a fi provocate de oameni sau de entități demonice: *deochiul* și *faptul*. Studiul său include credințe, superstiții, practici magice, metode preventive și texte de terapie populară.

Charles Laugier, în *Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei*, examinează credințele legate de oameni-moroi și animale-moroi (Laugier, 1925, pp. 39-41), precum și bolile atribuite acestor ființe malefice: *trecătură* (gastroenterita) (*ibidem*, p. 84), *deochi* (manifestat prin indispoziții și dureri de cap) (*ibidem*, p. 116). De asemenea, analizează metodele de terapie populară folosite pentru contracararea acestor maladii – de exemplu, tratarea afecțiunii *luatul din vânt*

(nevralgii) (*ibidem*, p. 84) cu ajutorul „găinașilor de strigoi” sau utilizarea unor descântece în care sunt invocați strigoi și moroi pentru vindecarea *deochiului* (*ibidem*, pp. 114, 116).

Ion-Aurel Candrea, în lucrarea *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică* (1947; ed. revăzută 1999), abordează în mod sistematic tematica demonilor care provoacă boli, originile acestora, vindecarea prin practici magice și transferul ritualic al bolilor de la om la animal.

Antoaneta Olteanu, în *Ipostaze ale maleficului în medicina magică* (1998), investighează genealogia demonilor specifici anumitor boli, tipurile de afecțiuni provocate de aceștia și repertoriul ritualic asociat tratamentelor magice. Camelia Burghel, în studiul *În numele magiei terapeutice* (2000), se concentrează asupra dimensiunii hermeneutice a actului terapeutic în contextual medierii culturale prin descântat. Într-un capitol distinct, autoarea analizează bolile provocate de strigoi care afectează animalele, precum *furtul de mână*, oferind totodată o interpretare detaliată a practicilor de contracarare și a descântecelor specifice acestora (Burghel, 2000, pp. 155-173) ș.a.

Strigoiul în imaginarul tradițional. În imaginarul tradițional românesc, strigoiul este conceput fie ca sufletul neliniștit al unui mort „cu păcate”, fie ca persoană născută „cu o tichie sau căiță pe cap” sau având „șira spinării prelungită în formă de coadă, nu prea lungă, acoperită cu păr” (Candrea, 1944, p. 147). Se crede că acesta părăsește trupul în timpul nopții și devine agent al dezechilibrului cosmic și social, aducând boală oamenilor prin sleirea sângelui și a puterii vitale, omorând copiii, stricând căsătoriile și secând laptele vitelor sau seva plantelor (Ciașanu, 1914, p. 99; Candrea, 1944, p. 147). Astfel, invocarea lui este aproape inseparabilă de arsenalul descântător – usturoi, busuioc, apă sfințită, apă neîncepută, fir roșu, cuțit de fier – și de cuvântul performativ capabil să „lege” sau să „dezlege”.

Deși o parte a cercetătorilor (mitologi, etnologi, folcloriști) insistă asupra distincțiilor dintre diferitele categorii de demoni funerari sau demoni arhetipali ai morții, în mentalitatea populară aceste spirite sunt frecvent reunite sub denumirea generică de *strigoi*. Denumirile variază însă în funcție de regiune: *moroi* sau *muroi* (în Mehedinți, Ardeal, Muntenia, Oltenia – Pamfile, 1916, p. 127), *muroi* (strigoi de vaci, în Ardeal – Mușlea, Bîrlea, 2010, p. 223), *strigoni*, *strigoane* (Banat – Marian, 1901, III, p. 95), *strâgi* (Ardeal), *strigi*, *strâgi* (Muntenia – Mușlea, Bîrlea, 2010, p. 223; Pamfile, 1914, p. 130), *șișcoi* (în unele zone ale Transilvaniei – Marian, 1892, p. 418; Ciașanu, 1914, p. 130), *vârcolac* (în Vâlcea, comuna Stroești – Ciașanu, 1914, p. 131), *pricolici* (în Moldova, Muntenia, Ardeal, Banat – Mușlea, Bîrlea, 2010, p. 217), *tricolici* (în Muntenia, Moldova – *ibidem*), *cel-rău* (în Vâlcea – Ciașanu, 1914, p. 130; Pamfile, 1916, p. 128), *vampir* (la megleno-români și la alte popoare din Peninsula Balcanică:

sârbi, bulgari, slavii de sud – Papahagi, 1902, I, p. 98) și *vidmă* (în Bucovina și Moldova, sub influența slavă – Pamfile, 1916, p. 129; Niculiță-Voronca, 1998, II, p. 238; Gorovei, 1931, p. 55; Pavelescu, 1944, p. 20).

Totuși, există în folclor și opinii divergente privind identitatea acestor spirite. În Bucovina, de exemplu, unii informatori susțin că „pocitura rea n-o dă Strigoii, ci Moroiul” (Pamfile, 1916, p. 129), iar în alte zone se consideră că „Strigoii se preface în ogar, în lup, iar Moroiul în muscă” (*ibidem*). De asemenea, tot în Bucovina, se crede în existența unor *jumătăți de Strigoaice*, considerate ucenice ale Strigoaicelor adevărate, cu funcție funestă: ele „fac pe ursită” și provoacă moartea oamenilor (*ibidem*).

În interpretarea folcloristului Tudor Pamfile, aceste diferențieri regionale sunt sporadice și nu afectează substanțial delimitarea celor două forme esențiale sub care apare spiritul malefic: *strigoii viu* (om-strigoi) și *strigoii mort* (revenantul, mort-strigoi).

Nașterea și recunoașterea strigoilor. Nașterea sau apariția strigoilor este percepută, în mentalitatea tradițională, ca fiind condiționată de semne sacre sau impurități rituale. Conform credinței populare, o persoană poate deveni strigoi fie prin transformare, fie prin naștere cu un astfel de „blestem”, semnalat printr-un semn corporal distinctiv – precum *căița* sau *tichia* (*chitia*), numită și *tichia vârcolacului* (Mușlea, Bîrlea, 2010, p. 234), *cămașa* ori *căciula de piele* (Pamfile, 1916, p. 130), „o piele roșie” pe cap (Mușlea, Bîrlea, 2010, p. 224), ori o formațiune anatomică neobișnuită, ca o „șiră a spinării prelungită în formă de coadă scurtă și păroasă” (Antonescu, 2016, p. 635), denumită regional *costroș* (Pamfile, 1916, p. 133; Niculiță-Voronca, 1998, II, p. 238). Se credea că această „coadă” se dilată la căldură și conferă ființei putere: „ea îi poartă și tot ea îi învie” (Pamfile, 1916, p. 133) sau „la început [e] mai mică, apoi mai mare”, apoi în creștere, este asemănătoare cu cea a unor animale „ca de câine”, „ca de mătă”, „ca de maimuță”, „ca de oaie”, „ca de miel fătat de curând” (Mușlea, Bîrlea, 2010, p. 225). În alte relatări, această „coadă” nu este un semn congenital, ci rezultatul unei fapte reprobabile: dacă o femeie gravidă fură un obiect și îl ascunde la spate, copilul ei se va naște cu coadă și va deveni strigoi (*ibidem*, p. 393). Pentru a preveni metamorfoza într-un strigoi, coada era tăiată imediat după naștere, uneori cu o monedă de mică valoare, și depusă în sicriu: „copilul nou-născut cu coadă nu se face strigoi, dacă i-o taie cu o părăluță mică”, deși uneori, „dacă moare la tăierea cozii, se face strigoi” (*ibidem*, p. 235).

Alte semne de naștere includ chelia în creștet sau prezența a două inimi, dintre care doar „cea bună” moare, în timp ce cealaltă continuă să susțină viața postumă a strigoii (Pamfile, 1916, p. 169). Descrierile populare îl înfățișează pe strigoi având „picioare de cal, mâini păroase și o gură largă ca de căpcăun” (Candrea, 1944, p. 148). Nașterea unui astfel de copil era, potrivit tradiției, condiționată de

contexte necurate: dacă o femeie iese noaptea afară cu capul descoperit, „atunci, Satana vine și-i pune pe cap o chitie roșie, cum și-o are pe a sa, iar la soroc, face ca să nască copilul cu chitia de Strigoiu” (Pamfile, 1916, p. 130) sau fiind însărcinată bea apă necurată, amestecată cu „bale diavolești” (*ibidem*; Candrea, 1944, p. 148). De asemenea, strigoi pot deveni, conform credinței populare: copiii născuți „din ucigași sau din fermecători” (Candrea, 1944, p. 148), din relații incestuoase: „din văr cu vară sau din alte rude de aproape” (*ibidem*), din „părinți care nu cred în Dumnezeu, din oameni cu ochii răi, din oameni și femeile cu nasul și obrazul roșu, din oameni care au făcut multe răutăți”, „din bărbați care se nasc acoperiți cu păr”; „copiii pierduți”; „copiii întorși de la țată”; „copiii zămislți spre sau într-o sărbătoare mare” (Mușlea, Bîrlea, 2010, p. 224); copiii care „plâng în pânțele mamei lor” (*ibidem*, p. 234); copiii schimbați de strigoi la leagăn (Candrea, 1944, p. 148); copiii cu semne deosebite (mușcați de țăntar în noaptea de Sfântul Gheorghe sau al șaptelea născut de același sex), dar și cu fapte morale grave (jurământ strâmb, suflet rău, legături cu Diavolul) (Pamfile, 1916, pp.131-132) etc.

În cazul nașterii unui copil cu *căiță* sau *tichie*, moașele interveneau imediat cu gesturi apotropaice: îndepărtau această membrană, o rupeau și o ascundeau, prevenind astfel dezvoltarea ulterioară a copilului ca strigoi. Dacă tichia nu era îndepărtată, copilul risca să o înghită și să moară (Mușlea, Bîrlea, 2010, p. 224). În schimb, tichia nu era aruncată, ci era îngropată sau uscată și păstrată, fiind utilizată ulterior în descântece (*ibidem*, p. 225), mai ales împotriva *deochiului*: „mamele deci, o strâng, o usucă, și când au copii deocheați, rup câte o bucățică dintr-însa, o scuipă și îi freacă la buric, ca să le treacă” (Pamfile, 1916, p. 130). Este semnificativ faptul că această marcă era expusă public, ritualic: „Moașa se suie cu tichia pe casă și strigă în gura mare, de trei ori, că aici s-a născut un strigoi, și de aici înainte nu mai e strigoi” (Mușlea, Bîrlea, 2010, p. 234), semnalând o transformare simbolică a răului în bine.

În județul Teleorman, pentru prevenirea transformării în strigoi, pielița subțire care acoperea capul nou-născutului era ruptă imediat după naștere. După scăldat și înfășare, moașa ieșea afară cu copilul și rostea un descântec de protecție, menit să alunge influențele demonice: „Tu, Strigoiu! / Tu, Strigoaico! / Tu, leule! / Tu, leoaico! / Tu, deochetorule! / Tu, *deoaeco*! / Acolo să vă duceți! / Acolo să dormiți... / Auziți, lume, s-a născut un *lup* pe pământ! Nu e lup să mănânce lumea, ci e lup să muncească și să aibă triste de ea” (Pamfile, 1916, p. 130-131). Prin acest ritual performativ, copilul era eliberat de soarta unui strigoi, iar forțele malefice erau convertite într-o energie benefică pentru casă. Astfel, *strigoitul strigat* putea deveni o sursă de „spor la toate” (*ibidem*, p. 131). În unele tradiții, copilul născut „în cămașă” este considerat norocos, capabil să „vadă comorile”. În studiul său, Antoaneta Olteanu evidențiază semnificația demonică și inițiatică a căiței,

valorificată la maturitatea purtătorului, care poate deveni strigoi sau solomonar – individ înzestrat cu puteri magice (Olteanu, 1998, p. 36): „Când sunt mari, strigoii își pun căița cu care s-au născut și nu-i poate vedea nimeni” (Mușlea, Bîrlea, 2010, p. 225). Similar, solomonarii se nasc „într-o cămașă de piele”, pe care părinții lor o îngroapă, iar la maturitate o dezgroapă, o îmbracă și capătă astfel puterea de a subordona văzduhul și balaurii (Candrea, 1947, p. 104; apud: Olteanu, 1998, p. 36).

În tradiția populară românească, moașa nu este percepută doar ca o asistentă la naștere, ci ca o figură semi-sacrală, de tip ursitoare, care marchează destinul copilului încă din primele clipe ale vieții. Rolul său devine deosebit de important în cazurile în care pruncul se naște cu *căiță*, semn al predestinării strigoiești. Moașa nu doar recunoaște această marcă, ci o activează simbolic: „pune” copilul strigoi peste animale, alimente sau obiecte, iar ruperea *căiței* nu este permisă înainte de rostirea unui verdict de soartă. În unele cazuri, copilul este „ridicat” de moașă la rangul de *strigoaică specializată*, fiind desemnat, de pildă, „de lapte”, „de furcă”, „de sapă”, „de secere” sau „de mătură” (Marian, 1901, III, p. 95; cf. Pamfile, 1916, p. 131). În alte situații, copilul este legat definitiv de obiectul pe care a fost aruncată *căița*, obiect ce devine astfel ținta predilectă a acțiunii sale malefice: „Pe ce lucru îi sparge moașa *căciula*, pe ce va arunca-o întâiu, *pe acel lucru e acel om Strigoiu*” (Pamfile, 1916, p. 142). Totodată, în unele viziuni, moașa nu are puterea de a schimba destinul, ci doar de a-l recunoaște și de a-l formula: ea nu poate îndepărta *căița* până nu enunță verbal soarta copilului – fie ca noroc, fie ca nenoroc (Mușlea, Bîrlea, 2010, p. 224).

La maturitate, aceste spirite malefice pot fi recunoscute atât prin semne fizice și comportamentale, cât și prin efectele indirecte asupra comunității. Printre trăsăturile distinctive se numără: chelia în creștetul capului, prezența unei cozi părăse, poziția îmbinată a sprâncenelor – semn revelator pentru moroi, strigoi și vârcolaci (Candrea, 1944, p. 41; cf. Marian, 1892, p. 352; Cîușanu, 1914, pp. 249, 256; Canianu, 1893, p. 117). Nu întâmplător, în multe tradiții est-europene, persoanele cu sprâncenele unite erau considerate periculoase, fiind asociate cu „darul funest de a deochea” (Candrea, 1944, p. 41).

Având aversiune față de plantele și obiectele sacre precum usturoiul, busuiocul, leușteanul, măcieșul, iedera, urzica, ceapa și tămâia, strigoii evită aceste simboluri de protecție ritualică. Se spune că dorm afară în ajunul Sfântului Andrei (Pamfile, 1916, p. 133) și pot fi văzuți doar de gemeni, până la vârsta de șapte ani – dar aceștia nu au voie să vorbească despre ce văd (*ibidem*).

Prezența unui strigoi într-o comunitate poate fi dedusă și prin semne meteorologice neobișnuite, cum ar fi ploaia cu soare, grindina sau seceta, toate interpretate drept manifestări ale influenței malefice a acestuia asupra naturii (*ibidem*).

Identitatea unei strigoaice poate fi descoperită, potrivit tradiției, în ziua de Paști, printr-un ritual magic ce implică un șarpe decapitat și trei fire de usturoi purtate în sân, în biserică (*ibidem*, pp. 133-134). De asemenea, în Luna Paștilor, strigoaicele ar putea fi zărite traversând podurile (*ibidem*, p. 134) – o imagine simbolică a trecerii dintre lumi.

În esență, credința în strigoi exprimă o frică arhaică față de orice ruptură de la ordinea firească și sacră a lumii, reflectând angoasa colectivă față de contaminarea universului celor vii cu forțele haotice ale morților neîmpăcați și nesupuși rânduielilor cosmice.

Strigoi morți și contaminarea post-mortem. În credințele populare românești, strigoi nu provin exclusiv dintre cei considerați malefici încă din timpul vieții, ci pot apărea și dintre morții obișnuiți, în special dacă nu sunt respectate anumite rituri funerare și precauții de natură magică sau religioasă (Rotaru, Ghinoiu, 2001, p. 40; Mușlea, Bîrlea, 2010, pp. 233-244). Sunt considerați susceptibili de a se transforma în strigoi copiii morți nebotezați – care, în alte variante, pot deveni moroi¹ sau vârcolaci²) –, cei care au săvârșit rău în timpul vieții, precum și cei morți în împrejurări neașteptate sau violente: spânzurați, înecați, împușcați ori căzuți subit. De asemenea, bolnavii care mor nevegheați sau ale căror trupuri sunt atinse de animale ori păsări imediat după deces sunt considerați expuși contaminării cu forțe demonice (Pamfile, 1916, p. 135; Mușlea, Bîrlea, 2010, pp. 233-234; Rotaru, Ghinoiu, 2001, p. 16). Paza mortului – privegherea – joacă un rol esențial în acest context, fiind menită să prevină intrarea Duhului Rău (Diavolul) în trupul lipsit de apărare, ceea ce ar conduce la reanimarea lui sub forma unui strigoi.

Pentru a evita această metamorfoză post-mortem, se recurge la o serie de practici magico-rituale cu rol apotropaic: se pune o seceră sau un cuțit și un inel pe pieptul mortului, se fixează legătura de la picioare pentru a-i restricționa mișcarea, se evită cu strictețe trecerea animalelor pe sub dric (carul funerar), iar la masa de pomenire nu se oferă drept ofrandă un cocoș – considerat potențator al transformării (Pamfile, 1916, p. 136). În cazul în care defunctul are un frate suferind de epilepsie sau de o altă afecțiune psihică (numit „lunatec”), acesta trebuie să verse vin în sicriu sau să pășească de trei ori peste mormânt, pentru a nu fi devorat de spiritul strigoiului (*ibidem*).

Printre semnele care trădează faptul că un mort s-a transformat în strigoi se numără roșeața accentuată a nasului – interpretată ca dovadă că dracul i-a

¹ „Moroiul se face din copii nebotezați, născuți morți sau pierduți și îngropați” (Ropcea; inf. Elena Braha. Niculiță-Voronca, 1998, I, p. 415).

² „În Ardeal, spun că vârcolacii se fac din copii nebotezați și mănâncă soarele și luna” (Mahala, inf. Dochița Hurghiș. Niculiță-Voronca, 1998, I, p. 416).

supt sângele, ocolind însă ochii, simbol al sufletului (*ibidem*). Se mai crede că, în anumite cazuri, sufletele acestor strigoi pot reveni sub formă reîncarnată în oameni vii, trăind printre ceilalți fără a fi recunoscuți, cu excepția câinilor sau a celor născuți înainte de perioada pascală, despre care se spune că îi pot identifica și chiar provoca moartea lor definitivă (*ibidem*, pp. 136-137). Frica de contaminare cu necurăția morții este reflectată într-un complex de interdicții, ritualuri și măsuri preventive, menite să protejeze echilibrul comunitar și să împiedice reîntoarcerea celor care nu și-au găsit liniștea.

Fluturii funebri – strigile. În descântecele tradiționale pentru boala numită „strigă” – afecțiune ce vizează cu precădere copiii mici – termenul „strigă” desemnează, în esență, o entitate demonică asociată strigoilor sau altor spirite considerate responsabile de suptul sângelui și de slăbirea vitală a copilului. În imaginarul popular, se crede că sufletul omului transformat în strigoi, după moarte, se poate metamorfoza într-o insectă nocturnă, recunoscută sub diferite denumiri locale: *strigoieș*, *strigă*, *cap de mort*, *cap de moarte*, *capul morților*, *fluturul morții*, *suflet de strigoi*, iar în zona aromânilor și megleno-românilor – *sfinx*, *friguri* sau *hiavră* (Marian, 1903, pp. 268-269; Pamfile, 1916, p. 137; Papahagi, 1902, II, p. 80).

În regiunea Vâlcea, de exemplu, se păstrează credința că *fluturele morții* sau *striga* – un fluture mare, alb-gălbui – este, în realitate, un strigoi care vine să sugă sângele oamenilor, în special al copiilor nenăscuți. Pentru a proteja pruncul, femeile însărcinate obișnuiau să prindă acest fluture de viu și să-l înfigă într-o grindă a casei, gest ritual menit să alunge pericolul (Ciașanu, 1914, p. 183). În alte relatări, spiridușii sunt asociați cu forma fluturelui, iar strigoii-metamorfozați pot pătrunde în inima oamenilor, provocând moartea printr-un atac subtil, invizibil.

Fluturile de noapte – striga – devine astfel o manifestare simbolică și mitologică a strigoilor, legată totodată de semnificații lingvistice și culturale. Prezența lui într-o gospodărie este considerată un semn de rău augur, aducător de moarte iminentă. Se afirmă că atingerea aripilor sale provoacă o senzație de arsură intensă, urmată uneori de orbire, iar mușcătura sa – o imagine hiperbolizată a maleficului – este considerată letală, fără leac. Totodată, fluturile morții este utilizat în cadrul practicilor magico-terapeutice de către descântătoare pentru a combate efectele produse de strigoi și moroi. Un element conex al imaginarului malefic îl reprezintă *omizile strigoiului*, cunoscute sub numele de *fapt* sau *fapți*. În tradiția populară, acestea sunt viermi mari, bălțați, cu un corn în frunte, folosiți de vrăjitoare pentru a provoca boala numită *fapt* (Rădulescu-Codin, 1901, p. 31), care se manifestă fie extern (pete roșii, ulceratii dureroase), fie intern, prin apariția unei omizi în stomac, ce roade organele bolnavului (Marian, 1903, pp. 272-273). Remediile populare contra acestei boli includ utilizarea unor plante

sacralizate, precum *Buruiana faptului* (*ibidem*, p. 273) și *Busuiocul fetelor* (Mușlea, Bîrlea, 2010, p. 464), a *argintului viu* (*ibidem*, p. 465; Canianu, 1893, p. 157), a *Borăturii de Strigă* („o ciupercă roșcată”) (Marian, 1903, p. 271) și a descântecelor specifice: de strigoi, de strigi, de desfăcut, de fapt (Marian, 1893, pp. 197-228; Marian, 1886, pp. 118-124; Canianu, 1893, pp. 152, 167-168; Cireș, Berdan, 1982, pp. 272-279; Candrea, 1944, pp. 174-175, 177-178).

Studiul etnologului Mihail Canianu, *Din psihologia poporană: Descânțe, farmece și vrăji* (1893), oferă o sinteză remarcabilă asupra acestor practici, cuprinzând unul dintre cele mai ample descânțe de *fapt*, alcătuit din 398 de versuri (Hârlău – Botoșani – România; inf. Ancuța Cojocaru. Cf. Canianu, 1893, pp. 159-164). Analizând structura acestor texte, cercetătoarea Ana Graur remarcă amploarea narativă și poetică a formulelor terapeutice, apreciindu-le drept prototipuri canonice ale descântecului românesc (Graur, 2004, p. 74).

Un alt aspect mitico-funerar este legat de prezența fluturelui în casă, mai ales a celui care poartă pe aripi un desen asemănător cu un craniu uman. Acolo unde acesta se instalează, se consideră că moartea este iminentă – în special a unui copil (Marian, 1903, p. 270). În opoziție, există și o credință apotropaică (Ciulnița – Ialomița – România), conform căreia fluturile nu trebuie omorât, întrucât este mesager al lumii de dincolo, ducând apă sufletelor morților (*ibidem*, p. 270; Gorovei, 1915, p. 117).

Totodată, în credințele populare românești, fiecare vrăjitoare ar avea un duh necurat (strigoi) care, noaptea, părăsește corpul stăpânei sale și ia forma unui fluture, unei muște, unei broaște râioase, unui curcan, unei ciori sau chiar a unui lup. În mitologia slavă, echivalentul acestui duh – *striga* sau *strzyga* – apare sub forma unui fluture de noapte. Dacă este capturat și ars la lumina unei lumânări, folosind cuvinte magice, vrăjitoarea se va arăta dimineața la casa respectivă, cu o arsură pe față și cerând sare – semn recunoscut al deconspirării sale (apud: Ciaușanu, 1914, p. 25).

Afecțiunile malefice provocate de strigoi. În imaginarul tradițional românesc, boala nu este percepută exclusiv ca un dezechilibru fiziologic, ci, în numeroase cazuri, ca efectul direct al unei agresiuni exercitate de entități malefice: „în mintea simplistă a poporului, e înrădăcinată credința că mai toate boalele sunt opera nefastă a duhurilor rele” (Candrea, 1944, p. 101). Printre acestea, strigoii sau moroi ocupă un loc central, fiind considerați demoni ai bolii, ai secătuirii vitale și ai nenorocului, capabili să aducă suferință, slăbiciune profundă sau chiar moarte: „Demonii sau duhurile necurate în care s-au încuibat sufletele unor morți care, sub denumirile de *moroi*, *strigoi*, *zburători* etc., vin să chinuiască oamenii, pricinuindu-le tot felul de boli și de suferințe” (Candrea, 1947, p. 111). Strigoii nu atacă aleatoriu, ci își alege victimele dintre cei vulnerabili – în special copiii mici, femeile lăuze, persoanele bolnave și slăbite ori animalele domestice.

El acționează în momente de criză sau de ruptură simbolică între planul sacru și cel profan, insinuându-se ca agent al dezechilibrului spiritual și corporal.

Afecțiunile atribuite acestor demoni sunt variate, însă au trăsături recognoscibile: dureri bruște și inexplicabile, paloare, refuzul alimentației, slăbiciune fizică accentuată, hemoragii, epuizare sau lipsa laptelui la vite. Aceste simptome sunt adesea identificate în tradiția populară prin termeni care, dincolo de desemnarea unor boli în sens strict medical, reflectă realități mitico-magice și sociale profund înrădăcinate: *izdat, mîncătură, moroi, strigoi, mîncărime de inimă, matrice, pocitură, lipitură, fapt, bubă, trecătură, înturnat, furatul de mână* etc.

Deochiul: între etiologie demonologică și terapie rituală. În tradiția românească, *deochiul* este una dintre cele mai frecvent diagnosticate boli de origine magică, atribuită acțiunii unor „agenți nocivi imaginari” (Cireș, Berdan, 1982, p. XXIV), precum strigoi sau moroi. În județul Vâlcea, de pildă, circulă credința că persoanele care „au puterea magică de a deochia se fac strigoi sau moroi” (Ciașanu, 1914, p. 135), ceea ce atestă legătura indisolubilă între deochi și o genealogie demonică latentă. Manifestările deochiului sunt descrise în termenii unei simptomatologii bine fixate în imaginarul popular: slăbire fizică bruscă, oboseală nejustificată, căscat persistent (Candrea, 1944, p. 56; Canianu, 1893, p. 117), zgomote în urechi (Canianu, 1893, p. 117), insomnie, plâns prelungit la copii sau dureri inexplicabile de cap ori de inimă.

Etiologia populară a bolii este asociată cu „ochiul rău” al unor persoane născute cu semne demonice: cu „căiță” sau „cămașă”, cu sprâncenele îmbinate (Ciașanu, 1914, p. 249; Canianu, 1893, p. 117; Marian, 1892, p. 352), cu ochii albi (Marian, 1892, p. 352), verzi³, albaștri⁴ sau negri⁵ sau „mici și vârați în fundul capului” (Candrea, 1944, p. 42), dar și cu alte particularități fizice considerate nefirești: oameni „fără un ochi, pociți, sași, spâni, cu păr roșu” (Olteanu, 1998, p. 152).

În mentalitatea tradițională, pericolul decesului provocat de deochi este real și iminent: dacă un bolnav adoarme fără a fi descântat, „e expus a muri” (Canianu, 1893, p. 117). În timpul ritualului de descântec, căscatul descântătoarei

³ „Ferește-te de omul cu ochii verzi, că te deoache. – Copăcioasa, Gorj” (Gorovei, 1915, p. 96). Cf. Candrea, 1944, p. 42.

⁴ „Se crede că deoache numai oamenii cu ochi albaștri, cari sunt născuți strigoi, adică la naștere ies cu un fel de tichie pe cap, pe care îndată o apucă cu mâinele și o trag la gură ca să o mănânce. Mîncînd acea tichie, rămân strigoi toată viața, și deoache orice ar vedea și ori de ce s-ar mira. – Alimănești, Olt” (Gorovei, 1915, p. 95). Cf. Canianu, 1893, p. 117; Candrea, 1944, p. 42.

⁵ „Tipul celui ce (cele ce) deoache este, în trăsături generice, următorul: o față lungă, osoasă și slabă, piele oacheșă, ochi foarte negri și sprâncene îmbinate, părul capului negru păcură” (Ciașanu, 1914, p. 256).

este interpretat ca un indiciu infailibil al prezenței răului: „semn netăgăduit că bolnavul e deochiat sau că are moroi” (Candrea, 1944, p. 56). Mai mult, intensitatea căscatului devine indicator al eficacității actului magic: „Cu cât descântătoarea cascadează mai mult, cu atât vindecarea bolnavului e mai sigură” (*ibidem*).

Practica terapeutică se structurează ca un ritual complex, ce îmbină componente verbale cu valoare performativă (formule consacrate, rostite cu forță magică) și acțiuni gestuale cu funcție de exorcizare (stingerea cărbunilor în apă neîncepută, stropirea cu lichidul rezultat, gesturi de îndepărtare a răului). Recuzita utilizată – cărbuni, apă neîncepută, părăluță, obiecte roșii sau din fier, usturoi, sare, oase de câine, pisică ori liliac, scuipat, miere, vin, busuioc, tămâie, floare de bujor etc. – acționează ca suporturi materiale ale sacralității, fiecare purtând o încărcătură apotropaică specifică (Olteanu, 1998, p. 156; Pamfile, 1916, pp. 164-165; Pamfile, 1914, pp. 128-130; Candrea, 1944, p. 173).

Deochiul nu este perceput ca o dereglare fizică, ci ca o pătrundere a răului în trup prin privire, vorbire sau atingere, iar vindecarea presupune o purificare simbolică, o reactivare a ordinii divine și un act de restituire a stării de echilibru original. Această concepție se reflectă în structura și simbolismul descântecelelor tradiționale. Într-un descântec din zona Oltului, expresia repetitivă „*Fugi, deochi, dintre ochi!*” are funcție apotropaică și exorcizantă, marcând începutul unui proces de alungare a răului, urmată de imagini poetice de purificare și restaurare: „*Curat și luminat/ Ca steaua-n cer/ Ca roua-n câmp*” (Ilin-Grozoiu, 2023, p. 25). Boala este atribuită explicit unor entități demonice – „moroi, strigoi, deochetori” – care sunt adesea prezentate în perechi de gen (masculin-feminin), potrivit unei structuri duale a răului: „strigoiu cu strigoaica”, „moroiu cu moroaica” etc. (Cireș, Berdan, 1982, p. XXIV), subliniind ideea că răul nu este aleatoriu, ci are o logică internă, o complementaritate a manifestării. Uneori, spiritele malefice sunt caracterizate în mod explicit, cu atribute fizice asociate nașterii sub semne nefaste, ca într-un descântec din zona Muscelului: „*De va fi deochiat/ Și supărat/ De om strigoiu/ Și moroiu, Născut cu căiță-n cap, La țâță spurcat*” (Canianu, 1893, p. 147). Vindecarea implică un proces de restabilire a stării originare, o „re-naștere” simbolică în puritate: „*Cum Maica Precesta l-a lăsat*” (Ilin-Grozoiu, 2023, p. 25)⁶. Această restaurare capătă valoare de mediere între planul uman și cel divin,

⁶ „Fugi, deochi, dintre ochi!/ Fugi, deochi dintre ochi!/ Fugi, deochi dintre ochi!/ Sufletu în frunte,/ Deocheatu-n munte;/ Muntele crăpă,/ Iar (cutare) rămase/ Curat și luminat/ Ca steaua-n cer/ Ca roua-n câmp./ Linge vidra pușorii/ De frumusei,/ De pistriceii,/ Eu ling pe cutare/ De moroi, de moroaice,/ De lei, de leoaice,/ De strigoi,/ De strigoaice,/ De deochetori, de deocheturoiace/ Cutare să rămâie/ Curat și luminat/ Cum Maica Precesta l-a lăsat” (AP, 2021; Greci – Olt – România; inf. Constanța Tulbea, 65 de ani; culeg. L.-M. Ilin-Grozoiu).

fiind invocată în numele unei autorități sacre – de regulă, divinitatea feminină protectoare, capabilă să reabiliteze ordinea cosmică: „*De la mine descântecul,/ De la Maica Domnului/ Din poarta cerului,/ Să-i fie leacul*” (Canianu, 1983, p. 148).

În alte variante ale descântecului, provenite din aceleași arii etnografice, accentul ritual se mută de pe purificare spre izolarea forțelor malefice. Astfel, acestea sunt invocate să se retragă în spații de exil mitic și inaccesibil: „*Să vă încuiați/ În pietre, în munți*”, „*Unde cocoșii nu cântă/ Popa nu toacă*” (Ilin-Grozoiu, 2023, p. 25)⁷ indicând o topografie simbolică a marginalului, a rupturii totale de lumea oamenilor. În zona Doljului, ritualul implică numărarea inversă de la 9 la 1, imediat după aruncarea a nouă cărbuni aprinși în apă, acțiune ce poate fi interpretată ca o operațiune de anulare treptată a energiei malefice: „*Fugi deochi dintre ochi/ Maria să rămână/ Curată și luminată*” (*ibidem*, p. 26)⁸.

Un alt exemplu de descântec analizat adaugă noi dimensiuni simbolice și performative practicii de vindecare a deochiului, integrând o „dramaturgie” rituală (închinarea copilului în patru direcții cardinale) și o formulă narativă extinsă, în care entitățile malefice sunt invocate și descrise explicit: „*Fugiți, moroi cu ochii verzi/ Cu ochii albaștri,/ Cu ochii negri*”⁹. Repetiția cromatică subliniază ideea că forța deochiului nu este dependentă de o culoare anume, ci de energia malefică a privirii, universalizată. Tipologia moroiului este continuată printr-o clasificare temporală: „*Moroi de noapte,/ Moroi de zi,/ Moroi din cântatul cocoșului,/ Din mijitul zorilor*”, ceea ce indică faptul că acțiunea malefică nu este restrânsă la un interval fix de timp, ci poate surveni oricând, în afara momentelor de sacralitate cotidiană care marchează începutul și sfârșitul zilei. Similar exemplului prezentat anterior, exilul entităților este figurat mitologic într-un topos fabulos: „*În lunca lui Crai/ La fata lui Vai*”, un spațiu ambiguu, ce amintește de tărâmul celălalt

⁷ „Fugiți deochitorilor/ Fugiți plesnitorilor/ Fugiți pociturilor/ Pocitori cu strigoi/ Cu moroi/ Potoliți-vă/ Din capul copilului (cutare)/ Să vă duceți/ Să vă încuiați/ În pietre/ În munți/ Că acolo v-așteaptă/ Unde cocoșii nu cântă/ Popa nu toacă/ Să rămână copilul (cutare)/ Curat și luminat/ Ca argintul străcurat/ Cum Dumnezeu l-a lăsat” (AP, 2020; Drănic – Dolj – România; inf. Eugenia Raicea, 84 de ani; culeg. L.-M. Ilin-Grozoiu).

⁸ „A luat-o Măria pe cărare/ Pe drumul cel mare/ S-a întâlnit cu deochetor, cu deochetoare/ Cu moroi, cu moroaie/ Cu strigoi, cu strigoaie/ Fugi deochi dintre ochi/ Maria să rămână/ Curată și luminată/ Ca argintu strecurat” (AP, 2020; Risipiți – Dolj – România; inf. Rodica Mocanu, 62 de ani; culeg. L.-M. Ilin-Grozoiu).

⁹ „Fugiți moroi cu ochii verzi/ Cu ochii albaștri,/ Cu ochii negri,/ Moroi de noapte,/ Moroi de zi,/ Moroi din cântatul cocoșului/ Din mijitul zorilor/ Fugiți de pe capul lui (cutare)/ Și duceți-vă/ În lunca lui Crai/ La fata lui Vai/ Că acolo vă așteaptă/ Mesele întinse/ Cu făclii aprinse/ Acolo s-au muls vaci roșii/ În străchini roșii/ Și care cum mâncară/ Toți crăpară/ Care cum înghițiră/ Toți muriră/ Și-l lăsară pe cutare/ Curat și luminat/ Ca argintul strecurat” (AP, 2020; Gângiova – Dolj; inf. Emilia Pătrână, 62 de ani; culeg. L.-M. Ilin-Grozoiu).

al lumii, unde realul se dizolvă în fantastic. Aici, imaginea meselor întinse „Cu făclii aprinse” și „vaci roșii/ În străchini roșii” trimite la un ospăț infernal, o inversiune a ospățului euharistic, în care hrana devine mortală: „Și care cum mâncară/ Toți crăpară/ Care cum înghițiră/ Toți muriră”. Roșul devine un semn al excesului și al fatalității: ceea ce este roșu nu mai hrănește, ci ucide. Este o pedeapsă simbolică pentru entitățile malefice, atrase și anihilate printr-o imagine seducătoare, dar distrugătoare, ceea ce oferă un contrapunct dramatic și spectaculos vindecării pacientului (*ibidem*, p. 25).

Culoarea roșie, simbol arhetipal al sângelui, focului și vieții, are o frecvență remarcabilă în practica descântătoare, fiind utilizată atât în scop apotropaic, cât și în scenariile punitive adresate entităților demonice. Din acest motiv, roșul devine cod cromatic privilegiat în combaterea strigoilor, moroilor cunoscuți pentru capacitatea lor de a deochea. În acest context, apare figura mitică a *Omului Roșu* – „având caracteristicile unei zeități a focului, a luminii” (Graur, 2004, p. 63), care deține atribute rituale și punitive: „*Ia securea roșie,/ Merge la pădurea roșie,/ Taie lemne roșii...*”¹⁰. Ansamblul semantic al acestui imaginar indică o putere concentrată, incandescentă, purificatoare, dar și letală. Roșul devine aici culoarea acțiunii rituale, a transmutației – totul este prelucrat pentru a deveni armă împotriva răului: laptele se transformă în caș roșu, adus în „târg roșu” și oferit moroilor sau strigoilor pentru a-i distruge: „*Câți văzură, toți orbiră,/ Câți mâncară, toți crăpară*” (Jarnik, Bîrseanu, 1968, pp. 544-545; p. 934). Descântecelor adresate deochiului, moroilor și strigoilor, valorifică, în acest sens, o hermeneutică a roșului care asociază culoarea cu o sacralitate agresivă dublă: pe de o parte purificatoare și protectoare, pe de alta punitivă și distructivă față de entitățile malefice.

Simptomele cauzate de puterea de bază a strigoilor – de a deochea sau de a exercita influențe malefice – se manifestă printr-o serie de afecțiuni specifice, pentru care folclorul românesc a creat descântece **specializate**. Imaginea strigoilor apare recurent în formule rituale destinate vindecării unor boli precum *buba* (Gorovei, 1931, p. 255; Ilin-Grozoiu, 2023, p. 28), *izdatul* (Ilin-Grozoiu, 2023, p. 27), *faptul* (Canianu, 1893, pp. 152, 167-168), *mâncătura* (Pamfile, 1916, p. 165), *plămădirea inimii* (Pamfile, 1914, p. 129), *țipătul* (Gorovei, 1931, p. 158), *junghiul* (*ibidem*, p. 176), *înturnura* (*ibidem*, p. 183; Cireș, Berdan, 1982, pp. 285-286), *aplecatele* (Gorovei, 1931, p. 184), *potca* (*ibidem*, p. 187), *apucatul/ fărâmatura/ strânsul/ strânsorile* (*ibidem*, pp. 223, 226), *boala copiilor/ fulgerătura/ poceala/ strânsul/ samca/ ceasul rău* (*ibidem*, p. 237), dar

10 „Omul roșu/ Ia securea roșie,/ Merge la pădurea roșie,/ Taie lemne roșii,/ Prinde boii roșii/ Și aduce lemne roșii/ Și face strungă roșie/ Și mulge oile roșii/ Și face caș roșu/ Și-l duce-n târg roșu/ Și-l vinde-n târg roșu./ Câți văzură/ Toți orbiră/ Câți mâncară/ Toți crăpară” (Jarnik, Bîrseanu, pp. 544-545; p. 934). Cf. Hodoș, 1912, pp. 15-16.

și *de iele* (*ibidem*, p. 333). În plus, descântecele legate de „furtul de mână” – fie la oameni, fie la animale – sau de „întorsul” și „adusul” acesteia (Marian, 1901, pp. 202, 219-221), reflectă viziunea magică asupra pierderii energiei vitale. Alte descântece sunt considerate **generale** (universale), adresându-se tuturor formelor de suferință provocate de entitățile demonice (ex. „de toate bolile”: *pocitură, săgetură, jiunghetură*¹¹/ *junghi, apucătură, întâlnitură, aplecătură, deochetură, strâns cu ceas rău*¹² etc. În paralel, performerul folcloric a creat formule „menite să puie la adăpost pe fiarele răufăcătoare” (Gorovei, 1931, p. 12), utilizate în practicile de „destrigoire” și „demoroire” – ritualuri menite să elimine sau să blocheze acțiunea ființelor malefice (Pamfile, 1916, pp. 166-168; Hodoș, 1912, pp. 38-46).

Analiza descântecelor tradiționale românești scoate în evidență un sistem complex de credințe, în care boala și suferința sunt explicate prin intervenția malefică a unor entități demonologice, care în imaginarul popular, nu sunt doar expresii folclorice ale fricii de moarte sau necunoscut, ci actori activi în viața comunității, responsabili pentru tulburarea echilibrului organic și spiritual. Rolul descântecului este unul dublu: *terapeutic*, în sensul unei tentative de vindecare, și *ritualic*, întrucât acționează ca formă de reechilibrare simbolică a lumii. Bolile provocate de strigoi, moroi – precum *deochiul, izdatul, mâncătura, moroiul* sau *furatul de mână* – sunt tratate printr-o intervenție magică care presupune recunoașterea răului, dialogul cu forțele întunecate și restabilirea ordinii prin puterea cuvântului rostit în contexte rituale precise.

Un element recurent în aceste descântece este intervenția unei instanțe sacre, fie divinități creștine (Maica Domnului, Dumnezeu), fie figuri mitice pozitive (Omul Roșu, Omul Vânt, Ileana Cosânzeana etc.), care confruntă răul și îi limitează puterea. În același timp, simbolurile vegetale și obiectele cotidiene – floarea de bujor, busuiocul, mierea, cuțitul, oul, cărbunii, tămâia etc. – sunt

¹¹ „Ustur mere și Maica Precista/ pe-un jii de deal./ Cată-n carte,/ cată-n parte,/ cată-n toate părțile,/ unde a vedea/ nouă strigoaice/ cu nouă țânci răi,/ nouă lupoaice/ cu nouă lupi răi./ Și-a strigat Maica Precista/ în gura mare:/ voi nu-l pociiți,/ nu-l săgetați,/ nu-l giunghieți,/ da luați giungheturile,/ săgetăturile,/ și le duceți/ în dealul Galariilor,/ pocitoarea ciutelor./ Voi acolo pociiți,/ acolo giunghieți,/ acolo săgetați/ în strachină de argint,/ cupele sprijinind./ Da N. să rămâie/ curat și luminat/ ca Dumnezeu ce l-a dat,/ și Maica Precista ce l-a lăsat” (Gorovei, 1931, p. 243).

¹² „Strigoaică,/ moroaică/ desfă (Cutăruia)/ de orice rău ai pus pe dânsul,/ că în piuă te-oiu pisa,/ în moară te-oiu măcina,/ în vânt te-oiu arunca,/ încât norii s-or mira./ Desfă-l pe (Cutare)/ de 99 apucături,/ de 99 întâlniri,/ de 99 aplecături,/ de 99 deocheturi,/ de 99 junghiuri,/ strâns cu ceas rău” (Gorovei, 1931, p. 223). Cf. și *Stingerea cărbunilor* ca practică generală pentru orice tip de boală: „Stingerea cărbunilor, fiind, după credința poporului, vindecătoare ori și de ce boală grabnică, mai fiecare româncă de la țară o scie și se folosește totdeauna de densa când cere trebuința” (Marian, 1886, pp. 249-251).

investite cu valențe magico-protectoare, devenind instrumente de transmitere a energiilor benefice.

Descânțele nu operează doar cu *amenințarea* sau *alungarea răului*, ci și cu *refacerea* fluxului vital, a sănătății, a integrității cosmice. În cazul strigoilor și moroilor, exorcizarea nu se rezumă la invocații simbolice, ci poate implica și acțiuni radicale, precum dezgroparea și distrugerea trupului neîmpăcat, pentru a proteja comunitatea de molimă. Aceste practici reflectă o concepție arhaică asupra sănătății și a echilibrului universal, în care cuvântul rostit – marcat de ritm, repetiție și metaforă – devine simultan medicament, rugăciune și armă de apărare împotriva răului.

Referințe bibliografice:

1. BURGHELE, Camelia. *În numele magiei terapeutice*. Zalău: Limes, 2000.
2. CANDREA, Ion-Aurel. *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*. București: Casa Școalelor, 1944.
3. CANDREA, Ion Aurel. *Preminte Solomon. Legende solomoniene în basmele și credințele noastre*. În: *Cercetări folklorice*. Editor: Centrul de Studii Folklorice. Volumul I. București, 1947.
4. CANIANU, Mihail. Din psihologia poporană, Descânțele, farmece și vrăji. *Revista pentru istorie, archeologie și filologie*. 1893, Anul 3, fasc. 1, p. 115-191.
5. CIAUȘANU, Gheorghe. *Superstițiile poporului roman în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*. București: Librăriile Socec și comp., C. Sfetea și Librăria Națională, 1914.
6. ROTARU, Florin; GHINOIU, Ion. „Pro Patria” – *In memoriam: Cultul morților la români*. București: Editura Biblioteca Bucureștilor, 2001. ISBN 973-8369-19-3.
7. GOROVEI, Artur. *Credințe și superstiții ale poporului român*. București: Librăriile Socec și comp., Pavel Suru, C. Sfetea, 1915.
8. GOROVEI, Artur. *Descânțele românilor. Studii de folclor*. București: Regia M.O. Imprimeria Națională, 1931.
9. GRAUR, Ana. *Descântecul la români: istorie și actualitate*. Teză de doctor în filologie. Chișinău, 2010. HODOȘ, Enea. *Poezii populare din Banat*. Vol. 3: *Descânțele*. Sibiu: Editura „Asociațiunii”, 1912.
10. HODOȘ, Enea. *Poezii populare din Banat*. Vol. 3: *Descânțele*. Sibiu: Editura „Asociațiunii”, 1912.
11. ILIN-GROZIOU, Loredana-Maria. *Ritualul Magic al descântatului*. În: *Memoria etnologică*. Baia Mare, 2023, An XXIII, nr. 88-89, pp. 20-33. ISSN 1582-8573.
12. JARNIK, Ioan Urban; BÎRSEANU, Andrei. *Doine și strigături din Ardeal*. Ediție definitivă (studiu introductiv, inedite, note și variante) de Adrian Fochi. București: Editura Academiei, 1968.
13. LAUGIER, Charles. *Contribuțiunii la etnografia medicală a Olteniei*. Craiova: Editura Scrisul românesc, 1925.

14. MARIAN, Simion Florea. *Descânțece poporane române*. Suceava: Tipografia lui R. Bokhardt în Cernăuți, 1886.
15. MARIAN, Simion Florea. *Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor*. București, 1903.
16. MARIAN, Simion Florea. *Nascerea la români. Studiū Etnograficū*. Edițiunea Academiei Române. Bucuresci: Lito-tipografia Carol Göbl, 1892.
17. MARIAN, Simion Florea. *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*. Volumul III: *Cincizecimea*. Bucuresci: Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1901.
18. MARIAN, Simion Florea. *Vrăji, farmece și desfaceri*. Extras din Analele Academiei Române. Seria II, Tom. XV. Memoriile Secțiunii Literare. Bucuresci: Lito-Tipografia Carol Göbl, 1893.
19. MARIAN, Simion Florea. *Înmormîntarea la români. Studiū Etnograficū*. Edițiunea Academiei Române. Bucuresci: Lito-tipografia Carol Göbl, 1892.
20. MUȘLEA, Ion; BÎRLEA, Ovidiu. *Tipologia folclorului din răspunsurile la Chestionarele lui B. P.-Hasdeu*. Cu un cuvânt înainte de Ion Taloș. București: Editura Academiei Române, 2010.
21. NICULIȚĂ-VORONCA, Elena. *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*. Volumul II. Iași: Polirom, 1998.
22. OLTEANU, Antoaneta. *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*. București: Paideia, 1998.
23. PAMFILE, Tudor. *Mitologie românească*. Volumul I. *Dușmani și prieteni ai omului*. București: Librăriile Socec și comp., C. Sfetea, Pavel Suru, 1916.
24. PAMFILE, Tudor. *Sărbătorile la români. Sărbătorile de Toamnă și Postul Crăciunului. Studiu Etnografic*. București: Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, 1914.
25. PAPAHAĞI, Pericle N. *Meglano-românii*. Studiu etnografico-filologic. Partea I. Bucuresci: Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1902.
26. PAPAHAĞI, Pericle N. *Meglano-românii*. Studiu etnografico-filologic. Partea II. Bucuresci: Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1902.
27. PAVELESCU, Gheorghe. *Mana în folklorul românesc. Contribuții pentru cunoașterea magicului*. Sibiu: Tiparul Krafft & Drotleff S. A, 1944.
28. RĂDULESCU-CODIN, Constantin. *O seamă de cuvinte din Muscel*. Cu o introducere de Gustav Weigand. Câmpulung: Tipografia și legatoria de cărți „Gheorghe N. Vladescu”, 1901.
29. VULCĂNESCU, Romulus. *Mitologie română*. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1987.

Notă: Articol elaborat în cadrul subprogramului de cercetare 010301 „Perspective interdisciplinare asupra fenomenelor de confluență și de confruntare în domeniile lingvistic, literar și folcloric în spațiul basarabean ca limes civilizațional și frontieră geopolitică”, Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” al USM.