



*Anotimpuri
culturale*

2

**Narcisa
Alexandra
Știucă**

**În pragul
lumii albe**

Narcisa Alexandra Știucă



În pragul lumii albe

Volum editat de
**Centrul Național de Conservare și Valorificare
a Tradiției și Creației Populare**



COLECȚIA «ANOTIMPURI CULTURALE»

**Lucrare apărută cu sprijinul
MINISTERULUI CULTURII ȘI CULTELOR**

**«ANOTIMPURI CULTURALE»
Colecție îngrijită de Oana Petrică
Coperta colecției: Viorel Rău**

**© Centrul Național de Conservare și Valorificare
a Tradiției și Creației Populare – 2001**

ISBN 973 – 0 – 02483 – 9

[www.cimec.ro](https://biblioteca-digitala.ro)
<https://biblioteca-digitala.ro>

Narcisa Alexandra Știucă

*În pragul
lumii albe*

București • 2001

**A întâmpina schimbarea
înseamnă întotdeauna
a întredeschide ușa
în spatele căreia se află
violența și haosul.**

RENÉ GIRARD
Violența și Sacralul

PRELIMINARII

Intrarea în existențial, pasul decisiv de la preformal la cultural, iată marea taină a umanității rămasă până astăzi obiect de spaimă și de precauție, de exultare și de tulburare a ordinii.

În 1909, Arnold van Gennep numea riturile ce însoțeau nașterea, căsătoria și moartea „rituri de trecere”; în 1972, René Girard (Girard, 1995) le socotea printre „riturile de fixitate”. Intuindu-le structura, pe cât de complexă, pe atât de stereotipă, folcloristul S.Fl. Marian (Marian, 1995, 5) nota în 1892: „Cele mai însemnate momente din viața omului sunt nașterea, nunta și înmormântarea. [...] Însă cu aceste trei opuri lanțul de datine și credințe, care înferecă viața românului de la naștere până la moarte, nu e complet. Spre completarea lui, ne-ar mai fi rămas încă de descris și «Junețea la Români»”. Distinsul cărturar sublinia astfel în două-trei fraze ideea de *trecere* și pe cea de *inițiere*, ce se îmbină în aceste complexe rituale, magice și ceremoniale.

Un secol întreg, etnografii și folcloriștii au fost pasionați să releve aspectele de mentalitate care însoțesc intrarea în viață a individului în societatea arhaică și apoi în cea tradițională românească. Alături de descrieri de tip etnografic, au venit mai apoi transcrieri de repertoriu poetic (mai rar muzical), interpretări comparative mitologice și, în fine, în ultimele decenii, interpretări sociologice, analize complexe de tip etnologic menite să pună în valoare multiplele aspecte ale acestui moment de început al existenței umane în spațiul românesc.

Dacă studiile etnografice și monografiile zonale oferă o imagine sincronică a unui stadiu mai degrabă arhaic al civilizației rurale, încercările de reconstituire mitologică structurează un plan infinit mai vechi, dominat de spirite favorabile și nefavorabile, marcat de un anumit tip de raporturi între ordinea sacră și cea profană, între cosmos și uman.

În fine, culegerile de folclor inserează de obicei capitole destinate *obiceiurilor de la naștere* – cântece de leagăn, alături de invocații către Ursitoare, orații și formule de politețe ceremonială. Desigur că în aceste condiții primează criteriul contextual, însă, din chiar acest punct de vedere, asemenea creații poetice sau poetico-muzicale se dovedesc a fi neomogene, fără a mai adăuga la acest fapt ceea ce am putea numi *distilarea metaforică*.

Toate aceste lucrări oferă, în general, o imagine ideală (sau mai curând idealizată) a ceea ce înseamnă riturile de intrare în lume a nou-născutului. Este ceea ce am putea numi o *invariantă etnografică* a complexului preliminal, liminal și postliminal al nașterii, căci fiecare autor completează datele absente sau pe cele irelevante și/sau incomplete, cu date culese din alte zone, în alte momente sau prin intermediul unor informatori de o factură diferită de ceilalți (intelectuali ai satelor, preoți, studenți sau liceeni).

În ciuda acestui fapt, neomogenitatea datelor vine în sprijinul unei reconstituiri atât de necesare unui demers științific ce vizează dinamica obiceiurilor, a riturilor și ceremonialelor familiale. La fel de importante ni se par detaliile ce vizează latura magico-gestuală, verbală sau complexă a momentului nașterii, așa cum transpar ele din lucrările dedicate structurilor mitologice (datini, credințe și practici) ce stăteau la baza lui. Ele ne furnizează adesea date care, coroborate, pot explica existența îndelungată a anumitor secvențe sau slăbirea și dispariția altora. Nu vom ocoli, de bună seamă, nici perspectiva comparată oferită de anumite studii folcloristice de la începutul veacului nostru tocmai pentru că acest moment este plin de vibrațiile Sacrului și a fascinat dintotdeauna mai ales pe istoricii religiilor și pe filosofi, pe antropologi și pe specialiștii în retorică.

Foarte puține sunt, din păcate, studiile care să reflecte realitatea contemporană, perspectiva diacronică de la geneză până la devenirea, metamorfoza și restructurarea momentelor nașterii în comunitatea țărănească românească. Dispariția unor conexiuni și a unor secvențe, schimbările de ordin funcțional și structural, transpunerea credințelor și, în general, a fondului mitic din rituri magice (gestuale sau doar verbale) în narațiuni și istorisiri cu caracter explicativ, coercitiv, indică nu atât o răsturnare a valorilor identitare, cât un alt tip de receptare a valorilor sacre primordiale.

Cercetările privind primul prag existențial debutau, așadar, cu monografia lui S.Fl. Marian (1892) publicată la sfârșitul secolului al XIX-lea. Ambiționând să realizeze o trilogie existențială, savantul etnograf alcătuia o „radiografie” completă a acestui moment. Deosebit de important ni se pare faptul că sunt relevate atât elementele cursului firesc, cât și cele de dezechilibru, precum sterilitatea, nașterea dificilă sau „botezul negru” (al copiilor născuți morți), nașterile nelegitime, moartea prematură etc.

Anticipând, putem sublinia că asemenea date, coroborate cu cele pe care ni le furnizează răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu, publicate abia în 1970 și respectiv N. Densusianu, ce au văzut lumina tiparului în 1976, ne pot oferi cadrele genezei și evoluției creațiilor narrative și poetice care însoțesc astăzi (sau au însoțit cândva) evenimentele familiale și comunitare legate de naștere.

Pe de altă parte, un rol cu totul important îl au acele creații poetice cu funcție rituală sau ceremonială și care se dovedesc a avea o filiație comună cu ceea ce am putea – convențional – numi *repertoriul obiceiurilor prilejuite de nașterea copiilor*. Asemenea piese nu sunt însă invocate de lucrările de etnografie și nici de monografiile folclorice, întrucât este valabil același criteriu funcțional mai sus menționat.

Alături de alte „tradiții, credințe, datini și obiceiuri”, mai cu seamă descriind rituri magice gestual-verbale sau transcriind poezii cu pronunțat rol magic (profilactic sau curativ), lucrări

precum cele ale etnografilor: Artur Gorovei (Gorovei, 1976), Gh.F. Ciaușanu (1914), T.T. Burada (1892), Al. Lambrior (1875) accentuează asupra laturii magico-medicale, asupra reminiscentelor arhaice precreștine, ce puteau fi încă înregistrate în desfășurarea – mai mult sau mai puțin fastuoasă – a obiceiurilor legate de naștere. După cum arătăm, încercările de reconstituire a fondului mitic primordial au dat la iveală lucrări de mitologie comparată interesante astăzi mai ales pentru informațiile ce datează cu mult înaintea momentului publicării lor. Menționăm ca surse de importantă valoare pe cele semnate de T. Pamfile (Pamfile, 1916, [1997]), Elena Niculiță-Voronca (Niculiță-Voronca, 1903, [1998]), M. Ollinescu (1944), Elena Sevastos (Sevastos, 1888, 1892, [1989]). Nu sunt deloc lipsite de interes monografiile locale sau zonale, dintre care amintim: M. Nicolaiasa (1937), Gh.I. Pitiș (1902) și Ch. Laugier (f.a.).

Dacă primele decenii ale secolului nostru mai purtau încă ecourile romantismului în domeniul etnografiei, cât și în cel al folclorului, din deceniile al treilea și al patrulea își fac apariția lucrările ce au constituit rodul cercetărilor complexe desfășurate de Școala sociologică avându-l în frunte pe profesorul Dimitrie Gusti. Cercetarea nu mai constituie rezultatul atitudinii de extaz în fața valorilor perene ale culturii populare sau a idilicei vieți rurale, ci al unei realiste – uneori surprinzător de necruțătoare – analize sociologice.

Abia cu studii precum cele ale Xeniei Costa-Foru (1936, 1945), Ștefaniei Cristescu-Golopenția (1940, 1944) sau H.H. Stahl (1936) suntem în fața situațiilor concrete, uneori dramatice, a tensiunilor la care era supus satul românesc la începutul acestui veac. Aparent nimic din ceea ce, cu două-trei decenii în urmă, semnalau etnografii și folcloriștii ca tradiție vie nu mai putea fi găsit în Țara Oltului, în Vrancea, în Bucovina sau în Basarabia. Totuși, înregistrările absolut fidele, fără intenții stilistice ori calofile, revelau un fond neștirbit de credințe, un amestec de spaime și de antidoturi, de dorință de a păstra echilibrul cu orice preț și de mărturii ale încălcării, ceea ce uluia încă pe cercetătorii sociologi.

Însemnătatea unor asemenea studii este – din punctul nostru de vedere – dublă. Pe de o parte, pentru că aduc un alt stadiu al obiceiurilor, riturilor, ceremonialelor legate de naștere, cu tot ceea ce am putea numi *comentarii* sau *metatext interior* (motivări, explicații, detalii ale informatorilor) ce ne oferă astfel un anumit *indice de fidelitate al insideri-lor* față de propriile lor afirmații. Pe de altă parte, pentru că, în absența unor secvențe cu totul spectaculoase care constituiau momentele contactului cu Sacrul, informatorii furnizează adesea exemple detaliate ce motivează pierderea lor, modificarea unui șir de gesturi, chiar schimbările de mentalitate. Exemple edificatoare ne oferă comentariile despre Ursitoare sau cele despre moroi, strigoi și pricolici, toate constituite în narațiuni de-sine-stătătoare încărcate de valențe estetice.

Nu trebuie uitate monografiile zonale, studiile și comunicările ce prezintă, printre alte aspecte ale vieții familiale sau comunitare în ansamblul lor, secvențe rituale sau ceremoniale și – ceea ce este interesant pentru demersul nostru – elemente de dinamică a acestora, precum și piese poetico-muzicale ocazionate de nașterea copiilor (fie că sunt anterioare, fie că gravitează în jurul momentului propriu-zis). Dintre acestea, informații interesante aduc: Maria Văcariu (1968), G. Manolescu (1970), Klara Gazda (1975), I.Gh. Pop și I. Chiș-Ster (1983), C.C. Grămadă (1986), Lucia Berdan (1989), P. Bîlțiu (1990, 1994) ș.a.

Este evident faptul că, fără a rivaliza măcar cu bibliografia dedicată nunții, spre exemplu, cea destinată nașterii în universul satului tradițional românesc este, la rândul ei, bogată. Există, așadar – cel puțin virtual –, premisele unei reconstituiri complete și complexe a obiceiurilor, riturilor și ceremonialelor de la naștere. Dificultatea ar fi alegerea unor limite temporale, căci, așa cum viața satului românesc a dovedit-o, toate aceste componente sunt într-o perpetuă mișcare și ar fi foarte greu de realizat o *image-invariantă* a obiceiurilor destinate nașterii. (Ne însușim acest termen atât de familiar lingvisticii nu fără intenția de a contura ideea unei întreprinderi utopice – pe de o parte – și superflue ca scop în sine – pe de altă parte.)

Amploarea materialului, nuanțările de o mare complexitate a gesturilor și varietatea textelor poetice, obiectele rituale, formulele ceremoniale ar face deosebit de dificilă o reconstituire capabilă să reprezinte un spațiu și un timp date și unitare.

În fine, tot ceea ce ar însemna colectarea, trierea și apoi distribuirea datelor de ordin sociologic, etnografic și folcloric într-o grilă ideală, într-un scenariu livresc al obiceiurilor de la naștere ar trebui să țină seama de condițiile de înregistrare, transmitere și prelucrare a materialelor, deci de metoda specifică fiecărui autor al unor asemenea studii, or acest fapt este imposibil, dacă ar fi să luăm în considerare fie și numai apartenența la epoci și școli diferite, la aria socio-profesională a celor investigați – fără a mai socoti „medierile” de orice tip (chestionare, descrieri subiective, note dezvoltate ulterior, corespondență, precum și textele declarat „corese”).

Pentru toate aceste considerente socotim că, cel puțin în momentul prezent, o asemenea reconstituire nu poate fi nici fidelă, nici utilă ca scop în sine. Imaginile și datele, studiile și comentariile oferă ele însele suficiente subiecte de meditație și se constituie în adevărate puncte nodale destinate să ofere perspective diverse.

Ceea ce este, însă, perceptibil și dramatic în același timp rămâne faptul că elementele și complexe de viață comunitară sătească despre care vorbim sunt supuse unui accentuat proces de modificare, de desacralizare, devin spectacole în sine, părând a pierde constanta lor funcțională ce le-a asigurat perpetuarea și conservarea: reinstaurarea ordinii cosmice și umane, după un eveniment individual de trecere și de schimbare de statut.

Dacă aceste lucruri sunt datorate unor modificări de mentalitate sau de ordin economic ori social, nu putem ști încă. Dacă în locul unor secvențe cu anumite rosturi arhaice sacre s-a așezat „altceva” tocmai pentru a reface sistemul cultural – iată o nouă întrebare ce merită un răspuns. În fine, în ce măsură comunitatea rurală de astăzi mai resimte fiorul inefabil și irepetabil al Genezei la nașterea unui prunc și în câte moduri, prin câte coduri îl mai poate exprima?

Așadar, paleta deosebit de largă a materialelor culese și publicate, cărora li se adaugă date înregistrate în ultimul deceniu, ne oferă posibilitatea de a prezenta o structură secvențială a ceea ce dorim să numim *obiceiurile românești la nașterea copiilor*. Această succesiune de etape, momente și secvențe acoperă – conform lucrărilor enumerate mai sus – atât spațiul Dacoromâniei, cât și alte zone locuite de români, precum ar fi: Basarabia, sud-estul Ungariei, Vlaho-Clisura și Banatul Sârbesc. Nu urmărim ca, prin aceste adaosuri – deci prin amplificarea ariei de descriere –, să dovedim apartenența la o cultură unică, fapt deja demonstrat. Avem, însă, în vedere două aspecte: posibilitatea ca unele zone să conserve date necesare interpretărilor noastre, deci să funcționeze ca veritabile arii laterale și, aparent paradoxal, posibilitatea ca ele să îngemăneze elemente arhaice cu achiziții noi și să fie, totodată, niște porți de pătrundere către civilizațiile vecine, fapt ce ar înlesni interpretarea anumitor date ușor contradictorii sau distonante cu elementele culturii noastre tradiționale.

Vom aborda o perspectivă diacronică asupra obiceiurilor familiale menționate, încercând să răspundem întrebărilor formulate anterior (p. 10) și socotind că un asemenea demers ar putea contribui la stabilirea unei strategii de evaluare și de conservare corectă a faptelor de cultură, atât cât se mai poate astăzi.

Speranța pe care o mărturisim dintru început este aceea că studiul diacronic al obiceiurilor de la naștere – cu toate componentele sale – ne va înlesni realizarea unei „schite biografice” a componentei poetice subordonate acestora, cât și ocazionate de momentul de trecere amintit.

Este deosebit de important de relevat faptul că, în comparație cu obiceiurile nuptiale sau funerare, cele pe care le analizăm prezintă un repertoriu poetic mult mai puțin amplu. Ceea ce vom încerca să demonstrăm este nu numai că natura însăși a obiceiurilor de la naștere, apartenența incertă a protagoniștilor pun o amprentă aparte asupra repertoriului, ci și că fundamentul de credințe pe care acesta se clădește face ca în jurul ivirii pe lume a unui nou-născut să se creeze o adevărată *rețea protectoare*.

Un loc aparte îl ocupă narațiunile care reflectă, într-un fel sau altul, datele obiceiului și lor le vom acorda o atenție deosebită.

Deși am operat deja cu câteva concepte și cu o seamă de termeni fără a-i fi definit, totuși socotim că abia aici sunt absolut necesare enunțarea și nuanțarea lor, întrucât simpla trecere în revistă a izvoarelor, precum și a scopului nostru, nu o ceruseră până în acest punct.

Se cer precizați termenii: *obicei, rit, ceremonie*. În ceea ce ne privește, adoptăm, în definirea obiceiului, formularea extrem de concisă a lui Ernest Bernea (1968, 380): „[*obiceiul*] este o deprindere colectivă, un act repetat cu scopul de a organiza și conserva viața socială”. Desigur, putem adăuga detaliile lui Mihai Pop (1976) extinzând astfel discuția și asupra unei clasificări pe criterii funcționale, discuție pe care o vom relua, cu anumite rezerve, într-un capitol aparte.

Vom puncta ceea ce e demn de reținut din ambele definiții: caracterul tradițional (acceptarea de către colectivitate), ritmicitatea dictată (impusă de evenimente extra- sau intrasociale) și finalitatea ordonatoare a obiceiurilor. Socotim că, deocamdată, nu se impun cu necesitate precizări privind funcțiile dominante și subiacente, componentele de bază și contextuale; reținem, însă, și subliniem conformarea obiceiului ca *act de comunicare*.

Faptul că între obicei și *datină* există un raport de opoziție, eventual de contrabalansare pe criteriile dinamic/static, este convingător demonstrat de Ernest Bernea în articolul citat. Datina este „un chip al ființei colective”, „...reprezintă o tradiție nemijlocită de date, obiceiul reprezentând o tradiție în acte, o tradiție vie”. Pentru demersul nostru diacronic este important să adoptăm punctul de vedere al lui Ernest Bernea (1968, 382), acela că „Obiceiul dă viață și îndrumază activitățile sociale în diferitele prilejuri cerute de organismul social, le îndrumă după tipuri de acțiuni și reacțiuni cu caracter tradițional”. Aceasta pentru că întrevădem nu numai raportul static/dinamic, ci și pe cel abstract/concret sau, în termeni de lingvistică, invariantă/variantă ceea ce conferă valențe noi și o importanță deosebită elementului „inovație”.

În contrast cu multitudinea de coordonate pe care se poate extinde obiceiul ca act cultural, *ritul* pare să rămână în anumite cadre pe care le-am numi privilegiate, întrucât cu acest concept intrăm în discuția asupra valorilor sacre și profane. „Ritul – afirmă Mihai Pop (1976, 25) – este un element al obiceiului, în care intervin reprezentările mitologice care, deci, se plasează la nivelul sacrului în virtutea credințelor vechi ale mediilor folclorice.” Iată cum, cu această definiție ne întoarcem la distincția *datină / obicei*, căci ceea ce se păstrează în memoria colectivă ca valoare sacră generează ritul.

În demonstrația sa cu totul excepțională, René Girard (1995) stabilește coordonatele de existență și de eficiență ale ritului. Acesta conservă violența pentru a fascina și a fi eficient, dar, de fapt, vizează alungarea violenței, ordinea, pacea; ritul rămâne viu atâta timp cât menține echilibrul în expresia conflictuală riguros determinată. *Ritul* devine parte componentă de o covârșitoare importanță în desfășurarea obiceiului, pentru că este aplicarea concretă, prin intermediul inițierii magice, a tot ceea ce înseamnă substrat mitic; în esență, ritul este o întâlnire a celor privilegiați cu Sacrul, iar statutul acestora este fixat în funcție de cunoașterea profundă a zestrei culturale.

Reținem atât din afirmațiile lui Mihai Pop, cât și din cele ale lui René Girard, câteva coordonate ale ritului: plasarea lui la nivelul Sacrului, „tezaurizarea” reminiscentelor mitologice, caracterul criptic și fulminant, funcția ordonatoare.

Dacă *ritul* constituie rezultatul comunicării inițiatice cu Sacrul, iar *obiceiul* se repetă în virtutea amintirii unui gest sacru sau pentru invocarea puterilor ordonatoare, nu același lucru se poate spune și despre ceremonie. La o simplă „citire” a acesteia, ni se revelează valențele sociale: aparent, se stabilește o comunicare exclusiv interumană: „acte solemne, îndătinat cu conotații primordiale de bunăcuviință” (Pop, 1976, 25). Dar, așa cum arăta Roger Caillois (1983), există în societatea umană dintotdeauna un sacru al respectului în virtutea căruia se desfășoară ceremoniile.

Există un mecanism foarte precis dominat de *fas / nefas*, de *jus / injus* care, odată violentat, aduce o transgresie a lui *ordo rerum*. Există, în același timp, un cod comportamental interuman care țintește, însă, răsplata Sacrului, adică acel dar ce trebuie să consfințească un statut, să apere de prejudicii, să atragă în mod deosebit toate forțele favorabile. Treptat, ne apropiem de ideea de „sărbătoare”, dar nu putem spune că aceasta este perfect superpozabilă ceremoniei. Tot ceea ce ține de echilibrul păstrat între Sacru și Profan, între ordinea primordială și copia ei umană, este mult mai complex decât o simplă ceremonie. În fond, aceasta marchează integrarea, postliminalitatea – așa cum le numește Arnold van Gennep.

Într-o sărbătoare, tiparul sacru e sensibil: „Comunitatea – spune Girard – toarnă experiența actuală în tiparul experienței de odinioară” (Girard, 1995, 17). *Ceremonia* este o comunicare prin excelență: schimb de daruri, schimb de formule de politețe, gesturi cu încărcătură simbolică. *Sărbătoarea* include rituri înlănțuite logic sau fragmentate, putând fi chiar o suită de obiceiuri cu rosturi multiple, al căror sens devine cu timpul criptic. Cum foarte bine afirmă Roger Caillois, „...sărbătoarea durează, nu are loc” (Caillois, 1983, 213).

Revenind la obiceiurile de la naștere, remarcăm glisarea momentelor ceremoniale înspre fastuos, spectaculos, către excesul specific ceremoniilor de renovare, de „reîntinerire a Timpului” (cf. Eliade, 1992). Aceasta pentru că resorturile memoriei colective acționează de o manieră precisă, încercând reechilibrarea sistemului: dacă s-au pierdut o seamă de privilegii de comunicare cu Sacrul, acesta poate fi invocat ca etalon pentru a pune sub auspicii favorabile destinul nou-născutului. Raportarea la Sacru se face implicit, iar ceremonia, act prin excelență „umanizat”, socializat, capătă amprenta acestuia.

Vom vedea în cele ce vor urma cum gesturile, obiectele, cuvintele, rânduiala în întregime a unei cumetrii capătă explicații și descifrări inteligibile numai prin raportarea la un plan exemplar. Mult mai restrânsă ca amploare și participare decât sărbătoarea, ceremonia aduce, însă, o consfințire, pe cea socială,

așa cum cea dintâi readuce ordinea primară, timpul și spațiul purificate (cf. Eliade, 1992). Faptul că așa stau lucrurile îl atestă, vom vedea la o analiză mitologică mai amănunțită, asemănarea dintre riturile și obiceiurile calendaristice și cele familiale.

O altă serie de concepte se cere precizată: *cultura primitivă, arhaică, tradițională*.

Avem în vedere seria de definiții enunțate de Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu (1978, 48 *squ.*) privind cultura primitivă ca realitate istorică: „...pentru epoca primitivă, cultura constituie un fenomen social unitar (neglijând, deci, diferențierile etnice), vom conchide că, pentru epoca primitivă, cultura = cultura primitivă, mulțime de valori cu extensie limitată în timp”. Conservarea unor valori dintr-un stadiu foarte vechi al societății omenești este posibilă sub două aspecte: fie sub forma „accidentelor istorice” (*ibidem*) – cazul unor zone din Australia, America, Asia, Africa, fie ca valori perpetuate de-a lungul epocilor istorice. După părerea autorilor sus-menționați, cultura românească „...nu a pornit de la un stadiu primitiv, ci de la un stadiu pe care îl numim patriarhal, infinit mai complex, structurat pe fondul moștenit de cultură autohtonă și romană, la care au fost asimilate elemente de cultură orientală, sud-est europeană sau aparținând altor spații culturale” (*ibidem*). Cu alte cuvinte, vom socoti ca elemente de *cultură populară primitivă* sau *patriarhală* pe cele comparabile cu datele oferite de zone rămase la acest stadiu, ca și pe cele care ne vorbesc despre un stadiu al *mentalității și comportamentului precreștine*, foarte greu de încadrat din punct de vedere temporal într-un stadiu istoric definit de documente.

Stadiul arhaic îl vom delimita temporal ca reprezentativ pentru *cultura medievală* (cu toate problemele care se impun asupra originii, apartenenței și circulației faptelor de cultură). Acest stadiu este, credem, cel mai bine surprins de lucrările de la finele secolului al XIX-lea, până în primul deceniu al secolului XX, întrucât condițiile social-economice și politice au făcut să se perpetueze la sate un sistem de gândire și comportament care-l amintește pe cel medieval.

Următorul strat istoric îl constituie cel *tradițional*, care preia valorile arhaice și conservă ici-colo aspecte patriarhale, pe care le sintetizează într-un mod cu totul definitoriu pentru cultura populară. Culturii tradiționale îi sunt proprii nu numai elaborările de excepțională valoare estetică, ci și acelea care păstrează (uneori fără a le mai putea explica prezența) elementele de mare rafinament artistic, structuri purtătoare de adânci semnificații mitologice, tipare ale unei gândiri ce mai vorbește încă despre dependența față de Sacru, cât și materializarea unui stadiu al limbajului, al poeziei chiar, ce ar fi putut fi necunoscut.

Există zone ce au o vocație de conservare a acestui stadiu tradițional de cultură și zone deschise inovației și schimbului, dispuse să renunțe la valori proprii pentru altele noi, care le atrag mai mult. Pentru demersul nostru, ni se par interesante cele conservatoare, dar și cele generoase în acceptarea schimbărilor, căci acestea din urmă pot oferi o radiografie ce permite o diagnoză. Procesul de înnoire, mutațiile ce se petrec, schimburile și reechilibrările de sistem oferă specialistului un eșantion excepțional pentru înțelegerea dinamicii actului de cultură populară.

Disponem, desigur, în cea mai mare măsură de informații privind comunitatea sătească, însă, având în vedere fluctuațiile din ultimele decenii, mai ales exodul țăranilor (parțial sau total) spre oraș, socotim că un asemenea fenomen complex (și uneori contradictoriu) ne îndreptățește să păstrăm, cel mai adesea, epitetul „popular” și mult mai rar termenii „țărănesc”, „rural”, „sătesc”. După cum vom vedea, mai mult decât orice alte fapte de cultură populară, cele legate de un anumit stadiu arhaic, cultivat cu grijă de către indivizi aparținând unor medii diferite, aflați pe trepte de cultură distincte, revendicându-se unor spații cu totul nonconformiste, deschise în întregime noului, de teama dezechilibrului fatal.

GÂNDIREA ȘI COMPORTAMENTUL ARHAICE

2.1. Coordonate ale gândirii arhaice

În al său *Essai sur l'homme*, Ernst Cassirer (1975) afirmă că omului îi este propriu un sistem simbolic de percepție. Aceasta face ca omul să trăiască nu numai într-o realitate mai vastă, ci și într-o nouă dimensiune a acesteia. Limbajul, mitul, arta, religia sunt fire care alcătuiesc pânza simbolică, trama încâlcită a experienței umane. Pe măsură ce stăpânește această rețea simbolică, omul se retrage față de realitatea materială: „Il s'est tellement entouré de formes linguistiques, d'images artistiques, de symboles mythiques, de rites religieux, qu'il ne peut rien voir ni connaître sans interposer cet élément médiateur artificiel" (Cassirer, 1975, 43).

Hotărâtor, credem, pentru existența și devenirea umană este faptul că alături de un limbaj conceptual există unul emoțional, alături de unul logic, există imaginația poetică. Dacă *semnalul* ține de universul fizic al ființei, *simbolul* este element al universului uman al sensului, având valoare funcțională. Chiar dacă ambele rămân legate unic și constant de referentul lor, caracteristicile lor le conturează perfect rolul în comunicare: semnalul trimite la un obiect, simbolul este constant, universal și mobil.

Așa stând lucrurile, Cassirer ajunge la concluzia că gândirea rațională se subordonează celei simbolice, că, fără simbolism, viața omului s-ar limita la nevoi biologice și la interese practice.

Cu alte probe și argumente, paleoantropologul André Leroi-Gourhan (1983) susține că nașterea limbajului, a scrisului, a artei figurative s-au datorat existenței unei legături intime la nivel cerebral a celor două manifestări ale inteligenței omenești: *gestul* și *cuvântul*: „Suntem obligați, notează savantul, să admitem de la început realitatea unui limbaj diferit ca natură de cel al animalelor, izvorât din reflectarea între cele două oglinzi ale gestului tehnic și simbolismului fonetic” (Leroi-Gourhan, 1983, I, 263).

Codul emoțiilor, socotit de Cassirer primordial, devine izvorul *comportamentului estetic* la Leroi-Gourhan, care se extinde nu numai la limbaj și reprezentare simbolică, ci și la planul social, tehnic etc. Raportul individ/comunitate se bazează deci pe acest cod ce include ideea de inovație în raport direct cu generațiile anterioare și contemporane. Acest cod al emoțiilor estetice a generat ceea ce numeam datină ca matrice culturală impusă și acceptată, modelabilă și modificată prin actualizări și reactualizări (obiceiuri și meșteșuguri deopotrivă).

În terminologia lui Leroi-Gourhan, tradiția se păstrează ca o „osatură a reprezentărilor figurative” care supraviețuiește la modul muzical, plastic, poetic tocmai „datorită capacității indivizilor de a organiza variante personale fără a altera arhitectura”. (1983) Astfel, socialul coordonează atât manifestările fiziologice, cât și pe cele tehnice, funcția lui coercitivă materializându-se în stilul etnic. Socialul domină deci individul și, în virtutea esteticii sale proprii, nu face decât să orienteze opțiunea către un conformism strict ce-l îndreaptă către soluția menită să-l integreze pe plan social.

Analizând raportul formă-funcție, savantul francez îi stabilește trei coordonate: evoluția fiecărei funcții către forme satisfăcătoare, compromisul dintre funcție și formă pentru menținerea acestora din urmă la un grad ridicat și suprastructurile moștenite traduse prin „formule decorative”. Limbaje precum cel muzical, coregrafic, teatral, gestual, al vestimentației aparțin toate imaginației, sunt fațete ale comportamentului social prin care omul se opune tehnicității manuale. Răspândirea tehnicii a adus, afirmă André Leroi-Gourhan, sfărâmarea gândirii mitologice, disimularea crizei reprezentării figurative.

La rândul său, ca filosof al culturii, Ernst Cassirer afirmă că mitologia nu este un haos de superstiții și de grave erori, ci are o formă sistematică și conceptuală: „Pour la pensée mythique, espace et temps ne sont jamais des formes pures ou vides mais de grandes forces mystérieuses gouvernant toutes choses, réglant et déterminant non seulement la vie des mortels, mais aussi celle des dieux” (Cassirer, 1975, 67).

Pentru Mircea Eliade, *mitul* este istoria sacră exemplară, ce povestește cum au apărut lucrurile, dar în același timp întemeiază întregul comportament uman și toate instituțiile culturale și sociale; existența lui în gândirea arhaică implică „repetiția simbolică”, „iruperea prodigioasă a Sacrului”, „reiterarea și regenerarea lumii și a societății omenești” (Eliade, 1992, 31).

Tot despre *ritmicitate* vorbește, în alți termeni, Leroi-Gourhan, după ce afirmase că unele relice primitive, precum *chiur-ringa* australiene „mobilizează cele două surse ale exprimării – motricitatea verbală, rituală și scrisul antrenat în același proces dinamic” (Leroi-Gourhan, 1983). Iată că, așa după cum se poate vorbi despre o „umanizare a timpului și a spațiului”, a existat la un moment dat „o îmblânzire a simbolurilor”, o trecere de la ritmicitatea naturală la cea condiționată de rețeaua simbolurilor, creând omului sentimentul că stăpânește pe deplin Cosmosul. Perceperea spațiului și a timpului, ordonarea propriului univers țin de o exprimare simbolică a comportamentului uman, asemănător limbajului. După ce analizează devenirea spațiului umanizat, reprezentările figurative și mesajul lor ideatic, care este omolog cosmogoniilor, A. Leroi-Gourhan conchide: „Comportamentul figurativ se bazează pe perceperea ritmurilor și valorilor și este comună ființelor vii. Ritmicitatea figurativă sonoră și gesticulatorie a apărut o dată cu limbajul și cu dezvoltarea tehnicilor” (Leroi-Gourhan, 1983).

Cu alte cuvinte, nașterea omului se datorează unei vocații a perceperii ritmurilor și valorilor și a reprezentării acestora în forme diferite. Omul, înzestrat fiind cu o gândire simbolică, a avut dintotdeauna privilegiul de a trăi într-o lume a simbolurilor și și-a putut constitui un univers datorită stăpânirii perfecte

a esteticii expresiei, ritmicitatea manifestărilor corespunzând unei percepții speciale și preexistenței limbajului.

Vorbind despre *gândirea mitică*, Ernst Cassirer relevă caracterul ei sintetic: viața e un tot continuu, limitele diferitelor sfere sunt indecise, fluctuante; printr-o metamorfoză neașteptată orice lucru devine alt lucru: legea care guvernează lumea mitică este legea metamorfozei. În fața acestei configurații a mitului, atitudinea omului primitiv este una de tip simpatetic: „Le mythe naît de l'émotion, et son fond émotionnel teinte de sa couleur unique toutes ses productions” (Cassirer, 1975, 115).

Înrudirea tuturor formelor de viață e presupoziția generală a gândirii mitice. Cu toate acestea, mitul nu este imobil, ci suplu și dinamic. Aceasta se datorește dublei sale naturi: „Le mythe a, pour ainsi dire, double visage. Il présente d'une part une structure conceptuelle, d'autre part une structure perceptive” (Cassirer, 1975, 116). Deci, putem contura câteva caractere ce stabilesc, după Cassirer, gândirea mitică: percepția de tip fizionomic a lumii, conturarea naturii ca pe o lume dramatică a acțiunilor, forțelor, puterilor în conflict, structurarea calităților obiectelor în perechi antinomice și, în sfârșit, faptul că percepția mitică este marcată de calități emotive. Imaginația, memoria și emotivitatea fac posibilă existența sistemului simbolic de exprimare.

Gilbert Durand (1977) formulează rostul memoriei și al imaginației ca fiind acela de „a se ridica împotriva fețelor timpului și de a asigura ființei, în pofida disoluției devenirii, continuitatea conștiinței și posibilității de a reveni, de a regresa, dincolo de necesitatea destinului”, căci există imaginație în toate domeniile manifestării ei: religioasă, mitică, literară și estetică (Durand, 1977, 405).

Opinia lui Cassirer privind „viitorul simbolic” se întâlnește cumva cu concluziile scânteietoarei analize de antropologie a imaginarului realizate de Durand. Iată, în paralel, formulările acestora privind perspectiva existenței: „Sensul suprem al funcției fantasticului, care se împotrivesc destinului muritor, e deci eufemismul” (Durand, 1977, 503); „Ce futur idéal signifie la négation du monde empirique, la «fin du temps»; mais il renferme en même temps l'espoir et l'assurance d'un nouveau ciel et d'une

nouveau terre. Ici, aussi le pouvoir symbolique de l'homme s'aventure au-delà des limites de son existence finie. Mais cette négation implique un acte nouveau, considérable, d'intégration; elle marque une phase décisive dans la vie éthique et religieuse de l'homme" (Cassirer, 1975, 84).

Astfel, toate reprezentările rămase ca relice ale lumii primitive, de la incizii la „mitogramele de un realism primordial" (Leroi-Gourhan, 1983, I, 242) și la succesiunile realizate printr-un „sistem figurativ de asamblare mitologică" dovedesc punerea gândirii arhaice sub semnul ritmului, al reluării, în virtutea unui limbaj simbolic care generează un cod imaginativ. Memoria și emotivitatea, definitorii pentru om ca ființă vie, contribuie la reculegerea elementelor izolate ale experienței trecute, la organizarea și la sintetizarea lor ca nucleu al spiritului, la subordonarea lor unei matrici spirituale în sensul cel mai larg.

Stilul etnic, afirmă André Leroi-Gourhan, este „o manieră proprie colectivității de a asuma și marca formele, valorile și ritmurile" (Leroi-Gourhan, 1983, II, 83), de aceea „dispariția costumului național și profesional e un semn al dezintegrării etnice, dar și o condiție principală a adaptării" (*ibidem*). Structura gândirii arhaice odată modificată, se creează mutații pe cât de pronunțate, pe atât de ireparabile în tot sistemul cultural – fie că este *gest* sau *cuvânt*.

Pentru om, a pierde ceva din constantele gândirii – așa cum se contura ea la începuturi – înseamnă a pierde imaginația și capacitatea de simbolizare, memorie și emotivitate, simțul estetic și pe cel al ritmurilor într-un cuvânt, înseamnă a pierde speranța de a lupta cu destinul și a sfărâma barierele timpului, înseamnă a-i accepta condiția efemeră.

2.2. Sacrul ca etalon

A pierdut omul contemporan cu totul aceste facultăți sau, poate, etnologii, obișnuiți să citească un anumit tip de simboluri, într-un anumit context istoric, socotesc inexpresive formele de manifestare ale gândirii actuale?

Am vorbit deja despre o componentă a gândirii de tip arhaic și anume gândirea mitică. Dar definirea acesteia nu am făcut-o decât marcând geneza ei din gândirea simbolică și covârșitoarea ei importanță în existența și în devenirea omului. Nu am atins încă problema sensului ei și nici pe aceea a mecanismelor proprii. Există o lungă dispută în acest sens între antropologii structuraliști, cei poststructuraliști, specialiștii în istoria religiilor și filosofi.

Cu patru decenii în urmă, Claude Lévi-Strauss (1990) afirma că gândirea științifică și cea pe care a numit-o „sălbatică” au aceeași natură.

Am văzut că Leroi-Gourhan și Ernst Cassirer schițau o geneză a gândirii simbolice concomitentă cu limbajul; mai mult chiar, că gândirea rațională se subordonează celei simbolice, lucru cu totul firesc: „La pensée de rapports ne peut absolument pas surgir et encore moins s'épanouir sans un système complexe de symboles” (Cassirer, 1975, 61). Speranța că într-un fel sau în altul filosofia va ajunge la „invarianta” care a dat naștere „variațiunilor pe o temă comună” – mitul, religia, arta și limbajul – se pare că nu s-a materializat încă.

În deceniul opt, René Girard afirma deja, cu vehemență: „Ideea că gândirea adevărată și gândirea așa-zis mitică nu diferă în mod esențial una de cealaltă ni se pare scandalosă” (Girard, 1995, 250), iar câțiva ani mai târziu, sublinia importanța cercetării resorturilor mentale care generează comportamentul arhaic pornind de la religie: „Puisqu'on n'a pas réussi à comprendre le religieux à partir de la philosophie, il faut inverser la méthode et lire le philosophique à la lumière du religieux” (Girard, 1989, 26).

Dacă pentru Ernst Cassirer este evidentă o evoluție a gândirii și spiritului religioase, Girard pare a nu fi pasionat de ideea distincției dintre magic, mitic și religios. Totul se subordonează unei valori suprem ordonatoare – Sacralul. Astfel, definițiile sale demolează tot eșafodajul structuralismului: „Ce que je dis c'est qu'il faut mettre le mimétique et la violence à l'origine de tout pour comprendre les interdits dans leur ensemble, y compris la

façon dont sont traitées les menaces qui n'ont rien à voir avec les rapports entre les membres de la communauté. [...] La magie n'est jamais qu'un mauvais usage des propriétés maléfiques de la mimésis" (Girard, 1989, 25).

Totuși, în *Violența și Sacrul*, René Girard utilizează termenul de „societate primitivă”, opunând-o celei „moderne”, care, în volumul următor (*Des choses cachées depuis la fondation du Monde*, 1989), se dovedește a fi ceea ce am putea numi „lumea post-cristică”.

După Girard, „A aparține sacrului înseamnă a participa la această monstruozitate (i.e. – formă haotică, nediferențiere)” (Girard, 1995, 307). Aceasta face ca, în permanență, comunitatea să fie obsedată de refacerea periodică a echilibrului prin gestul sacrificial, care împiedică propagarea dezordonată a violenței și oprește contaminarea. Astfel, el stabilește funcțiile primordiale ale ritului: prevenirea difuzării violenței și protejarea celor implicați în starea de impuritate rituală (de violență, deci). Esența Sacrului este violența care are efecte mimetice extraordinare – când directe și pozitive, când indirecte și negative – așa încât cea eficientă este asemănătoare celei non-eficiente. Ca s-o elimine pe cea din urmă, oamenii repetă neîncetat violența bună prin ritual. Suprapunerea lor înseamnă confuzia între pur și impur: „Înainte de a intra în decadență, opinează René Girard, ordinea arhaică a cunoscut probabil o anume stabilitate. Această stabilitate nu se putea baza decât pe religios” (Girard, 1995, 50). Intervin atunci criza sacrificială, rivalitatea prelungită și mimesis-ul de violență, totul împotriva ordinii culturale care are sistemul ei de devieri și diferențe, prin care se instaurează raporturile și ierarhiile umane. Dacă pentru lumea modernă diferențierile instaurează obstacole între oameni, societățile arhaice le socotesc indispensabile controlului asupra violenței. Adoptând în întregime teoria renovării Lumii formulată de către Mircea Eliade, Girard arată cum, conform unei istorii exemplare (i.e. – mit), a aduce dezordinea la punctul culminant înseamnă a reinstaura ordinea, iar a descompune integral este egal cu a recompune miturile. Apare atunci o victimă ispășitoare, menită să expieze păcatele Cetății

(comunității). După părerea lui Girard, știința nu a ținut seama de prezența religiosului la originea tuturor societăților umane, de aceea nu a descoperit evenimentele: religiosul are ca obiect mecanismul victimei ispășitoare, „funcția sa este de a perpetua și reînnoi efectele acestui mecanism, adică de a menține violența în afara comunității” (Girard, 1995, 102).

Ritul conservă violența pentru a fascina și a fi eficient, dar, de fapt, vizează alungarea violenței, ordinea, pacea... Acesta rămâne viu atâta timp cât menține echilibrul în expresia conflictuală riguros determinată: „Când adorația înspăimântată slăbește, când diferențele încep să se ștergă, sacrificiile rituale își pierd eficacitatea, ele nu mai sunt agreate” (Girard, 1995, 148).

Diferența care se conturează între un stadiu străvechi și cel modern al umanității este una de evaluare: noi nu mai suntem dispuși să urmărim devenirea bunilor ca răi, ci îi împărțim pe ceilalți în buni și răi. Ambivalența Sacrului se șterge, așadar, treptat. Ceea ce în societățile marcate de spaimă la contactul cu Sacrul putea fi, de la caz la caz, favorabil sau nefavorabil, fast sau nefast, pur sau impur, are o singură conotație imuabilă – pozitivă sau negativă – indiferent de circumstanțe.

Prin „unitatea tuturor riturilor”, savantul francez înțelege nu numai modelul acestora, ci și asemănarea de funcție: toate vizează perpetuarea și întărirea unei anumite ordini (familiale, religioase, cosmice). Pentru că riturile enumerate apelează constant la modelul unei oarecare fixări și stabilizări culturale, ele sunt numite *rituri de fixitate* sau de imobilism – adică exact ceea ce, în urmă cu mai bine de opt decenii, Arnold van Gennep numea *rituri de trecere* (1909).

Din nou se conturează o antiteză între societatea contemporană și cele anterioare. Trecerea de la un statut la altul nu pune decât probleme de adaptare, și aceasta numai celor direct implicați. În societățile arhaice, o schimbare individuală este tratată cu maximum de prudență. Cel ce efectuează trecerea este tratat ca un purtător de germenii ai violenței, întrucât el se află pe punctul de a pierde un statut (care îl distingea), dar nu se știe ce va deveni. Izolarea se produce aproape instantaneu: individul

este trecut „...în împărăția sacrului căruiia îi aparțin toate ființele lipsite de această diferență stabilă și de acest statut determinat, singurele care pot menține ființele în afara sacrului” (Girard, 1995, 306). Concretizând, viitorul inițiat devine un lucru inform, ce nu poate fi nici măcar numit. El nu are legături de rudenie, nu este circumscris nici unui spațiu al său și nu se încadrează în fluxul timpului. Schimbarea este previzibilă, dar cuvântul hotărâtor îl are Sacrul care este incontrollabil.

Există un model, cel numit de Mircea Eliade *illo tempore*, și acesta este urmat de temerea și speranța de a obține același rezultat exemplar: „Dovada că totul este modelat de la un capăt la altul după criză și rezolvarea sa este că, dincolo de toate riturile pe care le-am enumerat și care mimează criza însăși, figurează ceremoniile care reproduc unanimitatea în sfârșit realizată împotriva victimei ispășitoare; aceste ceremonii constituie punctul culminant al întregii afaceri” (Girard, 1995, 308).

Deci *riturile de trecere* (fixitate) urmărite în diacronie dezvăluie o alunecare înspre fastuos sau, mai bine spus, spre spectacular. Dacă la început ele au vizat structurarea potențialei crize conform modelului original și apoi au transformat în certitudine ceea ce putea fi violența contagioasă, astăzi, „tind [...] să se transforme într-o simplă încercare din ce în ce mai «simbolică», pe măsură ce devine tot mai puțin aleatorie. Elementul central al riturilor, inima sacrificială, tinde la rândul său să dispară și nici măcar nu știm la ce se referă «simbolul»” (Girard, 1995, 309).

René Girard este astfel de părere că, dispărând elementele împrumutate de la criză (spaima de mimesis, de multiplicarea violenței, de dublu), aspectul inițiat al riturilor de trecere dispare și, o dată cu el, ideea de fondare, de întemeiere, care lega între ele toate riturile, creându-le unitate. Vigoarea și longevitatea riturilor sunt asigurate de abisul cunoașterii. Atâta vreme cât o cultură știe să reproducă starea de spirit favorabilă perpetuării ordinii diferențiate, să recreeze atmosfera de teroare sacră și de venerație din vremurile respectării interdicțiilor, riturile de trecere își păstrează substanța și chiar configurația primordială. Noile generații – afirmă René Girard – nu au motive de spaimă pentru că n-au experiența violenței malefice.

Vom urmări în cele ce urmează în ce măsură cultura populară românească se înscrie pe coordonatele enunțate mai sus în privința raporturilor cu Sacrul.

2.3. Lumea Sacrului

În lucrarea sa *L'homme et le Sacré*, Roger Caillois definea Sacrul ca pe „o categorie a sensibilității” pe care se sprijină atitudinea religioasă, cea care dă caracterul său specific, care impune credinciosului un sentiment de respect deosebit, cea care îi înarmează credința împotriva spiritului de investigație, o sustrage discuției; „este locul de deasupra și de dedesubtul rațiunii” – conchidea el oarecum metaforic... (Caillois, 1983, 11 *squ.*).

În opoziție cu Sacrul, Profanul este domeniul folosinței comune, al gesturilor care nu necesită nici o precauțiune și care se situează în spațiul restrâns, lăsat omului pentru a-și exersa fără constrângere activitatea.

Lumea Sacrului e o lume a pericolosului și a prohibitului: individul nu se poate apropia fără a pune în mișcare forțe pe care nu le stăpânește și în fața cărora slăbiciunea sa se simte dezarmată. Totuși, fără ajutorul lor, nu există ambiție care să nu fie destinată eșecului.

Roger Caillois vorbește într-un întreg capitol despre ambivalența Sacrului – „l'ambiguïté du Sacré” –, analizând această stare în raport cu obiecte, substanțe, gesturi, practici magice, instituții și funcții. Astfel, Sacrul este pur și impur, sfânt și întinat, înspăimântător și fascinant, iar ceea ce este mai terifiant pentru om e amestecul, nedefinitul, neformatul („le mélange”): „Ainsi, le divin et le maudit, la consécration et la souillure, ont exactement les mêmes effets sur les choses profanes: elles les rendent intouchables, les retirent de la circulation en leur communiquant leur redoutable vertu. Il ne faut donc pas s'étonner que les mêmes barrières protègent de l'excès d'honneur comme de l'indignité qui les déroberaient également à la subsistance du groupe, les bras indispensables au travail quotidien” (Caillois, 1983, 47-48).

Ceea ce definește Profanul este totuși amestecul de bine și de rău, de pozitiv și de negativ, totul formând o opoziție egală, echilibrată („l'opposition bipartite”). Când acest echilibru tinde să se tulbure, să devină inefficient, contactul cu Sacrul a fost prea apropiat, ceea ce a transmis lumii profane doza periculoasă de violență, despre care vorbește și René Girard.

În acest moment, intervin riturile. *Riturile pozitive* le includ pe cele de consacrare (introduc în lumea Sacrului o ființă sau un lucru), iar cele *de desacralizare* fac ca o persoană sau un obiect să devină pur sau impur față de lumea profană. Funcția riturilor pozitive este de modificare a naturii profanului sau a sacrului după nevoile sociale. *Riturile negative* (prohibitive, interdicte sau tabu-uri) au ca funcție menținerea atât a Sacrului, cât și a Profanului, în esența lor, de teamă ca ele să nu se poată provoca reciproc, intrând în contact în mod inoportun.

Un rit aparte, profilactic, este *sacrificiul*, fie că este jertfă, mutilare, ascetism, privațiune sau risipă. Mecanismul mental care îl declanșează este unul de compensare: se avansează prețul înainte de a se căuta să se obțină un bun, spiritual sau material, sub forma unei dureri asumate. Ușor ironic, dar percepând perfect și exprimând concis aceste idei, R. Caillois numește sacrificiul „un cadou usuraire” („dar cămătăresc”).

În fond, atât riturile pozitive, cât și cele negative au același rol: de a evita melanjul, apropierea primejdioasă de Sacru. Totuși, prin evoluția spiritului religios, omul tinde către puritatea absolută, pe care speră să o dobândească prin *rituri cathartice*. Separarea de lumea profană se produce progresiv pentru a pătrunde fără risc în cea a Sacrului; temporar, trebuie să se renunțe la uman pentru a accede la divin. (Nu este exclusă nici moartea simbolică și renașterea, separarea de părțile moarte ale trupului, de veșmintele vechi, chiar de numele anterior; cf. ritul botezului creștin ortodox.).

Dar există forțe atât de puternice, încât invocarea, contactul și manipularea lor nu se pot face decât de către inițiați. Este ade-vărat că asemenea forțe sunt promițătoare și eficiente în raport direct cu intensitatea lor, dar trebuie să existe un mediator care

să fie capabil de a absorbi fără spaimă impuritatea. Numai un asemenea personaj poate retroverti energia malignă, transformând-o în izvor de binefacere.

Tot astfel se întâmplă cu substanțe care, în circumstanțe adecvate, acționează binefăcător sau catastrofal. Acțiunile și gesturile umane au și ele același statut în raport cu locul și cu momentul desfășurării. Cine vrea să obțină o condiție cu totul excepțională trebuie să săvârșească un act interzis, să comită, deci, un *hybris*; prin aceasta, el este mai aproape de Sacru, are condiția ambivalentă a acestuia, care îl smulge din mijlocul oamenilor de rând.

Am îndrăzni, aici, să formulăm opinia că Sacrul reclamă structuri umane chemate, plămădite să-i încalce regulile: pe cei aleși, pe transgresori, care nu sunt numai simpli mediatori, ci atentatori la Sacru. Pentru asemenea persoane, ritul de purificare este imposibil: comunitatea nu acceptă contactul, nici chiar pentru a le executa, ci le expune, exilându-le dincolo de frontierele stăpânite de ea. Dar atunci când transgresorul urmează să se transpună el însuși pe un plan sacru, lucrurile se schimbă cu totul: „Il suffit littéralement d’une conversion obtenue par la pénitence convenable, d’un changement de sens facilité par les pratiques ou l’attitude requises, pour que la puissance sinistre dont a fait preuve le transgresseur des règles sacrées se trouve intacte et inversée quand il s’agit de les maintenir et de les faire respecter” (Caillois, 1983, 56). Este cazul personajelor imperiale, regale, nu al simplilor mediatori. În fond, este vorba despre acumularea unei extraordinare energii ce tinde să egaleze „iruperea sacrului” din momentele primordiale.

Între Sacru și Profan, există o zonă neutră, pe care acestea și-o dispută: în acel punct energia se transformă, rând pe rând, pură sau impură, susceptibilă de a fi orientată într-un sens sau într-altul fără a fi posibilă o calificare univocă. Ea stimulează egal forțele Răului și pe cele ale Binelui, atrage nenorocirea sau șansa. Într-o geografie a forțelor malefice și benefice, arată Roger Caillois, cele dintâi au o mișcare comprimantă, ce tinde să sufocă totul, iar celelalte o mișcare iradiantă dintr-un centru, sediu

al divinului, spre periferie, sediu al umanului. Astfel, dacă ceea ce este sfânt, pur, are o localizare centrală, bine precizată, întinarea este difuză și nedeterminată.

În termeni proprii istoriei religiilor, Mircea Eliade formulează astfel: „Descoperirea sau proiectarea unui punct fix – Centrul – echivalează cu Crearea Lumii; câteva exemple vor semnala cât se poate de clar, valoarea cosmogonică a orientării rituale și a construirii spațiului sacru” (Eliade, 1992, 23). Diferența calitativă a spațiului unde se consumă periodic renovarea timpului este dictată de consacrarea lui ca loc al hierofaniei, al pătrunderii de dincolo, aici, din Sacru, în Profan. Este în mod esențial o trecere.

2.4. Spațiul și Timpul

Cele două coordonate care subordonează existența umană, *spațiul și timpul*, merită o atenție deosebită întrucât de existența și de esența lor se leagă în cea mai bună măsură păstrarea sau pierderea sentimentului religios.

Locurile simbolice ale comunității se leagă nu numai de evenimente exemplare, de forța Sacrului, dar și de instaurarea timpului istoric, de începutul în timp. „Acolo – subliniază René Girard – începe totul, de acolo pleacă totul, într-acolo revine totul, când reapare dezordinea, acolo, fără îndoială, se sfârșește totul” (Girard, 1995, 336).

La rândul său, E. Cassirer vorbește despre spațiul simbolic perceput de om. În gândirea primitivă, el se leagă de evenimente individuale, de nevoi și de interese imediate. Treptat, spațiul devine ritm cosmic, se deschide o perspectivă mult mai amplă: spațiul nu era pur teoretic, ci populat de puteri magice, divine, demonice. Primul scop al astronomiei, notează E. Cassirer, a fost în mod esențial de a cunoaște natura și activitatea acestor puteri pentru a prevedea și a se feri de influența lor periculoasă.

De asemenea, cosmogoniile și antropogoniile, viziunea mitologică asupra lumii se bazează pe perceperea spațiului și a timpului la dimensiuni sacre, exemplare.

Dacă admitem, o dată cu A. Leroi-Gourhan că: „...spațiul și timpul nu sunt trăite decât în măsura în care sunt materializate într-un înveliș ritmic” (Leroi-Gourhan, 1983, 121), atunci este întru totul firească tentația despre care vorbește Cassirer, fiindcă ritmurile sunt ele însele creatoare de forme. (Prin *formă* vom înțelege nu numai obiecte, ci și gesturi, manifestări complexe, rituale și magice, formule de politețe tradițională și creații poetico-muzicale.)

Prin intermediul gândirii și al limbajului simbolice, omul a putut să re-creeze spațiul și timpul sacre, copiindu-le în universul care îl înconjură. Ce înseamnă „îmblânzirea simbolurilor spațiu și timp”? O definiție o formulează tot paleoantropologul Leroi-Gourhan, ca „...trecerea de la ritmicitatea anotimpurilor, zilelor, distanțelor de mers la o ritmicitate condiționată regulat în rețeaua simbolurilor calendaristice, orare, metrice, care fac din timpul și spațiul umanizate scena unde jocul naturii e comandat de către om” (Leroi-Gourhan, 1983, 28).

Lipsa de omogenitate a spațiului despre care vorbea Mircea Eliade se compensează îndată ce are loc definirea incintei sacre benefice; tot ceea ce rămâne în afara ei este lipsit de structură, pentru că nu este consacrat. Punctul fix, *omphalos*-ul, permite constituirea lumii și, datorită reperării lui, se produc „rupturi în omogenitatea spațiului” (Eliade, 1992, 22). Pentru lumea profană, spațiul se arată omogen și neutru, fără diferențieri calitative, întrucât axa ordonatoare nu are eficiența pe care o are pentru gândirea marcată de spiritul religios.

În contextul analizei miturilor, M. Eliade subliniază ideea că „Solidaritatea cosmico-temporală este omologabilă Timpului cosmic («Anul») pentru că și unul și celelalte sunt realități sacre, creații divine” (Eliade, 1992, 63). Regenerarea cosmosului este un act periodic și pornește de la același punct iradiant ca orice „irupere a sacrului”. Așadar, spațiului și timpului consacrate, umanizate, li se circumscrie simbolic cercul.

În *Histoires du Temps*, Jaques Attali stabilește două naturi ale timpului: cel care se scurge și cel care reîncepe. Orice viețuitoare se înscrie în durată și în repetiția timpului, în degradarea,

reînceperea și scurgerea timpului. Existența naturii și a omului oferă, în ultimă instanță, „spectacolul neîntrerupt al regenerării”. Ritmurile cosmice le subordonează pe cele umane, dar, așa cum natura renaște după ce a degenerat, există și pentru om speranța renașterii, a intrării într-un timp ciclic (dacă nu individual, cel puțin colectiv). „Chaque peuple, avec sa mémoire des grandes dates de son histoire, de l’apogée et de la dérouté de ses dynasties, vit la menace d’un déclin et l’espérance d’une puissance” (Attali, 1983, 13). El socotește că, din miturile și limbile civilizațiilor primitive, se poate reconstitui practica timpului.

Prima măsură a timpului a fost dictată de necesitatea de a controla invizibilul, care este o parte a Sacrului. Cea de-a doua măsură au constituit-o istoriile zeilor, desfășurate într-un timp primordial; existența unui act primordial face ca timpul să se eșaloneze în cicluri favorabile în mod inegal activităților umane. Există, deci, nu numai un model geometric simbolic și un curs al timpului, ci și o calitate a lui, imprimată de esența sa sacră. În societățile care mai păstrează esența sacră, timpul există prin activitățile care îl mobilează și prin miturile care îl descriu. Ca și M. Eliade, Jaques Attali ajunge la concluzia că: „La Nature fournit l’institution du sacré et le sacré divise la Nature. Les Dieux prennent alors le contrôle du temps des hommes qui miment dans leur vie celui des Dieux” (Attali, 1983, 16). Preocupat de perspectiva devenirii, autorul eseului afirmă că „L’avenir est dangereux s’il n’est pas répétition du passé” (Attali, 1983, 18). Dar acest fapt trebuie să aibă loc numai cu intervenția cuiva „drag zeilor”, care să medieze reluarea cursului temporal. Funcția mitului este, conform părerii lui Attali, aceea de organizare repetitivă a timpului și de jalonare a datelor sacrificiale sau ale ciclurilor reînceperii, când viitorul se leagă de trecut.

Se impun, fără îndoială, concluziile la care ajung, deopotrivă, M. Eliade (1992) și R. Girard (1995) cu privire la rolul revitalizant și echilibrant al violenței: „Le système du Sacré joue là son va-tout, au moment où il libère la violence; il y a rupture du temps et on revit le mythe fondateur, le temps des Dieux” (Attali, 1983, 20).

Ce se întâmplă, însă, cu cele două tipuri de organizare a timpului deja amintite? Organizarea repetiției nu exclude ireversibilul, dimpotrivă: în interiorul fiecărui ciclu, timpul trebuie să curgă, să îmbătrânească, ordinea trebuie să se epuizeze. Analizând constantele de dependență a timpului față de ordinea socială, Jaques Attali formulează următoarele puncte de vedere: timpul nu se reduce la măsura sa, are o existență ireductibilă la durata sa („La mesure du temps change avec l'ordre social et avec le rapport au monde” – Attali, 1983, 31).

O societate nu există dacă violența pe care ar putea s-o exerce unii asupra altora nu este canalizată, circumscrisă în timp; o ordine socială nu este durabilă, decât dacă repetitivitatea are un sens (economic, religios, social). Conform acestor principii, timpul poate fi decupat în felii, se pot stabili limite între acte și se pot înlocui cele ireversibile cu altele, menite să le atenueze. Aparent paradoxal, spațiul se măsoară în timp: deplasarea liniară cere o anumită durată, conform căreia se etalonează celelalte în mod ritmic, intrând în timpul ciclic. Orice eveniment *din afara timpului* este un semn rău, al dereglării cosmice sau sociale, al succesiunii neobișnuite. Pentru ceea ce dorim să demonstrăm, este foarte important faptul că acțiunile omului, dictate de ritmurile cosmice, sunt cele care împart timpul în felii: „Le temps de l'homme – afirmă Attali – c'est sa vie même. Il fixe son horizon et gère son destin. Il trace le cadre de ses entreprises et de ses ambitions. Dynastie, fête, récolte, puissance se jouent dans le décor qu'il plante et au rythme qu'il scande” (Attali, 1983, 8 *squ.*).

2.5. Asupra gândirii religioase

Nu avem ambiția de a epuiza – nici măcar de a cuprinde – toată literatura generată de această problemă. De altfel, ceea ce ne interesează este să stabilim anumite trepte ale devenirii gândirii religioase, trepte ce definesc vârste ale omenirii și explică într-o bună măsură modificările de ordin funcțional și structural ale obiceiurilor de care ne vom ocupa.

Vom păstra ca dominant sensul propriu, strict etimologic al cuvântului *religio* de la verbul *religare* (= a lega, a atașa). Aceasta pentru că, așa cum am încercat să demonstrăm în capitolele anterioare, între lumea Sacrului și cea a profanului se instituie o legătură cu implicații multiple, atât pentru modelarea celei din urmă, cât mai ales pentru conceperea și imaginarea celei dintâi.

Eseul de filosofie a culturii conceput de Ernst Cassirer structurează trei stadii ale devenirii spiritului uman: cel al lui *homo animal symbolicum*, cel al lui *homo memoratus* și cel al lui *homo religiosus*.

Gândirea și limbajul simbolice despre care am vorbit deja sunt capabile să definească un stadiu arhaic al umanității, cel în care se creează sistemul simbolic de concepere și de evaluare a realității.

Momentul următor este marcat de memorie, care repetă și ordonează, localizează și raportează diferitele momente ale timpului. Amintirea nu mai este o simplă repetare a trecutului, ci o renaștere, implicând un proces de creație și de construcție. Cassirer subliniază că nu este suficient să relevăm elemente izolate ale experienței trecute; trebuie să le re-culegem (*re-cueillir*), să le organizăm, să le sintetizăm, să le asamblăm într-un nucleu al spiritului. Numai astfel se explică atât sensul și rațiunea miturilor și ale religiilor, cât și configurația lor asemănătoare. La rândul său, René Girard pune toate acestea pe seama existenței unui sentiment și a unei gândiri religioase, ce au existat din zorii umanității.

Omul primitiv credea într-o solidaritate a vieții fundamentală și indestructibilă, depășind multiplicitatea și diversitatea formelor singulare, deci înrudirea tuturor formelor de viață este presupuziția generală a gândirii mitice, după opinia lui Cassirer. În același mod se pare că privește lucrurile și René Girard, când afirmă că riturile au ca obiect menținerea *statu-quo*-ului, adică a unei stări de fapte-etalon. Mitul, povestea exemplară a Creației, gestul primordial stă la baza gesturilor umane ce intră în sfera rituală.

„Nous considérons la religion comme l'expression symbolique de nos idéaux moraux les plus élevés et la magie comme un ensemble informe de superstitions. Si nous admettons un quelconque rapport entre les deux, la croyance religieuse n'apparaît plus que comme l'expression d'une simple crédulité superstitieuse” – susține E. Cassirer (Cassirer, 1975, 137). Astfel, religia preia și păstrează, în formele ei cele mai dezvoltate și mai rafinate, credința în magie, mai ales sub aspectul acesteia pe care îl socotește „inocent”: magia albă. Miraculosul și fascinantul, pe de o parte, venerabilul și terifiantul, pe de alta, aparțin forțelor sacre, divinului sau diabolicului ascuns, și ele au fost păstrate ca structuri fundamentale trecând dintr-un stadiu într-altul. Trecerea de la interdicție la o formă mai evoluată ca mentalitate a însemnat găsirea nuanțelor Sacrului, reperarea impurului și a misteriosului. A urmat modificarea subiacentă a tabu-urilor și, în fine, distincția dintre „violarea subiectivă” și „violarea obiectivă” a unei legi religioase. Iată cum conchide Ernst Cassirer, în termeni cu totul optimiști demonstrația sa privind victoria sentimentului religios asupra tuturor temerilor primitive: „Le système du tabou menace la vie de l'homme, aussi bien physique que morale, qui se trouve étouffée sous la pression constante de ce système. C'est alors qu'intervient la religion” (Cassirer, 1975, 156).

Contrar opiniilor contemporane, A. Leroi-Gourhan afirma că sistemele religioase și științifice de explicare a lumii rezultă din atitudinea de echilibru dinamic dintre siguranță și libertate. Cu un deceniu în urmă, M. Eliade demonstrase că omului religios îi este proprie „dorința de a trăi într-un Cosmos pur și sfânt”, așa cum era la început, când ieșea din mâinile Creatorului” (Eliade, 1992, 63), că setea de real, dorința de consacrare îl determină „...să se instaleze la izvorul realității primordiale, când lumea era *in statu nascendi*” (Eliade, 1992, 75).

Dorința de certitudine am observat că acționează și atunci când o incintă este circumscrisă unui model, și când un act este circumscris unui timp fast, și când un element malign trebuie extirpat din comunitate, și când un altul trebuie adoptat.

Incertitudinea naște violență, violență proliferată la infinit, spaimă de dezintegrare cosmică și socială. Un lucru, odată numit, este luat în posesie, umanizat prin definire și cunoaștere. Este evident că și magia este o formă de cunoaștere, dar o formă de cunoaștere bazată pe o puternică tensiune – deci, ceea ce am putea numi *tentația abisului*, a cunoașterii ultime pe care numai riturile magice o au. Încercând o definiție a acestora, Marcel Mauss formula: „Nous appelons ainsi tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé, rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé” (Mauss, 1993, 16). Totodată, el observa imposibilitatea definirii magiei prin forma riturilor, ci prin condițiile care le produc și care marchează locul lor în ansamblul habitudinilor sociale.

Vom mai avea prilejul să discutăm și în alte capitole condiția magicianului, aceea de ins inițiat, specializat, investit temporar cu facultăți de comunicare cu Sacrul sau, așa cum am arătat, „cineva drag spiritelor”. Punctăm acum un lucru deosebit de important, ce constituie laitmotivul lucrării lui M. Mauss: „Une religion appelle magiques les restes d'anciens cultes avant même que ceux-ci aient cessé d'être pratiqués religieusement. [...] Quand une religion est déposédée, pour les membres de la nouvelle Église, les prêtres déconsidérés deviennent des magiciens” (Mauss, 1973, 10).

O altă concluzie – comună și autorilor citați – se desprinde din analiza devenirii spiritului religios: „Les qualités mythiques dont il s'agit sont des pouvoirs ou donnent des pouvoirs. À cet égard, ce qui parle le plus à l'imagination, c'est la facilité avec laquelle le magicien réalise toutes ses volontés” (Mauss, 1993, 26).

Încercăm să nuanțăm lucrurile afirmând că omului primitiv îi erau specifice numai teama și fascinația, cutezanța, interdicțiile și sacrificiul petiționar. Omul religios cunoaște deja ritmurile, își ordonează existența conform acestora, îmblânzește spațiul și timpul și, proiectându-le în lumea sa, este capabil să re-creeze propria lume periodic. Cum de-a dreptul emoționant formula M. Eliade: „Profunda nostalgie a omului religios este aceea de a locui într-o «lume divină», de a avea o casă asemănătoare «casei

zeilor», așa cum a fost ea întruchipată mai târziu în temple și sanctuare” (Eliade, 1992, 63).

Cosmogonia servește drept model oricărui gest de a face, atât în plan ontologic, cât și în plan comunitar. Explicit sau implicit, orice gest sau act hotărâtor, orice trecere are ca model un eveniment unic, exemplar. Faptul că magia și religia, ca trepte de evoluție a legăturii Sacru/Profan, au un plan mitic comun a contribuit la păstrarea atâtor relice în trecerea de la un stadiu de civilizație la altul. Cât privește înclinația spre magie, tentația unui alt tip de dialog cu Sacrul decât cel consacrat, aceasta ține de un stadiu mai vechi al spiritului uman, în care fiecare contact era pus sub semnul incertitudinii, al amestecului de bine și rău, al imprevizibilului și hazardului. Toate acestea cer un alt tip de inițiere, dar și o altă constituție spirituală, atrasă de perspectiva cunoașterii și de forțarea domeniului necunoscut, invizibil, ne-consacrat. Ceea ce a contribuit în mod hotărâtor la menținerea unui plan magic (verbal și gestual) a fost faptul că totuși aparține tradiției și este acceptat de aceasta în cadrele gândirii simbolice despre care am vorbit. De aceea, nu este atât de importantă o clasificare a riturilor magice precum cea a lui J.G. Frazer, cât una funcțională, care să reflecte atitudinea comunității față de magie, ca și funcțiile pe care colectivitatea i le recunoaște.

2.6. Mentalitatea arhaică și modelele comportamentale

Totuși, reluând ideea profesorului M. Pop, trebuie să observăm că *social* înseamnă *cultural*, iar cultura implică modelarea conform unui tipar sacru. Mecanismele gândirii și ale limbajului arhaice despre care am vorbit dezvăluie existența unui model sacru ce generează actele umane. Nimic nu poate fi conceput fără o raportare la exemplar, la actul întemeietor, cu atât mai puțin aceste complexe manifestări supuse ritmului cosmic ordonator. Dacă scopul obiceiurilor e acela de a păstra ordinea, echilibrul, evoluția sau revenirea firească, atunci înseamnă că substratul

lor este unul sacru, uneori mai evident, alteori mai încifrat. Faptul că unele gesturi sau formule au căpătat forță de comunicare exclusiv interumană nu exclude existența unui plan mitic pan-generator, ascuns de perceperea anumitor sensuri ca fiind dominante. Nu putem stabili când, de ce și cum au trecut de la un cuplu de agenți comunicanți la altul toate faptele de cultură de care ne vom ocupa, dar, coroborând mai multe izvoare și mai multe limbaje, vom încerca să interpretăm aceste glisaje funcționale ce au antrenat modificări formale.

Am afirmat într-un capitol anterior, citându-l pe M. Eliade, că mitul cosmogonic servește drept exemplu pentru orice mod de a face. Să observăm, în cele ce urmează, în ce măsură obiceiurilor legate de naștere li se mai poate descoperi un asemenea model cu totul străvechi.

Datele de care dispunem astăzi, fie că ne referim la izvoare scrise acum de un secol, fie la realitatea vie a satului contemporan, nu mai păstrează, cel puțin în mod evident, ușor detectabil, modelul unei hierogamii, al unei nuntiri cosmice. Planul mitic a existat, fără îndoială, altfel nu ne-am putea explica existența atâtor credințe, gesturi, formule și reflectarea lor în diferitele categorii ale folclorului.

Fragmente ale mitului generator se păstrează în stratul întregului sistem de protecție magică – de la prescripții și interdicții, până la magia incantatorie.

În cazul obiceiurilor de la naștere se poate constata o foarte complexă ipostaziere a Destinului și a Răului, direct proporționale cu o anumită tentație a omului de a-și face favorabile forțele sacre. Mai întâi fecunditatea cuplului, entitatea mamă-făt, apoi fiecare dintre aceștia în parte sunt amenințați de spirite nefavorabile, de întruchipări malefice, aducătoare de neîmplinire, de spaimă și chiar de moarte. Copilul însuși e o prezență deconcertantă: el nu aparține culturalului, vine în mod misterios dintr-o lume neștiută, tulbură cu prezența sa, pentru un moment, echilibrul comunității. Toate aceste atribute și încă multe altele sunt comentate pe larg de către Irina Nicolau și Ioana Popescu (1983), care circumscriu momentul și protagoniștii nașterii unei teorii a

numenului, așa încât copilul devine o prezență numinoasă, fiind „învădit cu o aureolă de ambiguitate periculoasă și folositoare în același timp”. Așadar, evenimentul însuși este pus sub semnul Sacrului dacă luăm în considerare convergența sensurilor cu-vintelor *numen*, *-inis* (= putere, voință divină) și *sacer* (= sfânt și blestemat).

Orice inexactitate rituală sau verbală putea aduce dezechili-brul, violența manifestată în lanț. Cândva, componenta verbală cu finalitate magică era foarte bogată; mai apoi, gesturile, obiec-tele și substanțele învestite cu forțe divinatorii, augurale și magic profilactice au luat locul formulelor poetice. Astăzi, constatăm că toate aceste practici au o istorie a lor, sunt decriptate și glo-sate prin narațiuni și raportări la real: se povestește și se explică de ce se face, ce se întâmplă când nu se face un lucru, luând ca etalon întâmplări ce ar putea să pară stranii, altele să țină de domeniul patologicului.

Cele mai substanțiale și, totodată, surprinzătoare informații ni le furnizează analiza paralelă a obiceiurilor cu caracter agrar și a celor familiale. Fondul mitic arhaic dezvăluie o paradigmă a începuturilor pe care se ordonează actele umane și cele naturale deopotrivă. Ritmurile acestora se suprapun, se confundă uneori – nu întâmplător –, se influențează reciproc. Pentru o analiză paralelă avem nevoie atât de dezvăluirea modelelor structurale și funcționale, cât și de o bună cunoaștere a limbajelor specifice ale acestor două grupuri de obiceiuri pe care le vom numi, gene-ric, *obiceiuri de început*.

2.7. Cuplul modelator fertilitate / fecunditate

Analizând complexele ceremoniale și obiceiurile amintite – cele familiale și cele calendaristice – putem, deci, stabili trei serii de coordonate care le subsumează valoric și le definesc. E vorba despre perechile Sacru/Profan, cosmic/uman, fertilitate/fecun-ditate. Acest din urmă cuplu de valori stă la baza unora dintre obiceiurile care marchează trecerea dintr-un anotimp într-altul,

dar și de la o vârstă la alta. Este vorba nu numai despre o trecere fizică a unui prag temporal, ci și despre o schimbare calitativă.

Timpul și spațiul purificate la trecerea dintr-un an într-altul, existența microcosmică – a satului tradițional românesc – sunt modelate după tiparele arhaice ale Marii Creații. Tot ca o întemeiere, ca o fondare, este perceput orice gest cu finalitate agrară, ca și orice act de uniune și omologare în plan uman.

Aceste complexe rituale au fost analizate atât din punctul de vedere al funcției și finalității lor (cf. van Gennep, *op.cit.*), cât și din acela al constantelor semantice (Evseev, 1987). Pentru o precizare de termeni, vom nota că „obiceiurile au un caracter accentuat normativ” (Șeuleanu, 1985), principalele lor funcții fiind acelea de transmisie, de comunicare a experienței colectivității, apoi de modelare a unui comportament social în plan moral și, în sfârșit, de definire a statutului individual în raport cu cel al grupului. Altfel spus, din perspectiva riturilor de trecere, obiceiurile sunt, deci, modele culturale și comportamentale create pe fundamentul gândirii mitice și al practicii magice de colectivități etnice. Semiotic, obiceiurile prezintă un număr de semnificații și de forme de expresie descifrabile numai prin raportare la întregul ansamblu al gândirii mitico-simbolice tradiționale, o suită de coduri îmbinate, așa încât totul să poată converge către un sens primar, din care apoi transpar – rând pe rând – sensuri derivate, figurate și simbolice (cf. Șeuleanu, 1985).

Punând, așadar, față în față cele două perspective – cea funcțională și cea semiotică – punctul de sprijin al analizei obiceiurilor îl constituie gândirea mitică arhaică și tradițională, încifrată în simboluri magice și în gesturi rituale.

De aceea, vârstele omului și obiceiurile calendaristice pot fi analizate în paralel, descoperindu-se similitudini importante. Acestea sunt de ordin temporal (ambele grupuri de acte marchează un moment important, necotidian), magic (este operantă, de obicei, magia prin analogie), funcțional (scopul complexelor magico-rituale este acela de a apăra omul și culturile de elementele malefice, eventual de a le vindeca de contactul cu ele, de a le asigura existența firească, pusă sub semnul rodirii).

Așa cum arăta Dumitru Pop (1989, 21), „Unele asemănări sunt genetice, altele rezultă din transferuri de la un ciclu la altul sau sunt datorate timpului încărcat de sacru în care se desfășoară”. Pe de altă parte, pot fi analizate obiceiurile calendaristice – în speță, cele agrare – și ceremonialele vieții de familie și din perspectiva actanțială, a participării unor performeri principali, temporar investiți cu forță magică, divinatorie, auspicial-augurală. În fine, mergând în profunzimea analizei semiotice a planului magico-ritual, sunt demne de relevat câteva similitudini în privința prezenței unor obiecte și substanțe cu virtuți apotropaice, profilactice și curative, auspiciale și augurale.

Vom lua ca eșantion obiceiurile agrare de primăvară, în paralel cu cele din ceremonialul nașterii, încercând să conturăm fondul mitic primar și să detectăm – prin reminiscentele sale păstrate în aceste contexte – gândirea magico-simbolică ce le-a conferit durabilitate și constanță semantică.

Timpul sacru al semănatului și al procreării sunt, deopotrivă, încărcate cu valențe pozitive și negative. Este interesantă interferența de simboluri ce vin să se suprapună și să se completeze, ca și statutul marcat de puritate al actanților.

Timpul fast operează în ambele cazuri: există zile în care sunt procreați băieți, respectiv fete, momente din an sau din lună legate de ciclul astrilor sau de sărbători sunt hotărâtoare din același punct de vedere. Prescripțiile privind pornitul plugului sunt circumscrise unei date clar formulate, legată deopotrivă de cultul fertilității, și de cel al morților: „lunea cea mai apropiată sărbătorii Sfinților Mucenici”. Zilele de marți și sâmbătă, precum și „Vinerea Seacă” și sărbătorile mari, sunt toate nefaste atât pentru semănat, cât și pentru procreare. „Bărbatului îi era interzisă procrearea în stare de ebrietate”, iar plugarul trebuia să fie „curat la haine și la trup, să se spele pe mâini și să stropească sămânța cu apă curată sau cu agheazmă” (Pop, 1989, 18). Este interesantă aici, din perspectiva formării unui comportament social moral bazat pe valori exemplare, ideea că starea de ebrietate, necurătenia – ceea ce include, adeseori, o anumită ținută cvasi-ceremonială – ar atrage efecte negative în plan individual, dar și comunitar.

Obiectele cu valoare magică și simbolică precum secera, cuțitul și fierul plugului plasate în momentul procreării sub pat, aduc în tinerele familii sau în cele care au numai fete, urmași de sex bărbătesc (1). În afara faptului că sunt simboluri culturale, obiectele de mai sus aduc atributele apotropaice ale fierului, fapt confirmat de prezența lor atât în riturile casnice din ajunul Crăciunului, cât și în cazul unor nașteri grele sau atunci când copilul trebuia să fie apărat de spiritele rele sau când mama își pierdea laptele. Nu este lipsit de interes faptul că obiectele de fier, de obicei unelte, erau puse în prima scaldă a nou-născutului pentru ca, prin contact, el să capete însușirile acestui element.

Sunt prezente, de altfel, și stihiiile la începutul creației împlinite de om, fie că rodul ei este holda, fie că vor fi pruncii. Astfel, plugul se afumă cu tămâie, boii trec peste un vas cu jăratec și tămâie, holdele tinere sunt afumate la anumite date (pentru a alunga strigoii ce le puteau lua mana). Vrăjile se mai făceau cu foc de uscături, unghii de mort, cu gunoi și cenușă din vatră, cu „pozdării de cânepă” (Pop, 1989, 12 *squ.*) în zile de ajunuri mari (Crăciun, Anul Nou, Bobotează sau în zilele de Sf. Trif, Alexii etc). Esențiale ni se par gesturile (mișcarea circulară), substanțele magice, cuvintele cu încărcătură apotropaică, contextul temporal, dar și cel actanțial (gospodarii casei, plugarul și femeia lui).

Păstrarea sarcinii este asigurată numai de persoane cu rol magico-medical (dublat ceremonial) foarte bine definit: moașa de neam, nașa și, în cazuri extreme, descântătoarea. Antidoturile sunt aceleași, ele având o eficiență circumstanțială (descântecelor și practicilor magice) sau permanentă („tortul de învățătură”, ce închide într-un cerc magic fătul în pânțelele matern, amuletele cu tămâie, usturoiul, ața roșie, grâul, sarea, busuiocul, cărțile sfinte, omoloage „slujbelor de secetă”).

Legarea rodului corespunde „stării darului”, ambele momente fiind de o mare și decisivă potențialitate sacră. Acestea sunt subliniate de rituri negative (interdicții), dar și pozitive (prescripții) simetrice în sistemul de obiceiuri analizate. Femeile și fetele nu torceau, nu coseau, nu fierbeau rufe, nu depănau lână în asemenea momente critice cum erau zilele de 25 martie

și 23 aprilie: era un prilej de a îndeplini gesturi purificatoare (udatul fetelor și al semănăturilor, al femeilor sterile) și apotropaice (împodobirea caselor cu măceș, frunze de leuștean, mesteacăn, unsul ușilor cu usturoi, pentru a apăra microuniversul casnic de strigoi și strigoaice, ce puteau lua mana semănăturilor, a vitelor, dar și fecunditatea cuplurilor). La fel procedau femeile aflate „în stare binecuvântată”, care nu aveau voie să toarcă, să depene lână, să ofere apă celorlalți, să privească sau să asculte lucruri urâte.

Un alt moment de maximă potențialitate sacră este nașterea propriu-zisă, așa cum e și îngroparea în brazdă și apoi rodirea semințelor. Acest moment de cumpănă, în care spiritele malefice sunt deosebit de active, cere instituirea unei rețele de protecție prea bine cunoscută pentru a mai insista asupra ei. Vom aminti numai faptul, relevat de Irina Nicolau și Ioana Popescu, că „...grupul reacționează în dublu sens: o tendință de recul și o a doua, de luare în posesie și de dominare” (Nicolau și Popescu, 1983, 59) și izvorâte din însăși esența numinoasă a momentului și opunându-se perfect, ca atitudine umană, sacralității manifestate bivalent (pozitiv și negativ).

De un interes deosebit este și momentul primirii Ursitoarelor, moment de interferență a celor două planuri, de comunicare a Umanului cu Cosmicul și chiar, pentru o clipă, a suprapunerii modelului exemplar peste existența individuală. Cina Ursitoarelor este o ofrandă – ca gest în sine. E un gest raportabil la ofrandele de Moși, la oferirea colacului lui Crăciun colindătorilor, la vrăjile însoțite de ajunare și purificare din preajma sărbătorilor de peste an, „un dar cămătăresc” oferit Sacrului (cf. R. Caillois, 1983 și *supra*). Urseala este, în plan uman, individual și colectiv, confirmarea, acceptarea, integrarea de către forțele sacre a existenței nou-născutului, deci ea poate fi negativă sau pozitivă. Depinde de comportamentul actanților principali dacă Ursitoarele vor fi favorabile sau nu, de respectarea unor cerințe de ordin comportamental magic și ceremonial.

Inițiații (moașa), genitorii (părinții) sau giranții în ordine sacră spirituală (nașii) au dreptul de a media acest contact între

cele două lumi. O legendă culeasă în Moldova vorbește despre primirea Ursitoarelor grâului și despre ascultarea urselii de către plugar: „...numa' iac-o vinit Ursătorili cari ursă pământu și rodeascî... Ş-aşa o fost cu norocu pământulu' cân' să ursău pământurli, ca și pi ursâta cân' vinè la copchil di ursă...” (Berdan, 1989, 124).

Perspectiva mitologică este evidentă: același puteri li se supun și glia, și omul, sau, altfel spus, omul rodește și este ursit ca și glia, al cărei model l-a păstrat din momentul Marii Creații.

Pentru legătura organică a celor două momente din obiceiurile și ceremonialele analizate, pledează mai ales nașterea pe pământ sau brazdă înverzită, botezul cu pământ, așezarea copilului pe pământ, stropirea purificatoare și scaldă rituală cu apă rece, neînceptută, afumarea lui cu păr de sălbăticiune când este speriat sau prins de plânsori și a pelincilor ce au intrat în contact cu duhurile nopții.

Este vorba despre un ansamblu de gesturi magic profilactice, curative și augurale îndeplinite de personajele investite cu forțe divinatorii prezentate mai sus. Credem că, mai târziu, funcția lor magico-medicală a fost dublată de cea ceremonială, de aici derivând relații de tip social (înrudirea consanguină patriliniară obligatorie a moașei, în sudul țării, unde era, se pare, și nașă, apoi nășia). Acest fapt ar putea fi un reflex al interesului familiei, neamului și comunității la păstrarea echilibrului, prin garantarea absolută a respectării datinei și a gesturilor magico-rituale.

Contactul cu stihiile – apa, focul și pământul – se realizează ca element de purificare atât în obiceiurile agrare, cât și în ceremonialele familiale, nu numai ca simple și firești modalități de încadrare în tradiție, ci în virtutea a ceea ce am putea numi plan mitic fundamental comun.

Prezența unor semne ale belșugului în desfășurarea efectivă a ceremonialului nașterii este suficientă pentru a transmite – direct și eficient – fertilitatea pământului oricărui nou-născut.

În acest sens, grâul, pâinea, colacul, tărâța sunt prezente în tot complexul de purificare, consacrare, integrare și protejare a

copilului de la prima scaldă (pentru a fi bun ca pâinea și mănos ca grâul), până în momentul botezului, ca „plată a osteneții” nașilor și moșilor, ba chiar și după aceea (la cumetrie și la primul tuns). Grâul și pâinea sunt prezente în întregul complex magic de protejare a nou-născutului. Alături de sare și de tămâie, acestea constituie primul talisman prins la fașa copilului (11). Pâinea și sarea protejează, în absența mamei, tot atât de bine ca și fierul, creanga de măceș sau lâna roșie, nu numai de deochi, ci și de Mama Pădurii, de Striga – ce l-ar putea înlocui sau îmbolnăvi. Fiecare sărbătoare a nașilor și moșilor este însoțită de prezența colacilor, astăzi a torturilor și a prăjiturilor, ca formă de dar și de comensalitate, de răsplătire și urare simbolică (cf. Gâzda, 1975; Grămadă, 1986).

Orice trecere implică puritate, dar și cucerirea unei condiții superioare, concretizată fie în capacitatea de a procrea, fie într-o existență îmbelșugată. Totuși, nu putem pune semnul egalității între apă doar ca simbol al purificării și grâu doar ca simbol al fertilității, pentru că aceste două prezențe sunt plurivalente, așa cum am văzut. Contextul ritual și ceremonial dictează asupra unei asemenea interpretări, iar noi nu-l putem nesocoti. Glisarea planurilor de la magic la ritual, la augural și auspicial a făcut ca funcțiile spectaculare ale obiceiurilor analizate să devină dominante.

După cum arăta distinsul profesor clujean: „Privite în acest fel, obiceiurile celor două mari cicluri nu numai că sunt foarte înrudite ca structură și semnificație, dar ele se și dezvoltă paralel, într-o veritabilă simetrie, a cărei explicație ultimă o constituie [...] acea viziune unitară a omului arhaic asupra vieții naturii și a propriei sale vieți” (Pop, 1989, 22).

NAȘTEREA: PĂTRUNDEREA ÎN CULTURAL

3.1. Obiceiurile ca acte de comunicare

Am arătat în capitolul anterior că geneza gândirii se leagă de cea a limbajului – verbal și gestual – și că definitorii pentru om sunt gândirea și limbajul simbolice. Totul se bazează pe o percepere a ritmurilor și pe încercarea de a le figura. Descoperiri din ultimul deceniu în domeniul psihologiei infantile (cf. Sulițeanu, 1980) arată cum, în devenirea individului, limbajul muzical și cel verbal au un punct de plecare comun, în afara acestora mișcarea, perceperea kinestezică a vorbirii și a muzicii slujind exprimării în modul cel mai concret cu putință. La baza vorbirii muzicalizate stă perceperea ritmului. Dar ritmurile sunt creatoare de forme (Leroi-Gourhan, 1983 și *infra*) și, întorcându-ne de la copilăria individului la cea a umanității, aflăm forme de exprimare a relațiilor cu Sacrul sau a celor interindividuale în cadrul cărora concură mai multe tipuri de limbaj.

Comentând acest fapt, Leroi-Gourhan conchide: „Muzica, dansul, teatrul, situațiile sociale trăite și mimate aparțin imaginației, adică proiectării asupra realității a unui fascicul ce luminează din punct de vedere uman simpla desfășurare zoologică a situațiilor omenesti; ele sunt veșmântul comportamentelor sociale și interindividuale înscrise în normele biologice cele mai generale, proprietatea intimă a limbajului în măsura în care acesta se opune tehnicității manuale” (Leroi-Gourhan, 1983, II, 122).

Aplicând principiile și terminologia lingvisticii, Mihai Pop (1976, 4) definește *limbajul* ca fiind „un mecanism activ al vieții sociale, un mecanism creator de cultură”. Aceste *acte de comunicare* aparțin mecanismului social și dispun de un limbaj propriu, un limbaj activ în care, „pe lângă cantitatea de informații comunicată, cantitatea de acțiune este mult mai mare decât în orice act de limbaj verbal” (*ibidem*). Ele dispun de un limbaj complex ce ne obligă să-l studiem ca atare, încercând să înțelegem toate componentele lui și rostul îmbinării acestora.

Vom observa, mai întâi, o *comunicare de tip arhaic* între planul sacru și cel uman, specifică poeziei de ritual și ceremonial, dar și gesturilor cu finalitate magică, care antrenează și obiecte și substanțe cu asemenea virtuți. Avem, deci, de-a face cu un *limbaj gestual*, cu un altul *verbal* – acestea putând fi concomitente –, apoi cu unul *al obiectelor*, ce le poate dubla pe celelalte două sau poate constitui un nucleu semantic total separat. Despre poezia cu caracter ritual, M. Pop și P. Ruxăndoiu (1978, 132) afirmă că este o poezie cu caracter străvechi, „...devenită mai târziu preponderent ceremonială sau cu funcții spectaculare, dar care nu este niciodată interpretată în afara obiceiului”.

Se conturează deja un al doilea tip de comunicare: cea *interumană*. Ea este generată fie de schimbarea rostului funcțional al comunicării cu Sacrul, fie de raporturi, relații, ierarhii umane, concretizându-se în formule de politețe ceremonială, dialoguri formalizate, termeni de adresare, toate înscrise în buna-cuviință tradițională. La acestea se adaugă gesturi și schimburi de daruri ce devin mărci simbolice ale unor relații stabilite cu prilejul unor consacrări comunitare.

Trebuie să subliniem aici rolul de acte de comunicare pe care îl au *relațiile interumane* însele. În *nrudirea* era, pentru membrii comunităților arhaice și tradiționale, un tip special de comunicare ce implica un trecut comun, un strămoș întemeietor, spații de conviețuire și de cult aferente și posibilitatea și chiar obligația cultivării altor relații decât cele consanguine și de afinitate. În satele românești, *sistemul de comunicare prin înrudire* este foarte

complex. În analiza noastră, vom face apel nu numai la relațiile stabilite prin căsătorie și prin descendență comună, ci și la tipuri de înrudire spirituală precum sunt: nășia și înfrățirea.

În sfârșit, există un tip de limbaj care caracterizează creații ce dispun de valențe estetice. Faptul că în substratul de imagini, idei, motive și funcții ele mai păstrează semnificații străvechi de sorginte inițiatică, magică etc. se datorează preexistenței unui fundament mitic comun cu acela al poeziei de incantație propriu-zisă.

De asemenea, devin foarte importante narațiunile contemporane, care glosează pe marginea actelor îndeplinite sau redescoperă configurațiile mitice pierdute o dată cu destrămarea structurilor poetice ce însoțeau practicile magice. Codul poetic nu ne va permite, însă, să reconstituim decât parțial substratul mitologic, în schimb vom putea înțelege unele reflexe și transferări de materie rituală ce au devenit motive poetice.

3.2. Obiceiuri de început

Obiceiurile legate de începutul anului sunt la fel de interesante ca material de comparație și dezvăluie esența sacră a gestului și a cuvântului îndeplinite în momente cruciale. Dacă ne referim la faptul că începutul existenței, ca și cel al anului, este pus sub semnul ghicirii și al interpretării viitorului, al invocării spiritelor favorabile în aceste momente încărcate de potențe magice, observăm că mijloacele de comunicare și protagoniștii, obiectele magice, formulele și gesturile prezintă asemănări evidente.

Existența unui strat profund de mentalitate arhaică pune pe același plan nașterea unui nou individ și renașterea naturii, întinerirea și purificarea timpului și a spațiului la început de an. Se instituie, așadar, un dialog între planul sacru și cel profan: se deschid cerurile și forțele ascunse ale destinului se întrupează. Ele sunt invocate, le sunt aduse jertfe sau, atunci când sunt prea de temut, sunt ocolite, ba chiar se creează o rețea de protecție

magico-verbală, gestuală și obiectuală. Noaptea Anului Nou și prima zi din an prefigurează meteorologic și prevestesc destinul familiei și bogăția recoltei. Tot așa, momentul nașterii, condițiile atmosferice, semnele astrale și incidentele care au însoțit-o sunt interpretate ca purtătoare de informații despre viitor, destin, despre celelalte momente de trecere.

Comunicarea cu planul sacru nu mai implică, în ultimele decenii, formule și invocații, rituri prohibitive explicite, obiecte și substanțe consacrate ce constituiau ofranda. Nu putem, însă, afirma că fondul străvechi s-a pierdut, atâta vreme cât există o bogată serie de narațiuni explicative, o rețea de protecție exclusiv gestuală, un patronaj exclusiv al întruchipărilor Destinului asupra celorlalte momente de trecere, însoțit uneori de magie gestuală și verbală. Nu întâmplător, de Anul Nou se fac vrăji de ursită, înainte de căsătorie se caută ghicirea ursitului (ursitei), boala sau moartea sunt puse și pe seama urselii. În fond, fiecare dintre momentele invocate este *un început*. Faptul că Ursitoarele nu mai sunt invocate la naștere credem că ține tocmai de forța lor extraordinară. Teama unui contact nemijlocit (*i.e.*, de necontrolat) cu Sacrul, lipsa unui mediator atât de puternic, încât să fie imun, ca și convingerea că acțiunea lor este oricum iminentă au făcut să dispară celelalte mijloace de comunicare de ordin magic. În schimb, narațiunile despre Ursitoare au efectul unei inițieri, al creării unei protecții magice. De la o comunicare Sacru/Profan s-a ajuns la una interumană, ce „ecranează” cumva contactul cu forța, violența și capriciul celui dintâi. Teama și tentația sunt cele două dominante ale subordonării omului față de Sacru, de aceea unele dintre cele mai vechi reprezentări ale acestuia sunt atât de puternice, încât practic își regenerează cultul prin modalitatea cea mai veche de rememorare: narațiunea mitologică.

Desigur că evoluția formelor de manifestare ale gândirii și limbajului simbolice nu mai permite azi cercetătorului regăsirea cuplului cosmic **generator**, nici a nașterii exemplare. Tiparele sacre s-au distilat, însă, în tot ceea ce înseamnă obicei de început, astfel încât se poate reconstitui un model al acestora.

Mai întâi, trebuie să subliniem că toate obiceiurile amintite mai sus se bazează pe o percepere a lumii sub aspectul ei de realitate ritmică: succesiunea anotimpurilor și a anilor, ciclul fertilității telurice și traiectul existențial uman implică etape și treceri, acumulări și debușeuri de energie, toate supunându-se unui singur model: cel al Creației.

Fundamental în perceperea acestor fenomene naturale, individuale și sociale este *timpul*. Există, în mentalitatea arhaică și în cea tradițională, un timp al tuturor întâmplărilor, un timp fast și, deci, favorabil. Orice iese în afara lui este destinat să tulbure echilibrul, să aducă violența impură. Timpul ciclic, exemplar, slujește ca etalon celui linear, de aici asemănările ce se impun pe diferite planuri între obiceiurile agrare și cele de trecere în noul an, pe de o parte, și cele familiale, pe de altă parte. Arnold van Gennep vorbea, în lucrarea sa *Les rites de passage*, despre trei stadii ale trecerii: momentul desprinderii de vechea stare, cel de pendulare între trecut și viitor și, în fine, cel al integrării în noua stare: „Je propose de nommer en conséquence rites préliminaires les rites de séparation du monde antérieur, rites liminaires les rites exécutés pendant le stade de marge, et rites postliminaires les rites d'agrégation au monde nouveau” (Gennep, 1909, 38).

Prezentul sau liminalitatea este, așadar, momentul cel mai de temut, căci, așa cum arătam, se știe la ce se renunță, însă nu se poate prevedea devenirea. Iată de ce cercul care se închide în prag de An Nou, momentul imediat al venirii pe lume a copilului, ca și acela când „leagă” holda sunt încărcate cu potențialitate sacră.

Individul nu aparține încă lumii formelor, culturii, vine dintr-un dincolo profund incert, ce evocă mentalității tradiționale spaima de haosul primordial. Asemenea și sămânța, care poate fi rodnică sau poate ucide, murind și ea. Asemenea și anul ce începe, care poate fi total sau parțial nefavorabil. Nimic din ceea ce nu este *purificat* și *consacrat* nu poate fi durabil și nici nu poate garanta echilibrul dorit de comunitate. Aceste două tipuri de rituri sunt dominante în momentul echilibrului labil dintre trecutul și viitorul unei stări (statut).

Recunoaștem, așadar, un model cultural pe care, date fiind complexitatea și eterogenitatea lui, nu-l vom numi mitologic. Acesta este valabil ca fundament de concepere a lumii tuturor obiceiurilor enumerate. Acesta se constituie pe baza cuplurilor de valori Sacru/Profan. Fertilitatea, ordinea manifestată temporal, echilibrul între violența fondatoare și cea în lanț sunt deopotrivă atribute ale lumii modelatoare și ale celei modelate. Dacă în ele recunoaștem cultul *Magnei Mater* sau al cuplului fondator, al sacrificiului demiurgic, aceasta ține de un demers mai profund, de ordin istoric, de arheologia culturală și de mitologia comparată. Ceea ce ne interesează este, în fond, stratificarea faptelor de cultură, rostul funcțional efectiv al fiecărei componente.

Până acum, am reușit să stabilim câteva etape comune desfășurării ample a obiceiurilor cărora le corespund modalități diferite de comunicare.

Există, după părerea noastră (la nivelul exemplar al desfășurării lor, fără a mai fi valabile astăzi), momente de maximă comunicare cu Sacrul, bine marcate de rituri.

Așa sunt momentele de pregătire intensă a trecerii, însoțite de invocații, rugăciuni, ofrande, practici curative (când e cazul) și momentul liminal, de incertitudini și așteptare, când hazardul și capriciul Sacrului se pot oricând instala. Primează, în această etapă, gesturile auspicioase și modelatoare, prezența obiectelor și a substanțelor magice și, în mod obligatoriu, a persoanei mediatoare, deci inițiate.

Actele ceremoniale – care implică prezența unei asistențe pasive sau active – încununează anumite momente sau vin să completeze comunicarea cu forțele latente. Dincolo de implicațiile sociale, asemenea întruniri sunt *acte de consacrare, de evaluare și de luare în stăpânire* de către comunitate a bunului material, cultural sau a individului în noul lui statut. Cele mai ample ceremoniale sunt, fără îndoială, cele finale, ce subliniază atingerea țelului general: ordinea culturală.

Așa sunt, de pildă, venirea cu rodin și cumetria, ziua moșilor în Maramureș și vizita la nași de Lăsata Secului în sudul țării, dusul colacilor la nași și masa familială de la primul tuns al copilului (după caz, ruptul turții și primirea cerceilor pentru fete).

Observăm că aici nodul de semnificații este deosebit de bogat: aproape că, prin anumite simboluri și gesturi, prin anumiți actanți, cele două tipuri de obiceiuri se întrepătrund. Lucrul acesta se petrece întrucât funcției de integrare i se adaugă o alta, mult mai prețuită azi, cea augurală: cu cât darul este mai mare, opulența mesei în comun mai evidentă, obiectele și substanțele magice mai multe și mai prețioase, cu atât individului i se asigură un viitor mai îmbelșugat.

Spre deosebire de mediul urban, unde valorile individuale sunt entități care nu comunică și nici nu par a se influența, în mediul rural prosperitatea unui membru, echilibrul unei familii, recunoașterea unui statut, manifestarea unor raporturi firești, evidențierea unor calități demne de a fi urmate sunt tot atâtea motive de liniște, siguranță, de confirmare a continuității. Dacă modelul arhaic, generator, este urmat întocmai înseamnă că pactul cu Sacrul continuă, că echilibrul se perpetuează etapă cu etapă. Chiar în condițiile unor schimbări semantice, interpretative și, deci, funcționale a ceea ce spun și fac membrii comunităților tradiționale se încadrează – fie și numai prin simplele „așa e bine”, „așa am apucat” – într-o paradigmă a datinei subordonându-se valorilor exemplare. Refuzul total al unor momente, individualismul extrem, conceperea vieții ca pe un dat linear – fără stadii, etape și treceri ce se cer marcate măcar ceremonial – înseamnă, întâi de toate, pierderea relației cu Sacrul. Ritmurile nu se mai percep în mediul urban: timpul este exclusiv linear, un șuvoi care duce indivizii nediferențiați ca vârstă, însemne și statut, care nu le permite popasul și dialogul, bucuria abstenenței răsplătite cu o risipă nesăbuită de sărbători. Nici o sărbătoare individuală nu mai poate avea sensul primar (de trecere, de integrare, de armonizare la ritmurile cosmice) de vreme ce nu se face și în numele unei consacrări comunitare și nici conform unui model redutabil și fascinant. Fragmentarea vieții comunitare în „n” destine individuale face ca evenimente precum nașterea, căsătoria sau moartea să-și piardă substanța simbolică devenind adesea simple spectacole.

3.3. Nașterea în cadrul riturilor de trecere

Am văzut într-un capitol anterior care sunt mecanismele gândirii și în virtutea căror impulsuri au acționat oamenii societăților primitive și arhaice la venirea pe lume a unui individ.

Să încercăm să găsim structura etapelor ce alcătuiesc, practic, obiceiurile. Vom începe prin a nota că, în *Nașterea la români*, S.Fl. Marian marca toate aceste momente intuind și o anumită structură de rezervă a riturilor și practicilor în caz de dezechilibru sau de curs negativ al evenimentelor. Există, așadar, în completare, capitole dedicate sterilității, revers al „Stării darului”, un altul intitulat „Pierdere”, alături de „Naștere”, altele privind „Schimbarea numelui” și „Mărturiile de la botez”, alături de o descriere a ritualului creștin și a ceremonialului familial.

Astfel, opera cărturarului este completă și complexă nu numai prin intenție, ci și prin însăși realizarea ei: nici o altă lucrare nu oferă toate fațetele momentului intrării în „lumea albă”, așa cum o face monografia de la sfârșitul veacului trecut. Este adevărat că acest moment nu era însoțit de elemente folclorice spectaculoase, așa cum remarca, pe bună dreptate, profesorul Mihai Pop (1976), însă privit din perspective multiple el ne oferă imaginea unei incertitudini: comunitatea nu investește încă nimic în noul ei membru, ci stă în expectativă, căci el nu aparține încă sferei culturale, umanului modelat.

O seamă de auspicii nu sunt clare (e.g., calitatea timpului ori împlinirea în mod impecabil a riturilor de purificare de către moașă), de aceea se așteaptă noi mediatorii pentru a le interpreta, comenta, influența. (Ar fi de cercetat și de scris o întreagă lucrare despre ce, cât, cum, când și cine comentează într-un sat și într-o familie la o naștere!...) Ne vom limita să stabilim doar câteva repere ale acestui rol coercitiv al comunității dincolo de care bănuim că veghează cei inițiați, mediatorii și *raisonneur*-ii...

„În obiceiurile în legătură cu nașterea, momentele tradiționale esențiale sunt de domeniul purificării, al consacării în noua stare și al urării, propiațiunii” – apreciază Mihai Pop (Pop, 1976, 128). Lucrurile nu sunt atât de simple pe cât par, întrucât, din

punct de vedere real, există două etape care implică o circumscrisoare în sfere diferite. Limba franceză dispune de două cuvinte ce se suprapun celor două etape: *accouchement* (acțiunea mamei de a da naștere) și *naissance* (acțiunea nou-născutului de a pătrunde în existență), la fel și limba engleză: *delivery/birth*.

În același timp, este vorba despre miracolul germinației și al maternității, al intrării în temporalul și în spațialul umanului, venind nu se știe de unde și de a fi acceptat, inițiat și integrat de către comunitate. Indiferent de tipul de civilizație, aceste două sensuri sunt cumva vectoriale – de aici „rezultanta zero”, adică echilibrul stabil, declarat și recunoscut de după împlinirea tuturor rânduinelor. Este firesc, așadar, să primeze *riturile de separare, de purificare, de modelare* – prin gest și cuvânt – și cele de investire cu toate acele facultăți menite să-i asigure nou-născutului o condiție similară celorlalți membri ai comunității.

Dintr-o altă perspectivă, arătam într-un capitol anterior că omul contemporan a pierdut tocmai aceste raportări, că destinul și-l percepe exclusiv în raport cu el însuși, nu cu comunitatea, că trecerile ce implică acumulări calitative nu se consumă fără intervenția coercitivă a celorlalți. Revenim apreciind în mod deosebit cadrul de discuție aplicat de Tiberiu Graur (1978) în articolul „Schimbări structurale și funcționale în sistemul obiceiurilor de familie”. Relația *model de gândire/model comportamental* prezintă o evoluție în raport cu comportamentul propriu-zis în cadrul momentelor-prag: „Mutațiile din cadrul sistemului de credințe, lente sau rapide, slăbesc rigiditatea modelului comportamental arhaic înlesnind inovației să modifice «șabloanele» acestuia, să modifice funcția în același timp, pentru ca apoi, printr-un proces logic și legic, întregul model să se re-formeze”. Categoriile principale ale unui proces ritual sunt, în opinia autorului menționat:

- participanții (emițători, „actanți activi” și receptori, din „categoria pasivilor”);
- textul rostit („cuvintele simple pot avea importanță capitală în pecetluirea actului «trecerii»”);
- gestul („*gestemul* = acțiune, mișcare, poziție cu o anumită semnificație în cadrul ceremonial”);

- obiectele utilizate („ca elemente de limbaj cu încărcătură semantică și capacitate de transmitere a atributelor benefice, de apărare contra maleficului, cu semnificații strâns legate de gramatica gândirii pe principiile analogiei și contactului”);

- timpul (ca element de limbaj important pentru înțelegerea procesului ritual și componentă a sa – Graur, 1978, 433 *squ.*).

Este evident că primele patru componente țin de modelul comportamental uman, ultimele două fiind, așa cum arătam, coordonate-etalon ale Sacrului în raport cu umanul. De altfel, autorul afirmă că, în analiza sa, s-a slujit, pentru a demonstra dinamica faptelor de cultură populară, de trei aspecte: „ceea ce se spune”, „ceea ce se face”, „cu ce se face”, toate vizând, în mod evident, actanții (mentalitatea lor, gradul de implicare, nivelul de cunoaștere sau performanța în raport cu competența de ordin ritual și ceremonial). Toate acestea se subordonează (ori s-au subordonat) unui timp și unui spațiu percepute, umanizate, dar niciodată subordonate omului. Poate tocmai din pricina „nestăpânirii” acestor coordonate astăzi nu se mai poate percepe în întregime calitatea sacră a unor momente existențiale, dar faptul că ele se raportează la festiv, la opulență și la destindere vorbește încă despre niște piloni ai gândirii simbolice care percepea timpul și spațiul ca aparținând universului modelator, ordinii prestabilite și exemplare, ce poate influența traiectul uman.

Formulând ideea că există obiecte, gesturi, cuvinte care, într-un context cotidian, nesolemn, au un rost, iar în contextul obiceiurilor au un altul, deci conotează altceva, autorul acceptă și aplică disocierea Sacru/Profan (*e.g.*, așezarea pe masă a copilului, substanțele și obiectele puse în scăldătoare), dar, subliniem noi, obiceiurile familiale și cele agrare prin excelență (nemaivorbind de cele de început de an și sezon) se desfășoară ele însele într-un timp și într-un spațiu făcute să fie consacrate, de aceea doar le deosebim de obișnuințele zilnice și individuale.

Altfel spus, în asemenea ansambluri complexe de viață comunitară, hotărâtoare se definește a fi calitatea elementelor componente în raport cu evenimentul, ceea ce ține tot de raportarea la Sacru și de o percepere și redare a relațiilor dintre ele.

Din aceste perspective vom aborda obiceiurile de la naștere în sistemul celor de familie, socotind că atât relațiile interumane, cât și rolul temporar sau permanent al unor actanți au aceeași pondere ca și cuvântul rostit (modelat sau nu poetic, metaforic), gestul îndeplinit, obiectele și substanțele antrenate în diferite rituri.

Sacrul – afirmă R. Caillois (1983) – aparține, ca proprietate stabilă sau efemeră, anumitor lucruri, ființe, spații, momente. Nu există nimic ce nu poate deveni sediul Sacrului și astfel să capete prestigiu fără egal în ochii individului și ai colectivității. Nu există, de asemenea, nimic care să nu poată fi depozitat de Sacru, căci această calitate lucrurile nu o au prin ele însele: este o grație misterioasă, care vine să le-o adauge. Sacrul se poate risipi pretutindeni, copleșind totul: Sacrul este, întotdeauna, mai mult sau mai puțin acel dar de care nu ne putem apropia fără riscul maxim.

Este femeia însărcinată *persona sacra*? Desigur că astăzi nu mai putem aprecia în mod exact acest lucru, însă, raportându-ne la datele vechi, ce priveau obiceiurile de la naștere, este evident acest lucru. Sarcina – ca și ciclul menstrual și lehozia – sunt obiect al spaimei, uimirii și, deci, al unor precauții.

O femeie însărcinată putea aduce ploaia la fel de mult ca și slujbele bisericești, dacă era stropită cu apă (cf. Văcariu, 1968). Dacă o vită își pierdea mana laptelui, era suficient ca o femeie aflată „în starea darului” s-o stropească cu apă, iar pentru a preîntâmpina acest lucru, presăra încă de la prima fătare a junincii „locul” vițelului cu semințe de cânepă (3). Fântânile noi erau ferite de întinare dacă o femeie gravidă lua prima apă din ea (5).

Dar sarcina este un moment de mare instabilitate sacră: din favorabil, el poate ajunge nefavorabil. De aici, toate interdicțiile legate de ceilalți membri. Unele au ca dominantă protejarea femeii și a fătului: să nu ofere apă, să nu descâlce pe cineva, să nu sufle în foc, să nu toarcă, să nu rostească vorbe de ocară, blesteme, să nu se mire de lucruri urâte sau nemaivăzute (cf. *infra*). Altele par ambigue – ca Sacrul însuși: să nu cunune și să nu facă pomeni, să nu lovească animalele, să nu râvnească la ceva, să nu iasă des în uliță, să nu părăsească noaptea odaia de locuit.

Ambiguitatea unor astfel de interdicții ține de incertitudinea sub care se află sarcina însăși: va ajunge ea la bun sfârșit? se va naște copilul la soroc, în moment prielnic și fără semne? dar dacă deja le are și le poate transmite și celorlalți? dacă însuși timpul procreării fătului și relațiile lui primordiale cu lumea sunt predestinate Răului? Informalul, *locul-de-nicăieri* din care izvorăște viața și *timpul-de-niciodată* în care ea s-a plămădit fascinează și înspăimântă, ademenesc și resping. În alte culturi, copiii „vin” din fructe și flori, sunt aduși de păsări, apar din ape și din trunchiuri de copaci, sufletele lor sălășluiesc și rătăcesc pretutindeni, așteptând să le fie plămădită materialitatea. Românii trec asemenea presupoziii, prin metaforă, în lumea basmului. Numai acolo fructele descântate, apele binefăcătoare, mirosul florilor sau animalele vrăjite pot deschide și închide existența copiilor din și în ele. Tot ceea ce este dincolo de basm este criptic și, deci, neliniștitor, căci, sub aspectul său elementar, Sacrul reprezintă, înainte de toate, o energie periculoasă, de neînțeles, foarte greu de manevrat, eficientă în mod exclusiv.

Copilul abia născut este, în lumea rurală, o *persona sacra*, chiar și azi, când nașterea se petrece într-un timp nedeterminat din punct de vedere comunitar și într-un spațiu neconsacrat ritual. Dacă acceptăm ideea că Sacrul nu se îmblânzește, nu se diluează, nu se fracționează, ci este indivizibil și, oriunde se află, rămâne neștirbit, orice atingere de către un neîndemânatic putând aduce fragmentarea și disiparea lui, atunci înțelegem rostul scaldei de după naștere, al așezării pe vatră (lângă focul ce purifică), pe masă (locul de cinste și de belșug al casei), pe prag (dincoace de spațiul ostil, necunoscut, de afară). Oricând, chiar dacă nu a fost predestinat, copilul nou-născut poate contamina pe cei din jur cu „necurătenia” sa, izvorâtă din necunoscutul de unde vine și din incertul înspre care se îndreaptă.

Se conturează, deci, ideea de a trece un *prag*, de a păși într-o lume familiară, modelată, supusă rigorilor. Acest lucru se întâmplă numai prin *riturile de consacrare și de desacralizare* (de expiere), pe care tocmai le-am pomenit.

Pe diferite nivele culturale sau în diferite moduri de exprimare, acestea sunt rostite până astăzi. Ele nu sunt numai formule magico-poetice, ci și simple urări, nu numai acte rituale, ci și daruri, mese în comun, chiar gesturi care în alte contexte n-ar conota nimic din ceea ce înseamnă integrare, urare sau consacrare (ridicatul pruncului în brațe de către toți participanții la cimetrie, sărutatul mâinilor și al frunții pentru a deveni om ales). Interesant este, după cum vom vedea într-un capitol aparte, modul în care *insider*-ii decodează toate aceste acte, felul în care le raportează la timpul și spațiul consacrate, la sărbătoarea individuală și comunitară în sine.

Lucrarea care a sistematizat *riturile de trecere* (v. Gennep, 1909, 72) distingea trei tipuri de subcategorii deja enunțate, care au structuri diferite și dedicate unui eveniment existențial sau altuia: „Ces trois catégories secondaires ne sont pas également développées chez une même population, ni dans un même ensemble cérémoniel. Les rites de séparation le sont davantage dans les cérémonies des funérailles, les rites d'agrégation dans celles du mariage; quant aux rites de marge, ils peuvent constituer un section importante, par exemple dans la grossesse, les fiançailles, l'initiation, ou se réduire à un minimum dans l'adoption, le second accouchement, le remariage, le passage de la 2^{ème} à la 3^{ème} classe d'âge, etc.”.

Trecerea – în cazul sarcinii și al nașterii – este marcată de existența unei perioade liminale, despre care am mai vorbit deja, ca și de o serie de rituri de separare de starea liminală, de expectativă și de pătrundere (acomodare) cu noua stare.

Este, deci, vorba despre nuanțări și eșalonări în chiar cadrul acestor subcategorii, ceea ce confirmă o dată în plus precauțiile și tactul de care dă dovadă comunitatea în cazul venirii pe lume a unui copil.

Completând teoria lui van Gennep, René Girard (1995, 309) subliniază condiția de persoană sacră a individului în stare de trecere, capabil să răspândească și să multiplice violența în jurul său. Prima măsură care trebuie luată într-o asemenea situație

este, bineînțeles, izolarea victimei, interdicția oricărui contact cu membrii sănătoși ai comunității. Treptat, culturile tradiționale au găsit modalități eufemistice de izolare: instituirea unor rețele de protecție magică (formate din obiecte-amuletă, gesturi, formule) și investirea unor persoane inițiate care să medieze contactul, să identifice și contracareze formele malefice ale Sacrului. Mentalitatea modernă, apreciază René Girard, crede în limitarea pierderii de statut la un domeniu determinat. Orice trecere înseamnă, așadar, spaimă, dar și speranță: energia malefică este canalizată pe drumurile trasate de comunitate, modelul fiind *illud tempus*: „...trebuie ca neofiii să fie puși să parcurgă toate etapele crizei sacrificiale, așa cum sunt ele rememorate, trebuie turnată experiența actuală în tiparul experienței de odinioară. Dacă procesul ritual repetă întocmai procesul crizei originare, putem spera că el se va sfârși în același fel” (Girard, 1995, 311).

Se mai recunosc, în desfășurarea riturilor de trecere, asemenea raportări? Se mai raportează totul la Violența Fondatoare? Mai sunt percepute componentele acestor rituri de către comunitate?

R. Girard afirmă că debușeul trebuie să se producă imediat după realizarea trecerii, căci comunitatea riscă să se afle în primădie dacă individul privat de statut (e.g., pruncul nebotezat, nenumit) se metamorfozează în dublul său monstruos: „În anumite rituri, regăsim toate trăsăturile caracteristice posesiunii violente, în stadiul suprem al crizei.”

Dar care sunt aceste trăsături în cadrul riturilor ce însoțesc nașterea în zilele noastre? Există violență în ruperea – simbolică și fizică – a legăturii mamă/făt? Eufemizarea merge până la modelarea socială: cordonul ombilical se taie cu secera, pe muchia toporului sau pe fus, pentru ca nou-născutul să îmbrățișeze o anumită îndeletnicire. Prima scaldă are loc și în zilele noastre; ea a devenit de mult un element de agregare, de consacrare cu implicații augurale, nemaifiind exclusiv un element ritual de separare și de purificare. Aceasta se petrece chiar dacă nașterea nu a avut loc acasă, fiind aleasă o persoană care știe „ce treabă pus în apă să hie copkilu’ hîreș, ocoș” (14).

„*Concluzia fondatoare* [s.n.] este aceea care tinde să dispară prima, și această dispariție taie, ca să spunem așa, cordonul ombilical care leagă toate riturile de violența fondatoare, conferindu-le astfel un aspect înșelător, de specificitate absolută” (Girard, 1995, 309).

După cum arătam într-un capitol anterior, riturile ce se consumă la început de an sau de ciclu agrar au pierdut – sau li s-a estompat – aspectul de violență și sacrificiu, de dublare și multiplicare (o excepție ar fi «jocurile» de tot felul, de la cele carnavalești, la multiplicarea călușarilor). Am putea, deci, conchide că fiorul sacru al obiceiurilor de început și al celor familiale s-a transfigurat oarecum, sentimentele dominante glisând dinspre temere înspre speranță. Raporturile pe care le numeam estetica socialului s-au extins și asupra naturii sacrificiului: relația Sacru/Uman se realizează prin mimarea viitorului sub toate aspectele lui dorite ca favorabile (ospețe, daruri, voie bună, urări, rețele de protecție).

De aceea, este cu totul firesc să existe mai multe limbaje care să vorbească despre același eveniment, surprinzându-i toate fațetele, descoperind toate eventualele repercusiuni și exprimând toate acestea atât ca formule de protecție și de urare pentru beneficiar, cât și pentru actantul (performerul) însuși interesat în egală măsură ca totul să fie benefic, ba chiar să atingă pragul excepționalului. Este comportamentul tipic aplicat la contactul cu Sacrul, comportament complex, care, totodată, caracterizează culturile de tip oral.

3.4. Sensul relațiilor de rudenie

Venirea pe lume a unui nou individ însemna și pentru cei care îl întâmpinau o schimbare de statut care se traducea prin: termeni de rudenie, gesturi și formule de acceptare a nou-născutului, schimburi de daruri și mai ales ceremonii de consfințire a unor legături pe care nou-născutul le institua sau le confirma prin prezența sa. În afara celor *consanguine*, se realizează relații de *rudenie spirituală* – *nășia, cumetria, înfrățirea* –, iar pe de altă

parte se întăresc relațiile cu neamul, în speță cu moșii și bunicii, cu ceilalți frați ai părinților și cu descendenții acestora.

Modelul familial reperat în satele cercetate la începutul deceniului al treilea prezenta deja unele surprize pentru cei aflați în căutarea arhaicului. Iată ce nota Xenia Costa-Foru (1945, 113) cu privire la satul Cornova, din Basarabia: „Viața familială este restrânsă la un grup de gospodari. Singure formele exterioare, juridice, supraviețuiesc încă fenomenului vechi...”. Vestigii ale acestui tip de înrudire erau proprietățile asupra munților, având la bază moșii întemeietori, grupurile restrânse la un singur menaj (care cunoșteau o organizare mai vastă aparținând unei linii ce forma neamul), recognoscibil numai prin anumite linii, păstrarea anumitor prenume, a unui nume de neam, ce nu coincide cu cel din scripte, amplasarea mormintelor în cimitir, împlinirea înrudirilor spirituale prin intermediul botezului.

Cele trei tipuri de înrudire – consanguinitatea, afinitatea și nășia – se manifestă până în zilele noastre, ceea ce conferă obiceiurilor vieții de familie o stabilitate și o perpetuare evidente în raport cu celelalte.

Așa cum îl definea profesorul Mihai Pop (1976, 16), „*Neamul era* [s.n.] o realitate cu ierarhie proprie, cu un limbaj propriu al relațiilor interpersonale. Acest limbaj, sistem de comportări ritualizate/socializate se realizează nu numai în comunicările verbale și în schimburile de bunuri și servicii, ci și în ceea ce ne interesează în chip special, în ceremonii, în obiceiuri. În viața neamului, unele roluri aveau un caracter de durată, altele se schimbau o dată cu schimbarea statutului diferiților membri. Putem, deci, vorbi despre o dinamică proprie a relațiilor de înrudire, care, la rândul ei, își găsește expresia în obiceiuri”.

Vestigii ale neamului – așa cum le definea el – sunt puține în structurile tradiționale. Totuși, „roluri de durată” se mai păstrează și sunt, credem, definitorii pentru viața comunității noastre sătești. Chiar și în condițiile fragmentării în familii monocelulare, ale metisajelor zonale generate de exodul spre oraș al tinerilor, persistă, în momentele cruciale ale existenței, anumite modalități de relaționare umană.

Căsătoria, nașterea sau moartea implică, într-un fel sau altul, „revenirea acasă”, fie prin solicitarea nașului de neam, fie prin numele dat copilului și masa ceremonială de după creștinare, fie prin simpla participare a rudelor ce nu pot nicicum – nici chiar într-o nuntă citadină – să nu aducă gesturile, formulele, practicile rituale „de acasă”, fapt care conferă momentului ceea ce se crede pierdut cu desăvârșire: solemnitatea și fastul tradiționale.

3.4.1. Relațiile consanguine

Este evident faptul că, până la nașterea primului copil, entitatea familiei era socotită vulnerabilă; destinul ei, fiind socotit nesigur, amenința echilibrul întregii comunități.

O dată cu venirea pe lume, două deziderate se împlineau: încadrarea în paradigma Sacrului prin confirmarea valenței fundamentale – fecunditatea; din punct de vedere social, asigurarea perpetuării spiței de neam, a numelui, păstrarea echilibrului moștenirii, predarea la momentul oportun a firului continuator al tradițiilor manifestate ca relații spirituale.

Într-una dintre lucrările românești de referință în problema relațiilor de rudenie, autorul afirmă: „Primitivii înșiși consideră căsătoria ca o necesitate vitală și resping *de plano* ideea celibatului; condiția celor necăsătoriți în cadrul societății primitive, ca și a orfanilor, este dintre cele mai precare, stârnind compasiunea observatorului lucid, care vede în această neîmplinire individuală o consecință a neintegrării firești în angrenajul social al colectivității” (Constantinescu, 1983, 65 *squ.*).

Trebuie să observăm că, din acest punct de vedere, comunitatea sătască românească este deosebit de conservatoare: „a nu fi în rândul lumii” înseamnă, întâi de toate, a nu păși pragul de trecere obligatoriu către perpetuarea virtuală: căsătoria.

Într-o lucrare devenită celebră atât prin valoarea sa, cât și prin controversalele iscate, Claude Lévi-Strauss (1981, 549) plasa relațiile de rudenie în rândul celor de schimb: „...c'est l'échange, toujours l'échange, qui ressort comme la base fondamentale et commun de toutes les modalités de l'institution matrimoniale”. Citit *sine ira et studio*, textul de antropologie structurală rămâne

valabil până astăzi: „...l'idée fondamentale est juste: c'est-à-dire que l'exogamie a une valeur moins négative que positive, qu'elle affirme l'existence sociale d'autrui, et qu'elle n'interdit le mariage endogame que pour introduire, et prescrire, le mariage avec un autre groupe que la famille biologique: non, certes, parce qu'un péril biologique est attaché au mariage consanguin, mais parce qu'un bénéfice social résulte d'un mariage exogame” (Lévi-Strauss, 1981, 551).

Existența celui alt grup – în cazul satelor românești, a altui neam – înseamnă, deci, stabilirea unor relații, a unei comunicări de tip cu totul special. Astfel, prohibiția incestului, subiect atât de aprins discutat în ultimele decenii, devine un act cu valoare socială, un mijloc de legare a oamenilor între ei, de a suprapune relațiilor naturale de înrudire pe cele artificiale. Încălcarea acestor reguli este urmată de anumite dezechilibre pe care le vom analiza în contextul ipostazelor Răului, încercând să adoptăm o altă posibilă interpretare prin raportare la teoria asupra Sacralului a lui René Girard.

Pentru a fixa cadrul nostru de discuție, sunt necesare, însă, raportări la un material concret și adecvat; de aceea, pornind de la o idee a lui Lévi-Strauss, anume că maternitatea este o relație nu numai a unei femei cu copiii ei, ci și a acestei femei cu toți ceilalți membri ai grupului, pentru care ea nu este o mamă, ci o soră, o soție, o vară sau o străină sub raportul rudeniei, vom urmări tocmai aceste relații pe coordonatele cărora se va înscrie, în mod necesar, și evoluția existențială a nou-născutului.

Societății tradiționale românești îi sunt specifice reședința virilocală și descendența patrilineară. Situațiile în care bărbatul „este băgat ginere” sunt relativ rare, o etapă deosebit de importantă fiind aceea a depășirii zonei de endogamie locală către sfârșitul secolului al XVIII-lea (cf. Pop, 1976). Pentru ceea ce ne interesează, vom nota două lucruri: că numele unei persoane se leagă de locul unde trăiește („Toute personne porte le nom du ménage où elle vit; quand on veut permettre à un gendre de venir habiter chez ses beaux-parents, quoique de vrais fils existent, on le déclare «frère» des beaux-frères” – Stahl, 1936, 84) și că fiica devine moștenitor al averii părintești numai în acest caz:

„L'on a alors recours à un subterfuge, à une *pia fraud* juridique: on déclare que l'une des filles est à considérer en tant que fils. On la dote, tout comme s'il s'agissait d'un garçon et on lui donne pour mari un membre du village, qui vient s'installer dans le ménage des vieux, pour y recevoir le statut habituel des brus" (*ibidem*). Este situația de căsătorie numită de Lévi-Strauss tip *swayamvara*, prin care se salvează o societate intrată în criză din pricina schimbului generalizat: „L'échange généralisé conduit à l'anisogamie: c'est-à-dire que les participants aux grands cycles échangistes, acquérant progressivement – et du fait même de la formule d'échange – des différences de statut, ne peuvent recevoir leurs conjoints que des partenaires occupant une place, supérieure ou inférieure, dans la hiérarchie" (Lévi-Strauss, 1981, 544).

Basmele românești oglindesc asemenea modalități de „ieșire din criză” soldate cu *happy-end*; dar tot în basme găsim și situațiile în care părinții nu acceptă un asemenea mariaj, văzut ca o mezalianță sau ca o alterare a castei.

Realitatea etnografică românească ne oferă încă multiplele legături pe care soția le contractează prin căsătorie; acestea sunt în primul rând de ordinul înrudirii prin alianță. Ea devine cumnată a fraților și surorilor soțului, dar și a soțiilor și, respectiv, a soților acestora, vară, nepoată a unchilor, mătușilor și bunicilor soțului și noră a părinților lui. Mai târziu, dacă, dintr-un motiv sau altul, copiii îi sunt botezați de alte persoane decât nașii de cununie, ea va avea, ca și soțul ei, cumetri. (Situația este generală în Năsăud, Bucovina și Basarabia, unde nașii de cununie pot fi mai mulți, ca și la botez, dar nu se păstrează întotdeauna aceleași cupluri.)

Așa cum bine remarca Émile Benveniste (1993, 237-241), condiția femeii se definește în raport cu noul statut dobândit prin căsătorie: „...selon qu'il s'agit de l'homme ou de la femme, les termes sont différents, mais ils diffèrent notamment en ceci que pour l'homme, les termes sont verbaux, pour la femme, nominaux. [...] Cette situation lexicale négative, l'absence d'un verbe propre, indique que la femme n'épouse pas, elle est épousée. Elle n'accomplit pas un acte, elle change de condition”.

În ceea ce privește denumirile gradelor de rudenie obținute prin căsătorie, lingvistul notează că este dificil a analiza vechimea lor; totuși, ele sunt constante în ceea ce privește forma și sensul bine definite. În schimb, relația dobândită prin nașterea copiilor se dovedește deosebit de interesantă din acest punct de vedere. Termenii **atta* și **anna* provin din vocabularul infantil și exprimă afecțiunea copiilor față de cei care îi cresc. Pe de altă parte, substantivelor **pater* și **mater* li se rezervă o sferă semantică mitologică, sacră, o relație spirituală de ordin religios. (cf. *Pater Uranos, Terra Mater*). Termenii *filius* > fiu, *filia* > fiică își au descendența din *felio, -ire, fecundus* (= a hrăni, lat.). Nu vom intra aici în amănunțele dictate de sintagma indo-europeană **sunus filius*, întrucât numai substantivul, nu și adjectivul a dat denumirea gradului de rudenie în limba română, deci demonstrațiile de profunzime cu privire la succesiunea sistemelor de înrudire nu mai privesc stadiul nostru de civilizație (cf. Benveniste, 1993).

În schimb, vom nota că, în anumite zone, se denumesc fiii legitimi cu un anumit termen, spre a-i deosebi de cei nelegitimi (e.g., „coconi” în Maramureș, „băieți”, indiferent de sex, în Moldova, „copt’il”, „copk’il” în Hunedoara și Banat) în opoziție cu „foaichi”, „spur”, „betang”, „cópil”, „urzâcari”. De altfel, gama largă de denumiri pentru fiii nelegitimi, legate, de bună seamă, de ideea de spirit rău, ne îndeamnă să credem că era vorba despre eufemisme verbale (cf. „copil din flori”) și doar relativ recent de conotații ironice, echivalente cu amendarea socială a ieșirii din tiparul firesc.

Creațiile epice fabuloase tind – prin natura lor – să estompeze acest aspect al dezechilibrului oferindu-ne numai concretizarea pozitivă a spiritului sacru ce stăpânește fiii născuți din legături nelegitime: ei sunt puternici, norocoși, sunt aleșii divinităților, au însușiri supranaturale, sunt imuni la farmece etc.

La nivelul realității, lucrurile nu stau chiar așa: comunitatea, înspăimântată de repercusiuni, caută să contracareze Răul prin căsătorii simbolice. Pentru a nu deveni malefici, ei sunt botezați neîntârziat și există credințe care spun că asemenea copii aduc noroc nașilor lor.

Gestul *de terram tollere*, tot mai rar înregistrat astăzi, marca acceptarea fiului/fiicei de către tată; mai apoi, jocul gesturilor, pe care îl vom analiza în alt capitol, a devenit complex, antrenând și alți membri ai comunității. Astăzi, asemenea consfințiri ale legăturii tată/fiu se mai înregistrează simbolic doar în ceremonialul botezului.

Relația părinți/fii se fixează prin nume: uneori, tradiția neamului sau anumite situații de dezechilibru cer ca fiul să poarte numele tatălui, iar fiica, pe al mamei. Alteori, sunt alese numele bunicilor sau cele ale nașilor, ca o concretizare a legăturii mai ample cu neamul.

Dar adevărata legătură cu neamul, cea mai veche și cea mai substanțială, se realiza prin intermediul moașei – personaj de neegalat în cadrul obiceiurilor de la naștere. Prezența ei este deosebit de importantă, ea fiind un mediator în sensul arătat în capitolele anterioare. Pe de altă parte, așa cum arată un studiu etnografic, moașa este depozitara tradiției și a rânduielilor neamului, întrunind – inițial, cel puțin – și condiția purității, prin vârsta înaintată, și pe aceea de patronatoare a tuturor momentelor de trecere (cf. Lorinț și Eretescu, 1967).

Termenul românesc care desemnează *la sage femme*, dublat de realitatea înrudirii de sânge, lipsește din amplul studiu al lui Émile Benveniste (1993). Putem compara poziția moașei cu cea a moșului, perechea masculină, echivalentă a lui *avunculus* > unchi (*frater meae matris* – susține Benveniste); lui *patruus* („fratele tatălui”), îi corespundea *matertera* („sora mamei”), iar lui *auunculus* („fratele mamei”), îi corespundea *amita* („sora tatălui”), în raport cu *ego*.

Fratele tatălui și sora mamei fiind de același sex cu persoana la care se raportează, termenii care îi desemnează sunt derivați de la un termen primar. Fratele mamei sau sora tatălui fiind de sex opus, avem termeni diferiți – ca ilustrare a principiului exogamiei. Sistemele numeroase de înrudire comportă termeni reciproci, folosiți între doi membri ai unei perechi: tatăl mamei, fiul fiicei își dau reciproc același apelativ. Mai apare – subliniază lingvistul – ideea că, în majoritatea societăților, un nou-născut este reîncarnarea unui strămoș după un anumit număr de gene-

rații, de fapt, nu e o naștere, pentru că strămoșul nu a dispărut, ci s-a supus doar unei ocultări. Punctând ideea transmiterii numelui, Benveniste conchide: „En général, la réapparition se fait du grand-père au petit-fils: quand il naît à quelqu'un un fils, c'est le grand-père de l'enfant qui réapparaît, d'où il résulte qu'ils portent le même nom” (Benveniste, 1993, 235).

O lucrare românească de referință în acest sens, *Termenii de înrudire în limba română* (cf. Scurtu, 1966), ne oferă paleta sinonimică deosebit de bogată a cuvântului „moș” și raportările lui la seria la fel de amplă de etimonuri latine: *proauus*, *abauus*, *atauus*, *tritauus*. Autorul lucrării menționează izvoare din secolele al XV-lea și al XVI-lea: „...sub forma [*moŭa*, «mătușă», glosat «moașă, bunică» apare într-un document slavon din anul 1480, iar sub forma [*moŭa*, «mătușă», tot într-un astfel de document din 1579” (cf. Scurtu, 1966). Cuvântul a pătruns la bulgari (*moșul*, *mošo*, *mošika*), la ucraineni cu sensul de „sage femme” (*moša*), la maghiari cu sensul de „bunic” (*mosuy*) și la sași, cu sensul de „moșneag” (*Mosch*). Lucrarea menționează sintagmele dictate ceremonial și magico-ritual: „moașă-mare”, moașă „de coșarcă”, „de buric”, „de baștină”, „de ocină”. Ultimii doi termeni sunt mai evident legați de substratul socio-istoric, de ideea de întemeiere a unui neam sau sat, deci de un filon cu totul arhaic.

Dacă prestigiul de ordin familial și poziția privilegiată în toate momentele ceremoniale mai sunt evidente și astăzi și dacă ele se datorează înrudirii moașei prin alianță cu neamul soțului nu putem aprecia încă. Articolele ce s-au scris până astăzi sunt interesante, tentante și aproape convingătoare prin complexitatea relațiilor și prin noutatea informației. A socoti, însă, generale aprecieri restrânse la un ținut sau la o zonă ni se pare forțat (Lorinț, 1967). A vedea în anumite măști variante ale cuplului fondator al neamului, care patronează astfel nunta și trecerea în nființă iarăși este hazardat. Din toată bogăția materialului privitor la această prezență în sistemul înrudirii, reținem câteva aspecte generale regretând că celelalte, fragmentate și nesigure, izolate și neconfirmate de inși din interiorul comunității, nu ne pot ajuta să ne întoarcem în urmă cu mult mai mult în timp (Lorinț și Eretescu, 1967).

Moașa este fie mătușa consanguină a tatălui (sora tatălui tatălui), fie prin alianță (soția unchiului tatălui, un fel de bunică) sau chiar bunica din partea tatălui. Cel mai adesea, în gospodăriile în care trăiau trei generații, nou-născutul era primit fie de către bunica tatălui, de către mama tatălui sau de către o mătușă a acestuia (cf. Pașca, 1979). Oricum, în general, rudele tatălui erau cele care ajutau tânăra mamă, aceasta și pentru că reședința era virilocală. Deja, în deceniile trei-patru, la Runcu (Gorj), se consemna: „Pe la noi, își alege fiecare femeie o moașe după plac. Moașa dă copilului tot ce-i trebuie de ale îmbrăcăminte, îl scaldă timp de trei zile și pe mama copilului o ține cu mâncare tot trei zile. Și apoi se chiamă că copilul e nepotul ei de buric” (Costa-Foru, 1945, 70). Cercetări mai recente adâncesc aceste idei: „A fi chemată «moașă de coșargă» în Boiu Mare se consideră o mare cinste, refuzul – întâmplat rareori și numai în cazuri speciale – fiind cu atât mai rușinos, existând o puternică tradiție în acest sens care elimină orice tentă de convenționalism. Dovadă faptul că informatoarea Danciu Raveca a fost chemată «moașă de coșargă» de o femeie care a născut în spital, și aceasta pentru a nu se face de râs în fața satului” (Pașca, 1979, 61).

Iată, sintetic, și celelalte atribuții cu tentă generalizată: „Înainte, înrudirea era, de regulă, patrilineară. Calitatea de rudenie nu presupune, însă, obligativitatea de a mai fi fost sau nu moașă. Când «moașa de coșargă» nu avea experiența necesară și în caz de complicații, era chemată o femeie care se pricepea și la care apela tot satul; atribuțiile «moașei satului» se reduceau exclusiv la ajutorul medical, pentru că adevărata moașă, «moașa de coșargă», oficia ceremonialul tradițional de care se leagă procesul simbolic al condiționării sociale a individului printr-un *summum* de gesturi gratuite” (Pașca, 1979, 63).

De altfel, medicul Charles Laugier nota cu admirație: „Cel mai important este desigur obiceiul – instituția aproape, pot zice – a *mamei-moașe*. Rolul și prestigiul moașei ridicat până la rangul de rudenie și de protectoare este una dintre caracteristicile poporului român și ar fi de o importanță deosebită să-i putem preciza originea” (Laugier, f.a., 9).

Moașa este, așadar, nu numai *la sage femme*, ci și un anumit fel de *medicine woman* și, am adăuga noi, mai presus de toate un *mediator*. Datorită ei se petrece nu atât miracolul nașterii, cât rânduiala integrării, a îmblânzirii forțelor care însoțesc mărunta și incerta, dar atât de periculoasa nouă existență. O seamă de gesturi îi asigură bunăstarea, îi influențează soarta, îi modifică, poate, înfățișarea și traiectul vieții, îl imunizează sau îl înzestrează magic, îl pun în rândul lumii sau îl ridică deasupra ei.

Odinioară, moașa înfăptuia lucruri numai de ea știute pentru a spori sau a opri șirul moștenitorilor, pentru a influența venirea lor pe lume mai curând sau mai târziu, sexul lor, firul vieții. Tot ea era un fel de maestru de ceremonii, un *raisonneur* de tip social între mamă și tată, între părinți și nași, în cadrul neamului, la mesele de consfințire a nașterii, în cadrul comunității, la ceremonialul botezului și la cel al cumetriei.

Rolul ei atât de marcant a fost consfințit și religios: moașa aduce până astăzi, când nașterile au loc, de regulă, la spital, apa sfințită și cere rugăciune de întremare pentru mamă (17). Dacă nașterea este grea, în satul de baștină al familiei se trage clopotul de primejdie și se face chiar o slujbă la biserică (2 și 8). Cândva, mai ales în satele izolate, moașa „cerea” nume preotului pentru nepot sau chiar punea un nume închinându-l la icoana Maicii Domnului sau când îl scălda (cf. Gorovei, 1976; Văcariu, 1968). Numai botezul făptuit de moașă în absența preotului are valoare până spre zilele noastre, deși, de regulă, biserica ortodoxă nu recunoaște botezul neînăptuit de acesta (cf. Braniște, 1980).

Așa cum arătau folcloriștii din secolul trecut, nu întotdeauna numele se alegea din neam, era prestabilit sau aparținea nașului: a cere nume după sfântul din ziua respectivă, a schimba numele copilului în caz de mare primejdie, a alege „naș din răspântie” sau a ascunde numele copilului pentru a fi uitat de spiritele rele care i-au luat ceilalți frați erau tot atâtea modalități de a exercita, în sistemul credințelor și al practicilor arhaice, o autoritate de necontestat.

Omnisciența și omnipotența moașei proveneau, deci, de aici și nu numai din descendența ei, fapt care pune sub semnul

întrebării deja aprecierea că moșul, și nu moașa, asista la naștere (cf. Lorinț, 1967). De altfel, comunicarea cu Sacrul este punctul culminant al prezenței sale în obiceiurile de la naștere: primirea Ursitoarelor. Este îndoielnic faptul că un asemenea act, pus imperios sub semnul elementului feminin, putea fi stabilit de bărbați, fie ei chiar magicieni sau alt tip de inițiați...

Credem că rolul moașei este suficient de bine conturat; este, așa cum mai nuanțat arătau autorii articolului citat (cf. Lorinț și Eretescu, 1967), „un rol social-familial” complex, menit să facă firească trecerea, să conjuge forțele Binelui, să le facă să converge către împlinirea existenței etalonate de Sacru.

3.4.2. Înrudirea spirituală

Nu putem preciza momentul când cuplul nașă-naș s-a despărțit de rudenia consanguină moș-moașă, nici dacă pe tot teritoriul românesc acestea au fost dintotdeauna suprapuse. Putem aprecia, însă, că instituția nașiei și relația spirituală instituită la botez s-au născut în urmă cu circa două milenii.

Nașul și nașa, giranți ai relației cu Dumnezeu, au fost impuși de creștinismul ortodox. Acestui subiect, H.H. Stahl îi dedica, în 1936, un întreg studiu – *Rudenia spirituală din nașie, la Drăguș*. Definiția autorului cuprinde, într-un ansamblu de noțiuni, latura spirituală strict religioasă, ca și consecințele ei comunitare: „Nașul este o persoană legată statoric de o serie de acte rituale, care formează între ele un sistem. [...] A boteza pe cineva înseamnă a-ți lua îndatorirea de a-l cununa, de a-i fi naș la «cea de-a doua cununie» sau la «punerea mesei», a-i boteza copiii și a-l duce la groapă, luându-i de acolo «mărul» ce apare în ceremonialul funebru drăgușean” (Stahl, 1936, 25).

Tot ceea ce înseamnă relație între fini și nași este excepțional redat în intervenția informatoarei Rădila Dumitru Codrea: „Nu iese finul din vorba nașii nici cât trăiește, că ea dă seama la Dumnezeu de el. De când se naște și până-l mână la progadie, ea tot de-alături îi stă. Îl ține de rău și-l duce la bine. Și nu se cade. Și e tare rău la Dumnezeu cel de-i iese din vorbă. Că ea are legământ cu Dumnezeu și cine-l strică, cu Dumnezeu se strică.

Că nașa-i mai mare și ca tatăl și ca mama și ca toate neamurile finului, car' trebuie să-i dea ascultare, că ea-i poartă vorba la Dumnezeu. Că dacă rămâne omu' fără nașă e mai rău ca când i-ar muri mama, că cine-l plătește la groapă? E de mare cinste cine-i nașă la mai mulți, că din vorba ei nu iese tot satu' și e-n fruntea mesii în tot locu'" (Stahl, 1936, 35).

„Sistemul de rudenie este el însuși un sistem de relații, având efect mai ales prin interdicțiile la căsătorie pe care le ridică. În afară de aceasta, grupul nașilor și al finilor sunt legate între ele prin anume relații de respect și de ajutor, care însă astăzi au început a slăbi relația care nu mai au nimic ritual într-însele, ci privesc viața de toate zilele" (*ibidem*).

Comentariul autorului viza, desigur, o singură zonă – cea a satului Drăguș – și un anumit moment: acela al începutului industrializării, dar și faptul că, în afara riturilor creștine și a ceremoniilor ce le succed, relația fini/nași tindea să se simplifice, să se dilueze. Totuși, nu putem să nu subliniem conservatorismul jumătății de sud a țării în privința păstrării nașului de baștină. Pe lângă faptul că asistă momentele de trecere, el își mai păstrează încă autoritatea (decide asupra numelui nou-născutului, acceptă sau nu să-l cunune și, eventual, recomandă alt naș).

Nu vom intra aici în amănunte de ordin ritual sau ceremonial, privind locul și rolul nașilor în desfășurarea obiceiurilor familiale, ci într-un capitol descriptiv. Vom nota, însă, pe de o parte, că relația amintită își mai păstrează caracterul de înrudire, în opoziție cu funcția ceremonială sau specializarea rituală și, pe de altă parte, că este unul dintre tipurile de înrudire ce asigură perpetuarea obiceiurilor familiale și în mod special a trecerilor ontologice, până la căsătorie inclusiv, chiar în condițiile fragmentării structurilor ample de tip neam și comunitate țărănească.

Însăși structura complexă de rudenie spirituală se bazează pe existența relației nași-fini: toți copiii nașului sunt nașii (cumeții) tuturor fiilor finului, toți copiii botezați de același naș sunt socotiți frați, ca și cei botezați în aceeași apă, „frații sufletești” (cf. Scurtu, 1966). În acest caz, interdicția de căsătorie funcționează ca și în cadrul relațiilor de rudenie consanguină. Informa-

torii lui H.H. Stahl comentează: „...dacă se întâmplă o muiere să boteze pe o fată și pe un băiat, nu se pot lua nici ăia. Este păcat. Ca când sunt frați. Nu se pot lua. Ca când îs frați, dacă i-a creștinat tot ăia pe amândoi [...] Și nici fata nănașului cu copilul botezat nu pot. Sunt neamuri tari, rude tari, nu pot” (Stahl, 1936, 35).

Un tip special de înrudire se stabilea între nou-născut și ceilalți trei copii cărora li se împărțeau cele trei azime, vinul, mierea și celelalte ofrande de pe masa Ursitoarelor. Unii specialiști „citesc” în acest gest o modalitate de anticipare a următorului prag de trecere, căsătoria (cf. Lorinț și Eretescu, 1967). Totuși, faptul că cei trei copii nu formează întotdeauna cu pruncul două perechi, ci, dimpotrivă, sunt de același sex, ne îndrumă spre interpretarea actului ca pe o prefigurare a viitoarelor relații spirituale, ca formă de integrare în grupul de vârstă („înfrățitul” și „însurătățitul” sau „mătcălăul”, la Paști; „prinsul verilor și vărurilor” la Sf. Toader).

Cazurile de dezechilibru ne oferă și ele o seamă de date interesante. Cei care pierd mai mulți fii la vârstă fragedă procedează la refacerea echilibrului într-un mod socialmente dictat pentru a asigura perpetuarea neamului și a numelui: adoptă un copil. Garanția de ordin ritual, sacral, a acestei adopțiuni este ca acest nou membru al familiei să fi fost născut în aceeași zi sau lună cu cel mort („ziuatic” sau „lunatic”, numit, în general, „fiu, frate jurat” – cf. Scurtu, 1966).

Este evidentă o înrudire de ordin mistic, un fel anume de relație gemelară neconsanguină, știut fiind că destinul se fragmentează în: *Clipa*, *Ceasul*, *Ziua* nașterii care pot fi faste sau nefaste. De altfel, despre gemenii consanguini se crede că numai unul trăiește, că aduc celorlalți și lor înșiși nenoroc (cf. Girard, 1981; Turner, 1995, 44 *squ.*). Spaima de multiplicarea necontrolată, de manifestarea violenței prin dublete și nediferențiere este convertită, în cazul unor asemenea adopțiuni, în speranța în elemente favorabile.

Convergența atribuțiilor, funcțiilor ceremoniale și inițiatice (modelatoare, rituale, magic-gestuale sau incantatorii), ca și

relațiile complexe instituite între nași și fini, fac să se perpetueze elemente de viață arhaică.

Nu mai putem vorbi astăzi despre neam ca despre „...marea unitate care stă la baza relațiilor de înrudire, a alianțelor prin care se stabileau grupurile de interese” (Pop, 1976, 15 *squ.*), dar mai rămân lizibile unele dominante ale acestuia. Interdicțiile de căsătorie, rânduiala alegerii nașilor, ierarhiile ceremoniale, termenii de înrudire, sărbătorile dedicate moșilor și nașilor vorbesc într-un cod propriu comunicării arhaice: prin gesturi, formule, schimburi de daruri și prestații reciproce de ordin ritual și ceremonial.

Dacă nașii au preluat tot ceea ce înseamnă prestigiu și rang ceremonial în cadrul obiceiurilor de care ne ocupăm, aceasta se datorează instituirii unei relații de tip creștin religios. Prestanța moașei, rolul ei de mediator, de *raisonneur* rămân incontestabile. Este un mod al sistemului de tradiții și acte îndătinat de a-și regăsi mereu propriul echilibru prin noi confirmări, prin glisări de roluri, atribuții, specializări și funcții ale protagoniștilor în momentele de trecere. Moșii nu pot fi ignorați nici astăzi, căci, prin condiția lui numinoasă, pruncul nebotezat este o prezență destinată să neliniștească. Numai o persoană investită cu suficient de multă forță magică – neutralizantă și compensatorie – poate lua contact cu el până la creștinare. Totodată, condiția de a fi pură a moașei este dată de vârstă și devine esențială pentru momentul intrării copilului în rândul celor ce primesc botezul.

Se poate, deci, afirma că atât moșii (astăzi neînrușiți obligatoriu cu părinții printr-o legătură consanguină), cât și nașii sunt pentru nou-născut un tip aparte de părinți spirituali. (De altfel, ocolind mult subiectul și ezitând îndelung, DEX și DLRM ne trimit, în ceea ce privește nașii, la *nonnus*, denumire afectuoasă, dar și plină de respect pentru „părinte”. Cât privește conotațiile cuvântului „moș”, socotim că simpla menționare a sinonimiei cu „bunic” este grăitoare pentru conturarea unei idei asupra a ceea ce s-a mai păstrat din armonia, rigoarea și încărcătura afectivă a relațiilor în neam.)

MANIFESTĂRILE CUTUMIARE PRILEJITE DE NAȘTERE

4.1. Perspective asupra textului folcloric

Clasificarea sistemelor de semne utilizate de om se bazează pe mai multe criterii: raportul dintre semnificant și semnificat, deosebirea dintre producția de semne și simpla expunere semiotică a obiectelor preexistente, diferența dintre producerea pur corporală (materială) a semnelor, *semiosis*-ul vizual sau auditiv, spațial sau temporal, formațiunile omogene și cele sincretice, diversitatea relațiilor între emițător și destinatar, în special comunicarea intraindividuală, interindividuală și pluriindividuală. Fiecare dintre aceste diviziuni trebuie să țină seama în mod evident de formele intermediare și de cele hibride (Jakobson, 1992, 31 *squ.*).

Toate aceste criterii capătă o cu totul altă consistență, atunci când ne raportăm la cultura populară, de aceea e necesară mai întâi crearea unei grile care să țină seama de multiplele limbaje și tipuri de semnificații specifici.

Există – arăta Roman Jakobson – trei tipuri de comunicare: cea a *mesajelor verbale*, cea a *mesajelor în general* și *comunicarea largo sensu*. Vom porni de la clasificarea pe care autorul citat o face funcțiilor limbajului: „Tous ces niveaux de communication assignent un rôle fondamental au langage. Premièrement, du point de vue ontogénétique comme du point de vue phylogénétique, ils impliquent la préexistence du langage. Deuxième-

ment, toutes les formes de communication mentionnées s'accompagnent de certains énoncés verbaux ou d'autres manifestations sémiotiques ou des deux à la fois. Troisièmement, s'ils ne sont pas verbalisés, ils sont tous verbalisables, c'est-à-dire traduisibles en messages verbaux énoncés ou, au moins, intérieurs" (Jakobson, 1992, 40).

Orice comunitate lingvistică are la dispoziție structuri mai mult sau mai puțin explicite; altele eliptice, cu o serie de trepte asigurând trecerea între punctele extreme ale explicitului și elipticului. Există, de asemenea, o alternanță intenționată de stiluri mai arhaice și mai moderne și o diferență evidentă între regulile discursului ceremonial, supravegheat, destins sau ignorat în mod fățiș. Există moduri de a comunica prin cuvânt, gest sau tăcere, prin schimb de obiecte și chiar de persoane, de roluri rituale și ceremoniale. Toate acestea sunt interesante pentru momentul intrării în existență a individului, de aceea ne vom ocupa, în cele ce urmează, de rețeaua de coduri care se instituie cu acest prilej.

4.1.1. Textul de cultură populară este, cu precădere, oral sau – mai precis – a fost receptat și transpus într-o manieră *sui generis*, ce ne trimite direct la niște însușiri aparte ale performării lui. Este mai curând vorba despre o *textură* de relații semiotice și semantice organizate spre a fi conservate și transmise. În același timp, *textul* e un mesaj, deci un sens disponibil în depozitul tradiției vii pentru a fi pregătit de actualizare într-o situație de comunicare (Houis, 1989, 169).

- *Criteriul tradiției* ne dezvăluie o organizare a textelor în: *comunitare* și *individuale*, acestea din urmă prezentând calitatea unei receptări *deschise* sau *limitate* în funcție de emițător și de receptor (textele comunitare sunt, prin excelență, deschise).

- *Criteriul situației de comunicare* ne oferă o clasificare tripartită: texte în situație de *schimb necesar*, texte în situație de *schimb obligat* și, în fine, texte în situație de *ascultare*. Observăm în acest caz prezența implicită a două texte care, în cea de-a treia formulă, se instituie pe baza *cuvânt / tăcere, ascultare*.

- *Relația textului cu discursul* ne revelează faptul că primul poate fi *integrat* celui de-al doilea sau parte *componentă* a acestuia (e.g., un text integrat discursului poate fi *salutul*, care reclamă în mod necesar răspunsul, în vreme ce o *orație* este parte componentă a discursului alcătuit, ca și salutul, din gesturi, mimică, tonalitate, doar că ea nu reclamă răspunsul obligatoriu).

- *Comportamentul receptorului* ne permite să diferențiem, în cadrul textelor aflate în *situație de ascultare* (basme, legende, epopei), *textele istorice* și pe cele *creative* (basmele, snoavele). Trebuie să remarcăm existența unor categorii ce oscilează între cele două tipuri de texte (e.g., cântecele epice cu subiect fantastico-mitologic).

Prin aplicarea unor criterii complementare, se poate evidenția „specificitatea optimală” a textelor orale. Astfel, textele integrate discursului pot fi *binare* sau *multiple*, iar textele constitutive ale discursului pot fi *formulare* sau *libere*. În fine, *criteriul condițiilor sociale de comunicare* este unul care ne interesează în mod deosebit. Autorul articolului sus-menționat comentează: „Ces conditions sont «normalisées», «limitatives» ou «contingentes». Quand le texte est énoncé dans des conditions sociales précises, la situation de communication est normalisée. Il en est ainsi souvent des textes religieux, initiatiques ou sacrificiels. Une norme doit être respectée dans des conditions de temps, de lieu et d’ordonnement” (Houis, 1992, 176).

Cât privește textele rituale și pe cele inițiatice, ele par să rămână într-o categorie eterogenă. Autorul socotește că acestea nu sunt rigide prin ele însele, ci prin contextul lor. Este, evident, o greșală. Pe un emițător de poezie incantatorie (însoțită de gest, recuzită, substanțe, obiecte, intonații și inflexiuni) nici circumstanța, nici scopul ritualului nu-l vor convinge să emită un alt text, neformalizat, improvizat sau liber. Același lucru se întâmplă cu textele de urare care, credem noi, au fost mai întâi de consacrare magică și inițiatice. Ele au dispărut, lăsând doar gestul, dar nu s-au modificat. În ciuda modernității ei, această taxonomie este imperfectă, prin însuși faptul că rămân în afara ei cel puțin două categorii de texte.

Acestea revelează o relație interumană a cărei existență implică invocarea Sacrului și medierea comunicării de către inși specializați ritual. Din această perspectivă, schema actanțială și funcțională propusă de profesorii Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu (1978, 132 *sq.*) ni se pare mult mai adecvată. În fond, ceea ce ne interesează sunt în primul rând distincțiile *text/discurs*, apoi criteriile de organizare a textelor orale, de aceea vom reține și câteva aspecte sugerate de lingvistul francez.

4.1.2. Discursul (textura) înglobează toate manifestările plus cele vocale; *textul* va fi, prin opoziție, numai „rostirea”, dar și aceasta golită de ceea ce am numi „interpretare”, „decodare personală” (intensitate a vocii, inflexiune, tonalitate, timbru, alternanțe de tăcere, repetare, alternare de recitare și ritm sau chiar melodie). Este, deci, ceea ce vom numi *poezia obiceiurilor de la naștere*, alcătuită din *urări, invocații, formule de salut, descântece, orații și strigături*.

Din punctul de vedere al tradiției, deci al *participării receptorului*, vom observa că faptele culturale ce însoțesc momentele nașterii sunt receptate atât ca *individuale*, cât și *comunitare*. O urare, o formulă apotropaică, invocarea duhurilor bune pot fi însă receptate și de alte persoane decât nou-născutul sau părinții, devenind și ele, uneori, beneficiare (strigătura la scăldușcă, urările la rodin, formulele și orațiile rostite de moașă sau pentru aceasta), alteori violentând cu prezența lor comunicarea (ascultarea urselii, a scenariului de vânzare simbolică pentru a afla numele adevărat, „uitat de rele”, al copilului).

4.1.3. Sub raportul *situației de comunicare*, avem de-a face mai ales cu texte aflate în situație de *schimb necesar* (formule de interpelare și de salut), dar și de *schimb obligat* (orațiile, urările, dialogul tip formulă ironică și satirică, mulțumirile versificate, formulele de cerere și de înmânare a darurilor). Complexitatea acestora într-un singur text și mai ales ca angrenaj al discursului ceremonial face să se întrepătrundă funcțiile, în așa fel, încât un salut este însoțit de o urare făcută gospodăriei întregi, dar și nou-născutului, formula de interpelare a tatălui de către moașă este însoțită de o ghicitoare verbală sau gestuală (dacă moașă

îi ia căciula, tatăl are un băiat; dacă-i cere bani, are o fată; sau îl întreabă dacă are „rățoi” sau „rață”, asta și pentru ca cel mic să nu fie plângăcios și să fie sănătos, grasuț) (12).

Dominantele textelor și ale discursului rămân de ordin auspicial, de divinație, apotropaice, dar și de consacrare și de influențare a existenței, adică ceea ce vom vedea că alcătuiește, alături de alte componente, un anumit tip de mesaj pus sub semnul tentației Sacrului.

Ceremonializarea comportamentului a modificat și *atitudinea receptorului*: texte care s-au evidențiat ca fiind exclusiv destinate ascultării au devenit treptat texte ce reclamă în mod *necesar* sau *obligat* răspunsul prin altele. (În asemenea situație sunt formulele de salut și de închinare a darurilor la nași și la moși, care s-au complicat într-atât încât răspunsul este obligatoriu.) Narațiunile care vin să completeze rituri sau secvențe magico-rituale sau să explice credințe și comportamente cer, la rândul lor, alte interpretări și confirmări. Aici, hotărâtoare sunt condițiile sociale de comunicare, contextul spațio-temporal și de ordonare (clacă, șezătoare, priveghi, cumetrie, popas de călătorie; seara, noaptea; cunoscătorii, inițiații, cei ce îndeplinesc riturile sau urmașii lor).

Ne propunem, în cele ce urmează, să oferim o posibilă lectură a discursului ce gravitează în jurul momentului nașterii încercând să structurăm discuția ca răspuns la întrebările: Ce se face? Cu ce se face? Ce se spune concomitent cu actele îndeplinite? De ce se face? Ce se spune despre ce se face și ce se omite?

„Nu există și nici nu ar putea să existe o metodă de analiză general-valabilă. Modalitatea de abordare a textului este condiționată de natura acestuia și de coordonatele sistemului critic adoptat de executantul lecturii. Analiza apare astfel ca un tip aparte de lectură sau, mai exact, ca o componentă, ca o etapă necesară și obligatorie a lecturii-interpretare și lecturii-receptare, pe de altă parte” (Constantinescu, 1986, 75).

Dacă discursurile magice se produc în prezența – nu absolut necesară – a receptorului-beneficiar, cele inițiatice, care au avut cândva același statut, au devenit narațiuni, formule-urare, iar altele, simple jocuri, ireversibil desacralizate.

Ne vom ocupa într-un capitol de *textul* poetic în general, mai mult sau mai puțin înzestrat cu virtuți estetice, dar și de *discurs*, adică de cele mai importante componente care constituie obiceiurile de la naștere.

4.2. Discurs și text

Pentru a realiza o analiză a ceea ce înseamnă nașterea unui nou membru într-o comunitate țărănească tradițională, vom recurge la alcătuirea unei *invariante etnografice*, deci la realizarea unui *scenariu ideal* al obiceiurilor ce preced, însoțesc și încheie acest moment. Aceasta pentru că atât cuvântul, cât și celelalte fapte culturale se raportează la anumite momente și nu pot fi rupte de anumite gesturi și obiecte, de anumite relații interumane, dar mai ales de cadrul temporal, spațial și social ale evenimentului.

Între societatea arhaică și ordinea cosmosului se stabilește, după cum arătam, o relație modelatoare bazată pe o consonanță a ritmurilor.

4.2.1. Structural, am relevat o corespondență între *actul de cultură* și *actul de comunicare*, cel dintâi având componentele fundamentale ale unui mesaj: emițător (actant), cod (limbaj sincretic) și receptor (beneficiar) (cf. Pop, 1976, 7 *squ.*).

În cazul actului de cultură, ca și în cazul celui de comunicare, semnificația lui funcțională e dată de relațiile extratextuale. *Contextul* se compune din mai multe planuri concomitente între care funcționează o ierarhie generată de cea a funcțiilor. Astfel, se structurează *planuri dominante și subiacente*, între ele fiind posibilă o răsturnare a ierarhiei determinată de *mutații funcționale*. Se poate, deci, sublinia raportul de strictă dependență dintre planurile contextuale ale structurilor categoriale și concretizările lor, funcția fiind cea care determină *structura* actului de cultură.

În cazul obiceiurilor de la naștere, o cercetare din această perspectivă ne dezvăluie un *plan dominant*, structurat pe *funcția*

integratoare a ritualurilor și alte *planuri subordonate* acestuia prin *funcția auspicială, augurală, magic profilactică* a altor acte săvârșite.

Nașterea fiind o *trecere*, ea necesită un tip de celebrare care se apropie de *spectaculos*, la început fără a fi dominată de acest aspect. *Integrarea* se face, așa cum arătam, deopotrivă în ordinea cosmică și în cea umană, socială.

Atunci când *planul sacral* dominat lasă loc *planului ceremonial*, acest lucru determină *schimbarea formei actului de cultură*, accentuarea caracterului său spectacular. Componentele magice și rituale exprimate printr-un limbaj sincretic mai mult sau mai puțin complex nu se golesc de sens, ci, dintr-o multitudine de semnificații, una devine dominantă. Legătura dintre *logos* și *ethos* nu se rupe, ci gestul se înfăptuiește în numele altui rost decât cel original.

Nașterea, structurată la început într-un *plan sacral*, se încadrează mai apoi într-un *plan ceremonial* aflat sub primatul funcțiilor ce compun spectaculosul. Fastul ce caracterizează un spectacol precum cel dedicat nașterii nu este însă gratuit, ci prefigurează belșugul, sporul și voia bună viitoare. *Funcțiile* riturilor sunt, deci, *auspicială, augurală, uneori magic-profilactice*, funcția *integratoare* fiind implicită, căci individul, odată încadrat într-un model social și cultural prin eficacitatea riturilor cu funcțiile amintite, este încadrat într-o ordine umană și, prin ea, într-una cosmică.

Sincretismului de planuri îi corespunde un *sincretism de limbaje* ce concură la exprimarea multitudinii de semnificații închise în întregul ceremonial. Limbajele uzitate exprimă *raporturi interumane* (în cadrul aceleiași structuri sociale), *intergrup* (între entități sociale structurate după același principiu ordonator) și *raportul Uman/Cosmic* (între universul uman și universul sacru, modelator).

4.2.2. La nivel formal, distingem limbaje de-sine-stătătoare care alcătuiesc, însă, în cultura tradițională un *limbaj sincretic*, polivalent și polifuncțional: limbaj *poetic, mimică și gestică magică și rituală* („teatralizare”), limbaj *coregrafic*, mai puțin muzical și

plastic. *Limbajul poetic* se bazează, la rândul său, pe niște *semnificații mitice* și, de cele mai multe ori, are un *rol magic-incantatoriu*, în ceremonialul nașterii (descântece, invocarea unor forțe, urări).

Limbajul ceremonial se structurează astfel încât îndeplinește *funcția de comunicare interumană* concretizată în formule ritualizate ce dezvăluie o teatralizare a momentelor solemne (replici binecunoscute și de neschimbat se încadrează în normele de comportare ceremonială caracteristice momentului și grupului performer).

4.2.3. Exprimarea comunicării Uman/Cosmic vădește un hieratism mai accentuat, referirea la valori modelatoare inițiatice cunoscute. Caracteristicile relevate aici explică absența aproape totală a componentei muzicale din limbajul sincretic al obiceiurilor, comunicarea făcându-se într-un cadru solemn ce trebuie să pună sub bune auspicii o existență nouă. Componenta poetică are aspectul *invocării*, al *urării* și al *formulei de bunăcuvîință* arhaic tradițională. De aici un oarecare hieratism, modelarea registrului metaforic și apropierea vizibilă a cuvântului rostit de gestul cu rosturi magice sau rituale.

În virtutea raporturilor pe care le exprimă, *limbajul ceremonial* include componenta poetică într-un raport de inversă proporționalitate cu cea magic-divinatorie și rituală. Momentele comunicării cu Sacrul sunt marcate de *gestul magic* (cărui a se alătura și *cuvântul* cu forță rituală egală), în vreme ce momentele comunicării cu umanul sunt marcate de *cuvântul solemn-poetic*, care întrunește două funcții: pe aceea de *comunicare interumană* și pe aceea de *modelare* a noului individ, deci una *augurală*.

Urările de fertilitate sunt prezente în poezia ceremonială a evenimentelor de peste an, apoi și în ceremonialul nupțial. Acest fapt este o atestare a îndelungatei inițieri premaritale, la care sunt supuși tinerii, inițiere care include toate aspectele condiției sociale viitoare.

Actul ritual al primirii Ursitoarelor și închinarea către soare sunt însoțite, pe lângă componente gestuale și obiecte magice, de o *poezie incantatorie*.

În comunicarea Sacru/Uman, poezia apare mult mai rar decât în comunicarea interumană, absența ei suplinind-o gestul magic riguros îndeplinit.

4.3. Prefigurări

Cultura populară a păstrat până târziu o seamă din structurile mentalității arhaice atât de puternic impregnate de sacru, încât fiecare act social sau individual poate fi interpretat ca o repetare a actului primordial, săvârșit într-un moment de maximă potențialitate sacră de către o divinitate străveche (ale cărei contururi, neîndoielnic, s-au estompat de mult) și având finalitate de importanță macrocosmică.

4.3.1. Ceremonialul nupțial marchează și el o trecere modelată sacru. Eficiența actelor a fost garantată de raportarea la cuplul exemplar, cuplu zămislitor al cosmosului și al vieții deopotrivă.

Pe de altă parte, actul generator însuși e raportat la valori de importanță vitală pentru geneza și existența societății umane: fecunditatea este omoloagă fertilității, actul procreării – celui de cultivare a pământului.

Eficacitatea actului nupțial este garantată de o dublă investiție: sacră – prin raportarea la cuplul primordial și socială – prin raportarea la activitatea socială determinată pentru ființarea comunității. De aceea nonvaloarea este considerată deosebit de primejdioasă pentru viața comunității, ea putând să declanșeze dezechilibrări vătămătoare aspra fertilității pământului.

De altfel, cultul fertilității transpare în mai toate ritualele care celebrează evenimentele de peste an și, ca întruchipare a cuplului mitic, apar tineri purtând însemnele belșugului sau amintind unirea sacră generatoare (e.g., Drăgaica, cununa de seceriș – cf. Pop, 1989, 171 *squ.*)

Este, așadar, firesc să vedem în constituirea unui cămin nou prilejul înscrierii umanului în valorile cosmice modelatoare.

Sensul ceremonialului nupțial este de a integra noul cuplu într-un model social, model dat de comunitatea tradițională. Acest act comportă, ca orice rit de trecere, o inițiere, înzestrarea cu acele calități pe care le cer modelul social și cel sacru în egală măsură. Inițierea tinerilor se întinde pe o perioadă îndelungată, iar primele secvențe ale ceremonialului sunt menite să valideze rezultatele ei.

Cea mai importantă dintre calitățile pe care trebuie să le posede tânărul cuplu este fertilitatea, raportată la arhetipul cosmic. În acest sens, există o suită de acte magice și rituale săvârșite cu scopul de a asigura perechii o progenitură numeroasă. Aceste acte cu aspect augural și apotropaic se consumă în timpul ceremonialului nupțial.

Plecarea de acasă a miresei este prima secvență în care sunt de găsit acte magice înfăptuite cu intenția de a stimula fertilitatea cuplului. Actanții principali sunt rudele miresei, funcția lor fiind aceea de giranți ai fecundității ei. Se recurge la acte rituale în care operantă este magia prin similitudine: mama (sau altă rudă a miresei) îi strecoară în pantoful drept trei fire de usturoi – deci, un rit apotropic –, îi pune în sân un cep, îi desface cămașa în timpul cununiei.

Odată ajunsă la casa socrilor și a viitorului soț, tânăra este din nou supusă unor rituri de fertilizare ai căror principali actanți sunt, de astă dată, rudele mirelui, cei ce doresc să asigure perpetuarea neamului. După cununie, tinerii sunt întâmpinați cu grâu (la aromâni, cu orez) și stropiți cu apă, ceea ce aduce fertilitate și opulență în același timp. În timpul cununiei, se desfac toate nodurile pentru ca mirii să aibă copii a căror naștere să fie ușoară; mireasa își pune în sân un ou pe care, desfăcând brâul, îl lasă să cadă în timpul cununiei pentru a naște ușor sau atinge ușorii ușii pronaosului cu atâtea degete, câți copii vrea să facă. La despodobirea miresei, soacra mare așează sub pernele ei pantalonii mirelui sau i se așează pe genunchi un copil (din neamul mirelui, de sex bărbătesc), mireasa urmând să mimeze alăptarea.

Componenta poetică era nelipsită din desfășurarea tradițională a oricărui obicei de trecere, de aceea se cer analizate formu-

lărilor relative la naștere ca împlinire a cuplului pe care le găsim – cu structură motivistică similară – atât în colindele de fată, cât și în orațiile de nuntă. Dacă în colinde rostul este pronunțat inițiativ și augural, în orația mare, ce se rostea la despărțirea miresei de familie și neam, referirile la „creștere și odrăslire” subliniază sensul însuși al nuntirii.

Ritmarea întregii existențe umane conform ciclului cosmic face ca ceremonialele destinate evenimentelor de peste an să fie deopotrivă sărbători ale regenerării cosmosului și ale înfăptuirilor omului.

Bazată tot pe corespondența Uman/Cosmic, alegoria pețirii indică în mod explicit calitatea de a fi fertil a oricărui individ. Momentul pețirii este marcat de prezența unui limbaj, a unei recuzite, a gesturilor și actelor ceremoniale, fiind momentul premergător testării inițierii și al primirii unui nou statut social.

Metafora floare-fată este prezentă până la banalizare în literatură, dar vizând numai aspectul formal, nu și pe acela al formării rostului existenței. În poezia ceremonialului nupțial, această metaforă capătă sensuri noi: rodirea, calitate a existenței umane ce implică schimbarea statutului individual o dată cu depășirea inițierii, această schimbare fiind marcată de părăsirea condiției anterioare și de pătrunderea într-o ordine nou structurată. Această complexitate de procese nu-și putea găsi corespondent în ordinea cosmică decât invocând infertilitatea temporară căreia trebuie să-i succedă cu necesitate remodelarea existenței într-un mediu propice:

„[...] Prin câmpii înrourate
Prin păduri cu crengi plecate.
Am umblat dealur'le cu văile
Satele cu fetele
Și niciunde n-am aflat
Decât la dumneavoastră în sat
O mândră floare
Să-i fie mirelui de soțioară.

Vă rugăm ca în casă să intrați
Și mândra floare
Mirelui de soțioară să-i dați!
[...] Iar acuma, la plecare,
Dăm la mire-această floare
Ca să crească,
Să-mpupească,
La mulți ani să trăiască!"

(Roșcani, 2000, 295 *squ.*)

Alegoria este structurată pe un contrast menit să releve două stadii, două momente ale existenței: cel al virtualității (caracterizat prin calități exclusiv fizice și nefuncționale) și cel al fecundității (caracterizat prin amplificarea tuturor calităților anterioare, repunerea lor în valoare prin reproducerea lor).

Deseori, în momentul dramatic al despărțirii miresei de familie și de grupul de vârstă, ori în cel al „învelitului” (schimbarea acoperământului capului), idilismul se spulberă pentru un moment și, într-un joc subtil al fericirii și suferinței, se conturează imaginea contrastantă a greutăților familiale și a poverilor maternității:

„Mireasă, nu lăcrima
După cununița ta!
Las' să plângă celelalte
C-or rămas nemăritate!
Amu dai cununa gios,
N-ai mai și fată la joc.
Nu-i mai sta sara-n porțiță
Să dai la fișiori guriță!
Cân' fetile or hori,
Tu îi sta și-i ciupăi.
Cân' fetile or giuca,
Tu îi sta și-i legăna!..."

(cântec înregistrat în ianuarie 1997,
în comuna Prundu Bârgăului,
jud. Bistrița-Năsăud, ACNCP)

Actele rituale și magice însoțite de cuvântul menit să invoce forțele pentru îndeplinirea rostului sacru odată încheiate, tânăra familie urmează un destin ancestral subordonat în continuare valorilor modelatoare, iar încadrarea pe coordonatele modelului structurat de comunitatea arhaică este confirmată, în cele din urmă, de fecunditatea cuplului.

4.3.2. Începutul de an, ca orice început, este marcat de rituri auspicioase și augurale, alături de gestul cu funcție magică, divinatorie, apotropaică fiind prezent cuvântul modelat poetic.

Semnificația gestului transpare, chiar și după ce aceasta a fost uitată, în cuvântul rostit, împodobit metaforic. Gestul și cuvântul au menirea de a aduce belșugul și fecunditatea comunității, de a pune sub semn favorabil trecerea dintr-un an în altul.

Funcția aceasta, de invocare a fertilității, este în mod firesc mai pronunțată la colindele ai căror beneficiari sunt tinerii logodiți sau căsătoriți. Starea de virtualitate, de împlinire promisă și promițătoare a tinerilor pe cale să întemeieze sau care au întemeiat de curând o familie, este considerată ca fiind de bun augur pentru existența comunității. Forma accentuat augurală și spectaculară a colindelor prefigurează sau continuă fastul ceremonialului nupțial și structurează metaforic prezențe-model: a tânărului sau tinerei logodiți, a tinerei perechi căsătorite.

Acest tip de colinde face parte din suita de momente ale inițierii premaritale a tinerilor: pe de o parte, fetele sunt inițiate erotic și comportamental; pe de altă parte, flăcăilor li se cere îndeplinirea unor probe fizice și morale, acest fapt urmând să-i încadreze într-un model social și într-o ordine nouă, structurată sacru.

Sensul unirii tinerilor este subliniat într-o colindă care prefigurează orațiile de nuntă și strigăturile la miri:

„Printre brazi, printre molivi,
Vine-un micu mălinior,
Mălinior cu legănior.
Dar în leagăn cine-mi șage?

Şage-o mică fecioriţă
Strigă tare-n gura mare:
– Cine-n lume s-o d’aflare
Să mă scap, să nu mă-nec
Doamnă bună ce i-aş fi,
Doamnă bună curţâlor
Nor’ bună părinţilor
Crâsmăriţă buţâlor
Maică dalbă feţâlor!”

(Roşcani 2000, 271 *squ.*)

Tânăra logodită trece şi ea probe al căror sens străvechi s-a estompat, rămânând doar cel al iniţierii erotice sau comportamentale. Ca în descântecul de ursită, ea îşi cheamă mirele pe o cale feerică ce prefigurează existenţa viitoare a cuplului:

„Facă-şi mire-atâta bine
Ca să vină pân’ la mine
Şi să vină cam gi-alin
Cam gi-alin, prin cer senin,
C-o mână ţinând de lună,
Cu alta-nvrâstând cunună,
C-o mână ţinând ge frâu,
Cu alta, sabia-n brâu. [...]”

(colind cules în decembrie 1998,
în satul Mihăeşti, jud. Hunedoara,
(15) ACNCP)

Tot în acest moment de trecere, moment al potenţialităţii, comunitatea celebrează constituirea tinerelor familii menite să-i asigure perpetuarea.

Armonia şi bunăstarea familiale sunt înfăţişate în mod simbolic în colindele de familie. Imaginea gazdei înconjurată de cei credincioşi şi de întreaga familie are ecouri medievale, dar rămân „lizibile” până azi, ca o concretizare a aspiraţiei împlinirii prin perpetuarea neamului şi iubirii filiale, simbolurile stolurilor de păsări: porumbeii – fiii şi turturelele – fiicele:

„Visu ce-ai visatu
Noi l-am gizlegatu.
'Naince gi curce
Trestie mărunță
I-oastea dumitale.
La mijloc gi curce
Masă dalbă-ncinsă
Iești și dumitale.
Giasupra gi masă
Ce verge gi d'aur
I-doamna dumitale.
Jur prejur gi masă
Stol gi porumbei
Dragi copiii tăi.
Gi lături gi masă
Stol gi turturele,
Dragi fecile tale.
Și ce veselește
Hăi boier bătrânu
Că v-o d'încinămu
Dalba-i sănătace! [...]"

(Roșcani 2000, 284)

Colindul de însurăței este o nouă omologare a cuplului abia constituit, o garantare a integrării tinerei familii în comunitate. Urarea propriu-zisă de fertilitate nu apare explicit în acest tip de colinde; ea este implicită, inclusă în ideea de model social sau încifrată în metafore sau simboluri precum cele arătate mai sus.

Mai mult chiar decât poezia ceremonialului nupțial, poezia colindelor este marcată de ceea ce numeam *modelare*, exercitată de comunitate (încadrarea într-un model social) și cenzurată de Sacru (raportarea la valorile cosmice și mitice).

În colindele copiilor, ca într-un fel de *carmen saliare*, sunt de găsit, totuși, urări explicite de fertilitate, urări făcute pe tonul ironic-anecdotic, cerut uneori de momentul popasului într-un punct liminal – cumpăna anilor –, conceput ca fiind prielnic influențelor malefice:

„Câte pene pă cocoși,
Atâția coconi burduhoși!”

(Popa, 1986, 76)

Urările de fertilitate se alătură adesea celor de belșug și bunăstare chiar fără a fi exprimate direct, ci prin raportarea la cursul firesc al existenței umane:

Chiralexai, Doamne!
Grâu de primăvară
Și-n pod și-n cămară
Și pe laiț afară.
Câți cărbuni în vatră,
Atâția pețitori la fată;
Câte paie pe coteț,
Atâția boi și vaci s-aveți.

(Popa, 1986, 122)

Ceea ce relevă citatele de mai sus este corespondența Uman/Cosmic despre care vorbeam, indestructibilă dintre manifestarea fertilității în cadrul unei ordini și existența celeilalte: belșugul pământului poate fi influențat de cel al oamenilor, ca într-o modelare reciprocă și permanentă a evoluției.

4.4. Dezechilibre

După cum am văzut, aceste acte rituale și magice au drept beneficiar pasiv tânăra soție. Există, însă, și altele, având-o ca actant-beneficiar, acestea având fie forma unor invocații (rugăciunile, slujbele și sărindarele, postul), fie a unor practici de medicină și farmacologie empirică (băi cu plante, infuzii de plante ș.a.). Lor li se adaugă acele acte care, în cazul întârzierii sarcinii, se presupune că invocă forțele benefice; așa este obiceiul de a împărți colaci săracilor după ce femeia a strâns spicele rămase în urma secerătorilor și le-a măcinat pe pietrele unei mori noi.

Aceste acte erau eficiente în cazul în care tânăra soție nu fusese victima unei forțe malefice; însă, atunci când se presupunea că sterilitatea era datorată unui asemenea fapt, eficiente erau doar actele magice complexe care să neutralizeze efectul agresiunii exterioare.

4.4.1. Sterilitatea este, așa cum arătam, un fapt ce se opune atât cerințelor modelului sacru, cât și celui social. În mentalitatea arhaică, sterilitatea era de rău augur pentru viața întregii comunități și îi puneă în primejdie existența, întrucât ea s-ar fi putut transmite vegetației, fertilității pământului și animalelor deopotrivă. Ca atare, femeia sterilă era repudiată de familie și de comunitate.

Cauzele sterilității determinau anumite nuanțe în această atitudine: femeia care se face vinovată de propria-i sterilitate va fi pedepsită în lumea de dincolo, iar cea care întârzie să aducă pe lume copii se află fie sub puterea unei forțe ascunse (blestem, făcătură), fie a unei ființe supranaturale sau a unei boli.

Agenții malefici sunt, așadar, forțe sau ființe supraumane, a căror acțiune a fost declanșată de încălcarea unor interdicții (blestem) sau de invocarea lor (făcătură).

Actul magic – prin aceasta înțelegând suita de practici căreia i se alăturau recuzita și incantația magică – indică prezența a trei tipuri de agenți malefici a căror acțiune o poate neutraliza: *agenți cu acțiune autonomă*, neregizată exterior de o încălcare sau de o invocare, aceștia având corespondenți patogeni (matrice, izdat) sau ființe cu contur fabulos-mitic (Samca, Zburătorul, Baba Coaja, Pădureana, Paza, Moșul Pădurii, Muma și Fata Pădurii) și, pe de altă parte, *forțe malefice cu acțiune controlată magic* – invocate: făcutul pe ursită, întorsul, deochiul, toate fiind văzute ca *ipostaze ale Răului* de către omul societății tradiționale.

4.4.2. Se poate dovedi, însă, că în chiar contextul culturii tradiționale românești, opera un *control asupra fecundității* cuplului încă de la cununie. În Oltenia, câte hornuri număra mireasa pe drumul spre biserică, atâția ani urma să întârzie venirea pe lume

a primului copil (6). Miresele chiorene atingeau ușorii ușilor bisericii cu atâtea degete câți copii își doreau, iar pentru a întârzia venirea lor pe lume, își strecurau în sân nuci coapte, pe care apoi, venind de la cununie, le îngropau într-un loc numai de ele știut (când se hotărau să aibă copii, le dezgropau și le aruncau în fântână) (2). În Năsăud, soacra mică o învață pe mireasă să înnoade „peteaua” (panglica de la nași, cu care erau legați mirii în timpul cununiei), fiecare nod însemnând un an „răgaz”, până la nașterea primului copil, sau oferă mirilor un ou răscopt când se așează la masă (16). Tot la nuntă se consumau rituri care, odată ocolite, amânau grijile de părinte ale tinerilor căsătoriți: astfel, mireasa putea omite să-și pună în sân bani, să ia copii în brațe și să mănânce anumite părți din găina împodobită, care se aducea nănașilor la încheierea ospățului. Ne aflăm, așadar, în fața unor practici magice de asigurare a fecundității și a unor gesturi rituale care, citite „pe dos” sau omise, exercitau un control prealabil asupra prolificității.

Multe dintre datele importante ale calendarului agrar implicau abstenența („curățenie trupească”). Așa erau Măcinicii, dată la care „porneau plugurile”, Aliseilul, Vartolomeiul, Lăsata Secului, „legatul roadelor”, Sângeorzul, Armindenul (semănatul cânepei), Rusaliile, Drăgaica, Sântămăria, Vârvara etc. , plasându-se, totodată, în anumite decade ale lunilor bine ritmate. Femeile își păstrau un calendar al lor, impus și de anumite munci agricole sau gospodărești, își alegeau ca patroni spirituali ai casei și familiei anumiți sfinți sau „păzeau” acele sărbători din calendarul babelor, care se plasau în concordanță cu observațiile lor și cu sfaturile primite de la „babele știutoare” sau în perioada de intensă inițiere petrecută la șezători, clăci și furci. „Interdicțiile sexuale impuse de calendarul religios și de calendarul popular însumau peste 230 zile” (Trebici și Ghinoiu, 1986, 210).

La apariția primului născut, se ivea o singură grijă: să nu i se ia tinerei mame „mana laptelui”. Este știut că acest lucru nu numai că ar fi pus sănătatea (uneori chiar viața!) nou-născutului în primejdie, dar este unul dintre mijloacele contraceptive temporare cele mai eficiente. Infuziile de busuioc, soc și chimion,

alături de gesturile și practicile magice pe care le vom înfățișa mai jos, ajutau femeile să evite sarcinile nedorite.

Acestora li se adăugau practici de etnoiatrie adesea eficiente: „feredeiele” (băile) și „aburelele” cu plante precum: florile de fân, cele de salcâm, mestecănul, rozmarinul, boziile, pelinul, buruiana-dulce, florile de rujă, oleandrul, florile de bujor, coaja de cireș, vișin și prun... Așa se tratau afecțiunile numite generic „mătrice” și „răceală”, urmând ca, dacă rezultatele întârziiau să vină, să se recurgă la „tratamente” mai complexe precum „vinul luat în scăldătoare” cu iarba-ciutei, trandafir, ridiche neagră, pătrunjel, jneapăn și condimente puternic vasodilatatoare. Erau ocolite plantele cu virtuți afrodisiace și progestative, ca spânzul, bujorul-de-câmp, afinul, sânzienele, care, luate cu știință, înlăturau sterilitatea. Există și atestări ale administrării de „anticoncepționale vegetale”, „rizomi ai unor plante care se mâncau cu pâine, fără o anume ritmicitate” (*ibidem*).

De altfel, noaptea de Sânziene, ca și revărsatul zorilor de Sântoader sau de Ziua Crucii erau momente în care se culegeau toate aceste „buruieni de leac” de către „femeile știutoare” atât de căutate în lumea satului. Alte „flori” precum oleandrul, poala-Maicii-Domnului, nalba, stergoanea, nasu-curcanului și dragostea-fetelor erau cultivate în mare taină de neveste în grădinile sau în ghivecele lor, după o știință cu totul tainică, pentru proprietățile lor avortive. Existau, în paralel, prescripții și interdicții ce țineau de o logică a sensibilului: femeilor care nu doreau copii li se recomanda să nu mănânce carne de iepure, dar să bea apă din urmă de catâr, să nu iasă (să nu se scalde) în nopțile cu lună plină, să nu folosească plante care stimulează fecunditatea precum rodul-pământului (cf. Sevastos, 1990).

E de presupus, de asemenea, că o progenitură numeroasă se putea evita și prin nepracticarea prea de timpuriu a anumitor acte magico-rituale înscrise în contextul obiceiurilor agrare, precum Caloianul, Paparudele, Sângeorzul, Drăgaica sau cununa de seceriș. Așa era posibil ca viața femeilor să fie mai rar pusă în primejdie, ca și reputația lor, dar, totodată, în zone întinse (e.g., în Banat), majoritatea familiilor să aibă doar câte doi copii, fapt ce consolida averea familiei (cf. Ghinoiu, 1999).

4.4.3. Dacă despre practicile de evitare a sarcinii se formulau numai aluzii din care transpare o anumită indulgență a comunității, despre *pierderea sarcinii* (din neglijență, din nepăsare sau intenționat) se vorbește ca despre o crimă de neiertat. Vom vedea într-un alt capitol că spaima de sacrul impur naște plăsmuirile monstruoase – neliniștite și tulburătoare de ordine – numite „moroii”. Ca și în cazul copiilor morți nebotezați, se execută rituri reparatorii de către moașă, nașă sau altă rudă, rituri care simulează botezul și asigură neutralizarea forțelor malefice. „În multe locuri din Moldova, părinții copilului nebotezat, adecă a celui oprit ca să-și mântuiască sufletul, fac în ziua de Moșii Duminicei Mari praznic, la care invită 40 de băieți și copile de aceeași măsură, de la 2-3 ani, și le dau de sufletul copilului pierdut sau mort nebotezat, 40 de ulcele cu apă curată și 40 de covrigi câte cu o lumină aprinsă. [...] În Transilvania se fac pentru mântuirea sufletelor copiilor pierduți 40 de cocloașe, coapte din aluat de făină de grâu. Treizeci și cinci din acestea se dau la 35 de copii, iar 5 cocloașe se aruncă pe apă pentru ca, precum izvorăște apa din izvor, așa să apară și sufletele celor morți-nenăscuți în Rai” (Marian, 1995, 52 *squ.*).

La românii din Ungaria, primejdia pierderii sarcinii se înălătura cu o băutură preparată din palincă și semințe de mac. Se spunea că acest lucru se întâmplă atunci când femeia gravidă poftea ceva, când își tăgăduia sarcina sau dacă se mira și se speria de ceva (Nikula, 1996, 223 *squ.*) Narațiunile sunt și în acest caz numeroase, dezvoltarea temei în moduri sensibil asemănătoare confirmând credințe și practici general valabile.

4.5. Preliminalitate

Nu numai sterilitatea e pusă pe seama influențelor nocive, ci și incidentele ivite pe parcursul sarcinii și cele de la naștere.

4.5.1. *Sarcina*, stare liminală pentru viitoarea mamă, mai este și azi marcată de abundența riturilor pozitive și negative, de vulnerabilitatea ei și a fătului deopotrivă și de înzestrarea cu

puteri auspicial-divinatorii. Inițierea viitoarei mame este făcută de comunitate prin membri care, de regulă, aparțin familiei (soacră, mamă, moașă). Cele mai numeroase sunt interdicțiile, de la aceea de a nu vesti multă vreme comunitatea privind sarcina, pentru a nu intra în puterea cuiva (la aromâni), până la cele privitoare la acte care ar provoca semne fătului.

Interdicțiile sunt legate de gesturile obișnuite ale femeii (depănatul lânii, coacerea pâinii, ajutorul dat celor din jur, participarea la acte ceremoniale, precum nunta și înmormântarea), dar și intrarea în contact cu agenți involuntar nocivi și înlesnirea acestuia datorită ignorării propriiei sale vulnerabilități.

Gesturile cotidiene, conform principiului simpatiei, pot provoca și ele *semne* copilului (femeia să nu-și înnoade părul, căci copilul va avea limba împiedicată; să nu depene o legătură ținând-o pe după gât, ca să nu aibă copilul cordonul pe după cap; să nu sufle în cuptorul de pâine, căci copilul va avea limba prinsă; să nu dea cărbuni aprinși cuiva, căci face copilul cu bube pe la gură; să nu se uite la mort, căci va fi copilul palid la față; să nu ducă secera sau sapa pe umăr, ca să nu-l facă ghebos; să nu mănânce din oală și nici să nu „tipărească” mămăliga, ca să nu facă copilul fără păr pe cap) sau pot face ca *nașterea să fie grea* (dacă dă apă cuiva, nu va putea naște până ce acela nu-i va da, la rândul-i, apă; dacă vor ști mulți oameni că se află în chinurile nașterii, acestea se vor prelungi de-a lungul atâtor ceasuri, câți străini au aflat; dacă mănâncă poame crude, va naște prematur). Cele mai multe interdicții se leagă de hrană, cu atât mai mult, cu cât este știut că orice poftă ar avea o femeie însărcinată, trebuie să-i fie împlinită. Atunci când este vorba, însă, despre *înfățișarea* copilului pe care îl poartă, interdicțiile sunt foarte severe: să nu mănânce aripi de pasăre, căci copilul „se aripește” (nu stă înfășat); nici „inimă de pasăre rea” precum este cocoșul (mai ales cel negru!) nu e bine să mănânce, pentru a nu face copil rău; același lucru îl evită dacă se ferește de contactul cu câinii; legumele păstăioase consumate duminica aduc prostie, tâmpenie și nevolnicie; carnea de pește și melcii transmit copiilor defecte estetice (se fac „băloși și mucoși”) și chiar muțenie, sau măcar întârzierea vorbirii.

4.5.2. Pentru preîntâmpinarea tuturor acțiunilor malefice, viitoarea mamă e înzestrată cu două tipuri de *antidoturi magice*: unele dintre ele au *eficacitate permanentă garantată mistic* (cărțile sfinte, relicvele sfințite, obiectele și plantele cu rol magic recunoscut – usturoi, busuioc, ață înnodată, de obicei roșie), celelalte au o *eficacitate momentană, sincronă* și sunt de tip *imanent* (femeia poate, prin gestul și cuvântul îndepărtării și al amintirii să neutralizeze contactul cu o forță sau agent malefic ce ar provoca, în caz contrar, semne fătului).

Înzestrarea diferențiată este dependentă de agentul malefic: primul tip de antidoturi magice este eficient în protecția față de ființele supraumane și de forțele malefice invocate (Samca, de-ochiul); al doilea tip, gesturile neutralizante pe care le poate face femeia însărcinată preîntâmpină influența involuntar malefică a unor animale întâlnite, a oamenilor însemnați etc., însușirile animalelor (porc, câine, pisică) putând fi transmise fătului, ca și alte defecte fiziologice.

Ca o contrapondere, apar *riturile pozitive, prescripțiile*. Acțiunea lor este eficientă în virtutea înzestrării viitoarei mame cu facultăți auspicial-divinatorii, corespondent pozitiv al vulnerabilității sale. Prescripțiile au ca beneficiar direct copilul (calitățile sale fizice și morale), mama (aducându-i ușurarea nașterii), comunitatea (prin riturile de fertilitate și apotropaice înfăptuite de femeia aflată „în starea rodului”).

Încadrarea copilului într-un model cerut de Sacru și social se face încă din perioada preliminală, mama fiind aceea prin intermediul căreia îi sunt date unele calități: ia cărcei în poală ca să facă un copil cu părul creț; privește flori ca să aibă un copil drăgăstos ca florile; se gândește la un om vrednic pentru ca fiul să-i semene. La românii din Munții Apuseni, un reputat etnolog român remarcă: „Din contră, când o femeie însărcinată vede un om frumos, îi calcă pe urmă, zicând următoarele versuri: «Calcu-ți urma, / Iau-ți forma: / Pruncul meu / În chipul tău»” (Pavelescu, 1998, 36).

Se poate remarca faptul că acest tip de rituri este mult mai vag reprezentat, comunicarea între lumea ordonată, modelată și

cea a preformalului, necunoscută, făcându-se anevoie. Un tip deosebit de comunicare, *onirică*, poate realiza, totuși, mama. Ea este vestită prin vis, simbolic, mai mult sau mai puțin criptic, despre sexul copilului: dacă va visa un pom roditor, fructe frumoase sau busuioc, va avea băiat; dacă va visa flori, va fi fată; de asemenea, anumite animale visate puteau fi purtătoarele informației privind sexul copilului (cocoșul, berbecul etc.) (12).

Nașterea ușoară este pregătită prin măsuri de profilaxie magică, potrivit principiului similitudinii. Încă din cursul ceremonialului nupțial, unele practici amintite vizează asigurarea unei nașteri ușoare: mireasa își privește mirele printr-un colac sau prin inelul de logodnă; i se desfac toate nodurile și i se descheie cămașa în timpul cununiei etc. În timpul sarcinii, femeia rostește – ori de câte ori mătură și aruncă gunoiul – o formulă magică având același rol: „Cum arunc gunoiul acesta de iute, așa să și fac de lesne!” (5) În Chioar, bea apă de pe ou, pentru a naște la fel de ușor cum ouă găina sau bea apă de pe fiecare deget al unei femei care a născut ușor (Pop și Chiș-Șter, 1983, 149). În apropierea momentului nașterii, grija pentru buna ei desfășurare sporește; la aromâni, femeia însărcinată mima nașterea rostind o formulă magică: „Cum treași suvalnița pitu cămeași, ași s-treacă tehnulu pitu mini!” (Caraiani-Saramandu, 1982, 380), iar în Banat femeia arunca apă pe streășină spunând: „Cât pestesce apa pă streășină atâta să pestească pruncul sau prunca!” (Marian, 1995, 31).

În fine, comunitatea, beneficiar implicit al tuturor măsurilor magic-profilactice, devine beneficiar explicit și deplin al riturilor apotropaice înfăptuite de femeia însărcinată, înzestrată temporar cu forță divinatorie. Conform mentalității tradiționale, femeia aflată „în stare binecuvântată” poate transmite fertilitatea ei vegetației și animalelor. Mai mult, poate anula sterilitatea prin acte magice: aruncă mac în fântână în timpul secetei sau se lasă udată ca să plouă (17), presară cu mac și cânepă locul (cămașa) unui vițel născut dintr-o junică, pentru ca nimeni să nu-i poată lua mana și să rămână rodnică în continuare, iar dacă seamănă, roadele au să crească asemenea pruncului din pânțe (10).

Tot în virtutea acestei facultăți divinatorii, viitoarea mamă putea săvârși acte magice pentru a ghici sexul copilului. Semnificația folosirii unor obiecte nu e motivată decât prin constituția lor biformă (prâsnelul), obiectul de recuzită magică ales este vergeaua (fușteiul) de la războiul de țesut, care, prin contact cu o persoană de sex bărbătesc sau femeiesc, putea prevesti (poate într-un timp mai vechi aduce) un copil de sexul dorit de mamă.

Ghicirea sexului fătului după anumite semne legate de înfățișarea și comportamentul viitoarei mame era o preocupare constantă. Astfel, la românii din Ungaria se mai păstrează amintirea acestora: „Se va naște băiat dacă mamei: îi place slănină; îi plac dulciurile; să beie vin; nu se ferea de fumul de pipă; fața îi era cu pete; burta țuguiată; avea grețuri; naștea cu oarecare întârziere sau în timpul sarcinei nu se ferea de bărbatul ei. Se va naște fată dacă mamei: îi plăcea să bea lapte; să mănânce acru; dacă era „folticoasă” (se îngroșea de tot); dacă avea față curată; naștea mai devreme; avea buze umflate” (Nikula, 1996, 223 *squ.*).

Mai mult, prescripțiile magice vizau schimbarea sexului în funcție de dorințele mamei: „Pentru ca femeia să facă băiet, să mănânce semințe de buruiănă ce îi zice *Veronica* – cele cu flori albastre sunt pentru băieți, iar cele cu flori albe sunt pentru fete” (Sevastos, 1990, 134).

Așadar, femeia însărcinată avea un statut bivalent *numinos*: vulnerabilitate și capacitate de divinație în același timp. Statutul ei, în societatea arhaică era, într-un fel, privilegiat, acest fapt fiind dovedit, pe de o parte, de protecția magică și rituală exercitată, iar pe de altă parte, de recunoașterea lui de către ceilalți membri ai comunității tradiționale; de aici o serie de interdicții de respectat de către membrii familiei sau de toți cei care o înconjoară (de asemenea lucruri precum: poftele, sperietura, oferitul apei, descălțatul, așezarea la masă în fața soțului, intrarea în casă înaintea sau în timpul nașterii, depinzând chiar bunul mers al sarcinii și al nașterii).

Pentru a contracara cel puțin o parte din încărcătura magică a femeii însărcinate – fie ea pozitivă ori negativă – se formulează un adevărat *cod comportamental ad-hoc*, dar pentru protejarea ei

însăși, pentru vindecarea de anumite boli sau, în general, pentru bunul mers al sarcinii, se structurează o *rețea de protecție* pe care ne propunem s-o analizăm în cele ce urmează.

Membrii comunității tradiționale uzează de practici magice atunci când influența (acțiunea) malefică este de tip magic (făcături) și de practici magico-medicale sau farmaceutic empirice, atunci când acțiunea malefică este datorată unui *agent patogen* sau *magic patogen*.

4.5.3. Așa cum arătam, *rețeaua de acte de protecție* a vulnerabilității individului este deosebit de complexă: de la interdicții și prescripții care, respectate, asigură o *protecție circumstanțială*, provizorie, până la înzestrarea cu obiecte magice și cu facultăți magic neutralizante, care aduc o *protecție permanentă completă*. Aceste componente au, așadar, un caracter profilactic, preîntâmpinând influențele malefice. Există însă și componente neutralizante curative cu mult mai complexe prin însăși funcția lor de eliminare a efectelor acțiunilor malefice. Complexitatea lor constă în recurgerea la o recuzită și la formule tipice rostite, ce însoțesc actele magice propriu-zise; eficacitatea lor e garantată de rigoarea cu care sunt îndeplinite și de competența profesională, consacrată a performerului.

Aceste două tipuri de componente ale rețelei de protecție funcționează din plin în perioada prenatală, mai întâi în cazul unei bănuite sterilități, apoi pe toată perioada „stării darului” și pregătirii unei nașteri normale.

Pornind de la câteva caracteristici ale structurării textului poetic ce însoțește practica magică, vom încerca să relevăm importanța comunicării Uman/Sacru pentru păstrarea echilibrului firesc atât în perioada preliminală (sarcina), cât și în cea liminală (lehuzia).

Este necesar să subliniem importanța considerării practicii magico-medicale în ansamblul ei, ca pe un tot indestructibil, și nu fragmentat în părțile constituente. De aceea, o vom numi *textură* (magico-medicală și magică) în vreme ce *text* va fi considerat numai constituentul „poezie” urmând să stabilim multiplele posibilități de conectare a acestora.

Stabileam mai sus trei tipuri de agenți malefici: agenți cu acțiune autonomă, neprovocată și ființe supraumane cu contur fabulos-mitic, pe de o parte, iar pe de altă parte, forțe malefice controlate magic (invocate). Interesant de subliniat este faptul că aceste trei tipuri de agenți malefici nu au o acțiune circumstanțial specializată, ci ei pot fi nocivi chiar în cazul unei vulnerabilități neamplificate de „starea darului”. Efectele acțiunii nocive sunt identice, indiferent de momentul în care apar. De aceea, vom avea texte identice, nesubordonate cerințelor stării excepționale a femeii însărcinate.

Actul magic este în principal o *comunicare* cu forțele latente, comunicare ce nu poate fi întotdeauna facilă. Abordarea de tonuri diferite, de atitudini, oferirea darurilor, gesturile care par să dovedească prezența manifestă, imaterială a forței cu care se comunică duc la ideea structurării dramatice a texturii magice. Unele dintre texte au acest caracter dominant, subliniat de procedeul dialogului, de invocarea sau de adresarea directă către agentul malefic.

Este de observat că adresarea directă este posibilă mai ales în cazul cunoașterii agentului malefic, deci al unei prediagnosticări și mai puțin explicită în textele ce se dezvoltă epic și în cele descriptive. Uneori, comunicarea este încercată, forța malefică are un contur cu totul vag, nemanifest, ceea ce reclamă o mediere a contactului cu ea (fie prin invocarea celui care a determinat acțiunea malefică, fie prin explicitarea gesturilor magice):

prediagnosticare:

– Stăi, *mătriciu!*

– Crepi, izdate
necurate!

– *Borză* îmborzată,
Borză blăstămată,
Cu dinții rânjiți...

– *Pază* venită,
Pază năprătită...

numirea mediatorului (actului magic):

- Ho, *vacă roșă-poroșă!*
- Bună vremea, juncan negru!
- Mulțumescu-ți ție, N.N. !
- Hochi înapoi să te-ntorci
- Că de nu te-i înturna...

explicitarea gestului magic neutralizant:

Nu tai brecirile,
Ci tai *muma codrului*,
Moșul codrului,
Cu fata codrului...

Cine-o făcut cu una
Io-i întorc cu două,
Cine-o făcut cu două
Io-i întorc cu trei...

Nu suflai sufletul,
Numai suflai *deochetu*,
Din creierii capului,
Din merele obrazului...

Analizând aceste modele de structurare a textului, se poate observa că:

- la contactul cu agenți malefici cu acțiune nedorită de tipul „Mătrice”, „Izdat” și de tipul „Zburător”, „Samcă”, „Pază”, „Muma Pădurii”, „Pădureana”, comunicarea relevă un anumit grad de cunoaștere sau măcar de reprezentare mentală a caracteristicilor formale ale agentului și de estimare a efectelor nocive ale acțiunii sale, ceea ce implică posibilitatea invocării, a adresării directe;
- la contactul cu agenți malefici de tipul „făcutului pe ursită”, „făcăturii”, „deochiului”, comunicarea nu mai poate fi facilă, întrucât forța scapă reprezentării, structurării mentale pe baza componentelor fantastice cunoscute, efectele acțiunii ei sunt imprevizibile, necontrolabile și, deci, greu de numit și de localizat.

Se încearcă, totuși, un dialog, nu cu agentul malefic propriu-zis, ci cu cel care îi dirijează acțiunea („vacă roșă”, „juncan negru” sunt apelative destinate celei sau celui ce a invocat forța malefică).

Sunt, deci, de disociat două tipuri de texte din punctul de vedere al comunicării planului uman cu cel numenal: cel în care agentul malefic este *invocat* (comunicarea este nemediată, textul are formă de dialog cu mărci caracteristice – vocativul și imperativul) și cel în care agentul malefic este *numit* (comunicarea este indirectă, textul dezvoltându-se epic, fie descriptiv, forța sau agentul malefic primește o multitudine de nume menite să includă toate ipostazele Răului manifestate sau latente, cunoscute sau bănuite, pentru ca imposibilitatea reprezentării – deci, a anihilării *in effigiem* și a comunicării directe să fie suplinite de impresia – care este lăsată agentului malefic – de omnisciență și omnipotență. Anihilarea va avea loc prin încălcarea interdicției numirii.

Invocarea agentului malefic implică o cunoaștere amănunțită a efectelor acțiunii sale, iar numirea lui este posibilă și cunoscându-i numai acțiunea. În această ultimă categorie, preponderent este rolul cuvântului ce reiterează gestul magic.

Complexitatea textului e mai mare, căci el include, pe lângă comunicarea cu ordinea numenală, și descrierea întregii texturi magico-medicale, având și o funcție mnemotehnică.

Conform gândirii arhaice, orice act magic debutează cu o acțiune prin care se intră în posesia persoanei sau forței căreia îi este destinată săvârșirea acestuia: descântarea de diferite boli sau vrăji care pot ataca femeia aflată „în starea darului” se face punând față în față obiecte ale beneficiarei cu numirea agentului malefic și/sau a ipostazelor acțiunii sale și ale efectelor acesteia: „Ia un ou, îl sparge, pune în el bucăți din unghiile bolnavei și un fir «de aruncat», de lungimea bolnavei și, amestecând în ou cu un fir de mătură, zice: «Cum se mătură gunoiul din casă, așa să se măture fiorile, tremurile, frigurile de la N.». Apoi duce oul la o proptă de gard unde îl îngroapă rostind descântecul:

«Când din ăst ou pui va mai învia,
După cloșă a pleca
Și cloșă o pleca,
Și demâncare le-o da
Și puii or mânca,
Cu picioare or umbla,
Cu ochii or vedea,
Cu aripi or zbura,
Atunci să mai vină frigurile,
Fiorile,
Tremurile
La cutare.
Cum se despart drumurile,
Așa să se despartă de N. fiorile,
Tremurile
Și toate frigurile»”.

(Marian, 1995, 42)

Odată descoperită, vulnerabilitatea agentului malefic este exploatată: se crede că, prin trecerea în revistă a tuturor ipostazelor „Mătrixelor” și a localizării și efectului acțiunii lor, prin numirea tuturor posibililor invocatori sau mediatori ai acțiunii malefice însoțită de imprecăție acțiunea poate fi neutralizată:

*Mătrici prin sete,
Mătrici prin foame[...]
...sufalai deochetu
Din crierii capului,
Din merele obrazului,
Din zgârcele nasului...*

Uneori, chiar numai descriind gesturile magice și amintind recuzita, e posibilă sau se produce anihilarea agentului malefic, *cuvântul* având pondere egală cu *înfăptuirea*.

Un alt tip de exercitare a eficienței cuvântului este cel în care se face apel la mediatori aparținând ordinii numenale, dar având caracter benefic: Maica Sfântă, Sfinții Doctori Cosma și

Damian, Arhanghelul Mihail (uneori prin reluarea unor fapte exemplare petrecute într-un timp mitic). Aceste forțe-auxiliare sunt adesea invocate în textele magice destinate protejării femeii însărcinate, lehuzei și pruncului, afirmându-se ca model de fertilitate și invulnerabilitate sau ca agent neutralizant investit cu o forță magico-medicală sau imolatoare. În aceste cadre nu se mai desfășoară un dialog cu agentul malefic, ci cuvântul magic are rostul de a reitera momente de declin ale acestuia, de a numi forțe potrivnice lui, urmând ca, prin aceasta, să se obțină același efect anihilant.

Așadar, gândirea arhaică modelează antropomorf ordinea numenală, dând spiritelor vătămătoare calitățile unui individ sortit desființării sau alungării și exilării. Acest fapt este relevant în constituirea formulărilor propriu-zise:

agentul malefic este rugat, înduplecat:

– ...Iacă, te cinstesc,
Și te dăruiesc...

oprit:

– Stăi, mătriciu!

blestemat:

– Crepi, izdate
Necurate!

exilat:

– Te-oi lua
Și-n Marea Neagră te-oi mâna
Și-acolo te-oi așeza [...]

jignit și amenințat:

– Ho, vacă neagră-poneagră!
...Că de nu te-i înturna,
Eu focu mi-oi ațâța,
Bolohani oi înfierbânta
Și te-oi arde și te-oi frige
Până ce mi te vei stânge!

Formulele sunt multiple, fiind determinate de o deosebită varietate de atitudini ale performerului. Important este faptul că acest „aer de familiaritate” este de găsit în textele din primul tip delimitat, în care, după cum arătam, agentul intră într-un tip de comunicare explicită, și mai puțin în al doilea tip, constituit pe o schemă epic-descriptivă.

Fiecărei formulări îi corespunde o formulă nu întotdeauna stereotipă, dar structurată pe niște date stilistice concretizate în antiteze, negații repetate etc., cea mai interesantă fiind formula *exilării* constituită pe o simetrie bipolară, pornind de la ordinea modelată cosmic și social:

Unde nu-i ieșchie sărită
De voinic tăiată,
Nici glas de cocoș,
Să se ducă-n petri mușchiate,
Nemaiumblate!

Peste marea neagră l-a arunca
Unde popa nu toacă
Lui Dumnezeu nu se roagă.

O altă formulă e cea a *desființării*, pe care o găsim în finalul unor texte însoțind urarea prin comparație făcută beneficiarei:

Acolo să periți
Ca roua de soare,
Ca spuma de mare,
N. să rămâie curată,
și luminată...

Pe acest gen de formulare este bazat – în linii generale – cel de-al doilea tip, actul magic sau gestul original repovestit constituindu-se într-o formulă amplificată a desființării.

Însăși detalierea gestului magic al descântării obținută printr-o gradare este un procedeu menit să distrugă sistematic, fără a omite vreun amănunt, efectele forței nocive și apoi forța însăși:

...Și te-oi lua,
Și-n moară te-oi măcina,
Și-n vânt te-oi vântura,
Să nu rămâi de fel
Cât un grăunte de mac
În patruzeci și patru despicat
În mare aruncat...

(fragmente de texte culese
de la inf. 3, 4, 6, 14, 16 ACNCP)

Raportarea la un act malefic cu rol distructiv, la o ordine exemplară cum este cea a cosmosului sau la un fapt imposibil aduce nu numai anihilarea agentului nociv, ci o anumită invulnerabilitate magică a celei descântate, la aceasta contribuind și raportarea stării sale ulterioare la statutul unor valori absolute: soarele, aurul, argintul.

Din datele oferite de câteva aspecte ale constituirii textului magic cărora li se alătură cele privind celelalte componente ale texturii magico-medice se poate reconstitui ceva din înțelegerea raportului uman/numenal. Mai întâi, putem constata că este operantă și la acest nivel *logica sensibilului*: spiritele, ființele cu care comunitatea intră în contact având multe atribute umane (uneori deformate sau augmentate grotesc) și se manifestă ca atare (sunt lacome, rele, dar și ușor de umilit, de înduplecat, temându-se de blestem, de mo-lestare); și în caracterizarea lor funcționează interdicții legate de numire și de localizarea forței. Se stabilește în acest fel o comunicare între mediatorul în-zestrat cu facultăți incantatorii și divinatorii și agenții malefici, comunicare ce se poate constitui în criteriu operant pentru di-socierea mai multor tipuri de texte.

Rețeaua de protecție funcționează aici cu scopul de a preîntâmpina orice influență malefică – nu numai la nivelul textului, ca formule ale exilării sau desființării, ci și sub forma practicilor conformate principiilor magiei simpatetice (bolnava își poartă hainele pe dos după ce a fost descântată „de întors”; bea leacuri descântate și se scaldă în apă descântată pentru a alunga „Zburătorul”; poartă talismane ca să alunge deochiul, „Samca” etc.).

Grija deosebită pentru ocrotirea femeii de spiritele rele care i-ar putea zădărnici rodnicia o dublează pe aceea destinată să compenseze vulnerabilitatea individuală. De altfel, actele magice și magico-medice îndeplinite au drept beneficiar implicit comunitatea interesată în a-și păstra permanența și echilibrul.

Vulnerabilitatea femeii manifestată prin sterilitate sau a celei aflate în „starea darului” nu sunt tipuri speciale de vulnerabilitate. Agenții malefici sunt dintre cei „consacrați”, cu multiple ipostaze de afirmare a forței patogene: „Zburătorul” – o ființă de constituție fabulos-mitică – domină perioada adolescenței și a tinereții femeilor și văduvelor tinere; „Samca” – ființă consacrată de mitologia creștină – poate pune stăpânire pe nou-născut și pe copilul mic; în fine, „făcutul pe ursită” poate întârzia căsătoria fetelor, așa cum întârzie nașterea etc. Ca atare, textele nu se remodelează conform circumstanței, nu este amintită condiția cu totul specială a femeii însărcinate.

Textura magico-medicală, gesturile, recuzita, leacurile descântate marchează specializarea actului magic, conformarea lui circumstanțelor. Putem, deci, aprecia că statutul femeii aflate în „starea darului” este asemănător cu al oricărui individ aflat în stare preliminară-liminală (cf. Turner, 1995).

Sunt foarte puține textele destinate anume ușurării nașterii, de aceea vom cita aici integral două asemenea culegeri consemnate la mijlocul, respectiv la sfârșitul secolului XX:

„Când nu poate naște femeia:

Doamne ajută, Sfântă Mărie,
Sfântă zî de astăzi.
Cei mie a cutare muiere,
De a și ficior cu ochii căpriei,
Cu păru roșu,
Cu păru negru,
Cu păru galbin,
Să grăghiască și să nască,
Că-l așteaptă plug negata,
Car neferecat.

Să grăghească și să nască,
Că-l așteaptă boi neadăpați,
Breazdă răsturnată,
Grâu răvărsat (sămănat).
Să grăghiască și să nască.
De-o fi fată
Cu ochii căpriei,
Cu ochii roșii,
Cu ochii galbeni,
Cu ochii negri,
Cu ochii merui,
Să grăghiască,
Și să nască,
Că o așteaptă
Casă nemăturată,
Casă nechitătită,
Oi nepornite,
Războiu nețăsut,
Să grăghiască
Și să nască.
Atunci îi dezleg crerii,
În crerii capului,
Îi dezleg muruna părului,
Boboșii ochilor,
Zgârcii nărilor,
Fața obrazului,
Rădăcinile dinților,
Dricul spatelor,
Bairile inimii,
Îi dezleg maiu,
Plumânile, rărunchii,
Foalele, crucile șelelor,
Îi dezleg nașterea,
Îi dezleg apele,
Îi dezleg foaia,
Îi dezleg stratu,
Îi dezleg picioarele.

Dezlegată să șii.
Și de mine și de Dumnezo
Și de sfânta zi de astăzi”.

(Pavelescu, 1998, 176)

*

„Să pune apă într-o cană și să stâng cărbuni. Și cu cărbunele la stâns coți pă picior la femeie să vezi dă bube.

Hei, buba bubelor!
Hei moima moimelor!
Hei, bubă de 99 dă feluri!
Hei, bubă dă 99 dă tipuri!
Nu coace,
Nu face,
Nu ustura,
Nu pițiga,
Nu săpa ca porcii,
Nu roade ca câinii.
Ci te-ntoarce,
Și nu te coace,
Cum s-o-ntors
Soarele d-amiază
Și piei
Cum pierе roua dă soare
Și scopitu su picioare.
Și tu te topește,
Și te modelește
Cum s-a topit cărbunele aiesta
Și cum să topește
Și să modelește
99 de lumine,
99 de biserici,
99 de făclii,
99 de altaruri,
Așe să pieri și tu,
Bube rele și spurcate,

Căpătate pân rele,
Căpătate pân osteneală,
Căpătate pân potca cea mare.
Piei cum pier roua de soare
Și scopitu su picioare.
Că femeia asta,
Nu v-a pute adăpa,
Nu v-a pute sătura,
Că sunteți dâן coarnele bibolilor țâpate,
Cu leșie dâן covată,
Cu cenușe dă su vatră.
Așe și peiei și tu,
Bubă re și spurcată,
Cum pier roua de soare,
Și scopitu su picioare.
În sfânta minută d-acum,
Și-n sfânt ceas d-acum,
Să n-aibă nimica,
Cum n-o avut
Când s-o născut
Și popa nume i-o pus.

Asta-i pântru bubele care-s la picioarele umflate. Stânji 9 cărbuni aprinși și la fiecare cărbune zâci zâcala și faci pă picioar, așe, îndărăpt, îndărăpt (Jurcuț Sânza, Drighiu, jud. Sălaj)".

(Burghele, 1999, 142 sq.)

Primul text este de fapt o dublă invocare: către făt, ca bănuită „cauză” a întârzierii nașterii, acesta fiind îmbiat, ademenit, promițându-i-se un destin încadrat pe coordonatele firești ale existenței tradiționale și către forțele benefice, cărora li se cere ajutorul în practica magico-medicală descrisă mai apoi în mod detaliat. Dacă în cel dintâi text citat se întrevăd relații cu invocațiile către Ursitoare și regăsim formule citate de S.Fl. Marian între practicile de ușurare a nașterii atribuite moașei (cf. *infra*), în al doilea text diagnosticarea rămâne vagă („bube”, „moime”) și

la fel gesturile și restul practicii descrise, așa că numai specifica-rea informatoarei ne confirmă că avem de-a face cu un remediu specializat.

4.6. Apex

Momentul nașterii, pregătită, așa cum arătam, chiar cu mult timp înaintea sarcinii, era marcat de unele acte magice menite să-i asigure o desfășurare firească.

Mai mult ca oricând, în acest moment, viitoarea mamă era expusă influențelor malefice. De aceea, atunci când nașterea se anunța grea, se presupunea că faptul s-ar fi datorat unei asemenea intervenții.

Existau două tipuri de acte magice săvârșite cu scopuri uni-voce, dar cu determinări deosebite: unele încercau să protejeze femeia de eventuale intervenții malefice posesoare ale unei forțe relativ reduse (spirite sau încercări involuntare anterioare care întârzie nașterea), celelalte apăreau ca neutralizante ale acțiunii agenților malefici despre care aminteam într-un capitol anterior.

De astă dată, actantul principal este moașa, ea manifestându-se de pe pozițiile inițiatului. În cazul unei întârzieri a nașterii, dar și atunci când nașterea se anunța normală, ea căuta să alunge orice posibilitate de „legare”, determinată fie de mediu, fie de o eventuală invocare a spiritelor latente: deschidea toate încuietorile, ușile și ferestrele (mimând, în acest fel, deschiderea așteptată), înfigea topoare sau cuțite în praguri, în acoperișul ori grinda casei, sau le așeza în așternutul femeii pentru a alunga spiritele ascunse, oprea orice vizitator să plece înainte de a efectua un act prin care să asigure „dezlegarea”, înlesnirea nașterii. În cele din urmă, se recurgea chiar la practici magice complexe.

Important de relevat e faptul că, mai ales în acest moment, comunitatea participa efectiv sau controla buna desfășurare a ceremonialului. Astfel, în anumite zone ale țării (Chioar), „...se trăgea clopotul la biserică, așa cum se trăgea când ardea o casă (într-o dungă)”. De asemenea, în unele cazuri de naștere grea,

erau chemate nouă femei care să se roage („ruga văduvelor”) (Pop și Chiș-Șter, 1983, 251).

S.Fl. Marian arată că numai în cazul „...când o femeie nasce greu, se pune în genunchi și începe a se ruga”; dar date recente confirmă păstrarea până de curând a străvechiului ritual al „nașterii pe pământ”, cu rosturi magice și apotropaice evidente, dar și foarte eficient din punct de vedere obstetrical. În Chioar, femeile erau izolate în momentul nașterii într-o cameră lipită cu pământ unde nășteau „în genunchi, ținându-se cu mâinile de un scaun”, iar în satele aromâne, femeia era așezată pe podea, pe paie etc. (*ibidem*).

Ritualul nașterii pe pământ, ca și așezarea pe pământ a copilului imediat după naștere par să semnifice, în comunitatea tradițională românească, un mod de a încredința copilul principiului generator de la care primește forță magică și fertilitate și constituia, în același timp, un exemplu de modelare a umanului conform evenimentelor cosmice.

4.6.1. Nașterea era un moment conceput ca determinant pentru existența copilului; el se petrecea în contextul unei „vulnerabilități” a comunității, aflată în dezechilibru și în primejdia de a primi în sânul ei un individ care, fie datorită neinițierii (nepurificării), fie datorită punerii existenței sale sub semnul nefastului, putea exercita asupra ei o agresiune (Nicolau și Popescu, 1983). Aprobarea ulterioară de către Sacru încerca să preîntâmpine eventualele dezechilibre existențiale, dar nu era menită să modifice esențial traiectul generat de raportarea la calitatea momentului nașterii fast/nefast. Comunitatea tradițională descifra în semnele momentului nașterii marcarea definitivă a existenței individului: căița – eventual purtătoare de noroc; plânsul nepotolit – prevestitor al unei existențe pline de primejdii; nașterea grea – prevestitoare a morții grele, năpraznice etc.

Spaima de semne provocate de acțiunile mamei capătă sens abia acum, dacă ne raportăm la credința generală potrivit căreia orice om însemnat este „fărmăcător”, lucru ce trebuie neapărat pus în legătură cu întregul ansamblu de credințe, de practici

magico-rituale și narațiuni legate de strigoi. Dar semnul corporal putea fi nefavorabil pentru propriul destin al nou-născutului și de aceea se proceda atât la o evaluare a lui cât și la neutralizarea sau atenuarea predicției pe care o conține. Acestea amintesc, după cum vom avea ocazia să arătăm, de practicile sacrificiale către „schima casei” sau atestă puterea moașei de a conferi un alt sens prevestirii, limitând, practic, forța negativă sau pozitivă a nou-născutului. Pe acestea, întrucât sunt formulate atât ca prescripții, cât și ca nuclee mitice cu scop persuasiv, deci modulator, le vom analiza într-un capitol de-sine-stătător.

Există numeroase narațiuni care vorbesc despre spaima de semne și spaima de prevestire, concretizată mitic în „urseală”. De obicei, eroii nu se pot sustrage destinului anunțat de semne, în ciuda eforturilor făcute de cei ce le interpretează și caută să contracareze esența lor malefică. Excepție fac eroii din basme, care întotdeauna reușesc să convertească sacrul nefavorabil în sacru favorabil, prin aventura lor excepțională, sau care se ascund în spatele semnului, disimulându-și astfel fie descendența semidivină, fie calitățile excepționale.

Și momentul însuși al venirii pe lume, corelat cu acela al zămislirii copilului, poate spune inițiaților multe despre viața acestuia și despre raporturile lui cu semenii. Ca orice întâmplare petrecută lumea, nașterea în această zi pare a fi benefică (este ziua celor norocoși, ce se vor bucura de viață lungă, dar și cea a „lunaticilor”, adică a strigoilor ce răpesc din belșugul celorlalți). Copiii „mințioși” se nasc, de obicei, dimineața, mai ales de sârbători; la fel și cei care se nasc ușor sau „pică pe mâna dreaptă” (ei se vor bucura, de asemenea, numai de fapte bune și „vor trăi cu dreptate”, în opoziție cu cei care „pică pe mâna stângă” și care „vor trăi numai cu strâmbul”...). Ne vom ocupa în detaliu de toate aceste mesaje ale Sacrului privind destinul într-un capitol aparte, încercând să descifrăm mecanismele mentale care generează o interpretare sau alta.

Moașa devenea, începând din acest moment, principalul reprezentant al comunității, investit cu funcții multiple (medicale, divinatorii, magice, sociale).

Primele rituri erau augurale (moașa făcând urări nou-născutului prin formule ceremoniale) și de separare (implicit, de purificare) de mediul anterior (tăierea cordonului ombilical și păstrarea lui și a placentei, prima baie – cu rost propițiator).

4.6.2. Tăierea și păstrarea cordonului ombilical și îngroparea placentei erau componente magice care încifrau sensuri mitice și magic-protectoare. Separarea de mediul anterior și pătrunderea în altul nu se putea face decât asigurând protecția nou-născutului. După principiul simpatiei prin contact, cordonul ombilical și placenta sunt embleme ale sufletului exterior, a căror posesie aduce implicit dependența magică a individului față de forța (persoana) posesoare.

În comunitatea tradițională românească, păstrarea cordonului ombilical constituia un important *aspect al riturilor de înrudire*, apoi și un act magic ce făcea legătura cu momentele de trecere. Prin semnificația dintâi înțelegem structurarea unei dependențe față de păstrătorul cordonului ombilical (de obicei, mama sau moașa), dependență care urmează imediat integrării în familie și prin care se asigură o protecție magică a copilului. Cea de-a doua semnificație este de tip *auspicial* și compune, alături de alte ritualuri, momentul inițierii de la vârsta de 7 ani, când copilului i se dă să desfacă buricul, acest fapt, odată împlinit, prevestind îndemânarea și destoinicia lui (3).

Placenta (casa, locul, locușul) este și ea ocrotită, fiind îngropată fie la „loc curat” (ferit de orice contact cu impuritățile de orice gen, chiar de tot ceea ce aparține profanului), fie la rădăcina unui pom roditor (rit care asigură rodnicia, sănătatea și bogăția copilului). Contactul ulterior – în caz de dezechilibru – cu locul unde a fost îngropată placenta avea rol purificator, fortifiant și asigură imunitatea magică. Îngroparea în locul știut numai de moașă, ca și îngroparea în tinda casei (sub masă sau după ușă) împreună cu plante magice (usturoi, piper, tămâie, busuioc) semnifica integrarea, ca și dependența de neam și familie, consfințirea apartenenței totale și permanente la aceste structuri

socială. Mai mult chiar decât cordonul ombilical, placenta este emblemă a sufletului exterior, căci în urma unui act magic complex, prin care ea intră în contact cu valori superioare ale ordinii umane, transmite atributele acestora nou-născutului. Pe de altă parte, placenta se constituie în semn absolut al fecundității, care, la rândul ei, poate fi stimulată sau diminuată prin acte rituale complexe. Fecunditatea unui cuplu, odată verificată, putea stimula fertilitatea pământului: bărbatul, patronator al microuniversului exterior vetrei casei, înfăptuia un act ritual menit să asigure, conform principiului simpatiei, fertilitatea pământului. Acest act ritual, alături de un altul, în care schimbul este invers – de la fertilitate la fecunditate – puneau în evidență principiul de modelare a ordinii umane conformată celei cosmice: acela al omologării umanului de către sacru numai cu condiția verificării fertilității esențiale pentru existență.

Îngroparea placentei într-o oală nouă, pusă cu gura în jos, sau la răspântia a trei drumuri elimină posibilitatea de a aduce pe lume alți urmași, acest act magic punând în evidență valoarea de emblemă a fecundității posedată de placenta și capacitatea omului de a o controla (restrânge sau stimula). Placenta este, așadar, semn al comuniunii între membrii nucleului familial precum și între aceștia și neam sau societatea tradițională, iar la dimensiuni amplificate, al modelării umanului de către valorile cosmice.

Atunci când este vorba despre primul copil, moașa are rolul de a o iniția pe tânăra mamă. Faptul că și la asistarea nașterilor următoare moașa își îngrijește „nepotul” și ajută „nepoata” să se refacă dovedește, însă, că, pe lângă rolul ei inițiativ, moașa mai îndeplinește și pe acela de reprezentant al neamului și al comunității pe perioada în care mama este izolată de nou-născut, moment consemnat și de Arnold van Gennep în *Les rites de passage*.

În acest moment, se săvârșeau de către moașă două acte de cea mai mare importanță pentru existența copilului: *prima scaldă*, cu rol propitiator și augural și *primirea Ursitoarelor*.

4.7. Liminalitate

4.7.1. *Prima scaldă* se făcea în apă neîncepută (uneori chiar rece), în care se puneau bani, miere, pâine, ou, busuioc, lapte, diferite plante cu virtuți farmaceutice empiric cunoscute. Nu sunt excluse, după cum vom vedea, variațiile individuale generate de principiul *similia similibus curantur*. Scăldatul trebuia să aibă loc în momentul neprielnic acțiunii spiritelor malefice: după rășăritul și înainte de apusul soarelui. Apa de la scăldușcă (scaldă, ciupă) se arunca la un pom roditor (dacă nou-născutul era băiat) sau la flori (dacă era fată), niciodată la gard, pe apă curgătoare sau în foc. Aceasta, în virtutea principiului magiei prin contact, aduce date noi despre rețeaua de interdicții la care erau supuși membrii comunității, rețea având ca scop protejarea și influențarea existenței viitoare a nou-născutului. De asemenea, primele (pelincile) copilului nu erau lăsate noaptea afară, pentru a nu intra în contact cu spiritele malefice, iar dacă acest fapt s-ar fi întâmplat, copilul putea fi cruțat de „plânsori” numai dacă primenelile i-ar fi fost scuturate în foc și afumate cu secărică pentru a alunga „răul” (12). În Banat, moașa era cea care menea copilului să poată face curând și cu ușurință primii pași, atunci când, uscându-i scutecele pe o roată, îi rostea: „Cum e roata de iute și de ageră, așa să fie și nepoțelul sau nepoata mea, de iute, ageră și îndemânatecă!” (Marian, 1995, 80). O dată cu prima scaldă rituală a copilului, moașa scaldă și pe mama acestuia cu apă neîncepută și aghiazmă („sloboade casa”). Cămașa în care a născut – dacă primul copil este băiat – o dă fetelor mari, ca să treacă de nouă ori printr-însa, urmând ca apoi să se mărite curând” (Marian, 1995, 48).

Era oarecum firesc ca acest moment hotărâtor să fie însoțit de formule de consacrare și de urare pe care numai moașa – ca personaj inițiat – le putea rosti la îndeplinirea gesturilor cu pronunțat rol integrator și de protecție. Aceste texte sunt tipologic specializate, conformate evenimentului. Fiecărui moment important următor nașterii îi corespunde un ansamblu de texte poetice marcate de sensuri augurale, auspiciiale, de politețe ceremonială.

O caracteristică principală a poeziei obiceiurilor de la nașterea copiilor e folosirea unui limbaj sincretic mai puțin complex; poezia era recitată și rareori cântată pe parcursul desfășurării obiceiurilor, textele având forma unei *urări*, a unei *invocații* sau a *formulelor protocolare*. Aceste trei tipuri de formulări corespund celor trei rosturi enunțate mai sus.

4.7.2. *Urările* au o funcție predictivă și, se pare, la origine, unele dintre ele au fost formulate ca *invocații*. Pierzându-și caracterul divinotoriu, cuvintele rostite de către moașă la naștere sunt menite să-i aducă nou-născutului calitățile fizice și morale care să-i asigure integrarea în ordinea socială și cosmică.

Structurarea textului este simplă, asemănătoare celei prezentate de poezia colindelor performate de copii: versurile sunt scurte, fără podoabe stilistice, marcând calități umane dimensionate firesc. Textele subliniază, prin aceste calități, structurarea unei rețele de modelare conform calităților umane și sociale consacrate în societatea arhaică.

Urarea consacră astfel un model uman diferențiat masculin/feminin calitățile păstrându-se în linii generale, ceea ce atestă caracterul lor exemplar:

„Acest băiat
Ce l-am rădicat
Să fie norocos
Și mintos
Și voios
Și drăgăstos
Și sănătos
Și-nvățat
Și bogat,
Om de treabă
Și luat în seamă!”

„Această fată
Să fie frumoasă
Și mintoasă
Și voioasă
Drăgăstoasă,
Sănătoasă
Și-nvățată,
Și bogată,
Femeie de treabă
Și luată-n seamă!”

(Marian, 1995, 39 *squ.*)

Nou-născutul este destinat deci unei existențe încadrate pe coordonate obligatorii și suficiente pentru a garanta eficacitatea și permanența ordinii instituite.

Ca în colindele destinate fetei sau flăcăului, urarea instituie un model ale cărui componente se referă la calități fizice manifeste (sănătate, voie bună, înfățișare plăcută), calitățile morale cerute de cenzura socială fiind, însă, cu mult mai numeroase și determinante pentru destinul individului și, prin aceasta, pentru integrarea lui în comunitate: „Om de treabă // Femeie de treabă // Și luat în seamă”.

De la menirea de a încadra un nou individ într-o ordine umană raportată la valori sacre, poezia devine una de urare și de predicțiune, sau chiar de predestinare a unei existențe în care primează valorile sociale.

Cenzura comunității se instituie, arătam, prin reprezentantul ei – moașa. Moașa rămâne, în majoritatea momentelor ceremonialului, actantul principal cu rol predictoriu și augural, fapt ce ne trimite la garantarea actelor sale printr-o funcție divinatorie ulterior estompată. Moașa este cea care, în unele zone, dedică nou-născutul unui statut social ales, în care primează, totuși, calitatea esențială cerută de comunitatea arhaică – *omenia*:

„– Cine-i acesta? Ori vornicul?
– Vornicul! (răspunde tot moașa)
– Cine-i acesta? Ori dascălul?
– Dascălul! (răspunde iarăși moașa)
– Ori îi om de omenie!
– Ba îi om de omenie!
– Om cuminte și de treabă
Și de toți luat în seamă!”

(Marian, 1995, 40)

Urarea are forma unui dialog, o reminiscență a comunicării cu ordinea sacră – dialog mimat de moașă: pentru copil se cere condiția socială de prim rang într-o epocă dată, implicând bunăstare și înțelepciune, calitatea determinantă rămânând, însă, cea enunțată în celelalte urări.

Dacă în textele analizate anterior poezia capătă accente subliniat augurale, estompând raportarea la Sacru, unul dintre tex-

tele poetice înregistrate de S.Fl. Marian mai păstra totuși mărcile unei raportări la această valoare modelatoare primordială. Valoarea poetică, independentă de raportarea la Sacru doar în măsură redusă, trimite la imaginile mirifice ale personajului de basm:

„Din găoază de rogoz
A ieșit ist făt-frumos
Și cere scufă și salbă
Să se ducă-n lumea albă,
Cere cal de călărie
Și o stea la pălărie
Ca să treacă de pustie;
Și mai cere un cal breaz
Că-i fecior de om viteaz.
Dă-i măicuț-un oboroc
Ca să-și cate de noroc
Și mai dă-i măicuț-o sită
Ca să-și cate de ursită;
Și mai fă maic-o plăcintă
S-o mâncăm până la nuntă.
Ca grâul N.N. să crească
Și-ntru mulți ani să trăiască!”

(Marian, 1995, 158 *squ.*)

Textul structurează opoziția dintre lumea preformalului și cea modelată cultural, dintre „pustie” și „lumea albă”. Toate atributele conferite de urările mai puțin modelate poetic se reduc la epitetul „făt-frumos” ce aduce conotațiile excepționalului. Sunt prezente aici și obiectele de recuzită magică menite să facă posibilă integrarea nou-născutului în „lumea albă”; actele divinatorii sunt cele care povestesc existența viitoare a copilului (ghicitul în bobi) sau vor invoca forțele menite să-l integreze în ordinea cosmică, sacră (primirea Ursitoarelor).

Ținuta noului membru al societății tradiționale se cerea a purta toate însemnele ceremoniale ale momentului solemn, conferindu-i atribute eroic-fabuloase (cal de călărie, stea la pălărie),

însemne amintind vestmântul cu simboluri cosmice al copilului ales să conducă oastea strălucită din colindele „de cocon”, ca și comportamentul flăcăului-cavaler ce trece cu bine toate probele inițiatice ajutat de calul năzdrăvan din colindele de fecior sau chiar din cântecul epic eroic.

Textul poetic mai marchează și momentul desăvârșirii integrării în comunitate: masa, sărbătoarea familială (rodinul) care trebuie să prevestească prin fastul și voia bună arborate bunăstarea viitoare a nou-născutului, cum și garantarea participării comunității la următoarele momente de trecere.

Urarea finală e relevantă pentru ilustrarea corespondenței uman/cosmic și a interdeterminărilor ei multiple: comparația „Ca grâul N.N. să crească” trimite la simbolistica fertilității, la corespondența glie/femeie // rod/progenitură, dar și la atribuțiile „rodnic”, „cinstit (de semeni)” pe care le presupune modelul social.

„Primele zile de la naștere – arată Gh. Pavelescu în lucrarea sa despre românii din Apuseni (1998, 36) – constituie timpul «critic» în viața fiecărui om, deoarece atunci i se scrie ursita. De aceea, orice acțiune, orice obiect din apropierea copilului îi poate influența în bine sau în rău viața. [...] Întrezărim aici credința că omul matur nu se formează ca personalitate în copilărie și pubertate, ci în primele zile de la naștere, când i se urzește întregul fir al vieții. Ursitoarele, ființe mitologice variabile ca număr, nu sunt, după părerea noastră, decât personificarea târzie a acestei străvechi credințe.”

4.7.3. Primirea Ursitoarelor era unul dintre cele mai importante momente pentru marcarea destinului viitorului membru al comunității. Acum, nou-născutul intră pentru prima oară în contact cu Sacrul. De modul în care omologarea divină s-a făcut depinde întregul destin al copilului, căci Ursitoarele întrunesc bivalența polară a sacrului. De aceea, ca în cazul intrării în contact cu forțe deosebit de puternice (Ielele, lumea de dincolo etc.), comunitatea se izolează într-o rețea de tabu-uri, începând cu numirea Ursitoarelor („zâne”, „mire”, „albe”, „hărăzite”) și până la pregătirea mesei rituale menită să facă favorabile aceste forțe.

Ritualul primirii lor era complex în raport cu celelalte prezente în ceremonialul nașterii, acest fapt fiind determinat de conceperea acestui moment ca pe unul de maximă potențialitate sacră.

Ursitoarele sunt o prezență atestată în întreg spațiul cultural indo-european, atributele și funcția lor (chiar și reprezentarea) păstrându-se aproape intacte de la anticele *Moirai* și *Parcae*, la *Samodive* (bg.), *Suienișe* (sb.), *Roganice* (rus.) din spațiul răsăritean. Zeități străvechi, Ursitoarele au o existență emblematic sacră, purtând atributele acestei valori absolute: sunt fie „trei femei foarte frumoase, cu veșminte albe ca zăpada...”, fie „trei fecioare curate”, locuiesc „la locuri curate, de picior de om necălcate, cu flori semănate și de păsări cântate” (Pamfile, 1997, 15).

Atât numărul, cât și numele lor sunt vag sau deloc cunoscute, acest fapt atestând comportamentul de tip interdicție al membrilor comunității la contactul cu ele. Treptat, interdicțiile și prescripțiile legate de aceste puternice și atât de himerice ființe sacre au exercitat o puternică fascinație asupra comunității tradiționale românești; s-au îmbogățit nu numai datele privind existența lor, ci au apărut chiar nuclee mitologice narative. Astfel, ele sunt destinate uneori momentului nașterii propriu-zise, existența lor, ușor abstractizată, reflectându-se în „numele” lor: „Capul lunii”, „Ziuă”, „Ceasul” (în care s-a născut pruncul), sau „Ursitoarea”, „Soartea”, „Moartea”, sau „a nașterii, a nunții, a morții” (*ibidem*).

După cum apar în mitologia vechilor civilizații europene, Ursitoarele sunt purtătoare ale însemnelor ordinii, ale curgerii și evoluției; uneltele țesutului sunt însemne ce trimit la existența microcosmică ordonată casnic, dar și la geneza macrocosmosului, căci multe dintre legendele cosmogonice românești vorbesc despre „urzirea pământului”. Cea din urmă Ursitoare este cea al cărei cuvânt stigmatizează existența individului (ea este adesea șchioapă) sau îi prevestește moartea („curmă firul” – cf. *Athropós*, în mitologia greacă).

„Masa” („cina”, „cinișoara”, „ospățul”) Ursitoarelor era compusă din alimente cu valențe recunoscute manifestate sacru și în alte momente ceremoniale: făina de grâu, vinul, apa, grâul,

colacul de grâu (azima). Importantă este prezența în acest ritual a trei obiecte: banul, lumina și colacul (azima), la care se adaugă uneori un fir de ață (mătase) roșie având lungimea nou-născutului (cf. „statutul” – lumânare de lungimea mortului, care îl însoțește în lumea de dincolo). Prezența acestor obiecte structurează o anumită simetrie între „primirea” și „petrecerea” în și din „lumea albă”; primirea, ca și înlesnirea petrecerii se fac în schimbul unui ban – vamă concepută de comunitatea tradițională asemenea celei plătite la trecerile prin lumea albă.

Lumina, la rândul ei, este prezentă în toate ceremonialele, marcând ciclul existențial, fiind, poate, emblema unui străvechi cult solar și ignic. Colacul devine hrană ceremonială prin excelență, prezența lui fiind, mai mult decât orice text sau secvență ritualică, o ilustrare a faptului că, în cultura tradițională românească, orice act ceremonial există în virtutea celebrării sau a stimulării valorilor – cosmice și umane deopotrivă – *fertilitate/fecunditate*. Colacul apare atât în ample rituri de peste an (colindat, seceriș), cât și în ceremonialele destinate trecerilor umane (naștere, nuntă, moarte), ca semn al comuniunii uman-cosmic și al împlinirii actului zămislitor. În relațiile interumane, colacul este semn al unei deosebite cinstiri, ca și al parentării temporare, prin simbolistica cercului și prin gestul consumării în comun a aceleiași hrane, iar în cele de tipul Uman/Sacru, este un mijloc de a atrage forțele benefice (belșugul tinerilor miri), de a alunga intențiile destructive ale spiritelor malefice sau temporar malefice (morții veniți în *lumea albă* de sărbători). Așa stând lucrurile, colacul are aici funcția primordială de determinare a forțelor sacralului de a fi favorabile („Bune ca pâinea!”); ulterior ea întregindu-se cu semnificații augurale: dacă masa pregătită pentru Ursitoare este îmbelșugată, la fel va fi traiul copilului.

Românii din Ungaria „citeau” în această vizită bunăstarea nou-născutului: „Pentru întâmpinarea lor se presară pe masă – sub formă de cerc – făină. Jumătate din cerc era formată din făină de grâu, celălalt semicerc era format din făină de porumb. În acest cerc se turnau mici grămăjoare de grâu, orz, ovăz. Apoi

urmăreau și «tălmăceau» mărimea acestor grâmezi. Dacă ursitoarele «duceau mai mult grâu», însemna că nou-născutul va fi om bogat. Dacă lipsea orz, atunci pe nou-născut îl aștepta soarta țăranului mijlocăș. Iar dacă lipsea din ovăz, acest lucru însemna că cel născut va fi om sărac” (Hoțopan, A., 1996, 149 *squ.*).

Invocarea Ursitoarelor aduce date în plus privind esența și existența lor, marchează dependența față de o divinitate supremă ale cărei reprezentante sunt acestea. Astfel, Ursitoarele devin interprete ale destinului și nu făuritoarele lui, câtă vreme noul individ a intrat deja în ordinea socială și cosmică într-un mor ent marcat calitativ (sacru). Întreg ritualul are, prin urmare, rostul de a face favorabilă interpretarea faptului săvârșit. Comportamentul de tip interdicție se păstrează și după încheierea actului ritual, căci nimănui nu-i e îngăduit să cunoască hotărârea ursitoarelor; pedeapsa este una asemănătoare celei aplicate de Iele.

Reminiscență mitică străveche, Ursitoarele păstrează, în structura lor, semnele unei forțe inexorabile ce motivează însuși comportamentul de tip interdicție/protecție/profilaxie magică. Ursitoarele rămân, după cum arătam, concretizarea unic explicită a omologării existenței individuale de către Sacru, valență căreia i s-au suprapus cele predictorii și auspiciile într-un stadiu arhaic al societății românești.

Actul ritual al primirii Ursitoarelor și închinarea către soare sunt însoțite, pe lângă componente gestuale și obiecte magice, de o *poezie incantatorie*.

Așa cum arătam, în comunicarea Sacru/Uman, poezia apare mult mai rar decât în comunicarea interumană, în cea dintâi absența ei suplinind-o gestul magic riguros îndeplinit.

Invocarea Ursitoarelor este indirectă, moașa, mediator între cele două planuri și reprezentant al tradiției (neamului), cu un cuvânt „inițiat”, adresându-se unei divinități supreme, unui zeu unic, purtător al efigiei omnipotenței. Pregătirea mesei rituale are rolul de a le face favorabile, de a le determina să aducă „nepotului” belșug. Forma textului împletește invocarea cu urarea și amintește rosturile pregătirii ospățului ritual:

„– Doamne, Dumnezeu!
Trimite Ursitorile,
Să vină toate voioase,
Voioase și bucuroase,
La sânie să gustească,
Lui N. bine să împărțească
N. puținelu să muncească
Și mult bine să trăiască!”

(Marian, 1995, 99)

Ființele supraumane, reprezentante ale Sacrului, se cere a fi binevoitoare, favorabile („voioase”) și darnice, după principiul străvechi *do ut des*. Împlinirea urării cere, așadar, validarea ei de către Sacru și închide în ea exemplaritatea existenței.

Un alt text se referă numai la ținuta favorabilă a Ursitoarelor, fără a conține vreo urare explicită:

„Sfintelor,
Bunelor,
Să vă aducă Dumnezeu
Curate,
Luminate,
Bune ca pânea,
Dulci ca mierea
Și line ca apa!”

(Pamfile, 1997, 19)

Este o invocare directă, ce descrie ritul primirii Ursitoarelor ca fiind destinat să aducă acestora calități similare, în esență, relevă tot același principiu al invocațiilor amintite ce stă la baza actului comunicării Sacru/Uman.

Ceea ce subliniază ambele texte este subordonarea Ursitoarelor unei forțe supreme; lor li se recunoaște mult mai puțină forță decât aveau divinitățile Destinului în Antichitate. Comunitatea tradițională românească le socotește spirite înzestrate cu acele calități pe care le conferă și spiritelor malefice citate în capitolul anterior, fapt determinat de conformarea existenței lor

pe principiile logicii sensibilului. Nucleele mitice pun în lumină, deopotrivă, forța de predictare inexorabilă, cât și capacitatea omului de a li se sustrage doar arareori. Toate datele privitoare la aceste ființe mitice poartă semnele impecabilei funcționări a sistemului interdicție/protecție.

Cunoașterea însăși în profunzime a mitului Ursitoarelor (sau poate doar difuzarea lui) este pusă adesea sub interdicție, majoritatea evocărilor conturându-se vag: „...trei femei foarte frumoase cu vestminte albe ca zăpada”, „trei fecioare curate” sau „trei fete îmbrăcate în alb”. Numirea lor este și ea pusă sub semnul interdicției: „fecioarele”, „zânele”, „albele” „hărăzite.e”, au *sediul*: „la locuri curate... de picior de om necălcate, cu flori semănate și de păsări cântate”; în ceea ce privește *contactul cu muritorii*, „nimeni nu are voie să asculte ursala”; „este pedepsit cel ce umblă pe urmele Ursitoarelor; unul ca acela ologeste” (Mușlea și Bârlea, 1970, 173).

Ideea patronării tuturor momentelor existenței umane ar putea decurge din faptul că primul contact cu individul pare a fi determinant pentru desfășurarea evenimentelor de maximă importanță din viața sa, dar, cum imaginea Ursitoarelor în textele rituale de la nuntă și înmormântare este vagă, nu putem, în lipsa și a unor date extrapoetice, etnografice, să recunoaștem deocamdată, decât rolul lor predictiv, oricât de tentantă ni s-ar părea imaginea coerentă și completă a patronajului lor sacru asupra celor trei momente de trecere.

Faptul că în credințele *insider*-ilor Ursitoarele și Măiestrele se suprapun, cele din urmă fiind divinități ale recoltei și ale morții deopotrivă, este interesant pentru evoluția sentimentelor umane față de forța Sacrului. Poate tocmai în această „confuzie” aparent inexplicabilă am putea găsi cândva suportul real al interpretărilor despre care vorbeam.

Subliniem, fideli ideii de a înfățișa dinamica obiceiurilor de la naștere, dispariția din memoria activă a textului configurat ca invocație, suplinit, însă, de o bogăție deosebită a narațiunilor legate de Ursitoare, chiar și acolo unde nici măcar „cina” nu le mai este pregătită.

Nou-născutul continuă să fie vulnerabil, cum, de altfel, și mama sa. Pentru prevenirea acțiunilor spiritelor malefice, moașa pregătea talismane asemănătoare celor purtate de mamă în timpul sarcinii. Patruzeci de zile, mama era supusă interdicției de a părăsi gospodăria și chiar de a atinge pământul (mai ales în timpul favorabil influențelor răufăcătoare – după apusul soarelui), căci starea liminală, suspendată între părăsirea condiției anterioare și așteptarea integrării, îi conferea lehuzei statutul de ins impur și vulnerabil în același timp.

Integrarea, arătam, se făcea treptat, întâi în familie, apoi în neam și comunitate. Primul gest care confirma intrarea într-o etapă nouă integrării era gestul *de terram tollere* (acum înlocuit de cel al răscumpărării) care dovedea recunoașterea copilului și a apartenenței lui și schimba statutul femeii în nucleul familial și în neam. În gestul punerii copilului pe pământ de către moașă, M. Eliade vedea un rit de dedicare și apotropaic. Gestul devine apoi numai un rit de dedicare și de parentare, o dată cu punerea copilului nu pe pământ, ci pe straiile mamei sau ale tatălui. După contactul purificator cu principiul generator, nou-născutul, integrat deja în ordinea cosmică, era primit în nucleul familiei, mama ocupa un loc nou în familie și neam, apoi în comunitate, legătura de afinitate era validată.

„Ciupucul roșu”, creanga de măceș sau crucea de catran de la fereastra casei anunța comunității nașterea unui nou membru, fiind, totodată, un antidot magic. Comunitățile de aromâni mai păstrează încă întâmpinarea nașterii unui copil ca pe un eveniment de excepție așteptat de toți membrii lor.

4.7.4. *Venirea cu rodin* (poclon, cinstă, crăvai) marca momentul integrării în neam și în colectivitate. Cei veniți aduceau daruri mamei și nou-născutului și făceau urări lui și părinților. Darurile făcute nou-născutului erau menite să aducă sănătate, frumusețe, cinstire, avuție (busuioc, trandafiri, cânepă, grâu etc.).

La aromâni, celebrarea nașterii de către colectivitate avea aspectul unui ospăț cu alimente ceremonial consacrate. Era un ospăț la care participau numai femei și la care era chemat un băiat, pe capul căruia se rupea „turta ali Stămării” (pâine rituală

care marchează uniunea participantelor și consfințirea unei noi existențe, dar contribuie și la structurarea unei relații speciale între nou-născut și băiatul prezent la ospăț – Caraiani și Saramandu, 1982, 383).

Și cu acest prilej, moașa lua toate măsurile pentru a proteja nou-născutul și mama de contactul cu elementele malefice sau impure. Vulnerabilitatea mamei putea primejdui chiar viața copilului: „luarea laptelui” era un astfel de caz pus și el pe seama unui agent malefic declanșat de o intervenție umană (făcătură) sau a încălcării unei interdicții (de către mamă sau de altcineva cu care a intrat în contact). În ambele cazuri, eficiente erau actele magice complexe, care zădărniceau eventualele influențe malefice.

După trei zile, mama putea să se îngrijească de nou-născut, ajutată de moașă sau de altcineva din familie. În continuare, ea respecta interdicția de a ieși din casă și altele privind îngrijirea copilului expus spiritelor rele și influențării negative a destinului. Mama era încă socotită ca înzestrată cu o serie de atribute magice: ea era cea care putea să înlăture eventualele semne ale copilului alăptându-l și descântându-i pe prag, era posesoarea unor antidoturi magice menite să înlăture orice influență malefică (talismane și descânțece).

Mama căreia i-ar fi murit alți copii îl încredința pe ultimul născut altei familii, printr-un ritual ce mimează adopțiunea: copilul era vândut prin fereastră, mama adoptivă dădea în schimb câțiva bani, îi schimba numele, apoi îl aducea în casă, dezvăluind numele cel nou. De obicei, noul nume puneă copilul sub semnul unui totem, existând credința că răul nu se va apropia căci se va teme de acesta (1) (în mentalitatea arhaică, legătura cuvânt-prezență fiind una de tip invocare-intervenție). La fel se întâmplă în cazul în care copilul suferea de „baiul cel rău” (epilepsie) sau de orice altă boală: mama îl vindea „peste hotare”, în prezența preotului care îi citea ca la un nou botez, schimbându-i numele (7). Pronunțarea vechiului nume putea readuce vechea amenințare în deplinătatea forței sale, fiindcă astfel ea își „recunoștea” victima.

Atunci când într-o familie existau mai mulți copii de același sex, mama sau moașa simulau abandonul, schimbarea copilului cu altul de aceeași vârstă (ultimul născut) rostind o formulă magică. Vom avea ocazia, într-un alt capitol, de a înțelege ce spaime genera nașterea unui număr prea mare de băieți sau de fete și ce pericole pândeau comunitatea în acest sens.

Deși separat și purificat de apartenența la mediul generator, copilul era socotit ca aparținând umanului, fără a fi, însă, modelat cultural – o dovadă fiind apelativele lui la aromâni: *turcăciu* (turculeț), *ghicifu* (țigănuș), *piji* (copil nebotezat), *ciubânicî* (lingură de lemn). Aceste apelative se referă la faptul că nou-născutul nu a primit încă botezul, ceea ce atestă înțelegerea acestui rit în dubla lui funcție de rit de numire și de desăvârșire a unei integrări multiple (în familie, neam, comunitate și macrounivers).

„Epoca de sensibilitate magică a copilului – remarcă Pavelescu (1998, 37) – se prelungește aproximativ 6 săptămâni după naștere. În acest timp, trebuiesc luate toate precauțiile necesare pentru împiedicarea spiritelor rele de a face vreun rău copilului, de a-l schimba sau de a-l poci”.

Se pune aici problema „neinițiatului”, a „neofitului” aflat în primejdioasă stare liminală, atât de bine caracterizată, printre alții, de Victor Turner, în *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*.

După cum vom încerca să arătăm în capitolul următor, se urmărește integrarea fără riscuri de ambele părți a nou-născutului, purificarea lui, convertirea semnelor din malefic în benefic, interpretarea stigmatelor și neutralizarea lor etc.

4.8. Postliminalitate

4.8.1. Botezul avea loc la 8-15 zile, uneori mai târziu, iar dacă viața copilului era în primejdie, chiar înainte de naștere.

În cazul unei nașteri care periclitează viața copilului, moașa suplinește instituția religioasă în împlinirea ritualului: „...făcea semnul crucii pe pânțelele gravidei și spunea: «Dacă băiat ești, Ion să te numești; dacă fată ești, Ioana să te numești» (10, 17).

Aceasta pentru ca, în cazul morții copilului înaintea botezului, acesta să nu se transforme în moroi. Copilului mort după naștere, tot moașa îi împlinea toate rânduielile pentru a nu trece în rândul spiritelor malefice; suplinind preotul, ea îi rostea taina botezului „ca la botez viu” și îi punea un nume.

Dar, într-un timp mai vechi, se pare că în momentul nașterii moașa era cea care dădea nume nou-născutului, potrivit tradiției neamului (cf. Știucă, 1996).

Botezul este, așadar, încheierea etapei liminale și realizarea integrării propriu-zise. Botezul e unul dintre cele mai complexe acte rituale, căci, pe lângă caracterul lui *propitiator* (ca materializare a trecerii din lumea preformalului în cea a existenței marcate cultural), *apotropaic* (din acest moment, nou-născutul capătă un fel de imunitate magică) și de *integrare*, conține datele unei *inițieri implicite*, prin acumularea imaginii morții și a resurecției. Raportând actul ritual la configurația scheletului mitic pe care se fundamentează cultura populară românească, am putea aprecia că semnificația arhaică a botezului cu apă, nedeosebindu-se esențial de cel cu pământ, a fost aceea de a aduce individului atributele principiilor generatoare: fertilitate, vigoare, invulnerabilitate magică (cf. Braniște, 1980).

Prin primirea numelui, nou-născutul intră sub *protektorat divin* (atunci când numele e legat de sărbătoarea cea mai importantă din preajma zilei de naștere), *totemic* (mai ales în cazurile de schimbare a numelui ilustrate mai sus), *familial* (dacă numele primit este al bunicului, tatălui, nașului).

Rolul de integrator și de inițiat se manifestă din plin și în acest moment al integrării. Înrudirea moașei cu copilul pe linie paternă determină o grijă deosebită pentru îndeplinirea ritualului de trecere – de aici, patronajul ei, instituit în toate etapele ce însoțesc și succed nașterea. Această multitudine de funcții manifestate într-un cadru social precis (neamul) a fost determinat de existența unui cuplu patronator moș-moașă. Calitatea de factor activ al acestui patronat este acordată femeii (moașei); moșul rămâne, în principiu, cel prin care se realizează înrudirea (legătura sangvină). Cuplul moș-moașă e prezent la înfăptuirea botezului – odinioară și ca nași – apoi doar ca cenzori ai păstrării tradiției.

Deși nașia a fost preluată ulterior de membri ai comunității ce nu aparțin neamului, atributele moașei sunt încă recunoscute: moașa este cea care duce nașei copilul pregătit de botez și cere răscumpărarea lui simbolică. Așadar, drepturile moașei sunt recunoscute de nașă și, ca atare, preluate. La masa ceremonială, moașei i se aduc în continuare dovezi de cinstire deosebită.

Ea participă, alături de nașă, la „scăldușcă”, scaldă rituală a nou-născutului botezat. Tot acum se consumă unele *acte rituale* cu sens *augural* (în apă se pun obiecte care să transmită copilului calitățile cerute de modelul social), *fertilizator* (moașa și nașa execută un dans ritual – cu sărituri peste albia în care a fost scăldat copilul – rostind urări de a avea cât mai curând și mai mulți copii adresate atât „nepoatei”, cât și celorlalte neveste prezente la cumătrie) și *integrator* (copilul este dat nașilor și mesenilor pentru a i se face urări și daruri, apoi este așezat pe masă, pe cojoc, pe straietele unuia dintre părinți).

Între moașă și mamă, pe de o parte, și copil și moașă, pe de altă parte, se instalează *relații de politețe ceremonială*, păstrate, în cazul în care moașa are „un nepot” vreme îndelungată (aceasta în virtutea faptului că nașa și moașa vor patrona următoarele evenimente ale existenței sale, devenind nașă și moașă ale fiilor acestuia). Aceste raporturi sunt marcate de prezența la „rățez” (prima tăiere rituală a părului), la „colăcărie” (închinarea finilor către nași, de Lăsata Secului), la „ziua moșilor”, a doua zi de Crăciun, sau de Anul Nou, zi în care femeile din același neam („nepoatele”), uneori împreună cu soții și cu fiii moșiți cu toții de aceeași moașă, vin la moși, unde are loc un ospăț. Latura ceremonială a relațiilor dintre moașă și familia celui moșit are acest caracter manifestat cu preponderență în cazul în care moașa nu mai face parte din neam. Dacă o legătură de rudenie se mai păstrează, caracterul ceremonial este dublat de cel de înrudire, care îl și subordonează.

Instituția „moșitului” este, în acest context, mult mai complexă, ea extinzându-se la un patronaj merit să asigure păstrarea tradiției și fireasca integrare a fiecărui nucleu familial în parte în neam (înțeles în perspectivă temporală – strămoși, moși, părinți, fii) și în comunitate (în modelul și ordinea propuse de aceasta).

Prin ceremonialul nașterii se poate studia relația indestructibilă dintre existența modelată sacru și manifestată ceremonial și normele vieții sociale instituite în cadrul neamului.

Tendința de simplificare a funcțiilor rituale și sociale a dus la apariția unei noi relații, neconsanguine, aceea de nașie. Moșii rămân, însă, cei ce patronează momentul nașterii (sau măcar al riturilor auspiciale, augurale și integratoare), momentul pregător și pe cel ce succede botezului.

Între familie și nași se instituie o relație de „înrudire spirituală” care, asemenea celei instituite odinioară între familie și moșii-nași, era ereditară. Raporturile se traduc tot în rânduieli cu aspect ceremonial (colăcărie, daruri la sărbători, patronaj la momentele importante ale existenței), deci având linia celor dintre moșii-nași și nucleul familial. Vechile relații de rudenie de sânge se păstrează doar în apelative, deși criteriul alegerii moașei nu mai este operant sau chiar atunci când instituția însăși a fost restrânsă funcționând formal, imediat după momentul nașterii.

Momentul familial sărbătoresc al cumetriei se întregea cu *formulele de politețe ceremonială și de integrare socială, cu orații și urări*. Mult mai încheigate funcțional, dar simplificate stilistic, formulele de adresare ceremonială sunt generate de raporturile interumane modelate conform esteticii sociale; totodată, ele se dovedesc a fi o expresie a complexității actelor de integrare în comunitate consumat în etape. Acestea apar în cursul întregului ansamblu numit de noi *obiceiurile de la naștere*.

Ca o componentă necesară, grație integrării, apare *urarea* explicită adresată nou-născutului și părinților:

„Bine v-am găsit!
Într-un cias bun cu noroc!
Și tot bine să vă fie
De-acum până-n vecie.
Dar cu ce vă lăudați:
Cu fete ori cu feciori?
Să vă trăiască odrasla
Întru mulți ani fericiți.
S-ajungeți s-o botezați
Și s-o cununați!”

(Marian, 1995, 90)

În urare este cuprinsă și garantarea participării comunității la consumarea celorlalte rituri de trecere (în special a căsătoriei). Asemenea formule vor fi prezent în dialogul dintre principalii actanți din cursul ultimei etape a integrării: moașă, nași, părinți:

„Să-ți fie brațele pline,
Casa cu noroc și bine!
Acesta bine să nu crească,
Dumnezeu altul să vă dăruiască!
Precum ați ajuns pe acest' de l-ați botezat,
Și încreștinat,
Așa să ajungeți
Ca să-l creșteți,
Și să vă învredniciți
Ca să-l și căsătoriți!”

(Marian, 1995, 123)

„Mulțumim, cumetre, mulțumim!
De unde v-ați cheltuit,
Dumnezeu să vă-mplinească
Însutit
Și înmuit!
Să trăiți,
Să sporiți
Tot din fin
În fin!
Cum ați ajuns să botezați,
S-ajungeți să-i cununați!”

(Marian, 1995, 173)

În virtutea instituirii unei legături de rudenie de tip special, nașii devin părinți spirituali ai nou-născutului, meniți să prezideze celelalte rituri de trecere și inițierea premergătoare lor, fapt care explică postura de beneficiari ai urării citate, alături de părinți.

După etapa preliminară desăvârșirii integrării, rodinul, se pregătește ritul încreștinării și ceremonia familială a cumetriei.

Părinții sunt cei care cheamă membrii comunității printr-o formulă similară celei de chemare la nuntă, dar mai puțin amplă:

„Poftim să faceți un bine
Să veniți până la mine,
Că fac astăzi botejune!”

(Marian, 1995, 171)

Din acest moment, ceremonialul se desfășoară în cadrele unei *teatralizări* cerute de solemnitatea și de caracterul festiv; formulele de adresare sunt marcate de respectul reciproc convenit, dar și de voia bună menită să pună evenimentul sub auspicii favorabile.

Botezul aduce nou-născutului protecția Sacrului și primirea statutului de membru al comunității, de față prin reprezentanții săi la acest eveniment. Textele poetice subliniază caracterul arhaic de rit de integrare și de purificare, de inițiere și consacrare, ca și structurarea unor raporturi noi în cadrul comunității.

Nașii sunt cei care, împreună cu părinții, veghează existența copilului și aceasta debutează cu riturile augurale și predictorii însoțite de formulări modelate poetic.

Componentele rituale sunt de regăsit în chiar formulele de adresare, urarea fiind cea care explicitează ritul:

„Finule, să trăiești,
Și să crești
Și să te-nmulțești,
S-ai atâtea oi cu miei
Și vaci cu viței
Și noroc,
Câți peri în acest cojoc!”

(Marian, 1995, 124)

Comunitatea predestinează adesea nou-născutul unei existențe înscrise pe coordonatele tradiționale care o caracterizează:

„– Cinstite cumătre mare!
Poftim un cioban la oi,
Că pe dealuri și pe văi
Toată vara le-ar purta
Și le-ar paște și-nturna [...]"

(Marian, 1995, 171)

Gesturile rituale amintite într-un capitol anterior sunt dublate de urări destinate, ca în tehnica descântecelor, să le facă eficiente; la scăldușcă, formulele de urare se aseamănă celor rostite de moașă, subliniind importanța patronajului spiritual al nașilor:

„– Poftim, cumătră, finul
Cu pâne și cu sare,
Cu darul sfinției sale.
Eu l-am scădat,
L-am spălat,
L-am îmbrăcat,
Și l-am înfrumusețat.
Iar domnia-ta îl ține
Și mi-l crește bine
Cu noroc și sănătate
Ca să ai de dânsul parte!"

(Marian, 1995, 173)

Formule de politețe ceremonială sunt rostite și în dialogul cu mesenii al moașei aflată la loc de cinste la ospăț:

„– Bună vremea la Domnia-voastră,
Cinstiți meseni și gospodari,
Dar mai ales la cumătrii iști mari!
Iată că v-aduc lumini frumoase,
Strălucite, luminoase,
Înaintea Domniilor-voastre,
Să șeadă,
Să ardă,
Să vă vedeți de voioși,

De bucuroși
 Și de frumoși;
 Să le priviți,
 Să cinstiți
 Și să vă veseliți;
 La ele să cătați,
 Să ospătați
 Și să vă bucurați!
 – Bună vremea la Domnia-voastră,
 Cinstiți meseni și gospodari,
 Dar mai de-ales
 La Dumnia-voastră, cumătri mari!
 Bine v-am găsit sănătoși
 Și voioși!
 Iată v-aduc un fin al Dumneavoastră,
 De la nânași pocinoc,
 De la Dumnezeu noroc!
 Poftim, cumătră mare,
 Dăruiește finului dumitale
 Ce te trage inima,
 Ce-i voi, ce ți-a plăcea!"

(Marian, 1995, 146)

Urările au ca beneficiari „cumetrii mari” și „cinstiții meseni și gospodari”; cuvântul moașei este asemănător, în structurarea și rostul lui, cu cel al starostelui de la nuntă. Este o formulă de închinare, de urare de voie bună și sănătate, dar și de înveselire a mesenilor. Adresarea e marcată de respectul cuvenit, de ținuta solemnă, ceremonială ale performerei, de statutul ei privilegiat.

Textul poetic subliniază cinstirea deosebită a moașei păstrând imaginea tradițională a patronajului exclusiv al perechii moșilor-nași, reprezentanți ai datinei neamului și ai comunității:

„Poftim, gospodari cinstiți,
 Cum stați aici și cinstiți,
 Tot așa binevoiți
 Și-n pungă mâna băgați
 Părale albe cătați;

Și de mărunte n-aflați,
Chiar și întregi să luați,
În pupăză le-implântați
Și moșichei i le dați
S-aibă și ea în ist an
Măcar de un peștiman
Și moșoiul de-un caftan,
Că așteaptă mai de-un an.
Fiți buni, fiți buni și-implântați,
Nicidecum să n-așteptați,
Ca să fiți prea mult rugați,
Că și moașa de trăiește,
Fiecărui trebuiește;
Azi la unul, mâni la altul,
Și tot așa la-ntreg satul!”

(Marian, 1995, 149)

Primirea darului este, ca și în ceremonialul nupțial, momentul stimulării veseliei prin modul de adresare vesel-amenințător al moașei. Cuvintele de răspuns ale mesenilor se supun aceluiași cerințe ale buneii cuviințe tradiționale conținând și ele urări adresate nou-născutului și mulțumiri moașei.

4.8.2. *Scăldușca* este momentul ce succede botezului, uneori urmat de un ospăț. Urările adresate nou-născutului au o structură similară celor ce urmăresc încadrarea într-un model validat de comunitate și, în același timp, sporirea eficienței recuzitei magice și a gesturilor:

„Să sii bun și tare
Să sii om cu minte mare;
Ca clopotu să-ț' sie glasul,
Cine l-o asculta, să-i sie dragă lumea! [...]”

(Antologie, 1980, 147)

Alte urări amintesc de „strigăturile la mireasă” (socri, mire, nași) fiind menite să dozeze solemnitatea ceremonială și să aducă voia bună:

„– Dragu mamei sugător
Să trăiești, să crești ușor,
Să fii tatii de bun spor
Și mamei de ajutor
De pe vatră pe cuptor!”

„– Draga mamei păpușă,
Să trăiești, s-ajungi mătușă,
Să fii bună jucăușă!”

(Marian, 1995, 168 *squ.*)

Are loc apoi un joc ritual în jurul coveții în care a fost scăldat nou-născutul; cuvintele rostite acum sunt urări de fertilitate și însoțesc gesturile magice ale moașei:

„S-a răsturnat covat
Să trăiască nepoata,
S-a răsturnat o dată
Să mai facă încă o fată,
S-a răsturnat pe un picior,
Să mai facă un fecior”

„– Iu, iu, iu, nașă mare,
Ia și suflă-n lumânare,
Doar o arde și mai tare.
S-azvârlim cea scaldătoare,
În grădini cu florile,
Să strângem nurorile”

„– Hai, săriți peste covată,
S-aveți și voi câte-o fată,
Săriți mai nălțișor,
Să aveți câte-un fecior”.

(Marian, 1995, 169)

Ceremonialul se încheie după acest din urmă moment, în aceeași notă dominantă de solemnitate protocolară și voie bună.

O formulă de acest tip, simetric plasată față de chemarea la ospăț, este rostită de gazdele care mulțumesc astfel pentru dovada de cinstire primită din partea membrilor comunității:

„– Dragu mi-i, boieri, de voi,
C-ați venit până la noi,
Și mi-i drag de Dumnia-voastră,
C-ați venit la casa noastră,
Da' de-acum mai dragi mi-ți fi
Că și mai des mi-ți veni!”

(Marian, 1995, 155)

Prin această formulă se subliniază acceptarea legăturii de rudenie nou formată și respectarea ei: părinții vor vizita pe moși într-o anumită zi din an, iar nașii vor fi și ei cinstiți de fini la sărbători – semn de păstrare a legăturii spirituale. Strigăturile la „stânsul nepoatelor”, ca și „colăcăriile” sunt astăzi tot mai rare: gestul și darul oferit suplinesc, după cum arătam, cuvântul modelat poetic.

Am prezentat, totuși, această componentă a obiceiurilor de la naștere tocmai pentru a releva faptul că, asemenea celorlalte elemente analizate, poezia reflectă, sau, mai bine spus, reflecta, un tip special de receptare a evenimentului intrării în cultural. Această receptare este pusă nu doar sub semnul metaforei, ci și al reminiscentelor incantatorii, putând fi socotită printre faptele de cultură supuse dinamicii pe care o urmărim în cadrul obiceiurilor familiale. O dovadă este însuși faptul dispariției textului poetic, al substituirii ei cu gesturi și obiecte ce conotează aceleași idei în comunicarea interumană.

De altfel, componenta „poezie” nu a fost niciodată la fel de spectaculoasă în cadrul obiceiurilor pe care le analizăm, pe cât este în cadrul nunții sau înmormântării. Cele trei structurări cu finalitate marcată ideatic (urarea, invocarea și formula de politețe) corespund, totuși, celor două tipuri de comunicare specifice tuturor riturilor de trecere: cea dintre Sacru și Uman și cea interumană.

Vom analiza, în cele ce urmează, creații folclorice gravitând în jurul evenimentului nașterii, pe care îl decodează într-un cu totul alt mod. Fondul comun de credințe și practici, filonul mitic arhaic păstrat fragmentat ar putea crea iluzia unei posibile reconstituiri complete a obiceiurilor de la naștere pe baza acestor categorii extraceremoniale. O asemenea reconstituire nu poate fi convingătoare, întrucât funcția pregnant estetică a unora dintre acestea a făcut ca unele date oferite să devină fabulos pur, în vreme ce categoriile ce au constituit „miezul poetic” al obiceiurilor de la naștere sunt consolidate de informații etnografice și de întregul eșafodaj realizat de gândirea simbolică.

4.8.3. Închinarea nou-născutului către Soare este, probabil, o reminiscență a unui rit străvechi bazat pe cultul solar, astăzi înlocuit și el de rituri augurale, un rit atestat doar în Maramureș, ce se îndeplinea după botez, și se contura ca unul de integrare în ordinea cosmică:

„– Mândru soare, mândru soare,
Ră sai cu patruzeci și patru de răzișoare,
Da nu ră sai numa pă Țibleș ori pă tău,
Ră sai pe capu și pe trupșoru coconului meu,
Și din cap până-n picioare
Să strălucească ca tine, mândre Soare!”

(*Antologie*, 1980, 146)

O dată în plus, atributele cosmice, valorile exemplare devin etalon pentru existența umană și punerea sub protecția cosmică înseamnă garantarea integrării.

Acest rit de invocare a forțelor cosmice este comparabil cu un altul, purtător de sensuri augurale. Forța invocată este un etalon cu conotații cu totul diferite: copilul botezat este închinat la icoane, nu numai ca rit de dedicare Sacrului, ci, după cum arată textul poetic, pentru ca el să fie integrat favorabil în comunitate:

„– Să fii, finule, cinsit,
De toți oamenii iubit,
Ca și sfintele icoane!
Toți să se uite la tine,
Și așa să ți se-nchine
Cum se-nchină la icoane”.

(Marian, 1995, 124)

4.8.4. Consfințirea existenței umane de către Sacru se face, apreciem, sub diferite forme și în momente ce succed nașterea, pentru ca acest eveniment să păstreze intactă perfectă sincronizare a vieții comunității cu ritmurile cosmice.

Unul dintre cele mai vechi rituri de acest tip este acela prin care existența unui individ e legată de cea a unui dublet vegetal (inițial un brad, arbore sacru prin excelență, apoi un pom fructifer, aducând însemnele certe ale fertilității). Acest rit, așa cum îl înfățișează Romulus Vulcănescu în *Coloana cerului*, pare a avea un substrat mitic mai ales dacă adăugăm datele privitoare și la „arboarele de nuntă” și cel „de înmormântare”, deosebit de bine conservate.

Bradul este, pentru comunitatea tradițională românească, Arborele prin excelență, simbol al perenității și axă, mijlocind comunicarea dintre pământesc și celest, ca și pe aceea dintre lumea de aici și cea de dincolo. Păstrarea lui cu aceste atribute în ceremonialul nupțial și în cel funebru, deopotrivă, aduce ca acceptabilă aprecierea că, în ceremonialul nașterii, ritualul fraternizării, dar nu și al dedicării nou-născutului unui brad, este forma cea mai veche dintre cele două amintite, constituind totodată o reminiscență certă dintr-un cult dendrolatric.

Pomul fructifer ar fi putut lua locul bradului în ceremonialul nașterii datorită transgresării planurilor: cel subordonat – purtând funcțiile auspiciale, augurale, magic profilactice – devine dominant și îl înlocuiește pe cel purtător al funcției integratoare. Astfel, acceptarea/integrarea/dedicarea cedează locul urării – atunci când gestului i se dă sensul unui act înfăptuit pentru a influența destinul copilului, pentru a-i conferi atributele necesare unei integrări firești în modelul uman și sacru deopotrivă – și

structurii unei comuniuni vegetal/uman pe baza corespondenței fertilitate/fecunditate – atunci când gestului i se dă, în perspectivă, sens auspicial.

Un ritual complex ca acela descris de cercetătorul menționat ar putea fi de o excepțională valoare, chiar dacă se dovedește unic în literatura de specialitate, el purtând datele unei dezechilibrări care l-au precedat și determinat.

„Ruga bradului” e similară invocării Ursitoarelor, purtând însemnele subordonării umanului unei matrice sacre capabile să păstreze ordinea inițială mitic instaurată. Bradul ar deveni patronator al destinului individual care amenință să violenteze ordinea comunității. Că acest rit complex, care pune întreaga existență sub semnul unei adopțiuni sacre a fost precedat și apoi a ființat alături de un altul, prin care nou-născutul era pus sub semnul unei înfrățiri simbolice cu un arbore tânăr sălbatic, pare a fi un fapt cert. Aproape că am putea reconstitui structura ritului din datele etnografice și mitice păstrate până acum. Dacă, așa cum arătau date culese în secolul trecut, era posibilă și acceptată de comunitate „cununia la salcă” și chiar „botezul lângă loză”, dacă bradul ține locul împăratului (mirelui) într-un anumit moment din ceremonialul nupțial sau însoțește „dalbul de pribeag nelumit”, în drumul său în „lumea fără dor”, fiindu-i tovarăș (fie printr-o nuntire simbolică, fie ca semn al unei comuniuni de destin), atunci pare neîndoielnic faptul că un ritual care să marcheze, să celebreze chiar legarea destinului uman de ființarea unui dublet vegetal cu potențe sacre consacrate a existat. Pe de altă parte, gestul sădirii sau al alegerii unui pom fructifer este înțeles ca unul de structurare a comuniunii de destin în planuri percepute ca egale sau omoloage calitativ, mai precis, comportamentul pe care îl au față de dubletul său vegetal familia și apoi individul însuși pare a fi păstrarea unui ritual străvechi în care transgresarea de planuri amintită a operat înlocuirea unui simbol cu altul, a unor funcții cu altele.

Textul poetic ne indică o prezență sacră ale cărei atribute – exemplaritatea și invulnerabilitatea – sunt cerute de integrarea neagresivă, firească, a unui individ în comunitatea străveche.

Actul pare a fi unul de schimbare a identității individului prin schimbarea parentării. Ar putea fi comparat cu cel menit să reechilibreze existența copilului bolnav prin vânzarea simbolică. Totuși, noua apartenență este menită să se păstreze de-a lungul întregii existențe:

„– Brade mării!
Brad,
Nu te mânâia,
Nu te înfoia,
Rogu-mă, brad, ție,
Să-l primești pe...
Făt să-ți fie,
Făt iubit
Rupt din tine,
Și cât trăiești
Să-l ocrotești
De toate cele...”

(Vulcănescu, 1972, 55)

Legătura aceasta circumstanțială se stabilește în numele unei comuniuni preexistente și, prin aceasta, subînțelese uman/vegetal. Datele acestei comuniuni sunt conținute în poezia ceremonialelor nupțial și funebru, dar și în unele mutații funcționale petrecute în însuși ceremonialul nașterii. Nașterea era, în acest context, momentul inaugurării la nivel ontologic a acestei comuniuni, deci un moment de maximă importanță pentru păstrarea acesteia.

Mai mult chiar decât nunta, nașterea marca validarea legăturii instituite prin acte rituale menite să repete actul săvârșit *illo tempore* și să definească statutul magic și social al noului individ. Faptul că forma actuală a obiceiurilor de la naștere este mult mai simplificată decât aceea a celorlalte momente existențiale se explică prin transgresarea de planuri despre care vorbeam, pe de o parte, iar pe de altă parte, de pierderea înțelegerii adânci a comuniunii Cosmic/Uman.

Păstrarea vestigiilor unei comuniuni vegetal/uman în poezia ceremonialului nunții, ca și în cântecele rituale funerare ne conduce la ideea existenței manifeste a unui act ritual care ar fi inaugurat cumva această comuniune. Corespondența în planul calităților fizice ale mirelui cu acelea ale bradului nu este numai o frumoasă metaforă, ci ea închide în sine ideea unei existențe paralele, interdependente și substituibile ritual. Alegerea bradului care are fie menirea de a suplini absența temporară a mirelui la casa miresei, fie pe aceea de a însoți un tânăr „nelumit” în lumea de dincolo pare să reușească – grație textului poetic citat – completarea credinței că la nașterea unui copil se zămislește un arbore în vârful căruia „îi stă scris destinul” (cf. Vulcănescu, 1974). Ar fi deci subînțeleasă o *înfrățire simbolică*, în nici un caz o subordonare de tipul tată/fiu, arătată de textul citat. Asemenea relație relevă textul poetic funerar: bradul este „fratele cel jurat”, „fârtat”, cel care „o dat, s-o făcut” la nașterea pruncului sortit să moară nelumit:

– Mândră sulișioară,
Cin’ ți-a porâncitu
De mi-ai coborâtu
Din poale de munțiu,
Din brazii-ăi mărunțiu?
– Mie Ion mi-o porâncitu,
Fratele meu ăl juratu
De m-am coborâtu [...]

(cules în iulie 1994,
în comuna Padeș, jud. Gorj,
6 și 7 – ACNCP)

Descrierea etnologului amintit vorbește despre închinarea la întruchiparea vegetală a vreunui zeu arhaic, fără asemănări de esență și logică a mitului cu ceea ce s-a consemnat îndeobște. Pare a fi vorba, așadar, despre un stadiu cu mult mai vechi și despre o atestare unică, nesusținută decât de textul consemnat de R. Vulcănescu însuși. Cel puțin teoretic, socotim necesar ca o

asemenea manifestare ritual ceremonială covârșitor de importantă pentru relația nou-născutului cu macrocosmosul să fi trebuit să dovedească o coerență reală cu secvențe similare din celelalte două momente de trecere umană, căsătoria și moartea. Însă această coerență nu numai că lipsește, dar chiar este contrazisă de textele poetico-rituale și de stratul de credințe care le-a generat.

4.8.5. „Uspățul de daruri”, act ceremonial atestat numai în Maramureș (Chioar), este deosebit de reprezentativ pentru rolul ceremonialului nașterii în integrarea și modelarea individului aparținând comunității tradiționale românești (Pop și Chiș-Șter, 1983, 260 *squ.*).

Deși are loc la mai mulți ani – de obicei, 10 – de la nașterea ultimului copil, „uspățul de daruri” poate fi considerat o componentă a ceremonialului nașterii, întrucât marchează un proces îndelungat de integrare a copilului în comunitatea tradițională (chioareană), iar, pe de altă parte, schimbarea statutului social al nucleului familial în sânul acesteia.

Se crede până astăzi că legătura instaurată în primele secvențe ale ceremonialului nașterii e cu mult mai puternică decât cea de parentare. Sub două denumiri ale acestui act se ascund două semnificații independente: „răscumpărarea cu daruri” ar semnifica – mai ales, credem – răscumpărarea fiilor de la moașă și nași, iar „răscumpărarea (plata) ustenelii” aduce în prim plan semnificația răsplătirii și a purificării de către părinți a nașilor și moașei, care „au umblat cu lucruri necurate”.

Un asemenea act ceremonial demonstrează forța legăturii individ/comunitate: copilul aparține practic comunității tradiționale, câtă vreme statutul său este de ins vulnerabil, iar inițierea lui este incompletă. Nucleul familial își definitivează și el statutul în timp: părinții își exercită protecția asupra urmașilor sub controlul reprezentanților comunității, pentru ca existența familiei să se încadreze armonios în ordinea socială (cf. Mauss, 1993, 47). Gestul ritual al spălării mâinilor este menit să aducă purificarea moașei și recunoașterea rolului ei covârșitor în ceremonialul nașterii de către nepoată.

Formă mai veche a „uspățului de daruri”, este una de ospăț comunitar, cu o participare materială aproape egală. Calitatea spectaculară a ospățului de „cumetrie” rămâne, deci, unic, acest moment final fiind marcat de o sobrietate izvorâtă din respectarea strictă a ierarhiilor, dar și din înțelegerea actului ca pe unul de manifestare a coeziunii comunității, neamului și familiei și, prin aceasta, a dependenței existenței individuale de ordinea socială.

Deși este un act ceremonial izolat, „uspățul de daruri” oferă datele încheierii firești a ceremonialului nașterii printr-o reuniune comunitară ce subliniază rolul său integrator și protector.

Pentru alte zone ale țării, consemnăm „pomul de botez” (Văduva, 1996, 138 *squ.*) și „zilele moșilor” (Anul Nou sau a doua zi de Crăciun), când moașa „dă de grindă” nepotul urându-i „Tăta mare!” și Lăsata Secului, zi de împăcare și de fortificare a relațiilor spirituale dintre nași și fini (11).

LECTURI ȘI INTERPRETĂRI

5.1. Condiția nou-născutului

Am arătat, în capitolele anterioare, în ce măsură existența umană marcată de relația cu Sacrul implică o serie de acte și gesturi menite să refacă echilibrul comunitar, acționând, totodată, pentru integrarea noului membru. Condiția lui este definită de însăși situarea pe un prag, la limita dintre pre existență și existență (pe care unele texte incantatorii o numesc „lumea albă”). Este situația incertă a oricărui neofit – fie că trece dintr-o vârstă într-alta, fie de la o condiție la alta, fie dintr-o lume într-alta.

În termenii lui Turner (1998, 127) nou-născutul opune prin condiția sa o antistruktură structurii (*i.e., ordinii*) comunitare, manifestă pe multiple planuri: "A mystical character is assigned to the sentiment of humankindness in most types of liminality, and in most cultures this stage of transition is brought closely in touch with beliefs in the protective and punitive powers of divine or preterhumanum beings powers. [...] The powers that shape the neophytes in liminality for the incumbency of new status are felt, in rites all over the world, to be more than human powers, though they are invoked and channeled by the representatives of the community."

Ordonând în opoziții binare calitățile liminalității și cele ale stării de echilibru, Turner obține un *profil general al neinițiatului*, din ale cărui trăsături menționăm: tranziție/stare de echilibru; totalitate/parțialitate; omogenitate/eterogenitate; sociabilitate/

structură; lipsă de statut/statut; goliciune, îmbrăcăminte nediferențiată/distincție vestimentară; nesiguranță/siguranță; sacralitate/secularitate (laicitate).

Se cer comentări câțiva termeni, precum cel de *communitas* (în traducerea noastră, „sociabilitate”), ce implică dispoziția noului membru de a se lăsa modelat, supus rigorilor comunitare, de a renunța treptat, prin demersuri rituale și sociale, la statutul său incert care amintește de *ambiguitatea Sacrului* generator de haos (cf. Caillois, 1983). De altfel, și alte calități atașate de Turner stării liminale se înscriu în constelația Sacrului: *omogenitatea* (nediferențiere, amalgam de bine, favorabil și rău, nefavorabil), ca și *lipsa de statut* bine precizat (individual, social, dar și religios), *sacralitatea*, „îmbibare” cu valori mistice și raportare unilaterală la forțele sacre dominatoare, fără intenția unei cunoașteri independente de acestea și, în fine, *nesiguranța*, care formulează ideea de *vulnerabilitate* fizică și magică, de *dependență totală* de inițiați (în cazul dat, față de moașă, preot și de microuniversul familial).

Putem raporta însăși ceremonia ortodoxă a botezului, care are ca scop asimilarea completă a nou-născutului la condiția de creștin, prin împlinirea fiecărei „lipse neliniștitoare”, caracteristică stării liminale. Astfel, o dată cu *îmbisericirea*, cu *mirungerea* și cu *împărtășirea pruncului*, el primește o identitate marcată prin *îmbrăcăminte simbolică* (pânza de mir sau crijma), *tunderea părului* și *tăierea unghiilor* (separare simbolică de „reziduurile” apartenenței la vechea-i stare de neinițiat) și primirea numelui (individualizare complexă, în fața dumnezeirii și a comunității, deopotrivă – cf. Braniște, 1980, *passim*).

„Ca religie universalistă, creștinismul a fost silit să găsească un numitor comun pentru toate expresiile *regionale*, religioase și culturale, ale lumii cunoscute. Această unificare grandioasă s-a putut realiza numai traducând în termeni creștini toate formele, figurile și valorile cărora trebuia să li se găsească corespondențe” (Eliade, 1995, 158). Socotim că, mai mult decât orice comentariu, aprecierea lui Mircea Eliade este convingătoare pentru universalitatea structurii riturilor de inițiere, ce se bazează, la rândul ei, pe conceperea universală a condiției neofitului.

Societatea tradițională „exploatează” altfel relația cu Sacrul și, implicit, condiția nou-născutului. O serie de credințe, traduse aproape totdeauna prin gesturi și acte magice și magico-rituale, au nu atât un rol divinatoriu sau predictiv, cât unul care dovedește aspirația omului spre favorurile Sacrului. Ne vom opri asupra lor într-un subcapitol aparte, întrucât mecanismele mentalitare antrenează o serie de categorii și de reprezentări ce fac funcționale regulile sociale.

Aici ne propunem, însă, să prezentăm câteva credințe care generează un anumit comportament tradițional, perpetuat până în zilele noastre. Astfel, momentul și circumstanțele nașterii sunt interpretate conform legilor gândirii magice: „când mama naște copilul ușor, acel copil are să trăiască în belșug” (Gorovei, 1995, 158 *sq.*); „când facerea a fost ușoară, copilul va fi mințios” (*ibid.*); „copilul născut luna are noroc și viață îndelungată” (*ibid.*); „copiii născuți duminică se țin de norocoși, iară cei născuți vinerea, de fără noroc” (*ibid.*); „copilul născut miercuri va trăi cam 30 de ani și va fi sărăcăcios” (*ibid.*); „copiii născuți după miezul nopții sunt mai norocoși” (*ibid.*); „copiii mințioși sunt acei cari se nasc dimineața, mai ales sărbătoarea” (*ibid.*); „se crede că copiii care se nasc sâmbăta mor curând” (*ibid.*).

În exemplele de mai sus se afirmă în mod evident principiul similitudinii: ceea ce se produce ușor va genera un traiect fără asperități, iar ceea ce are loc la început de interval temporal (zi, săptămână) prefigurează un curs complet și fără sinuozități. Altfel spus, cine se naște ușor va trăi ușor, cine se naște în zi de sărbătoare va avea parte numai de sărbători etc. Nașterea într-un moment vlăguit din punct de vedere energetic (sfârșitul săptămânii, al sărbătorii, miezul postului etc.) este, conform legilor gândirii bazate pe similitudine, un eveniment supus efemerității și chiar eșecului.

Este interesantă conjugarea elementelor de gândire arhaică cu cele creștine. Ziua de vineri, ca și cea de miercuri fiind de „sec”, vor stigmatiza existența copilului tot potrivit principiului enunțat mai sus; de asemenea, „zămislirea” în zi de sărbătoare, adică într-un timp destinat rugăciunii și privațiunilor, produce monștri, pedepse vii și perpetue ale părinților, așa cum am mai

arătat într-un subcapitol anterior („copilul zămislit spre sărbătoare iese ghebos”). E lesne de înțeles că, proporțional cu aceste predicțiuni, se vor dezvolta practicile compensatorii, reparatorii și se vor înmulți actele magice de influențare a destinului.

Am arătat într-un alt capitol că semnele corporale stârnesc neliniștea comunității, pentru că îi conturează pe indivizi *altfel*, de aceea se cer neutralizate sau cel puțin redirectionate benefic. Există, însă, și semne ce indică unele încălcări minore ale prescripțiilor din perioada gravidității, ce pot fi „citite” ca atare sau, eventual, convertite pozitiv: „copilul care se naște având pete pe ochi arată că mamă-sa, când îl purta în pânțece, s-a culcat într-un loc unde erau îngropați bani” (Gorovei, 1995, 16); copilul care se naște având o pată roșie pe el arată că mamă-sa, când îl purta în pânțece, a băgat în sân amici roșu” (Gorovei, 1995, 158 *squ.*); „copilul care se naște cu semn pe față are să fie fărmăcător” (Gorovei, 1995, 16). De la lustrații săvârșite în momente propice magiei albe, până la slujbe de purificare și de dezlegare, aceste semne pot fi anulate – potrivit mentalității magice tradiționale – deși, adeseori, mărturia încălcării rămâne, ea generând comentarii, atitudini echivoce sau cognomene.

În fine, semnele comportamentale sunt cvasigenerale, ele putând fi adesea invocate în existența individuală, evident, cu un reproș subînțeles, destinat celor care ar fi putut să le echilibreze, însă nu au avut știința de a o face. Cele mai multe se bazează tot pe principiul similitudinii, de aceea ne vom limita la enumerarea lor: „copilul care tot țipă mic va fi guraliv și sfădăreț, dar iute, când o crește odată” (Gorovei, 1995, 158 *squ.*); „se crede că acel copil mic care totdeauna ține mânele strânse pumni, acela crescând mare va fi zgârcit; iară dacă ține mânele deschise va fi împrăștiator” (*ibid.*), însă „copilul care doarme cu fața în sus și cu mânele peste cap e copil cu noroc și trage a belșug” (*ibid.*).

Desigur, întâlnim și formulări ce se lasă cu greu deciptate și care nici nu pot fi supuse decât unor asocieri semantice arbitrare (n-ar fi exclus, date fiind modalitatea de culegere și de clasificare a lucrărilor pe care le cităm, ca acestea să fie rodul unor interpretări individuale). Așa sunt „semnele” care, după toate aparențele, s-ar putea încadra în rândul curiozităților compor-

tamentale sau al rarităților fiziologice, de aceea, probabil, și sunt prevestiri ale unui destin aparte: „copiii cu fruntea despicată vertical sunt deștepți” (Gorovei, 1995, 158 *squ.*); „când unui copil îi cresc întâi dinții în falca de jos, copilul are să trăiască lung timp; iar când ies dintâi în falca de sus, are să moară degrabă” (*ibid.* – empirico-medical, faptul e extrem de rar, de aceea, a fost citit poate ca o marcă a unui destin exemplar); „când un copil doarme cu șezutul în sus, cobește a moarte” (*ibid.* – ar putea fi semnul unei atitudini irreverențioase față de lume, în general, față de comunitate, în special și, ca atare, demnă de a fi sancționată, *i.e.* „lecturată magic”, într-un mod nefavorabil destinului); „dacă chiar în ziua facerii copilul născut va plânge, e semn bun” (*ibid.* – tot în sens empirico-medical, comportamentul se interpretează ca semn al vigoriei și robusteții); „copiii cu părul zburlit și mîncăcioși trag a sărăcie” (*ibid.*); „când se uită copilul drept în soare, va fi prea iubitor” (*ibid.* – „semn” ce poate fi legat de toată simbolistica solară – perechile soare/lună; masculin/feminin –, dar și de o anumită „conectare” la valori exemplare ce cer calități superlative); „copilul cu urechile prinse jos este copil de căpătat, sau are să fie om mare” (*ibid.* – nefiind un „semn” propriu-zis, rămâne un „amănunt somatic” foarte greu de descifrat și de motivat, mai ales în condițiile absenței unor culegeri de credințe și formulări legate strict de fizionomie).

Conchizând, putem sublinia interesul pe care comunitatea îl manifesta în scrutarea destinului individual și ingeniozitatea cu care născocea forme de interpretare și mijloace de influențare ale semnelor descifrate și analizate în fizionomia și comportamentul timpuriu ale nou-născutului. Toate acestea constituie un „comentariu paralel” privind condiția liminală – vulnerabilă și incertă – a nou-născutului, la care practica tradițională nu inventează totdeauna antidoturi general valabile.

În schimb, cum vom vedea mai departe, pentru ceea ce se consideră primejdios sau doar defavorabil, ca și pentru ceea ce poate fi stimulat până la grade supelative, se nasc o multitudine de gesturi și acte nu întotdeauna complicate, dar care țin de ecourile aceleiași gândiri magice.

5.2. Tentația Sacrului

Sunt ușor sesizabile anumite practici augurale, divinatorii și magic profilactice înscrise în mod evident în comportamentul prudent cerut de relația generală cu Sacrul.

Cu acestea coexistă, însă, unele gesturi și acte cu vădit rost de influențare a forțelor ascunse, de la modelarea individului (atât ca înfățișare, cât și ca relații cu semenii, ținută morală etc.), până la invocarea și chiar deturnarea intențiilor ascunse ale reprezentărilor Sortii.

Dacă cele dintâi sunt împlinite în momentele circumscrise momentului propriu-zis al nașterii de către moașă – ca mijlocitor și inițiat în relația uman/sacru și în calitate de reprezentant al neamului și comunității –, celelalte sunt presărate de-a lungul întregii etape postliminale până după botez și sunt formulate ca interdicții/prescripții facultative pentru părinți și nași.

Ele au o mare variabilitate, putând fi socotite excrescențe rituale bazate pe o „lecturare individuală” a materiei mitico-simbolice și ritual-ceremoniale (cf. Graur, 1997). Dacă practicile generale, despre care am vorbit într-un subcapitol anterior, se înscriu într-un comportament specific riturilor de trecere având ca scop protejarea atât a nou-născutului, cât și a comunității dezechilibrate momentan, celelalte țin de o anumită tentație a Sacrului în ideea – enunțată și de Caillois – a controlării lui, a influențării în interes individual.

Printre aceste gesturi, acte și amănunte rituale, se disting câteva dominante intenționale: unele asigură protejarea nou-născutului de *Rău* în general (concret, de boală și deochi), altele țin spre ușurarea condițiilor de creștere (somnul, mersul, vorbirea, înțarcarea), apoi, cu eficiență mai amplă în timp, sunt cele ce asigură bunăstarea copilului, statutul social, raporturile cu oamenii și, nu în ultimul rând, aspectul fizic și conduita morală.

Cel mai bun prilej pentru influențarea viitorului și modelarea existenței nou-născutului rămâne *botezul*, moment *con-sacrat* (i.e., dedicat scopurilor sacre) și marcat de prezența persoanelor cu cele mai importante roluri în inițierea (nașii și moașa) și ocrotirea lui (părinții).

Prin câteva prescripții generate de încrederea în esența puternică a momentului și în capacitățile de influențare ale principalilor actanți, vom încerca să ilustrăm modul cum e conceput fiecare gest și atribuțiile magice și auspicial-augurale ale fiecărui obiect. Adesea, acestea se supun legilor magiei homeopatice sau prin contagiune: „din lumânarea de la botezul unui copil, să se oprească o bucată, ca s-o arate copilului când se va îmbolnăvi, căci se va face bine, iar restul să se lese la biserică” (Gorovei, 1995, 25 *squ.*); „ducându-se un copil la botez, este obiceiul a înfrumuseța crijele, care se învălătucesc împrejurul luminelor, cu busuioc, văzdoage și alte flori; din aceste flori nu se poate să-i ieie cineva vreuna, căci se crede că la din contra i se ia respectivului copil somnul” (*ibid.*); „aducându-se un copil la botez, poporul îi pune pâine și sare în fașă, cam pe piept, și crede că făcând așa, copilul crescând mare va avea întotdeauna îndestulare de pâine și sare” (*ibid.*); „să păstrezi măcar o sticlă cu apă de la botez, dacă vrei să ai cu ce-l tămădui când îl va apuca, ferească Dumnezeu, poate, răul” (*ibid.*); „la botezul unui copil, se dă moașei un căuș de făină, cu căuș cu tot, în care se înfige un fir de busuioc, ca copilul să ție degrabă capul sus” (*ibid.*); „când se scoate copilul din casă spre a-l duce la biserică să se boteze, se umple un paner cu ale mâncării și se duce cu copilul, ca viața pruncului să fie îmbelșugată” (*ibid.*); „covata din care s-a vărsat scâldătoarea de la botez se răstoarnă cu fundul în sus și toți joacă cu un șip de băutură în mână, împrejurul pomului lângă care s-a vărsat apa, ca nou-născutul să fie vesel și jucăuș, iar moașa joacă pe dosul coveții, ca copilul să aibă noroc la cai” (*ibid.*, cf. și Bernea, 1934); „în timpul cât un naș ține pe un copil, la botez, să nu-l sâsâiască dacă plânge, că îi sâsâie norocul” (*ibid.*); „când botezi, nu da bete lungi, că nu se mai însoară finul sau fina” (*ibid.*); „dacă la botez cură vreo lumină, apoi se zice că copilul prin toată viața lui va plânge” (*ibid.*); „poporul crede că copiii care se necurățesc sau udă pe timpul săvârșirii tainei sfântului botez, crescând mari, vor fi ușori de principii, vor duce o viață nemorală și vor avea copii nelegitimi” (*ibid.*); „după ce un copil este botezat, adus acasă de la biserică, se pune pe o baligă de vacă din obor,

apoi se duce mă-sa și-l ia de acolo; asta se face ca să aibă copilul parte de vite" (*ibid.*)

Un alt prilej de a acționa în sensul influențării pozitive este cel al *scaldei zilnice*; plasată și ea într-un interval de timp dictat magic, atunci când forțele Răului nu pot acționa, aceasta se efectua cu apă neîncepută, luată și apoi aruncată în anumite locuri, cu anumite recipiente și i se adăugau alte „ingrediente magice”. Astfel, un act care ține de igiena obligatorie capătă sensuri augurale și magic profilactice, prelungind eficiența ritului primei scalde îndeplinite de moașă ori pe aceea de după botez: „în scâldătoarea noului-născut se pune: lemnie (o plantă), ca copilul să umble degrabă în picioare; zdreveț, popchișor și cătușnică, ca să fie vârtoșel, cânepă, ca să crească ca cânepa; untură de porc, ca să se îngrașe ca un purcel” (Gorovei, 1995, 212 *squ.*); „se pune orz, porumb și flori pentru ca copilul să aibă parte de cereale și să fie plăcut ca florile” (*ibid.*); „în scâldătoarea unui copil mic se pune sare, ca să nu se opărească și se sparge un ou în ea, ca să crească copilul și să se împlinească ca oul” (*ibid.*); „apa în care or ciupăit pruncuțu după naștere o trăbuit și o țipe pă pene, că și nu calce uarecine în ie și să umple pruncu dă uarice boală re” (Petrușan, 1997, 24 *squ.*); „apa în care or ciupăit pruncuțu după naștere o trăbuit și o țape pă pomi pă pene și pă pomi, ca și fie mândru ca penele și sănătos ca pomii” (*ibid.*); „în apa care ciupăiei băgam busuioc, că acela aduce noroc și mai băgam și niște crenguță dă rug că ierau bune aște lucruri” (*ibid.*); „un copil adus acasă de la botez se scaldă cu o oală nouă, punându-se în apă o coardă de vioară, ca în viața lui să cânte frumos” (Gorovei, 1995, 212 *squ.*); „în scâldătoarea unui copil nebotezat, moașa își spală picioarele, ca copilul să umble curând în picioare și să fie iute la mers” (*ibid.*); „copiii mici să nu se scalde în apă din ulcea, căci nu mai cresc; rămân ca ulcelele” (*ibid.*); „copilul să se scalde numai dimineața, după răsăritul soarelui, și seara mai înainte de a apune, ca să nu-i piară vederile când se va face în vârstă” (*ibid.*).

Alăptatul avea și el o importanță covârșitoare pentru creșterea copilului, dar și pentru protejarea lui și a mamei și, așa cum arătam mai sus, pentru asigurarea ritmicității nașterilor. Era,

deci, firesc – mai ales în cazul primei nașteri – să se formuleze un set de prescripții, unele absolut obligatorii, altele facultative sau cerute de situații-limită, adesea construite după logica sensibilului: „nu iera sclobod și șezi pă patu la muiere cu pruncuț mic că i-ai putut duce țâța” (Petrușan, 1997, 24 *squ.*); „dacă se dă unui copil nou-născut mai întâi lapte acru și apoi abia să sugă, acel copil până la bătrânețe nu va fi bolnav nicicând” (Gorovei, 1995, 115 *squ.*); „în cea dintâi duminică de la nașterea unui copil, să i se dea de mă-sa țâță pe pragul ușii, ca să nu capete la plâns artag” (*ibid.*); „unui copil nou-născut să i se dea mai întâi țâță de mă-sa, iar nu de altă femeie, ca în viață să nu atârne de bucătura altuia” (*ibid.*); „copilul care suge mult din țâța stângă va fi nă-tâng” (Gorovei, 1995, 41); „pruncul să nu fie alăptat fiind mama despletită, căci capătă bube în gură” (Gorovei, 1995, 29); „cu cât un copil e înțarcat mai de timpuriu, cu atât e mai deștept” (Gorovei, 1995, 115 *squ.*).

Să remarcăm câteva constante ale gândirii arhaice, precum obsesia pentru ordine și puritate (părul despletit), raportarea la sacrul pur în opoziție cu sacrul impur (duminică/zi de lucru, drept/stâng, marțea și joia, ca zile nefaste), impunerea rituală a unui ritm al creșterii și chiar al precocității care, în cazul creșterii unui copil, constituia finalmente o despovărare a familiei.

Astfel, fiindcă alăptatul rămânea o sarcină ce îngreuna viața mamei și o ținea nepermis de mult în interiorul gospodăriei, se căutau soluții cât mai bune pentru ca, prin înțarcare, copilul să-și continue dezvoltarea oarecum mai puțin dependent. Dar și acest fapt era resimțit în existența tradițională ca fiind încărcat de valențe augurale; era, într-un anumit fel, o încheiere de etapă (cea postliminală) și un început de drum (cel al existenței individuale, dincolo de entitatea, până acum indestructibilă, mamă-nou-născut): „copiii se înțarcă luna, și astfel: de duminică seara se pune după ușa casei un pahar cu vin și un covrig; luni dimineață, când copilul se scoală, se lasă să se ducă singur să le ia de acolo, apoi să i se dea să mănânce; aceasta se face ca să uite țâța curând și să n-o dorească” (Gorovei, 1995, 115 *squ.*); „când femeia înțarcă copilul, să îmbrace o cămașă cu gura la spate și să zică:

„Cum am întors cămașa, așa să se întoarcă X de la țâță” (*ibid.*); „să nu înțarci copilul în post, ori în zi de sec, că tot rău are s-o ducă-n viață” (*ibid.*).

Cum am mai subliniat, reminiscențe ale unui comportament reglat de gândirea arhaică determină păstrarea cu grijă a tot ce face parte sau intră în contact cu trupul nou-născutului: *placenta și buricul, unghiile și părul, apa de la scăldat și scutecele*.

De obicei, găsim formulări vagi, puse sub semnul nefastului, al nepotrivitului sau al răului augur; verbal, acestea se rezu nă la „nu este bine...” sau „nu este voie”, fără alte explicații. Pentru a fi mai convingătoare și pentru a nu fi încălcate, aceste prescripții s-au formulat apelându-se la detalii bazate pe analogii, adică exact pe aceeași logică a sensibilului caracteristică gândirii arhaice: „în locul unde se îngroapă casa unei lăuze se pune o para de argint, ca să aibă copilul care a stat în acea casă noroc de bani” (Gorovei, 1995, 169); „buricul unui copil nou-născut se leagă c-o ață de cânepă de toamnă, și nu de vară, căci se crede că-n altfel acei copii nu vor avea urmași, așa cum cânepa de vară n-are sămânță” (Gorovei, 1995, 31 *squ.*); „mama care păstrează buricul și moțul copilului său, să i-l dea când se face mare; să-l rupă singur în bucățele, și să-l arunce peste ogoare primăvara, căci va fi foarte deștept acel copil, și ce va vedea cu ochii, va face cu mâinile” (*ibid.*); „buricu care s-o uscat jos mama l-o legat cu noduri, l-o învălit într-o zdrăntuță și l-o pus până ce pruncu o fost dă ișcoală; în ziua când pruncu o mări la ișcoală, dimineața mă-sa l-o dat la iel buricu uscat și îl dăzleje, adecă și-l dăznoade; dacă l-o putut dăznoda cu greu, atunci a fi învățacel rău; când o fost pruncu dă șapte ai o trăbuit și țape buricu aista uscat pe acie moșină dă care soacmă o vrut mă-sa și aibă; dacă o vrut și fie dă pildă fata săbăiță, atunci fata o trăbuit și-l țape pă mașina dă cosât; dârt-acee că a fi harnică pă soacma acie” (Petrușan, 1997, 24 *squ.*); „copilului mic, până la anul, să nu i se tundă părul, că-i rău de foc”; „copilului mic să nu-i tai unghiile, căci iese hoț” (Gorovei, 1995, 240); „femeia să nu bată hainele copilului cu maiul până la un an, că se face bățăuș” (Gorovei, 1995, 214); „să nu usuci pelincele copilului la vânt că se face furtunat” (*ibid.*).

Prima etapă a creșterii implica o relație complexă, un fel de prelungire a perioadei pre- și perinatale, de-a lungul căreia mama putea influența, prin actele ei – niciodată făcute la întâmplare –, integritatea și devenirea pruncului. Odată explicate, anumite prescripții rituale sau magico-medice devin persuasive, având, din punct de vedere psihologic, o înrâurire maximă asupra mamei, mai ales pentru că rezultatul scontat nu este altul decât atingerea modelului ideal tradițional: „copilului nou-născut i se dă de băut apă dintr-un clopoțel sleit ca să fie cântăreț mare” (Gorovei, 1995, 58 *squ.*); „Doamne feri și să uite micuțu în cotoatoare că nu a ști vorovi!” (Petrușan, 1997, 24 *squ.*); „copilul, ca să vorbească iute, e bine să mănânce cir de turtă crudă, când e mic” (Gorovei, 1995, 58 *squ.*); „ca să poată vorbi copilul degrabă, i se dă să mănânce pâine de la cerșitor” (*ibid.*); „când copilul nu umblă în picioare la timp, i se leagă degetul mare de la piciorul drept de degetul de la piciorul stâng, cu un fir de lână roșie și se taie firul drept în două, cu o secure; cineva întreabă: «Da’ ce faci acolo?» și i se răspunde: «Tai frica copilului»” (*ibid.*); „pe primii dinți ce iese unui copil să dea tatăl bani de argint, apoi acei bani să-i dăruiască copilului, ca să nu-i miroase gura vreodată” (*ibid.*); „când un copil are obiceiul de plânge noaptea, seara să-i se pună fașa de-a curmezișul drumului, ca vitele ce vin de la pășune să treacă peste ea, și astfel încingând copilul cu ea nu mai plânge; sau să ia somnișor după tufe, care să lege la fașă, și atunci nu mai plânge” (Gorovei, 1995, 195 *squ.*); „după ce o femeie a născut, se face cruce de tărățe de grâu, în mijlocul casei și alta la ușă și cine intră zice: «Aci de casa de tărățe să te apuci, iar de copil să nu te atingi!»; aceasta se face ca copilul să nu plângă cât va fi mic” (*ibid.*); „se crede că, dacă un copil noaptea nu poate dormi, apoi e bine a lua de la o scroafă cu purcel baligă de a purceilor, așa ca să nu simțească scroafa, și să se puie sub perina copilului, și apoi el va dormi așa de bine, cum dorm purceii” (*ibid.*).

O seamă de gesturi și acte din viața de zi cu zi sunt văzute ca purtătoare de semnificații augurale sau auspiciiale, iar atitudinile mamei față de copil erau văzute ca posibile elemente declanșatoare de transformări nedorite ale traiectului existențial.

Se poate remarca lesne că asemenea prescripții au pronunțate finalități educative, ce converg către o afecțiune reținută a părinților: „nu-i bine să sărute mama copilul la ceafă, că se face rău” (Gorovei, 1995, 58 *squ.*); „se crede că nu e bine a săruta unui copil mic piciorul, și anume la călcâi, c-apoi acesta crescând mare nu va fi ascultător, ci va călca cuvântul părinților” (*ibid.*); „nu-i bine ca mama să sărute pe copil în palmă, că se face tâlhar” (*ibid.*); „să nu lovești copilul cu găvanul lingurei, că-i crește bârdanul” (*ibid.*); „să nu se dea cu vreo mătură sau ghem în vreun copil, că nu mai crește” (*ibid.*); „nu este bine a pune copilul mic, ce nu a împlinit un an, să se uite în oglindă, căci când va fi mare va ieși curvar” (*ibid.*); „copilul nou-născut până la șase săptămâni nu e bine ca mama să-l puie în pat la spate, căci la din contra, crescând el mare și devenind el cât de învățat și cuminte, tot nu este ținut în samă” (*ibid.*); „o mamă să nu stea cu spatele la copilul său, până ce nu-l botează, căci va dobândi miros la gură” (*ibid.*); „nou-născutul nu se culcă cu fața la lună, până nu împlinește un an, căci slăbește” (*ibid.*); „un copil mic să nu se țină acoperit pe față, căci făcându-se mare va fi rușinos” (*ibid.*).

Semnificațiile și decodările pe care omul societății tradiționale le acordă propriilor gesturi și acte par să asigure câteva elemente de relaționare a nou-născutului cu lumea (ținuta morală și comportamentul), cu neamul și familia (apropierea, armonia, respectul) și abia după aceea calitățile căutate în folos strict individual (starea socială, aprecierea de către ceilalți, aspectul fizic). De fapt, actele magice și cele ritual modelatoare se doresc a fi definitive și ireversibile, de aceea, spre a li se asigura eficiența, ele trebuie să fie îndeplinite cu exactitate – fără omisiuni sau substituiți – și cu o perfectă cunoaștere a sensului fiecărei componente.

Există, însă, și prescripții sau credințe care se lasă greu decriptate și altele, în care sesizăm pierderea înțelesurilor arhaice bazate pe un fond mitologic coerent (e.g., „prezențe magice” străvechi precum: pâinea, sarea, argintul, busuiocul, fierul nu par să mai aibă virtuțile magice cunoscute cândva, ci sunt raportate la abundență, frumusețe, sănătate etc). S-a produs, așadar, o muta-

ție funcțională, de la magic la augural, ceea ce ne indică o slăbire a încrederii în forța intrinsecă a obiectelor, substanțelor și gesturilor și utilizarea lor ca elemente de raportare auxiliare în practici mai complexe. Cele mai multe formulări ilustrează principiile magiei simpatetice, de aceea par adeseori naive, hazardate sau contradictorii. Aceste aspecte pot izvorî din interpretările individuale (cf. Graur, 1997), dar și din polivalența semnelor și din suprapuneri culturale multiple (e.g., credințele privind stabilirea numelui).

Fără îndoială, cele mai interesante și spectaculoase sunt practicile prescrise spre a asigura protecția magică și profilaxia medicală. Acestea au la bază același substrat de credințe pe care îl găsim în componenta gestuală a descântatului și se raportează, în general, la reprezentările malefice foarte active atât pe durata gravidității, cât și în momentul nașterii. Alături de prescripții și indicații magico-medice, sporindu-le eficiența, vor apărea narațiunile de tip mitologic (memoratele) construite adeseori, după regulile narativității populare, la persoana întâi: „o samă de mame bortesc și băieților o ureche și le pun cercei, ca să nu-i doară capul” (Gorovei, 1995, 58 *squ.*); „ca un copil să trăiască, i se pătrunde urechea pe care se naște; apoi i se pune tortiță” (*ibid.*); „să-i faci copilului un cănaș de ceară în păr, dacă vrei să fie păzit de rău” (*ibid.*); „ca să nu fie deocheat copilul, taie-i o șuviță de păr, leag-o cu un fir de ață roșie și păstrează-o după icoană” (*ibid.*); „copilul care va suga țâță de la o țigancă nu se va deochea” (*ibid.*); „îndată ce un copil se naște, să se cântărească, ca să nu se lipească farmecele de el niciodată” (*ibid.*); „când înfașă moașa prima oară un copil, îl încinge cu un lanț de fier, ca să fie tare ca fierul” (*ibid.*); „ca să nu se prindă blăstămul de copii, femeile să poarte inele și cruci, de care, în acest caz, se lipesc” (*ibid.*); „io am pus în belci la pruncii mnei furțiță, ai, grâu curat; dârt-ace le-am pus aște lucruri, și anume: furțiță, că și să împungă strâgoile dacă or vre și să atingă dă pruncuț; aiu dârt-acee că și-i pută strâgoaii când a vre și-l înștimbe pă pruncuț; grâu, că pă grâu ii pelița lui Iisus Cristos, iel și nu lese strâgoile și să apropie dă prunc” (Petrușan, 1997, 24 *squ.*); „i-am legat coardă dă hidede,

așe nu-l puteu și-l dioate" (*ibid.*); „marța și vinere sara aprindem tămâie și tămâiem patu, că și nu să apropie lucru rău dă pruncuț; că dă multe uări aveu dă pildă pruncii bai dă supărare dăn lucrurile grele" (*ibid.*); „la Vecherd, în timpul nopții, mamele își acopereau copilașii cu o haină întoarsă pe dos, pentru a-i feri în acest fel de duhurile rele" (Laurinyeczne Sinkó, 1996, 31 *squ.*).

5.3. Ipostaze ale Răului

Critica teoriei lui René Girard aduce în discuție prezența neliniștitoare a femeii în riturile de început și, cu precădere, în cele de întemeiere a familiei și existenței.

Astfel, Lucien Scubla (*Contribution à la théorie du sacrifice*, în *René Girard et le problème du Mal*) arăta: „En particulier, elle [teoria – *n.n.*] échoue à rendre compte du fait que, dans toutes les sociétés, le religion est d'abord et avant tout l'affaire des hommes, et que les femmes n'y jouent qu'un rôle secondaire et marginal, en d'autres termes, que la religion est un privilège masculin" (Scubla, 1982, 112 *squ.*). Autorul studiului continuă analizând câteva momente de trecere, în cadrul cărora prezența, devenirea și actul creator datorate femeii instituie anumite interdicții, un comportament de maximă prudență al membrilor comunității.

Sângele este obiectul celor mai stricte interdicții, al celor mai riguroase delimitări temporare între indivizi. Fie că este vorba de sângele sacrificial, de cel menstrual sau de cel apărut *post parturitionem*, reacția este aceeași: de păstrare a distanței, de sistare a oricărui contact, de purificare ulterioară a femeii.

Observăm până astăzi păstrarea unor interdicții legate de contactul cu femeia care abia a născut: izolarea acesteia, interdicția de a ieși din incinta gospodăriei mai ales după asfințitul soarelui, de a intra în biserică, de a împărți același pat cu soțul etc. Entitatea mamă-nou-născut este, însă, supusă parțial acestor interdicții, căci se instituie o legătură intimă, de interdependență și de schimb reciproc de antidoturi magice între aceștia.

Dacă oricărei femei aflate în timpul ciclului i se interzice un anumit tip de contact cu nou-născutul spre a nu-l spurca sau

a-i aduce plânsul neliniștitor, nu același lucru e valabil și pentru mamă. Ea are voie numai după trei zile să doarmă alături de prunc (Laugier, f.a., 21) și i se interzice „...să treacă peste ape curgătoare și peste hotar [...] sau să iasă din casă decât cu un vâtrai în mână, ca să nu o pocească sfintele” (Laugier, f.a., 25).

În schimb, același autor consemnează: „Un obicei practicat cu ocazia tăierii cordonului ombilical este de a se lua sânge din tăietură și a se unge copilul în gură și pe obraji, pentru ca copilul să nu iese cu dinții mari (nu va fi colțat), să nu se îmbolnăvească de fâlcarniță [...] ci, dimpotrivă, să fie roșu și frumos” (Laugier, f.a., 23). Contactul cu sângele matern avea un rost magic profilactic explicit: „...cum se naște, până a nu fi intrat încă nici o boreasă în casă, se petrece copilul prin iia murdară (în care l-a născut) a mamei sale; îl bagă pe dedesubt și-l scoate pe gât de trei ori spunând: «Când l-oi mai băga eu pe-aici, atunci să se mai spurce copilul!»” (Cristescu-Golopenția, 1940, 48). Primele trei zile, numai moașa intra în casă, iar pragul era apărat de „spurare” cu „un peticuț mic roșu din șnur o’ din iie” (*ibid.*). Ca element prin excelență sacru, sângele devine propriul antidot.

Ștefania Cristescu-Golopenția nota, în privința „spurcării”: „«îl petrece de trei ori prin iia pătată cu rândurile», ori «îl afumă cu petec păstrat din iia murdară cu care l-a născut»” (Cristescu-Golopenția, 1940, 55); „mai rogi pe femeia pe care-o bănuiești «să petreacă copilul de trei ori printre picioarele ei»; presupusa vinovată spune: «să hie leacul de la mine!»” (*ibid.*); „...când e greu să bănuiești pe cineva, «zice că e bine să-l petreacă printre picioarele a trei muieri care-au făcut copii foachi (nelegitimi) sau a trei borese iertate ori a trei copile micuțe»; „zice să aduni nouă borese și să-l petreacă pe sub ele de noo ori. Poate să lovește și-i trece la copil!” (*ibid.*).

Putem lesne observa că „diagnosticul” magic este vag conturat: numai agentul patologic este cunoscut, nu și cea (cel) care l-a vehiculat. Roger Caillouis (1983) nota că sângele menstrual era socotit mai energetic, pentru că este impur (era preferat, de fapt, cel al unei tinere fete sau al unei primipare). Și totuși, i se atribuia acestui „flux terifiant” toate puterile morții. Remediu impur

este cel mai eficient – mai ales când a declanșat dezechilibrul – și devin obiecte obligatorii ale consfințirii, astfel, nu doar obiectele și substanțele, ci și ființele capătă forța ambiguă a Sacrului (cf. Caillois, 1983). Copilul nebotezat este el însuși un focar de contagiune, de aceea, conform unei mentalități cu totul arhaice el este *sacer*, ca și mama sa: vulnerabil și potențial malefic în același timp.

O informație din deceniul al cincilea al secolului XX vorbește despre sângele sacrificial oferit ca jertfă: „Spre a îndepărta aceste pericole [vâna albastră din frunte, prevestind moartea prin apă; cea roșie, prevestind moartea prin foc și căița, semnul al norocului dependent de cuvântul spus – *n.n.*], tatăl și mama copilului se taie la degetul mic de la mâna stângă și lasă să cadă trei picături de sânge sub leagănul copilului zicând: «Ia și ne apără pe noi toți de foc și de apă, de fier și de piatră, de boală și de nepricepere!» Aceste cuvinte sunt îndreptate către *schima casei* pe care fiecare familie o venerază” (Olinescu, 1944, 215).

Datele de mai sus propun nu numai o lectură aparte a semnelor fizice, ci și una a antidoturilor. Potrivit credințelor, opoziția drept/stâng vizează Sacrul pur, opus aceluia impur. Există o seamă de acte destinate să ocolească, să atenueze, să eufemizeze forțele malefice. Ideea de *stâng* este eludată prin denumire („copil din flori”, „urzicari”), prin simulacru („cununia la salcă, la proptă”, „învelirea miresei de către birău”), prin aluzie („după cei periți” – este primul copil născut viu, după mai mulți morți), prin neutralizare („cu noroc” este copilul născut cu „căiță”, „cu codiță” sau „în chemeșă”, semne ale strigoilor). Gestul părinților de a jertfi sânge din degetul mic al mâinii stângi în schimbul neutralizării semnului malefic conferă cheia recunoașterii acestuia ca venind dinspre distrucție, disoluție, nefiresc, infirmitate, magie malefică.

Am atins deja ideea predestinării datorate unei încălcări sau căderii sub puterile cuvântului rostit. Acest fapt generează ceea ce am numit *nașterile malefice*.

Am arătat într-un capitol anterior că destinul e perceput ca aparținând sferei Sacrului, însă acesta poate fi influențat pozitiv sau negativ.

Momentul procreării, ca și cel al nașterii sunt adesea hotărâtoare, căci pot fi puse sub semnul fast/nefast: „Ca femeia să nu facă copii proști, slăbănogi, să nu se culce cu omul ei în zilele mari (Crăciun, Paște, Bobotează, alte sărbători); de asemenea, să nu se culce cu omul ei sâmbătă seara spre duminică” (Grămadă, 1986, 97); „Copiii făcuți la zile mari (în stare de ebrietate) sunt duși la biserică să treacă preotul cu Sfintele Daruri peste el, i se face maslu cu bani de căpătat, sunt numiți «luați», «pociți», «plesniți» din Iele (Cele Sfinte)” (Laugier, f.a., 54); „Copiii născuți luna sunt lunatici, cei născuți vineri seara s-au născut «la spartul târgului», copiii născuți sâmbătă spre duminică au noroc” (Pitiș, 1902, 549); „Pruncii care se nasc vinerea pătesc multe, iar cei de luna sunt lunatici” (Văcariu, 1982, 573); „Norocoși se cred a fi și aceia care se nasc ușor. Mai norocoși sunt cei ce se nasc după miezul nopții până la ziuă [...]. Asemenea se crede că, dacă un copil s-a născut într-o duminică sau într-un praznic mare, bunăoară în ziua de Crăciun sau de Paști, e foarte norocos și va ajunge om însemnat. Din contră, dacă se naște sâmbăta, se crede că nu va trăi timp lung” (Marian, 1995, 76); „Când se naște copilul pe timp rău și furtunos, atunci are să aibă multe valuri în viața lui de întâmpinat, iar dacă timpul e frumos, atunci are să fie cu noroc” (Burada, 1892, 124).

Sunt de distins patru tipuri de spirite malefice născute din violarea prescripțiilor magice, din procrearea într-un moment nefast ori din încălcarea regulilor morale și sociale precum: blestemul, înjurătura, incestul, legăturile nelegitime.

Strigoi, vârcolacii, pricolicii și moroi sunt întruchipări ale Răului care au o existență demonică datorată acestor tipuri de încălcări. Asemenea copii, ca și cei bolnavi de „năcaz”, „baiulcel-rău” (epilepsie) vin pe lume spre pedepsirea celor care le-au dat viață: „Când se naște vreun monstru, se crede că părinții au păcătuit foarte și de aceea trebuie să se pocăiască toată viața lor prin rugăciuni și pomeni, pentru ca să le fie bine pe lumea cealaltă” (Burada, 1892, 124); „Boala aceasta e un blestem al lui Dumnezeu pentru greșelile oamenilor; dacă cineva a jurat strâmb,

Dumnezeu trimite boala a grea pe copii. Moșul copiliței (tată-su, mumă-sa) o fost tot în trebile satului ș-o tot jurat, ș-o făcut și pe alții de-o jurat. Și la urmă s-o pus pe copchii..." (Cristescu-Golopenția, 1940, 64).

Blestemul și „vorba rea” (înjurătura) sunt la fel de periculoase pentru devenirea nou-născutului: „Blestemul de mamă «se pune până la a nooa sămânță și se leagă ca cum lipești rășină de el»” (Cristescu-Golopenția, 1940, 61); „Femeia însărcinată să nu drăcuie, să nu vorbească urât!...” (Berdan, 1989, 119).

Interdicții implicite pot fi citite în efectul lor malefic: „Dacă o femeie gravidă fură un lucru și-l pune la spate, copilul ce se va naște va fi cu coadă, adică *strigoi*”; „dacă iese noaptea afară cu capul gol [femeia gravidă – n.n.] și în pielea goală se va naște un copil strigoi” (Bârlea, 1973, 147 *squ.*); „se fac strigoi morți [...] copiii concepuți prin «amestecarea diavolului», ai femeilor care fac farmece, care plâng în pântecetele mamei lor, cei ce sug a șaptea zi după înțârcare” (*ibid.*); *vârcolaci* devin copiii ai căror mame în timpul sarcinii au tors noaptea sau au băgat un lemn cu un capăt în foc și după ce a ars, au băgat și celălalt capăt (Bârlea, 1973, 148); *pricolici* se fac din „femeia care «de a patra generație e rea de copil» (face rar copii)”; sunt „...ființe omenești, blestemate sau ursite să se schimbe în lupi, cu care umblă în haită, până se împlinește blestemul și redevin oameni”; mai pot fi copiii lepădați, cei „...născuți schimosiți, care trăiesc până la o vreme; ei ar ieși din mormânt, la deosebite vremi, în cursul anului, înfățișându-se mamelor lor, ca pedeapsă că i-au zămislit în zi de sărbătoare”; „...din părinți care și ei sunt născuți «din tufă» și ia denumirea de tricolici, când e făcut din doi pricolici”; „...se mai fac copiii de strigoaice pe care acestea îi lasă lângă lăuzele nepăzite, punând copiii lor în locul copilului femeii” (Bârlea, 1973, 151); „...se pot naște din ucigași și fermecători”; „femeia, când e însărcinată, dacă bea apă spurcată de balele diavolești, pruncul ce va naște se face strigoi” (*ibid.*); „*moroi* sunt sufletele acelor copii cari mor nebotezați, dar mai ales ale celora cari sunt făcuți de o fată mare și uciși sau îngropați de vii. Aceste suflete nu sunt așa, deodată, moroi, ci abia la șapte ani împliniți.

Cum s-au împlinit șapte ani de la naștere, strigă sufletul copilului din groapă: «botez! botez!» (Bârlea, 1973, 153); „când zboară prin aer, mai ales când se înnoarează, și se stârnesc furtuni, se și zărește scânteind ca fulgerul și se izbește în oameni, în vite, în copaci, în biserici, în case, de ucide, sfarmă și aprinde”; „la lună nouă, moroiul iese de strigă și, de nu-l aude nimeni, se face necurat și-l chinuiește pe omul a cui e casa unde e îngropat, că omul n-are chip să steie, e neconținut bolnav, îi pier vitele, mor copiii și trebuie să se ducă de acolo, căci ar muri și el”; „moroii e mai rău ca dracul, că dracul de cruce fuge, dar moroiul nu, căci și el e din creștini; moroiul e duh rău; de cu sară până înainte de miezul nopții se aține la drumuri de-i bezmeticește pe oameni: îi duce la ape să se înece, îi sparie, îi vâără pe sub poduri” (*ibid.*).

Comunicarea cu Sacrul odată ratată, se pot zămisli spirite malefice, ca și prin sfidarea regulilor de înrudire, a comportamentului încadrat pe coordonatele civilizației tradiționale.

Corelând datele oferite de capitolele anterioare, putem aprecia că o seamă de interdicții și prescripții pot fi decodate și justificate. Spaima de nefecunditate a comunității, ca și teama de prea mare prolificitate într-un anumit mod s-a transformat în spaima de monștri, de Rău în sine. Astfel, urări precum aceea de a avea copii din primul an căsătorie, ca și prescripții precum aceea de a face slujbe la biserică dacă o familie are numai copii de un anumit sex capătă coerență, căci, după cum am văzut, copiii născuți din „femei rele de copii”, ca și al șaptelea de același sex născut de un cuplu devin spirite malefice.

La fel se manifestă semnele, care trebuie contracarate prin amintire, gest magic reglator, amulete („...dacă fură ceva, chiar fără gând rău, atunci naște copilul cu semn; ca să nu se împlinească aceasta să atingă pământul cu mâna sau să pună mâna la dos” – Grămadă, 1986, 98).

Căsătoriile simbolice au rostul de a introduce, fie și formal, „fata greșită” în categoria femeilor căsătorite, dar nu numai atât: orice copil nelegitim este un potențial dușman al comunității, ca ipostază a Răului. La fel copiii nedoriți, cei lepădați, cei născuți morți sau uciși și cei avortați.

Mecanismul comunitar de reglare a comportamentului individual funcționează nu numai prin formularea interdicțiilor, ci și prin date care vin să confirme existența unui revers al încălcării, un revers iremediabil și înspăimântător. Numai cunoscând efectul violării regulilor, indivizii pot fi constrânși să se supună unor complexe magice. Personajul inițiat cel mai indicat să ia contact cu asemenea plăsmuiri ale Sacrului nefavorabil este tot moașa, purtătoare atât a mesajului comunitar, cât și al unei impresionante zestre hotărâtoare ce pot opri propagarea Răului, contagiunea, dar și capacitatea de a-l converti în Bine, lucru cu totul excepțional pentru înțelegerea concepției comunitare asupra Sacrului.

„Căița” și „cămașa” sunt două semne greu de descifrat, controversate, pendulând între bine și rău, între favorabil și nefavorabil. În cazul lor, gestul și cuvântul sunt hotărâtoare nu numai pentru destinul individual, ci și pentru cel comunitar: „...cei care se nasc cu «pelița» pe cap se fac strigoi, de aceea când le rupe «preveșteala» îl strigă să fie norocos pe ceva, de obicei pe animale sălbatice» (Văcariu, 1968, 573); „dacă un copil naște în «cămașa» lui (sălașu) se zice că e norocos; cămașa aia să o puie bine și din vreme în vreme să o dea popii s-o slujească” (Pitiș, 1902, 549); „cămeșa o pui pi busuioc în ladî, ori pi coardî, ș-o țâni; așeia-i norocu omului; îi bunî pintru fetili cari nu sî pot mărita; sî spalî cu lăutoari di pi cămeșuicî sî umbli flăcării după dânsâli” (Ștefănuță, 1937, 79); „cu cămeșuicî, apu’ așiala copchil îi cu noroc; iaca fișioru’ nieu car-i primari, s-o născut cu cămeși și trăiești ghini” (*ibid.*); „soarta omului nu atârână numai de la voința Ursitoarelor [...], ci și de la o mulțime de împrejurări din timpul nașterii; așa, în Bucovina și în Moldova este credința că dacă un copil se naște învelit într-un fel de pieleță, «în cămașă», va fi foarte norocos; în Muntenia se crede că norocul este partea copilului care se naște cu căiță pe cap” (Gorovei, 1976, 263); „la pruncul care se naște cu tichia în cap („cu bucsor”) se spunea că va fi foarte norocos și descurăreț în viață” (Hoțopan, Al., 1996, 21 *squ.*); „moașa trebuie să-i «numerească soarta» (să numească rostul căiței și abia atunci se desprinde); cuvântul spus în urmă

reprezintă norocul sau nenorocul copilului" (Cristescu-Golopenția, 1944, 48); „dacă au un fel de căiță (tichie, pieleță) pe cap, se zice că ies, «ori hoți, ori curvari, ori strigoi» sau zice că «aceștia deoache, au ochi răi»; în general, însă se crede că sunt norocoși: strigoi de lapte, de bucate... «zâce că nu-s prea curați, sunt cam blăstămați»; sunt copii care se nasc cu un «semn de coadă»: toți oamenii socotesc că aceștia sunt strigoi; moașa nu poate să-i ia căița de pe cap până nu-i nimerește soarta; spune: va fi norocos de bani, de vite...; și când poate scoate căița, cuvântul spus în urmă reprezintă norocul sau nenorocul copilului; căița n-o azvârle; nu e bine: s-ar duce norocul copilului; o-ngroapă cu casa ori o păstrează cu buricul" (Cristescu-Golopenția, 1940, 46); „...moașa ia «chiția» pruncului, iese cu ea afară și strigă: «Auziți, lume, că s-a născut un lup pe pământ! Nu e lup să mănânce lumea, și e lup să muncească și să aibă triste de ea!» (Pamfile, 1997, 119); „De se întâmplă ca noul născut să se nască în *cumeșdă*, ceea ce este foarte rar, toți se bucură în casă, căci are să fie cu noroc toată viața sa [...]. Pentru ca acest talisman să capete acea putere, trebuie mai întâi să stea 40 de zile în altarul bisericii, sub sfânta masă, apoi să fie purtat prin trei orașe mari, capitale a trei țări, apoi să se potrivească, ca să fie sub un pod, pe când are să treacă peste el vreun împărat sau vreun pașă, vreun mitropolit sau vreun arhiereu" (Burada, 1892, 125). Există, însă, și intervenții ratate: „Dacă moașa nu-i ia repede acea tichie, copilul o trage cu mâinile și o înghite; acest copil se face strigoi" (Bârlea, 1973, 153 *squ.*); „...moașele sau lehuza rup tichia și nu se mai face strigoi; dacă n-ar rupe-o repede, copilul ar mânca-o și ar muri" (*ibid.*); „copilul nou-născut cu coadă nu se face strigoi dacă i-o taie cu o părăluță mică; dacă moare la tăierea cozii, se face strigoi" (*ibid.*); „...dacî moari nibotizat, pi șeia lumi îi duh nicurat; al duși ș-al îngrochi fărăi popî la țântirim; dacî fimeia al fași mort din naștiri, apu-al îngroapî-n hărman, la on pom, al strochești șapți ani cu aghiazmî la Botiadzî ș-atunși iel sî botiadzî și iesi din mânli diavolului și sî duși la rai înjer! [...] șini ari griji; da' amu-i fa' și sî saturî și câni di dâșii!..." (Ștefănuță, 1937, 79).

Reținem ambiguitatea acestor semne ale Sacrului, labilitatea lor, pericolul pe care îl aduc, totul direct proporțional cu magia complexă care le convertește în benefic. Îndoiala care planează asupra comunității, rețeaua de protecție ce se instituie dovedesc nu numai spaima de Rău, ci și spaima de binele îndreptat exclusiv spre individ, căci acesta poate primejdui integritatea și echilibrul comunității. Aceste reminiscențe ale preformalului reclamă un comportament cu totul prevăzător, echilibrat și totodată violent: ruperea legăturii cu lumea sacră înseamnă anularea oricărei posibilități de întoarcere la acel stadiu *non-uman, non-cultural*. Este o condiție asemenea celei deținute de „dalbul de pribeag”, care trebuie înconjurat de o rețea magică pentru a fi ocrotit de tentații malefice care ar aduce riscul convertirii lui și chiar o nedorită revenire din lumea de dincolo. În această privință, trebuie remarcată simetria unor rituri de purificare și de consacrare ce însoțesc intrarea și ieșirea în și din existență: impuritatea potențială a individului izvorăște tocmai din statutul său incert, din situarea lui la limita dintre sacru și profan, la acea limită mereu disputată de cele două lumi (cf. Nicolau și Popescu, 1983, 49).

Tot ce am enunțat ca făcând parte din fondul de credințe privind ipostazele Răului funcționează ca subtext al poeziei circumscrise obiceiurilor de la naștere, dar și ca fond generator al discursului magico-ritual, de aceea apreciem că, reconstituite astfel, acestea capătă substanță și coerență. Pe de altă parte, aceste credințe generează o întreagă serie de narațiuni care gravitează în jurul evenimentelor de la naștere, glosând pe marginea lor.

5.4. Componente ale discursului: gesturile și obiectele

La performarea unui fapt de tip oral, re-creat o dată cu fiecare actualizare, participă totdeauna mai multe tipuri de limbaj.

După cum am văzut, fără a avea fastul nunții sau solemnitatea arhaică a înmormântării, evenimentul venirii pe lume a unui nou individ era „comentat” în mod amplu, de la relații noi de rudenie, la schimbul de daruri și de oficii, de la rețeaua de

protecție instituită de comunitate printr-un mecanism de control automat, la formulele de întâmpinare a nou-născutului.

Tot ca elemente ale acestui tip special de discurs se definesc *gesturile și obiectele*. Statutul lor este adeseori marcat de magie explicită: calitățile fizice sau efectele contactului cu ele declanșează anumite calități sau evenimente omoloage în existența copilului. Dar nu totdeauna sensurile lor sunt aceleași. Se poate vorbi mai întâi despre o emisie de informație concomitentă cu cea a textului, despre o suprapunere în bună măsură a mesajelor simbolice, despre polivalență și plasticitate ale acestor prezențe.

Gesturile și obiectele se comportă ca unități de tip deictic; astfel de semne, pentru a fi înțelese, trebuie analizate în primul rând din perspectiva mesajului și abia în al doilea rând din aceea a codului (Jakobson, 1963; Waugh, 1976, *apud* Coman, 1988, 57).

Deci, *amplasarea lor în discurs, relația cu textul, condiția emițătorului și cea a receptorului* sunt foarte importante aici și calitățile intrinseci. Chiar dacă ne vom opri la câteva gesturi îndeplinite numai în cursul obiceiurilor de la naștere, vom observa prezența lor și în alte discursuri, dar și în viața cotidiană.

Prin botez, copilul devine o prezență conturată ca statut și integrată aproape perfect: are familie, moși, nași, a primit un nume, s-au consumat alimente în comun (cu multă voie bună, stimulativă pentru viitorul lui), are un loc al lui în microuniversul casnic, are talismanele și amuletele lui – o anumită imunitate, poate fi, deci, contactat fără a declanșa spaime.

Sunt evidente nuanțările de spațiu și calitățile timpului fast/nefast, însă ceea ce ne interesează este decodificarea lor de către comunitatea însăși, receptarea calității, nuanțelor, a ponderii, a dilatării și comprimării lor și reacția la toate acestea. Aceasta se realizează prin „soluții imediate de reparație, fie prin posibilitatea de a influența favorabil destinul” (Nicolau și Popescu, 1983, 52). Și acestor elemente ale discursului li se pot aplica unele criterii de clasificare a textului comentate mai sus, dovadă că sunt, în felul lor, niște texte.

Spațiul pe care copilul și-l apropiază treptat se traduce prin acțiuni, din chiar momentul nașterii. Diferențele calitative ale

spațiului și timpului fac din gesturi cotidiene acte cu finalitate rituală, magică sau ceremonială.

Polisemantismul unor acțiuni și obiecte, ocurența lor în viața de zi cu zi și în practicile magico-rituale ne îndeamnă la o lectură *inside* a lor (cf. Constantinescu, 1986, 53 *squ.*), ceea ce ne poate oferi o imagine reală a importanței lor, a semnificațiilor care mai sunt – în mod real – percepute de către comunitate.

Acțiuni precum: contactul cu pământul, trecerea peste prag, peste fereastră, pe o punte, așezarea pe prag sau în răspântie, scalda, tăierea părului și a unghiilor, primenirea hainelor devin, din gesturi banale, acte rituale sau ceremoniale, întâlniri sau evitări ale întâlnirilor cu Sacrul.

Obiecte din inventarul casnic: mătura, toporul, secera, vâtrarul, substanțe și plante precum: sarea, tămâia, piperul, grâul, ovăzul, mierea, usturoiul, măceșul, busuiocul, sau „obiectele culturale” precum: pânza, lumânarea, cartea, pâinea, banii sunt purtătoare ale unor forțe numenale care se exprimă, prin simpla lor prezență, în multiple feluri.

Acceptând ideea că obiceiurile sunt acte culturale constituite dintr-o suită de manifestări ce au ca scop comunicarea, credem că cea mai adecvată abordare este cea *inside* – mai ales dacă ne interesează dinamica lor, ca fenomene ale culturii populare. Semnificația reală actuală, așa cum s-a păstrat în mentalitatea comunității, ne poate da atât cheia persistenței și a conservării actului magic în sine, cât și a trecerii lui în codul poetic al unor categorii exterioare obiceiurilor pe care le analizăm.

Lectura *outside* a unor asemenea unități deictice trebuie să se facă atât din perspectiva cotidianului, cât și din cea rituală (în mai multe contexte), pentru ca abia după aceea să înțelegem transfigurarea lor poetică sau pierderea lor din discursul actual.

Cât privește notele, precizările și comentariile *inside*, ele se referă strict la actele performate și la obiectele utilizate în cursul obiceiurilor legate de naștere. Nu excludem nici aici trimiterea unor „semnale” către celelalte momente de trecere, dar aceasta numai în măsura în care timpul ritual capătă perspectiva lor.

S-ar putea alcătui un dicționar al gesturilor și obiectelor specifice contextelor rituale și ceremoniale. În ceea ce ne privește, le vom organiza ținând seama de grila impusă de etapele acestor obiceiuri de început, obiceiurile de la naștere.

Se poate vorbi despre o *percepere fizică a spațiului*, despre structurarea lui în felii marcate de spaima de a nu putea stăpâni fenomenele. Așa se face că există o serie de rituri ale pragului, ale trecerii dincolo: pragul, fereastra, puntea sunt locuri în jurul cărora se „țes” anumite acte cu finalitate magico-rituală explicită sau criptică.

Astfel, dacă femeia este în *primejdia de a pierde copilul*, „...se ia o coasă, se deschide o fereastră și se așează coasa așa ca vârful ei să fie îndreptat înspre pământ; se toarnă apă peste pânza coasei de trei ori, în așa fel încât apa să se scurgă într-un vas așezat sub vârful coasei. Dacă femeia bea apa aceasta, îi trece” (Olinescu, 1944, 204). Magia gestuală se îmbină aici cu aceea a obiectelor încărcate cu forțe curative: fereastra, prag de trecere între Sacru și uman, între necunoscut și familiar, configurează statutul incert, generator de spaima al viitoarei mame, în vreme ce obiectul de fier, fie că este coasă, fie orice alt obiect cultural (*i.e.*, lucrat și care participă la lucrări, la acte culturale, precum muncile agricole, torsul, întreținerea curățeniei) este încărcat, pe lângă această valoare, cu forța apotropaică a materialului.

Un alt remediu pentru aceeași primejdie este „cingătoarea din tort de învățătură”: pe lângă statutul de obiect rezultat din ordinea și efortul umane, firul de tort are calitatea de a fi pur și norocos, căci este cel dintâi fus tors de o fată mare la prima șezătoare de la ieșitul ei în lume (8) și aici se manifestă oscilația tinerei femei între ceea ce a fost și ceea ce vrea să devină, despărțirea anevoioasă de starea precedentă.

Trecerea peste fereastră este prezentă și în momentele postminale: plecarea la biserică a nașei cu pruncul („copilul era scos pe fereastră și dus la botez cu vorbele: «Cum se ține fereastra de casă, așa să se țină și pruncul de mă-sa!»” – Gorovei, 1976, 265). Putem lega această trecere fizică de tradiția alaiului de nuntă de a merge pe drumuri întortocheate, a călușarilor de a nu se întoarce de la jurământ pe același drum etc. De altfel, este atestată

și această idee: „Dacă le-a murit copkii mai-nainte, îl scoate pe geam, să nu ia calea ăloră periți, la progadie: să ia calea lui!” (13). Fereastra nu este numai parte a casei, supapă a Răului capabilă să facă moartea să încurce drumul, ci și loc de purificare dincolo și dincoace de care nu poți trece decât în mod magic: „Mai este un obicei: se ia copilul și-l aruncă pe fereastră în brațele cuiva și apoi mama se face că-l cumpără cu 5 sau 10 parale, aducându-l în casă, nu pe fereastra pe unde l-a scos, ci pe alta sau pe ușă” (Burada, 1892, 132). Un comentariu mai amplu oferă date privind renunțarea la unele practici în urma modificării sensului lor: „Mai demult, se dădea copilului ou pe fereastră. El întreba că cine dă, mama îi zicea că e de la Dumnezeu. Și copilul își uita de țâță. Azi se feresc să dea ceva pe fereastră, că-și uită de toate, își pierde mințile și-și ia lumea-n cap” (Cristescu-Golopenția, 1940, 58). Ieșirea și intrarea pe fereastră sunt văzute ca acte nefirești, răsturnări ale comportamentului cotidian, semn că acest loc consacrat nu mai este încărcat cu semnificațiile vechi ale simbolisticii trecerii.

Dar semnul trecerii prin excelență este *pragul*, de care se mai află încă legate multe credințe. Încă din perioada nașterii, femeii i se interzicea „...să șadă în prag, căci la naștere copilul se oprește” (Pitiș, 1902, 548). În momentul nașterii, în lemnul pragului se înfingeau cuțite, securi sau topoare fapt care alunga duhurile rele și deci grăbea nașterea. Unul din primele contacte ale pruncului cu lumea, deocamdată cu microuniversul casnic, avea loc când „...moașa îl atinge cu creștetul de pragul de jos al ușii, ca să nu se prindă deochiul de el și zicea: «Cum se așează pragul sub lemn, așa să se așeze și deochiul la cel nou-născut!»” (Gorovei, 1976, 267). Pe pragul de sus se puneau ață roșie, cruci făcute din ștergare albe sau din catran, mănunchiuri de rugi (măceș), care să apere lehuza și nou-născutul de orice spirit malefic sau boală (Laugier, f.a., 11). Un comentariu amplu privind aceste semne date comunității la naștere ne prezintă T.T. Burada (1892, 126): „Deasupra ușei din odaia unde se află lehuza se pune un fir de ață albă și un altul roșu, răsucit, formând numai unul, ca mărtisorul la noi, pentru ca toți cei ce intră să vadă lehuza, să treacă

pe sub acest fir. Aceasta se face pentru ca copilul să fie ferit de a se umple de vreo boală lipicioasă, de la cei ce au intrat în casă". Pragul delimitează așadar un rău numit, cunoscut – deci, luat în posesie – de un univers recent modificat, dezechilibrat, incert. Singur între aceste forțe, pragul e un punct purificator, capabil să reechilibreze totul, un suport al obiectelor magic profilactice.

Dar cele mai spectaculoase rituri legate de prag sunt cele de separare (căci este ascunzătoarea sigură a plăcentei și a cordonului ombilical) și de integrare (cf. alăptatul pe prag, alegerea unui naș „de căpătat”, stingerea lumânării de botez). „Buricul îl puneau pe fus și-l dădeau copilului să se uite prin el, să nu se deoache sau ca să devină pricepuți. Odinioară, se îngropa în stâlpul de la ușă ori în pragul ușii” (Cristescu-Golopenția, 1944, 44); „...casa se-ngropa în celar, sub talpa căsii, după cuptor, prin tindă cu chiper și tămâie” (*ibid.*); „ca să se vindece de năravuri, copilul era alăptat pe prag, mama stând cu picioarele pe mătură și privind în casă; se face trei vineri la rând” (*ibid.*); „în satul După Piatră se spune că femeia «dacă face ficior prima dată, când îi pică buricu să-l bage-ntr-o hudă făcută cu sflederul mai mare, ca și celălalt copil să fie tot fecior». Dacă însă vor să fie fată, atunci buricul se așează într-o crăpătură de lemn” (Văcariu, 1968, 572).

Un rit profilactic asigura femeilor drăgușene *mana laptelui*: „«Am făcut cu sflederu o gaură în pragu ușii» – Sofia Ermolaie Codrea. Acolo «mulge puțină țâță» (câteva picături) pe o bucată de pâine, adăugând trei boabe de piper, trei de tămâie, puțină sare și petec din iia murdară. Le leagă pe toate într-o «zdrențucă» și le-ngroapă acolo. Și zice că stă țâța acolo și nu se mai pierde. Le îngroapă la prag «că cecă acolo-i talpa cășii». Și zăce: «când se va muta talpa, atunci să se mai mute țâța mea, când ui scoate eu ce-am băgat aici»” (Cristescu-Golopenția, 1940, 49). Această vrajă casnică efectuată de „chendălă” însăși conține o seamă de elemente ce asigură protecția cuplului mamă/nou-născut: locul consacrat, pur prin excelență („talpa cășii”), substanțele magice (piper, tămâie, sare) și semnele care amintesc trecerea recentă (laptele și sângele).

De altfel, purificarea sau vindecarea sunt posibile adesea printr-un nou contact cu materia impură prin excelență, generatoare de spaime și interdicții: sângele, căruia i se recunoaște într-un asemenea moment forța benefică și conotațiile legate de vitalitate și de fecunditate.

Reintrarea mamei în grupul căruia i-a aparținut inițial se face tot prin trecere, care înseamnă nu reîntoarcere, ci o nouă etapă a existenței. De aceea, *prima ieșire din casă* a mamei, la patruzeci de zile după naștere, e un eveniment ce implică rituri de purificare și de protecție magică: „Când iese la biserică îi pune vătraru cu jar jos la ușe în casă și chendelea când iese, calcă pă el, calcă întâiu cu picioru ăl drept, după el, cu cel stâng, apoi iese. La biserică când iese, ia chendela două fălîi de pită și-un creițar și creițaru-l bagă într-o fălîie și o dă cui îi iese înaintea, pă cine întâlnește, întâiu; pă ailantă fălîie cu o țăr de sare, sare mărunță nu grunji, o aruncă în toate văile pă lângă care trece, o aruncă câte o bucățacă, câte o țără, când trece valea peste pod” (Pitiș, 1902, 559). La românii din Vlaho-Clisura, ieșirea lehuzei, în cea de-a patruzecea zi, era un moment cu o pondere importantă în existența ei: reintegrare și reînnoire de relații, confirmare a noului statut marcată de schimburi de daruri, această zi făcea în mod evident apel la memoria colectivității și reînnoia firele magiei legate de destinul nou-născutului: „În ziua a patruzecea de la naștere, lehuza merge la biserică luând cu dânsa n’iclu [pruncu] ca s’l’i da preftu ichii [să-i dea preotul binecuvântarea]. Întorcându-se acasă, este obiceiul să treacă pe la trei fântâni și să înmoaie în tustrele turta cea frământată de un copil a treia zi după naștere [...] Și după ce vine acasă o mănâncă ca să-i vie laptele îmbelșug pentru hrana copilului. De ordină, lehuza nu merge de-a dreptul acasă după ce iese de la biserică, ci se duce la nașă cele de mai multe ori, când aceasta pune parale și zahăr în sânul copilului ca să fie dulce la vorbă și bogat” (Burada, 1892, 127). Tradițiile aromânești subliniază caracterul expiatoriu al practicilor ceea ce ascunde, pentru timpuri mai vechi, izolarea completă a lehuzei până în momentul ieșirii în lume. Ea era de altfel hrănită și primenită de către moașă, care era timp de patruzeci

de zile singura persoană ce îngrijea casa (Caraiani și Saramandu, 1982, 379 *squ.*). „Hainele pe care lăuza le schimba în a patruzecia zi de la naștere erau spălate de moașă, la râu erau spălate de către tinere neveste (în nici un caz de către tinere fete) toate vasele și obiectele folosite de lăuză în primele patruzeci de zile fiind considerate necurate (pângărite). După a patruzecia zi de la naștere, lăuza se putea culca din nou alături de soțul ei” (Caraiani și Saramandu, 1982, 390). Remarcăm și câteva interpretări modificate semantic ale izolării lehuzei la românii din Ungaria: „Când merem cu dă mâncat până o fost muiere dă opt zâle nu iera sclobod și aducem vasăle în care am dus mâncare acasă. Dârt-ace că și nu să aducă norocu pruncuțului și să lese în loc uarice duh rău” (Petrușan, 1997, 24 *squ.*). În plus, momentul «binecuvântării» (molitfa de șase-patru săptămâni, făcută mai devreme uneori, în funcție de sexul copilului) era folosită în satele locuite de români ca nou prilej de influențare a relației nou-născutului cu familia și neamul, precum și a calităților lui: „Când ieram dă șasă săptămâni, merem la beserecă și ne binecuvântam. Dî la beserecă merem la mama. Mama [bunica maternă a copilului – *n.n.*] îl făce pă pruncuț cu făină, dârt-ace că și aibă făină în cap și nu tărâță, adecă să fie cuminte, nu prost. Ne mai dăde mama uou și grâu. Grâu dârt-acee că îi fața Maicii Sfântă pă iel, uou că și-l punem su cloșcă pă noroc” (Petrușan, 1997, 24 *squ.*).

De altfel, nașterea se producea adesea jos, pe pământ, nu în pat; Ch. Laugier nota cu uimire: „Lehuza nu stă în pat, să nu-l spurce!...”; nu schimbă cămașa, ca să n-o pocească Ursitorile, nu are voie să se spele, ca să nu fie luată din lele sau șoimane. Despre *humi positio* s-a vorbit extrem de mult, făcându-se apel la mitul Genezei sau la divinitățile generatoare antice. Astăzi, interpretând date de odinioară, femeile spun că se naștea „pe jos, pe paie, ca Maica Domnului în iesle” (5), că această poziție înlesnea nașterea, ceea ce, din punct de vedere obstetrical, este adevărat: „Când trebuia să nască femeia, se prindea cu mâinile de sobă și spunea: «cum iese fumul, așa să iasă și copilul»” (Berdan, 1989, 123); sau că acest lucru aduce liniștirea copilului: „E bine să pui

când îl faci, zdrențe rele și burfe multe, să fie copilul bun ca burfa (să nu plângă, să nu țipe: că burfele pe noi nu zăc nimic!)” (Cristescu-Golopenția, 1944, 50). Ar fi mai ușor de raportat toate acestea, ignorând comentariile informatorilor, la semantica paielelor și a zdrențelor (cf. Caraman, 1983, 408 *squ.*). Faptul că obiectele și gesturile sunt introduse în context cu altă semnificație decât cea originară sau interpretate ca având altă semnificație decât cea la care ne-am fi așteptat dovedește mobilitatea lor datorată circulației și perceperii diferențiate.

Dar ceea ce ne interesează mai mult în acest moment este faptul că avea loc, cu acest prilej, o nouă confirmare a familiei. După cum arăta Mircea Eliade (1992), proiecția actului uman genera un loc consfințit, delimitat de Sacru și invulnerabil. Stau mărturie în acest sens datele din Oltenia: „*Placenta se îngroapă pe locul unde a născut femeia, pentru ca copilul să ție de casă, cum a ținut Christos de biserică. Dacă femeia naște în casă, placenta se îngroapă în pivniță, într-un loc care corespunde cu cel de sus unde s-a născut. Numai în caz că nu are pivniță, se îngroapă la rădăcina unui pom din vreun colț al curții sau în grădină...*” (Laugier, f.a., 24). Cele mai multe informații vorbesc despre îngroparea „la loc curat” (grădină, livadă), la rădăcina unui „oltoan”, unde se varsă zi de zi apa de la scaldă (3). Dacă pomul roditor este același cu cel sădit de tată la naștere sau nu, acest fapt este mai curând întâmplător, căci, de regulă, este unul ale cărui calități fertile deja s-au confirmat. (Mai curând, am crede că este un pom ce vorbește despre „temeiul casei”, al familiei, decât de cel individual.).

Majoritatea actelor însă au căpătat de mult valențe modelatoare și augurale. *Așezarea copilului pe, sub sau îndărătul mesei* este unul dintre exemple. Dacă atingerea de pământ, de prag, de vatră urma să aducă statomicia lui sau forța, raportarea la masă vizează relații sociale mai ample: „...la primul copil este bine să îngropi casa în fundul cășii, după masă, ca să hie copchilul tot în fruntea mesii sau pentru ca fetele să se mărite mai tinere” (Cristescu-Golopenția, 1940, 46). Mai ales după botez, „...pruncul era pus pe masă să fie cinstit ca masa și căpătoriu” (Văcariu,

1968, 576), „În Bucovina, prin districtul Siretului, este obiceiul că după ce se-ntorc de la botez, moașa se pune pe laiță, în capul mesei, pe o perină, iar pe copil îl așează pe o pâine și o bucată de sare care se află pe masă...” (Gorovei, 1976, 274); „nașa înconjoară masa de trei ori cu copilul în brațe «să fie norocos și îndestulat» (Cristescu-Golopenția, 1940). Gestul măturatului avea, în cadrul obiceiurilor de la naștere, atât implicații magice („femeia se pune să măture prin casă, cum se mătură de ușor, așa să nască de ușor” – Berdan, 1989, 124), cât și augurale („în timpul cât sunt la biserică, mama se curăță pe față, face rânduială în casă, iar dacă copilul este băiat, face lucrări de bărbat, ca să fie și copilul care se botează harnic: scrie, citește, ca să poată și el citi, joacă, ca să-i placă jocul, fluieră ca să cânte ște el; dacă-i fată, face lucruri muieresti” – Grămadă, 1986, 98).

Dar *mătura*, simbol al universului casnic stăpânit de elementul feminin și al Genezei și Ordinii, dacă luăm în considerare interpretări mai recente (Coman, 1986, 161), este prezentă ca element magic protector în tot cursul obiceiurilor de după naștere. Și după botezul copilului, în absența mamei, mătura îl apără de duhuri rele, ea fiind până astăzi socotită „stăpâna și curățitoarea casei” (1). Alături de copil mai pot sta, spre a-l veghea, obiecte de fier, de care se sperie „lucrul slab”, „smeoaicele” și Muma Pădurii sau furca și fusul, uneltele de la foc, chiar și brâul și șorțul moașei sau ale mamei (11).

Cele mai interesante aspecte privind credințele și magia prezintă îngrijirea propriu-zisă a copilului, care, dincolo de aspectul practic al igienei și profilaxiei medicale, capătă importanța unor acte purificatoare și integratoare. Se instaurează – așa cum am mai arătat – și o rețea de protecție constituită din interdicții și prescripții. Vom încerca, în cele ce urmează, să prezentăm comentarii *inside* ce justifică anumite acte magice.

Prima scaldă, îndeplinită de moașă, avea în mod cert implicații augurale și modelatoare, deci caracter de *omen*: „...se prezintă tatălui copilul, care îi toarnă apă rece în cap, dintr-o oală nouă de pământ, arsă bine și nesmălțuită, ca copilul să aibe darul cântărei frumoase [...] I se toarnă apă rece în cap, pentru ca în viața

lui să rabde la frig” (Laugier, f.a., 25); „La Scărișoara, «după ce s-a născut copilul, îl pune și-l spală frumos. În scaldătoare se pune o burană să-i hie pruncu frumos, verde ca cumu-i lumea verde. Care-i moașa o care-i nănașa ocușă, îmblă cânu-l scaldă cu cărț, cu tisiguri, cu care lucră la ciubară, ca să hie pruncu învâțat, să hie ocușu, să aibă-nvățătură [...] Ia, Avram, copilul meu care a făcut clase multe, i-am pus o hârtiuță scrisă-n mână” (Văcariu, 1968, 575); „...copilul se scaldă în apă sărată spre a fi ferit de vrăji și deochi” (Ciașanu, 1914, 299); „...în scaldătoare, [...] se pune busuioc, ca să fie mușat [frumos], paradzi [parale] de argint, ca să fie avut și sare ca să aibă harea [să fie plăcut]” (Burada, 1892, 125). Apa pentru baia zilnică trebuie să fie luată și ea fie dintr-un loc curat, fie dintr-un loc neconsacrat, dar este obligatoriu ca ulterior să fie purificată: „Din troacă iar aruncam de trei ori în foc, ori făceam cruce peste troacă. Focul e curat: sfințește apa și toate helea, ca cum sfințește preoții” (Cristescu-Golopenția, 1940, 50); „Când mama scaldă copilul, face cruce pe scaldă cu cuțatul, ca să nu capete copilul năcaz [epilepsie]. Picură apă molighită. Vără capătul fășii de trei ori în apă și apoi îl scaldă: ca să aibă noroc la toate celea. Când îl scaldă, dacă-i fată, moașa ia apa dintâi și i-o azvârle pe față de trei ori cu mâna dreaptă ca să iasă frumoasă; dacă e ficior, îi pune în spate, ca să se facă spătos, voinic” (*ibid.*); „...apa din scaldătoare se varsă la loc curat și de obicei nu în afară de streășina casei, ca nu cumva să se verse peste Albele sau Hărăzitele (ursitele)...” (Burada, 1892, 125).

Existau momente anume din zi propice scaldatului, de obicei înainte de asfințit, și interdicții legate de anume zile: „...dacă e fecior, nu se scaldă miercurea și vinerea că e vorba că umblă la drum, trece ape și să nu se-ntâmples ceva” (Pitiș, 1902, 551); „...apa se arunca în același loc [la un trandafir] niciodată la streășina căsî înainte de asfințitul soarelui și pe acea parte a trocii unde erau așezate picioarele copilului” (Gázda, 1975, 184); „dacă iei apă înainte de răsăritul soarelui, sau după asfințit, îl pocește Măiestrele” (Cristescu-Golopenția, 1944, 50).

Prescripțiile vorbesc în mod special de reguli ale contactului cu Sacrul: „Scăldătoarea s-o arunci apoi tot în jos, nu în sus asupra soarelui, că e păcat” (Cristescu-Golopenția, 1944, 50); „scăldătura copilului s-o azvârli timp de opt zile într-un loc unde nu vede soarele, că-l pocește” (*ibid.*); „apa de la scaldă să țâpă în loc curat să nu se facă bube pe prunc [...] ca să doarmă să țâpă scaldă la cotețul porcilor, ca să fie om aspru o aruncau în urzici” (Văcariu, 1968, 575); „Baia copilului s-o verși la loc curat, că dacă o varsă pe unde nu e curat, se umple copilul de troană. Când e băiatu de troană, de e înfundat în nas, nu poate s-apuce nici țâță să sugă, de tot mocoșește așa, atunci baia o varsă în drum, în răspântie ori în roata carului” (Pitiș, 1902, 560).

Interdicțiile legate de *tunsul părului* și de *tăiatul unghiilor* au explicații menite să sporească atenția asupra acestor părți ale trupului ce pot fi supuse vrăjilor (*cf.* Mauss, 1973): „Părul căzut se pune în scorbura de măr sau de păr ca să crească copilul mare ca mărul și ca părul [...] nu se tunde copilul până la un an, căci se face curvar”; „...unghiile nu se taie să nu se facă hoț, curvar și nu se aruncă să nu fie pocit” (Cristescu-Golopenția, 1940, 59).

Este evident că toate aceste interdicții instituie o protecție magică asupra nou-născutului, dar și una de tip modelator, așa cum deja am arătat. De altfel, tăierea părului are loc într-un cadru ceremonial (la un an sau trei după naștere) având un scenariu asemănător cumetriei. Documente relative la satul Drăguș atestă că Sâmbăta Sfântului Toader, ca zi în care erau tunși băieții, iar Rusaliile, ca moment propice pentru străpungerea urechilor și primirea de către fete a cerceilor de la nași (Cristescu-Golopenția, 1940, 60); „Păru' băiatului nu i-l taie, pă băieți nu-i tunde până nu împlinește anu', și de obicei îi tunde la Sf. Toader când zice că se tunde mânji; îi tunde mai câte puținel când sunt mai micuți, ca să le crească. [...] Când tunzi să nu arunci păru-n gunoi, ca să nu-și facă păsările cuib din el, că atunci capătă dureri de cap” (Pitiș, 1902, 719).

Și *primele veșminte* sunt purtătoare ale unui mesaj cultural de integrare și de consacrare. Pânza, scutecul, cămașa și fașa sunt tot obiecte care leagă în mod ritual nou-născutul de rudele sale consanguine (părinții și nașii), precum și de celelalte momente

ale existenței: „Nănașa îi dă «jolj» pentru fașă și, dacă moare, îi face cămășuță din el pentru îngropare, veșmântul pe cea lume”; „...din pânza din mâna popii nu se poate să facă la altu decât băiatului; îi face cămășuici ori ișoare, îi face una când iese la biserică, să iasă la biserică cu cămașe din mâna popii, ălelalte le face mai târziu că băiatu crește, le face mai mărișoare” (Pitiș, 1902, 558); „Când naște femeia primul copil, «îi fași o cămeșuică ș-al îmbracă v-o lunî douî ș-ap’o strânji-n ladî sî-i îmbrăși pi cari altu sî naști ș-așiala tot o lună, ca sî sî cauti di fraț’” (Ștefănuță, 1937, 80); „Fașa se face cu trei fire de usturoi, trei boabe de piper, trei de grâu de primăvară, trei de grâu de toamnă, trei de tămâie, trei de sare, trei de pâine și trei bucățele din locul [placenta] copilului” (Gorovei, 1976, 260). Protecția magică instituită se manifestă mai ales prin obiecte și substanțe cu valențe bine cunoscute. Unele conotează belșugul (grâul, pâinea), altele sunt antidoturi ce îndepărtează duhurile rele (sarea, usturoiul, piperul, tămâia). Culoarele au și ele rolul lor în alungarea deochiului: în Teleorman, până azi se împletesc pentru fașă o șuviță roșie și una albă, la care se leagă, până la botez verigheta mamei (11); „Fașa e făcută din două șnururi, unul alb și altul roșu, răsucite împreună și cu doi ciucuri la capete. La unul din capete se leagă un bob de tămâie, un fir de busuioc și un ban de argint” (Laugier, f.a., 26); „Ca să nu deoache cineva copilul, în După Piatră, se pune usturoi sau inel de argint ori aramă la fașie” (Văcariu, 1968, 575). Integrarea în familie e tot atât de explicită și în gesturi precum: așezarea copilului pe haina tatălui sau a mamei („ca să se țină de ei”) la întoarcerea de la botez, așezarea pe cojoc, în satele păstoraști („să fie cioban vrenic”) (13), pe pâine și sare, carte și creion, flori și oglindă acestea din urmă consacrand nou-născutul unei stări sociale specifice comunității care îl integrează.

Observăm, deci, o fluctuație a semnelor culturale, o diversitate a elementelor de *lexic magic* înglobate în obiceiuri. Pierderea unor semnificații ancestrale a dus la dispariția unor gesturi în ansamblul lor. Mai mult, mutațiile intervenite pe coordonatele spațiale ale nașterii au făcut să dispară practici, acte, obiecte și chiar fundamentul lor de credințe.

Nașterea nu se mai petrece în spațiul familiar, umanizat, dominat de elementul feminin, ci într-un spațiu ostil, lipsit de reguli de conviețuire tradițională, de rânduieli și de rituri de purificare și de consacrare. Mediul de care, în mod intim, se leagă existența preculturală a individului – placenta și cordonul ombilical – este expulzat, înstrăinat în mod violent și iremediabil. Prima scaldă se produce cu mult după nașterea fizică și nu întotdeauna implică prezența unei rude consanguine („Vine moașă cine-i chemată; și i-o am fost la mai toate vecinele”) (5). Actul în sine nu mai comportă rituri de consacrare și augurale, ci este un fel de inițiere a tinerei mame („măcar vreo două trei să-l scalzi, că mama-i tină ră și nu-l știe ținea, ș’apăi învață... n-are-ncotro!”) (6).

Ce mai rămâne, așadar, din obiceiurile de la naștere în zilele noastre? În afara ritului ortodox al botezului, vizitele rudelor (venirea cu cinstă, rodin sau crăvai) sunt forme de integrare și de într-ajutorare, de recunoaștere a nou-născutului ca membru al comunității, tot astfel cumetria, care, prin desfășurarea fastuoasă, rivalizează cu nunțile: „Acum se duc două torturi, două platouri de prăjitură, o găină crudă, un litru de răchie sau vin sau sticle de bere, bibelouri, costume pentru toată casa, pături. Ploconiul se dă în sănătatea mamei căreia i se spune: «Eu îți dau puțin, Dumnezeu să-ți dea mai mult și destul!». Rudele mai îndepărtate, vecinii și cunoscuții care în această perioadă vin să vadă copilul dădeau înainte 20-30 lei, acum se dă 100 lei și cadouri, «se întrec între ei» [...] Acum botezurile concurează nunțile...” (Grămadă, 1986, 99).

Glisarea funcțiilor – de la cele magico-rituale de purificare și de consacrare, la cele de urare și de predicțiune – a făcut să dispară unele secvențe, iar întregul ansamblu de manifestări ce însoțesc nașterea devine o ceremonie, un spectacol în care primează fastul, voia bună, belșugul, toate menite să prefigureze un viitor favorabil nou-născutului.

În studiul său dedicat obiceiurilor familiale, Tiberiu Graur sublinia importanța interdicțiilor în perioada gravidității, cât și a obiectelor rituale și a gesturilor în cadrul nașterii propriu-zise

(Graur, 1978, 441). Pierderile contemporane de ordin semantic afectează raporturile pragmatice, operând apoi mutații sintactice: „Greutatea conferită cuvântului, gestului, obiectului ritual (materiei), timpului și spațiului, precum și intensitatea sentimentului sacrului în mentalitatea unei colectivități reprezintă distanța față de sensurile originare ale cuvântului, gestului, materiei, timpului și spațiului, sau dintr-o altă perspectivă, măsura demitizării sau a desacralizării”. Mutațiile de ordin semantic (stratul de credințe arhaice, modelele de gândire) dictează asupra sintaxei (relaționarea elementelor componente), ca și asupra pragmaticii („activarea” materiei mitice și „punerea ei în scena ceremonială”, în funcție de receptarea semnificațiilor și valorilor). Totuși, credem că schimbările de gesturi, substituirile de obiecte, pierderea sau simplificarea formulelor poetice sau a celor ce țin de estetica socialului nu sunt simple breșe ivite accidental la un nivel sau la altul. Stratul cel mai profund modificat pare a fi cel al semanticii, dar și cel al receptării și decodării propriilor semne culturale de către *insider*-i. Substanța credințelor și a practicilor magice s-a dispersat, ea a devenit difuză și numai membrii cei mai în vârstă ai zonelor puternic conservatoare mai pot descifra mesajele obiectuale. Accentul se pune, însă, pe relațiile umane instituite sau revigorate cu prilejul unei nașteri. Ponderea unor acte de ceremonialitate, a unor daruri și schimburi de servicii este încă mare, ceea ce conferă un suport uman socializat care mai păstrează în viață obiceiurile familiale, spre deosebire de cele agrare, de exemplu. Raporturile umane instituite cu acest prilej conturează calitativ timpul (ziua moșilor, Lăsata Secului, aniversările și onomasticile sunt încă sărbători de ordin familial, chiar și în mediul urban), dar și spațiul (primirea rudelor acasă după venirea de la maternitate, îndeplinirea rânduiei botezului la biserică și a ceremoniei care îi succede în familie, de obicei, tot acasă). Am putea spune că ceremoniile familiale tind să compenseze și să reechilibreze golurile rituale, rupturile dramatice care se produc în momentul nașterii, acea înstrăinare a individului comunității tradiționale de propria matrice și temporizarea întâlnirii cu Sacrul, dacă nu chiar anularea acestei întâlniri.

Socotim și vom încerca să arătăm că și raporturile interumane au o semantică a lor, ce conotează mai adânc stratul pierdut, prin suprimarea gesturilor și obiectelor cu virtuți magice profilactice și augurale.

5.5. Asupra unei estetici a socialului

Arătăm, într-un capitol anterior, că relațiile dintre oameni sunt dictate de un simț al esteticului tradus prin gesturi și manifestări devenite mai mult sau mai puțin artă, printr-o individualizare a apartenenței la o meserie, la o stare socială, la un statut civic etc.

Nașterea, urmată de consacrarea ca nou membru al comunității, este un bun prilej de inițiere, dar și de reglare a unor asemenea raporturi, de rememorare a unui cod de comportament, nu neapărat verbalizat poetic, ci reprezentat de formule, gesturi și obiecte ce capătă valoarea unor elemente de comunicare.

Un moment de mare importanță pentru confirmarea statutului comunitar al familiei este *venirea cu plocon* (rodin, cinstă, crăvai). Darurile aduse sunt un substanțial ajutor pentru familie, dar și un tip special de urare însoțit adeseori de formule de politețe ceremonială. Totodată, e un prilej de stimulare a fecundității femeilor care vizitează lehuza: „Când vine moașa acasă, stropește cu aghiazmă pe toate femeile de la rodină. Acestea pun câte 1 leu în ceașca cu aghiazmă și spun: «Dă cu stibla și câte-o sămânți di busuioc, ca sî fac copchii!»”. După ce cad semințele, le numără și zic: «Uiti câț’ copchii!...»” (Ștefănuță, 1937, 81); „Când intră-n casă femeia care merge în rodine, pune darul lângă lehuză și atingând-o ca cu mâna îi zice: «Dumnezeu să te ridice!... Dumnezeu să te întoarcă!... Dumnezeu să-ți deie brațe pline!...»” (Gorovei, 1976, 262); „A doua zi după naștere, rudele încep a vizita pe lehuză, nimeni nu intră s-o vadă cu mâna goală. I se aduce ca dar *simită* sau gogoase cu untdelemn numite tigăni, pilaf, vin roșu într-o sticlă acoperită cu testimele colorat și alte de-ale mâncării, pentru ca lehuza să aibă mult lapte [...] Simita

se pune pe perna lehuzei zicându-i: «Aistu-i puțin lucru ti laptele à nicului!» [acest puțin lucru pentru laptele micuțului]. Dacă nou-născutul este băiat, i se mai zice: «s'baneadză, s'agione mare, s'l'm măcăm, curuna s'l'iu bășăm» [să trăiască, să fie mare și voinic, să mâncăm la nuntă, să-i sărutăm cununia], iar de este fată i se zice: «s'abăneadză părinții, s'abăneadză și nuna cu tihie și la ficior s'v'inim» [să trăiască părinții, să trăiască și nașa cu noroc și la băiat să venim]!" (Burada, 1892, 126); „...până la botez, orice vizitator lasă un ban sau altceva la copil spre a nu se îmbolnăvi de Muma Pădurii" (Laugier, f.a., 27); „A treia zi la naștere, vin rudele cu rodina și rostesc urarea: „Sî vă șii di bini cu om nou, sî trăiascî părințai, s-al pui la cali șî pruncu sî șii sănătos, sî priniascî cămeșa lui Hristos!" (Ștefănuță, 1937, 79); „Femeile aduc gostinți: făină, covrigi, fasole, zahăr, poame, pentru băiat bani zicând: «Na di puhî!», iar pentru fată, «Na di șerșei, di mărjeli!»" (Ștefănuță, 1937, 81).

Se poate lesne observa că gesturile îndeplinite cu acest prilej au o dublă funcție – de integrare și recunoaștere a unui nou membru și de protecție magică privind agenții malefici. Darurile aduse propun o anumită „lectură”: ele simbolizează traiul dulce, îndestulat și fără griji, evocând, totodată, etapele viitoarelor treceri (cf. vinul și pâinea prezente la primul tuns și la nuntă, în calitate de substanțe magic protectoare și de influențare a existenței).

Deși legătura fini-nași este practic prestabilită, totuși funcționează, și în acest moment de trecere, modelul ordinii lumii, indivizii schimbând reciproc ceea ce constituie necesarul existenței lor (cf. Roger Caillois, 1983). Asemenea schimburi se mai păstrează încă în raporturile nașilor cu finii și, chiar dacă nu frizează somptuosul, au o anume coloratură agonistică, un mod aparte de a comunica orgoliul, așa cum releva M. Mauss (1993, 133): „Aceste prestații și contraprestații se prezintă sub o formă mai curând voluntară, prin daruri sau cadouri, cu toate că sunt în mod riguros obligatorii, cel puțin în caz de confruntări private sau publice. Numim toate acestea sistemul prestațiilor totale”.

Întâlnirea femeilor la rodin este un bun prilej de a reînnoa relațiile amintite: „Înainte de a pleca femeile pe la casele lor, moașa le anunță pe cele care urmează să fie nașe copilului: «În cutare dzî am sî vin cu șâp!». În ziua fixată, moașa se duce «cu șâp di prins cumătri». Cele care primesc să boteze își invită vecinele: «Haideț', cî am șâp!» și stau la masă. Moașa primește drept dar pentru că i-a adus vestea că va fi „cumătră”, o legătură de faină. „Cumătră” trimite mamei copilului cu moașa «poami, doo lumânări, on toc di țârniși și puțanticî sari»” (Ștefănuță, 1937, 80); „Părinții vor trimite moașa mai întâi la nașii de cununie cu o pereche de colaci. Dacă aceștia primesc să fie nașii copilului, atunci opresc colacii, rup din ei câte o bucată și aceste bucăți, împreună cu o lingură de sare sunt legate într-un colț al unei basmale și trimise mamei copilului. La acestea se mai alătură și câțiva lei pe care-i va lua moașa” (Constantinescu și Stoian, 1936, 135); „Când nănașul are să vie să boteze, i se aduce cu trei zile mai înainte mai multe daruri precum taftă [tabla], cofeturi, tigani, rachiu, distemele [prosoape], părpodzi [colțuni], căftane [batiste de mătase] și altele; toate acestea acoperite cu una cevre [batistă], brodată cu peteală, zicându-i: «Cel ce a adus aceste daruri primește un piat cu ariz [o farfurie cu orez] sau paradzi [parale]»” (Burada, 1892, 126).

O seamă dintre darurile enumerate sunt consacrate ca fiind obiecte prezente și în alte ceremoniale de trecere, dar trebuie să remarcăm podoabele somptuoase, bogăția materialelor, semne ale unei deosebite cinstiri aduse nașilor ce vor răsplăti respectul finilor lor cu daruri pe măsură. Dăruirea emisarului (moașa sau altă rudă) trebuie pusă în legătură cu statutul ei ceremonial cu totul privilegiat, dar și cu atributele ei rituale (în fond, este cea care atinge cele două ființe – copilul și lehuza – care, prin statutul lor incert și generator de neliniște, aparțin încă Sacrului). Gestul vine, așadar, atât ca o expiere (cf. pânza de măneci dată de lehuză și spălatul ritual al mâinilor moașei), dar și ca „plată a osteneții”.

Formulele ceremoniale care au circulat la sfârșitul secolului trecut tindeau să rivalizeze cu orațiile de nuntă: „Jupânul nănaș și jupâneasa nănașă, împreună cu ai lor cumătri, se închină la

cinstita față a dumneavoastră ca la un mândru codru verde și vă poștește să osteniți desară până la gazda domnilorsale că li s-a născut prunc tânăr și frumos și de mare veselie s-a umplut casa lor. Tare se vor supăra cinstiții nănași și întreaga cinstită adunare dacă veți da greș la aceasta" (Lambrior, 1875, 3).

Colecțiile și monografiile din primele decenii ale secolului XX, ca de altfel și datele mai recente, subliniază caracterul selectiv al participării la ospățul în comun, în opoziție cu *botezul*: „În timp ce botezul urmărește să aducă transformări în viața spirituală a individului atât în lumea aceasta, cât și în cea de dincolo, adică o realizare de stare spirituală cu caracter etern, cumetria urmărește mai mult viața pământească și anume caută ca prin anumite acte rituale să influențeze viața materială a celui botezat" (Bernea, 1934, 17). Afirmațiile cercetătorului au în vedere comentariile *insider*-ilor: „E bine să fii de față când botează un copchil; îți iartă Dumnezeu din păcate!" (Bernea, 1934, 8). Nu trebuie să uităm nici „mărturiile": „Firescul înțeles, ce se atribuie împărțirii acestor bani, e că cei ce i-au primit sunt «martori» care pot atesta la orice împrejurare că într-adevăr nou-născutul a îmbrățișat religia creștină, cu toate dogmele și după toate riturile bisericii" (Marian, 1995, 121); „La ceremonia religioasă a botezului nu este obiceiul de a se pofti, ci vin de sine numai care se întâmplă; îndeobște se adună mulți copii care capătă câte un bănuț de la nănaș" (Lambrior, 1875, 3).

Ospețele ce preced și succed botezul au o însemnătate aparte: nu numai intenția de într-ajutorare și de influențare a viitorului nou-născutului transpar din aceste mese în comun, ci și confirmarea coeziunii grupului, recunoașterea rolului ceremonial temporar al unor protagoniști: „Afară de cele trebuitoare botezului, cumătra are în traistă pâine, vin ori rachiu, cari alcătuiesc gustarea luată în pridvor de către cei de față după botez" (Nicolaiasa, 1937, 14).

Nu numai formulele de închinare la părinții copilului, ci și gesturile au un mesaj al lor. La sosirea de la biserică, nașii rostesc: „«Di la noi șin, di la Dumnezeu creștin ș-al dumneavoastră fiu!». Mama ia copilul, sărută mâna nașilor și le răspunde: «Vă mulțămesc!»" (Ștefănuță, 1937, 81).

Petrecerea și masa în comun confirmă statutul familiei, de aceea participanții sunt numai gospodari, nu și tineri necăsătoriți (cf. Lambrior, 1875, 4). Așezarea la masă, modul de a închina, felul în care fiecare urează nou-născutului, totul se desfășura după un scenariu intern bine pus la punct și riguros respectat, căci fiecare gest în sine avea semnificația sa: „Gazda sau nănașa poștește la masă, în capul căreia se așează nănașul și nănașa în lipsa popei, și apoi tot părechi – bărbat și femeie – după cum sunt de frunțași, până se încheie masa” (Lambrior, 1875, 4); „La ospățul de botez vin numai femei, bărbații stă afară că e rușine” (Pitiș, 1902, 557); „Bunica [moașa – *n.n.*] cinstește prima: «Să fie cu noroc și să ne trăiască copchilu'!» – «Să te-audă Dumnezeu!»; tatăl copilului: «Bine ați venit la noi cu bucurie și sănătate! Să trăiți mulți ani! Cum ați ajuns să-l creștinați, așa să ajungeți să-l cununați!»” (Bernea, 1934, 12); „Gazda: «Beți din dreapta că și la Taina Vecer tăt din dreapta o-nceput!»” (*ibid.*); „...bunica: «Beți tăt, să fie finu' curat, să nu fie mucos!»” (*ibid.*); „...copilul este dat mesenilor să-l sărute: «Hai, sărutați-l cu toții să-l ferească Dumnezeu de boală și de spaimă!»” (*ibid.*); „...nașii dau mamei două pahare cu vin și bomboane de târg: «De la noi hrană, de la Dumnezeu mană!»; mama bea și se roagă lui Dumnezeu pentru cinstirea și sănătatea nănașilor” (*ibid.*).

Majoritatea lucrărilor consemnează absența bărbaților de la *scalda* de după botez (ca de altfel și de la rodin): „La scăldăciune iau parte numai femei” (Nicolaiasa, 1937, 14); „Femeile [...] iau cu ele ouă, câte un blid de brânză, făină de grâu și alte lucruri de ale gospodăriei, precum câteva fuioare de cânepă, vreo legătură de lână, și când ajung la casa unde-i cumătrie, dau darul în mâna mamei și zic: «Poftim, de sănătatea lui N.!»” (Gorovei, 1976, 274).

Moașa se află din nou la loc de cinste: este răsplătită, odinioară cu bani „înfipți într-un colac lungăreț numit pupază” (Gorovei, 1976, 275), i se mulțumește, ba chiar se alcătuiește un cortegiu *ad-hoc*: „Femeile împodobesc pe moașă. Dacă-i vară, o înfloresc cu flori: dacă-i iarnă, îi pun numai câteva fire de busuioc și fiecare dintre ele își pune busuioc la ureche și tot ținându-se de mână, cântând și chiuind, intră în casă. În unele locuri din

Bucovina, precum Boian și Mahala, femeile pun pe moașă în covățică și așa o duc în casă. Asta se face pentru mai mult haz” (Gorovei, 1976, 274). Chiar dacă în unele din aceste gesturi mai citim reminiscențe arhaice, este evident că, pentru cei ce le performează, s-au pierdut în bună parte aceste semnificații sau au alunecat spre divertisment.

Dacă poezia, ce a însoțit în urmă cu multe decenii gesturile de integrare și urările, ne dovedește că evenimentul nașterii – și cu precădere creștinarea – era unul de importanță comunitară, cu un evident sens modelator, iată că și gesturile, dialogul neformalizat, obiectele au un limbaj al lor. Toate sunt, însă, dominate de sensul modelator, de încercarea de a îmblânzi Sacrul, de a influența Destinul. Credințe și superstiții precum cele de a păși cu dreptul pe pragul bisericii, de a nu întârzia pe drumul către biserică pentru ca finul să nu se întoarcă de la hotărârea de a se căsători și de a nu face acest lucru la bătrânețe circulă până și în mediile semiurbane și urbane. De asemenea, semne precum arderea sau stingerea lumânării de botez, plânsul pruncului la botez, luarea împărtășaniei etc. sunt interpretate ca prevestind o existență mai mult sau mai puțin senină, aplecarea către vicii sau anumite însușiri și înclinații.

Tot ceea ce însoțește nașterea și gravitează în jurul acestui eveniment rămâne, așadar, dominat de temeri și speranțe, de încercarea de a dăruir forțelor sacre înainte ca ele să pretindă mult prea mult, de dorința de a atinge idealul unei existențe ocrotite de tot ceea ce înseamnă contactul cu manifestările Răului.

5.6. Narațiuni despre naștere

Exemplele citate într-unul dintre capitolele anterioare sunt încercări de a face sensibilă materia mitologică atât de îndepărtată astăzi de contactele existențial umane.

Manifestările Sacrului – favorabile sau nefavorabile – se constituie într-o lume de reprezentări ce devin hotărâtoare pentru încadrarea individului în tiparele curente. Am observat cum,

de pildă, o persoană marcată de Sacru poate deveni malefică pentru comunitate, în ciuda sau tocmai datorită devierii forțelor negative înspre sine cu scopul convertirii lor în elemente favorabile. Aceste întruchipări ale Răului și încă multe altele datorate tipurilor de încălcări deja enunțate au o „istorie” a lor, un contur concret, surprins în descrieri sau în prezentarea unor acțiuni ce le sunt caracteristice.

De fundamentul de credințe conturat mai sus se leagă astăzi trei tipuri de narațiuni:

- cele care transpun ritul în materie sensibilă (îl descriu, îl motivează, îl descifrează) – cele mai multe, autoreferențiale, situate la limita dintre senzațional și straniu;

- așa-numitele *memorata*, narațiuni despre întâlnirea cu Sacrul în care sunt încă detectabile nuclee mitice; acestea au în centrul lor o seamă de personificări ale Destinului și ale Răului prezentate în capitolele anterioare: Ursitoarele, strigoii, vârcolaci, pricolicii și moroi;

- narațiuni cu pronunțat caracter realist, ce s-ar putea încadra undeva între relatările personale și cele de tip „fapt divers” / „jurnal oral”, dacă n-ar dovedi o raportare expresă la credințe în forțele sacre. Ele au și astăzi o amplă circulație în mediul rural, ca și în cel urban, în spațiul românesc și în afara acestuia.

Narațiunile autoreferențiale tind către o prezentare dublu conformată: pe de o parte, ele sunt puternic tributare gândirii arhaice mitice și magice; pe de altă parte, relatează întâmplările prin raportare chiar la narator – ca martor și, de cele mai multe ori, dovadă vie. Contextul e voit detectabil, cu toate că întâmplările se raportează la elemente de esență mitică: puterile Sacrului care, în cazul încălcării unor prescripții magice pot stigmatiza fătul, respectiv nou-născutul. Cele mai multe au, deci, ca subiect „semnele din naștere” – sunt, așa cum le numește Jan Harold Brunvand, *Personal Narratives of Supposed Cases of Prenatal Influences* (Brunvand, 1986). Iată câteva relatări: „Dacă fura uarice atunci aciee să vide pă pruncuț. Mama o furat struguri și să vede pă spate la mine” (Petrușan, 1997, 24 *squ.*); „Tot din poftă se fac semne pe copii. Margareta, mama Valeriei Băleanu din Crăini-

cești, în Bucovina, pe când era însărcinată, a tăiat acasă la ea un berbec și ea uitându-se la cap a prins-o o poftă ca numaidecât să mănânce dintr-însul; dar îi era oarecum să spuie maică-sa, care fără să știe nimic s-a apucat și a dat capul, iar Margareta când a auzit despre asta a pus mâna la frunte și fără să-și deie samă a zis: «Vai de mine! d-apoi cum ați dat capul?». Mai târziu a născut o fetiță care avea pe frunte aidoma un cap de berbec care de obicei era roș, iar de cum plângea se învinețea” (Sevastos, 1990, II, 146); „Dacă din întâmplare ai furat o prună, un măr ori ce știu eu ce, atunci ai putut scăpa de neplăceri dacă în gând ziceai: «Doi suntem, doi fură». Asta și cu mine s-a-ntâmplat. Am dus lapte la lăptărie, în drum am luat ceva poamă de la vecini, și când mi-am adus aminte că eu îs în altăstare, am fost în stare să merg înapoi mai mulți kilometri cu ea” (Hoțopan, Al., 1996, 21 *squ.*).

De la astfel de relatări la întâmplări tragice puse pe seama încălcărilor nu este decât un pas, de aceea s-au născut narațiuni care pot fi cu ușurință încadrate între cele fantastice cu substrat mitologic: „Odată, fata vecinilor a adus cârnații la noi, să-i punem la afumat. Când apoi i-a dus înapoi, m-a prins mirosul de cânat afumat și l-am poftit. Am cerut o bucată, fiindcă și eu eram pe atunci așa, în «altă stare». M-am dus dincolo, la vecină și i-am cerut, dar nu mi-a dat... putrezească-i trupul acolo, în pământ... în ziua următoare mi-am pierdut copilul... și acesta ar fi fost băiat...” (Sinkó Laurinyecz, 1996, 31 *squ.*); „O muiere o fost dă 8 luni, vecina o tăiet porc și o cerut dî la muiere asta niște vasă. Muiere asta grè mare d-abde o așteptat și aducă vecina vasăle înapoi că biztoș ia aduce cuștulău. Noa, vecina aduce în ciie zî vasăle napoi și cuștulăuu nicări, nu i-o adus nici on dărăbuș dă cânaț. La muiere grè mare așe dă rău i-o picat că noapte o născut. Limba la pruncuț așe dă lungă o fost ca on cânaț. În ciie zî, dăloc o întrebat moașe că ce o vu mânca în zuua trecută. Și muiere o povestit că cum a pășât” (Petrușan, 1997, 24 *squ.*); „Se zice că o femeie însărcinată mergând într-o zi pe drum, în cășlegele de iarnă, a întâlnit un om cu o farfurie cu niște poamă frumoasă; atunci pe dânsa a prins-o pofta într-atâta, socotind că,

dacă nu i-a da să guste, are să cadă moartă, și se ruga de om să-i deie o bobită; el îi dădu, iar după ce-o mănca simți pofta din nou; omul îi mai dădu o bobită, iar femeia după ce o mănca și pe aceasta, să nu-și afle loc, nu alta, și mai ceru încă una. Omul de astă dată crezând că vrea numai să-l necăjească, s-a dus înainte, rămânând femeia în mijlocul drumului mai mult gata de supărare și îndată pierdu trei copii dintre care doi aveau câte o bobită de poamă în gură, iar al treilea sătea cu gurița deschisă” (Sevastos, 1990, II, 147).

Am citat aceste narațiuni pornind tot de la o relatare auto-referențială și trecând apoi la o alta de tip *memoratum*, spre a ajunge apoi la narațiunea de tip fantastic transcrisă la începutul secolului de Elena Sevastos tocmai pentru a ilustra transformările de percepere și viziune la care sunt supuse asemenea întâmplări în virtutea stăpânirii perfecte a unui cod al credințelor și practicilor arhaice. De altfel, folcloristul american J.H. Brunvand (1986) aprecia: “Repeated transmissions of the memorate in turn support the folk belief. Personal narratives of supposed cases of prenatal influence demonstrate this process at work. [...] But not every story with similar content is a memorate”. Așadar, narațiunile de acest fel constituie însuși suportul credințelor la care se referă și, am adăuga, motivația și constrângerea respectării prescripțiilor magice și comportamentale.

Mult mai spectaculoase prin contactul cu totul special pe care îl propun cu Sacrul și, implicit cu mitul și ritul, sunt narațiunile de tip *memorata* (în terminologia americană, *supernatural legends* – cf. Brunvand, 1986). Ele vizează segmente ale obiceiurilor de la naștere, de a căror îndeplinire se leagă însuși echilibrul comunității. Temele predilecte sunt: Ursitoarele și demersul lor sacru, botezul, ca rit obligatoriu, schimbarea copilului de către Strigă (Fata Pădurii).

În sprijinul ideii că asemenea texte narrative funcționează ca glosare magico-rituale, deci că au scopul de a comenta și explica rostul gesturilor și de a justifica interdicțiile și prescripțiile, vine însăși structura lor. De remarcat, în acest sens, este simplitatea narativă, de obicei monopartită, „transparența” elementelor de-

clanșatoare de dezechilibru și, totodată, ireversibilitatea actelor comise – de aici, de regulă, deznodământul negativ. Elementele de lexic al narațiunii sunt și ele reduse ca număr, unor încatenări anume și unui anumit tip morfologic corespunzându-le, de obicei, anumite elemente de variație. O seamă dintre aceste narațiuni rămân numai la nivelul răspunsurilor ce privesc anumite credințe, superstiții și acte magice; altele se dezvoltă mai amplu, mai cu seamă atunci când contextul performării și competența naratorului au făcut posibilă transgresarea acțiunii într-un alt compartiment al fantasticului, în fabulos.

De asemenea, este demn de subliniat faptul că multe dintre elementele care alcătuiau stratul activ de credințe se conturează într-un plan secundar al acestor narațiuni. Astfel, chiar dacă interlocutorii nu mai receptează semnele corporale ca prevestitoare ale morții prin apă sau foc, se vorbește despre copiii urșiți să moară năpraznic, despre încercarea de a-i ascunde de destin și despre nereușita acestei încercări. Asemenea desfășurări par să contrazică riturile de convertire și de consacrare, jertfele și expierile. De pildă, nu se vorbește nimic despre încercarea moașei de a îmbuna Ursitoarele prin cina oferită, nici despre actele săvârșite pentru a neutraliza semnul apei sau al focului sau despre practicile menite să preîntâmpine transformarea nou-născuților în duhuri rele. Poate că, în infratext, ele conțin exact această informație, activată o dată cu încadrarea ei într-un context dat.

Întrupările Sacrului – fie ele malefice sau nu – sunt imper-turbabile și invincibile. Excepțiile nu par a fi nici ele întâmplătoare: ele se datoresc forței individului de a înfrunta Destinul.

Raportările la concretul imediat, la persoane din interiorul comunității sunt deosebit de frecvente, fapt ce conferă verosimilitate întâmplărilor din punctul de vedere al lectorului *outside*, și conving pe *insider*-i asupra rigorii rituale cerute de intrarea în existență. Asistăm nu rareori la punerea în acțiune a materiei și actelor magice de contracarare a Răului sau, dimpotrivă, la omisiuni rituale care atrag – aparent inexplicabil – dezechilibrul. Protagonștii dispun, adeseori, de o inițiere magică prealabilă: „Ș-on fratie di-al ni eu vinea odat’ cu trasura di la mun’ și l-o

prins noaptea târzâu și iel o adornit așa, cumva pi trasuri ș-odati caii-or stat în loc. Și iel mai traje di hățu' cailoru, caii nu porn'es-cu. Cân' s-o trezât el bini, s-aude plângân'. On rând s-o-nșiorat și s-o gând'it iel: «Mă, și esti, mă? On moroi!». Și iar s-o-mbar-batat iel ș-o taiat o buca' di pânzi din poala cameșii și i-o arun-cat-o. Și cum i-o aruncat pânza i-o zâs: «Na, botiez!». Și nu s-o mai audzât plângân' și caii-or pornit și s-o dus" (3).

O „slăbire a forței mitului” (cf. Angelescu, 1985, 163), direct proporțională cu modificarea atitudinii (ignorarea modalităților de neutralizare), se fac simțite în narațiuni culese în ultimii ani: „Mai demult, într-o seară de iarnă, eram tânără de vreo douăzeci, douăzeci și unu-doi de ani. Stam și torceam. Și socru-meu se uita pe fereastră și vede niște luminuțe, acolo, lângă o baltă, mai departe de casa noastră, zice: «Vai, mamă, i'-uite, s-au pornit strigoile! De cu seară s-au și pornit strigoile». Zic eu: «D-apoi, socrule, ce strigoi sunt astea, ce umblă?» (că eu nu am știut de strigoi până acolo) – «D-apoi tu, nevastă, ia aicea, mai demult, a fost un temeteu și ziceau că au astupat un pruncuț mic, nebotezat. Aceia se fac strigoi. Erau niște luminuțe și eu le-am văzut bine din casă. Amu erau aici, mintenaș erau cât colo de departe. Apoi așa era vorba că strigoile acele din prunci nebotezați se fac. Ele nu-ți pot face nimica. Sunt duhuri necurate, dar asupra omului nu au nici o putere, numai, Doamne feri, diavoli. Cè Spurcată îți poate face ceva rău»”(Bilțiu, 1999, 278).

Mult mai spectaculoase sunt narațiunile ce vorbesc despre răpirea (schimbarea) copiilor rămași nesupravegheați, neprotejați magic sau ale căror mame încalcă anumite interdicții. Striga (strigoaie sau Fata Pădurii) este un personaj malefic aproape pretutindeni prezent; ea pare a fi un fel de divinitate străveche, similară altora feminine (Joimărița, Înătoarea), ce pedepsesc delăsarea sau nesocotința femeilor. Afirmăm aceasta întrucât, spre deosebire de alte narațiuni despre relația cu Sacrul, acestea nu au aproape niciodată un final tragic. Fie că mama este inițiată și ajutată de persoane specializate sau de un grup mai mare de membri ai comunității, în orice caz, ea reușește să-și recupereze copilul schimbat – bineînțeles, uzând de violență: „Dacă mama

o durmit cu dulce, strâgoaie o vinit și l-o furat pă pruncuț și în locu lui îi pune pă pruncu ii. Să întâmpla dă aiasta lucru. Dimineața mă-sa când o vrut și-i deie și sugă, nu i-o putut, noa, dăloc o văzut că pruncu-i strămutat” (Petrușan, 1997, 24 *squ.*); „Aște lucruri, fătu mneu, s-or întâmplat care ți le-oi spune io amu, maica me mi le-o spus mie, că în vreme ii or fost. Le ascultă numa: la o muiere pruncuțu o fost mic în perină și o văzut ie că nu mai adapă nimic pruncu, nu mai crește. Noa, o dată o zâs vecina cătă ie: «Nu-i nimică, fătu mneu, pruncu aiesta ii înștimbat, fă tu ce ți-oi spune io, du-te cu iel la mneazănoapte pă hotară și îl leagă dă picioru podului care stă acolo. Strâgoaie a vini, l-a dăzlega și l-a duce la ie, pă al tău l-a țapa pă hornu căsî». Așe s-o și întâmplat că pruncu și l-o căpătat napoi muiere dî la strâgoaie. Uă altă pildă. S-o întâmplat că o muiere s-o ponozlit că uarice nu-i bine la pruncuțu-so. Zăce bătrâna că bizdoș îi înștimbat pruncu. Da’ dacă vre și știe bizdoș, că îi înștimbat uă nu, și facă ce i-a spune: și puie o uală dă sămătișe jos în casă, lângă ie o lingură care și fie mai mare dăcât gura ualii. Pă prunc și îl puie jos lângă uală mă-sa și aleșchedească la fereastră, dacă pruncuțu o vorovi atunci a ști că îi înștimbat. Noa, așe o și făcut muiere: odată vede că pruncu (o avut cam on an) o vrut și mânce sămătișe și perse că n-a putut, atunci o zâs: «Noa, io am ajuns 200 dă ai, da’ nu am mai văzut că lingura și fie mai mare dăcât gura ualii și io și nu pot mânca». D’-apu o fost înștimbat pruncu” (Petrușan, 1997, 24 *squ.*); „Am auzât că pruncii cii mici să pot strâca. Și dă la pruncu nost o dus moașe laptele. Așe s-o tămădit, cu descântata. Când iera la Rusalii, dă să luau cununele jos după prapori, aște le puneu în belci. O pus lângă iel ai, păsulă și ce știu io. Noauă feluri dă leacuri o pus” (Nagyné Martyin, 1996, 112 *squ.*); „În Siret, era una Mărdăreasca, care avea un copil schimbat, era de vro patru ani și tot în leagăn ședea. Ea lua sama că toată mâncarea ce lăsa în oale și talgere o mânca cineva. Niște vecini au învățat-o să pândească ș-a văzut cum copilul din leagăn se întindea și mânca totul. I-au spus că să-l puie într-un sac și să-l bată cu nouă spini creșcuți din acel an, nu tare ghimpoși, până ce a zice: «Lasă-mă, nu mă omorî, că ți-l voi aduce pe al

tău!». Ea a făcut așa și i-a adus copilul, dară până în trei zile a murit (Ioana Lupașcu, Siret)” (Niculiță-Voronca, 1998, II, 318); „O femeie avea un copil schimbat, avea șapte ani și era numai cât mîța de mare și subțire ca degetul, sta în covată. Au învățat-o să fiarbă broască cu smântână și pui cu smântână și să puie pe poliță, și ea să facă o bortă în ușă și să se uite. Femeia l-a văzut cum s-a întins și se uita în oale zicând: «Oare broasca s-o mănânc, ori puiul?» și a mâncat puiul. Oamenii au învățat-o să ieaie cânepă de vară, într-o zi de la amiază și s-o toarcă, să țese o bucățică de pânză și să-i coasă până la miezul nopții cămeșă. Cu aceea să-l îmbrace. După aceea să ieaie două nuielușe de alun, crescute în acel an, să se ducă pe al nouălea hotar și să-l bată cu ele. Ea a făcut așa. Copilul a început tare a țipa și a venit mama lui, cu copilul femeiei, mare de șapte ani: «Nu-l bate, că eu pe al tău nu l-am bătut!» zice ea. Apoi a luat copilul ei și s-a dus (Catrina Beicu, Mihalcea)” (*ibid.*); „Odată, într-o vineri seara, o femeie a vrut să facă pită în cuptor. Și acum avea un cocon mic, ca să poată și ea lucra mai bine, și-a dus coconul la culcare. Femeia și-a văzut de treabă și și-a băgat pita-n cuptor. Și când s-a întors de la cuptor de afară ce să vadă? Vede în locul coconului ei pe al Fetei Pădurii, al Marțolii, care era tot numai lână de oaie și cu copite ca de cal, că pe al ei l-a luat și în locul ei l-a lăsat pe al Fetei Pădurii” (Bilțiu, 1999, 194).

Sunt deosebit de importante pentru analiza noastră formulări de tipul „oamenii au învățat-o”, „vecinii i-au zis”, întrucât acestea atestă nu numai cunoașterea forței malefice ce trebuie anihilată, ci și competența de a o face, pe de o parte, iar pe de altă parte, acestea vorbesc despre coeziunea macrogrupului în fața acestui pericol resimțit ca fiind al tuturor. De fapt, indicațiile magice amintesc de exorcizarea strigoilor de mană (*cf.* Pavelescu, 1998) și de „cămașa de izbândă” (a ciurmei – *cf.* Pamfile, 1997). Finalul pozitiv nu mai indică, așa cum aminteam, o subordonare a umanului față de suprauman, cu toate că și aici se țintește către pedepsirea exemplară. Totuși, printr-un transfer de la uman către personajul malefic, acesta devine capabil de a avea sentimente omenești care sunt rapid exploatate (milă, frică, dragoste

maternă). Acest aspect este destul de dificil de explicat, poate numai prin raportare la basmul nuvelistic – așa cum, de fapt, indică textele reproduse din studiul Elenei Niculiță-Voronca, în care, de altfel, recunoaștem elemente ce țin de comportamentul eroului (eroinei) înzestrat/ă cu iscusință a minții, cu șiretenie și prezență de spirit mai mult decât cu o cunoaștere magică propriu-zisă.

În fine, între narațiunile de tip mitologic, un loc aparte îl dețin cele despre Ursitoare și destin – de altfel, singurul vestigiu pe care îl mai găsim azi în majoritatea satelor legat de aceste reprezentări.

Istorisirile subliniază cu obstinație ceea ce răspunsurile ocolesc: credința în spiritele sacre. Un resort foarte adânc scoate la suprafață spaima de a nu le nemulțumi. Totodată, asistăm, în acest caz, la o dispersare a Sacrului, la revenirea lui ca forță numenală inefabilă și reprezentare vagă: glasul Ursitoarelor, visul de la Ursitoare, înfățișarea lor, capriciile lor, totul converge către o relație tensionată a omului cu ele și implicit, către o reprezentare bine conservată a acestora. În câteva narațiuni înregistrate la românii din afara granițelor țării se poate remarca păstrarea tuturor atributelor pe care gândirea arhaică le conferea acestor reprezentante ale Sacrului: „Soția lui Iova Târcor din Uzdin a visat, la Ursitori, când a născut primul copil, c-a dus vizavi de casa ei, într-un plaț al lor, o găscă cu 4 pui pe care a legat-o cum se leagă găștele cu puii. Puii s-au dus de la ea și ea zbatându-se a rupt așa și a zburat. I-a murit primul copil și așa, pe rând, patru copii unul după altul, după cum i-a născut și la urmă a murit și mama” (Lifa, 1995, 8); „Sunt ca trimease de la Dumnezeu, care nu să vede, ca cum nu vedem nici pe Dumnezeu, nici pe sfinții care sunt. Sunt muieri în vârstă. Să vă spun ce s-a-ntâmplat. Multă lume nu crede, care sunt așa, atești. Strămoșul meu și bunica a bătrână, mi-a povestit mumă-mea, a avut, s-a născut fata lor, 1909 anul, și moșul, ca mai moș de pe la sat, mai cu vacile plecate, și în casa bătrână a pus, în ogeac, cum a fost, a fost găleata de apă, a fost făină și peste noapte, moșul al bătrân, că n-a fost nici lumină, n-a fost nici lampă: «Scoal’ mă de dăm’ apă!» –

«Taci, mă, cum o să ies acuş, că e sara ursitorilor, nu să iasă nici unde până nu cântă cucoşii, cucoşii de tri ori o să cânte». A ieşit ea şi, când a desfăcut ea uşa ca să iese, a aprins lumina să iese, vede răzimată, a văzut ea cu ochii ei răzimată, o femeie. Ea toată s-a supărat, a trecut, a ieşit în ogeac, a luat, s-a-ntors, a-nchis uşa. «Na, bea!» i-a zâs la moş. Şi ce se-ntâmplă, că deci ele... le-a oprit din lucrul lor; nu trebuie să ieşi până nu cântă cucoşii de tri ori. Când se face fată mare, a avut dragoste, s-a drăgostit cu un băiat din..., dar părinţii la băiatu ăla a fost mai bogat' decât ai noştri şi n-a vrut s-o ia. Da' ei s-au vrut unul pe altul şi ea a fugit sara cu el; părinţii lui şi fraţii a luat-o pe ea, pe el l-a bătut c-a fost mai tânăr, n-a avut ce să facă, a luat-o şi a spânzurat-o cu bârna ei, cu coada ei, şi-a omorât-o şi-a pitulat-o în gluga de coceni şi în zâua alantă, când au văzut că nu iese să vie seara acasă, o dădat în gând şi lu' moşu-meu şi lu' bunica a' bătrână şi s-a dus: «Asta a pitulat-o!». Şi trecu sara alantă, a luat-o cu măgaru şi-a băgat-o în Timoc. Şi pe urmă, la vreo câteva zile, a găsit-o poliţia. Seara la ursitori, dacă le-a oprit din treaba lor, este cum s-o-ntâmpnat!» (Panea, 1996, 127); „Mama lu Pătru Târcor din Uzdin a visat la ursitori că-i spune o babă să-şi păzească pe Pătru de zidu-al de la colţ. Tot timpul s-a temut mama că va cădea zidul pe copil şi-l ferea de zid. Timpul însă a trecut. Copilul Pătru a crescut. Mama lui a murit şi la 50 de ani ai lui Pătru, lângă acel zid, l-a omorât un om beat” (Lifa, 1995, 8).

Am ales aceste câteva texte ce reprezintă zone din afara spaţiului românesc propriu-zis, puternic influenţate de convieţuirea românilor cu alte grupuri etnice, tocmai pentru a sublinia – dacă mai era nevoie – că aceste divinităţi arhaice nu sunt strict reprezentative pentru cultura noastră, ci se regăsesc în tot spaţiul balcanic. Totodată, fiind înregistrări de dată foarte recentă, credem că am reuşit să convingem cititorul de forţa mitului Ursitoarelor perpetuată până în zilele noastre.

Este evident că majoritatea faptelor narate ar fi putut fi puse pe seama întâmplării, a nechibzuinţei, chiar a cruzimii celor urşiţi sau a semenilor lor, însă naratorii invocă aceste personificări ale destinului care fie au fost jignite şi s-au răzbunat, fie s-au

arătat – conform credințelor despre care am vorbit – celor care au știut să le asculte și să le interpreteze. Figurarea lor vorbește într-un mod simbolic despre arhaicitatea lor: toți povestitorii și le imaginează ca pe niște femei bătrâne, fapt ce adâncește, desigur, venerația și spaima.

Așa cum am mai arătat, prezicerea viitorului de către Ursitoare se leagă mai ales de următoarele două treceri importante, căsătoria și moartea, de împrejurările în care se vor produce. Dacă prin esența sa miraculoasă basmul propune un deznodământ fericit, aceste narațiuni de esență fantastico-mitologică aduc un altul, ce l-am putea socoti pedeapsa exemplară pentru încălcarea interdicțiilor sau, deopotrivă, rezultat al capriciilor Destinului și imprevizibilului intervenției Sacrului.

Aceeași prevestire – aceea de a muri în ziua nunții – este tratată în mod diferit în povestirile fantastice și în basme; eroul din basm se sustrage Destinului prin intervenția Sacrului benefic (Dumnezeu-nașul), în vreme ce, în narațiunile menționate, omul este incapabil de această sustragere: „Linca Uță din Uzdin povestește că trebuia să se mărite cu Ecica și mama băiatului după care trebuia să se mărite a visat la ursitori că a zis a treia ursitoare că la 18 ani îi va muri copilul și i-a fixat și ziua și chiar ora morții. Mama, de frică, în ziua aceea, a chemat pe toate rudele să-l păzească pe băiat. În ceasul când a fost sortit să moară au auzit cei de aci o voce: «Ceasul a sosit și voinicul n-a venit!». «Voinicul» în acest moment a ieșit dintre toți, s-a dus la Bega și s-a înecat” (Lifa, 1995, 9).

Basmul, pe lângă asemănarea – din punctul de vedere al structurii – cu balada *Milea*, precizează atitudinea eroilor cu intenție prescriptivă privind apropierea de forțele Sacrului: „Ei, muierea, noaptea aia, o dat Dumnezeu și-o născut un ficior. După aia or venit ursătorile să-i ursască la copil, să trăiască, să fie sănătos, să fie zdravăn și ca lumea și, când va fi la douăzeci de ani, să să-nsoare și, când va veni dă la cununie, să moară. Ei nici n-or știut, nici n-or auzât. Dumnezeu o fi auzât. [...] Dumnezeu o zâs: «Da’ nu mai umblareți atâta, că acum așa-i lumea, dacă ești sărac, n-ai cu ce dărui. Lasă, că o să fiu io cu ortacu,

zâce Dumnezău, io ca nănaș și Sfântu Pătru să fie ca moașă” (Hedeșan, 1995, 99).

Un alt tip de povestire legat de cultul Ursitoarelor este cel în care ciobanul care aude prevestirea caută s-o zădărnicească prin curmarea vieții copilului nou-născut: „Când năștea o femeie, veneau Ursitoarele. Niște oameni aveau un slugă. Ce știu de câți ani să fi fostă?! De nouă-zece ani. Ce știu eu de câți ani?! Stăpână-sa, lele-sa, o născut o fetiță. Ș-o vinit ursitoarele ș-o strigat la fereastră ca fata se va mărita cu sluga ala. S-o gând’ sluga «Amu io-s mare. Fata aia-i mnică. Api pân-atuncea oi aștepta io?». S-o dat ș-o luat-o de lângă mă-sa și o ieșit pă ușe afară și o zvârlit într-on prun și s-o acătat fata-ntr-o creangă cu barba” Finalul așează pe prim plan forța incontestabilă a Sacrului, de care se conving personajele, dar alunecă în același timp spre descrierea unor reacții umane firești, care coboară acțiunea printre evenimentele cotidiene, accentuând caracterul moralizator. O altă interpretare pe care am putea-o da vizează pedeapsa pe care o primește sluga pentru încălcarea interdicției de a asculta urseala: „«Da’ ce-ai pățat acolo, de ești așe la barbă?» – că ave semne acolo. «D-api că a noști o avut on slugă, când m-o născut pă mine. S-o luat hoțu și m-o luat așe mnică și m-o zvârlit afară. Și m-am acătat în niște cloambe.» Zâce sluga cătă ie: «Da’ că io am fost ala!». Amu cum torce fata, era cu fusu’ în mână și odată țâpă și îi scoase un ochi la slugă. Noa, îi scoase un ochi. Ce-o fost, ce n-o fost, o mai trecut un pic de vreme și s-o măritat după el, așe orb” (Ioniță, 1982, 46).

Ca variantă a acestuia din urmă, menționăm culegerea, în vara anului 1998, în satul Roșcani din Hunedoara, a „poveștii cu sluga și Ursitoarele” (15), din care cităm, spre comparație: „Ce să vezi? O născut muieră, o născut copil, ș-atuncea o pus Ursătorile. Cân’ o pus Ursătorile, o zâs... (El o fost cu fața la părete, acló.) Ursătorăle cân’ or venit să-i ursască – ce i-o ursat? – or zâs să folosască averea bogatului ăla născut! El cân’ o auzât... să folosască ala din sărăcia aia... să folosască averea lui, ce-o zâs? «Cum să intre ăsta în averea mea?! Hai să-l cumpăr!» Ș-a zâs: «Mă, voi mai aveți doi-trii, vinde-mi-ți ăsta mie! Îl plătesc, vă fac,

vă dau hotaru' cutare, o holdă de-atâta, numa' să m-îl dați mie!» S-or înțales amândoi și i l-or loat să-l țână; l-o looat ca să-l pună un'eva ca să moară! Mergân' însă pă deal în sus, ba aici, ba ac'lea, ba aici, ba ac'lea... oameni... Și n-o putut să-l baje pă butoară! Pă cân' o ieșit de la oi, de-acló, n-o mai fos' nimeni, o fos' pustiu! L-o băgat acló înt'e niște butuci. Atuncea ciobanu' o buit cu oile să le ducă la apă ș-o auzât cârâind acló. S-o dus și l-o loat, l-o șters de furnici, l-o înfășiet iel și l-o luat și l-o băgat cum să purta pe-atunci, în straiță, și cân' o fost în vale o sucit o oaie și l-o pus să sugă. După ce-o supt lapte de oaie tare, s-o culcat copilu'." (Roșcani, 2000, 342).

Remarcăm abundența amănuntelor etalate de povestitor pentru a le pune în contrast mai apoi cu zădărnicierea planurilor bogatului de către apariția a doi bătrâni – „Dumnezău și cu Isus Ristos” – care fac să se împlinească ursirea. Îmbogățirea narațiunii se mai datorează adaosului de motive precum „abandonarea”, „hrănirea de către un animal”, „retragerea temporară într-un spațiu aproape pustiu”, „încercările grele” care, având în vedere sensurile realiste pe care naratorul vrea să le confere faptelor relatate, sunt dezbrăcate de vestmintele lor fabuloase. De altfel, după ce a încheiat narațiunea, cu toate că la început a clasat-o în rândul „celor ce se spun doar așa”, a conchis: „Astea-s Ursătoarele! De iele nu te poți feri și nici să fugi n-ai un'e!”

Motivul sufletului interior (închis în tăciunele păstrat cu grijă de mama care a ascultat urseala), cel al primirii în dar a unor obiecte cu condiția de a nu divulga secretul provenienței lor și al destinației lor, sub pedeapsa pierderii acestora, apropie aceste narațiuni nu atât de legende, cât de basme. După cum vom vedea, asemenea motive apar în basm cu un deznodământ care reechilibrează situația inițială fie prin intermediul unui *auxilium*, fie prin înfruntarea sau îmbunarea Ursitoarelor.

Dacă în basm asemenea întâlniri cu Sacrul sunt menite să evidențieze calitățile excepționale ale eroului proiectând acțiunea într-un spațiu și într-un timp miraculoase, narațiunile citate vorbesc exclusiv despre prescripții și interdicții, raportând dezechilibrul individual la încălcarea acestora.

Socotim că astfel de creații conțin în subtext omisiuni sau încălcări rituale și ca atare vin ca glosări ale credințelor legate de spiritele malefice sau benefice. Gândirea tradițională reia, prin nararea lor, biografia acestor forțe numenale: după ce au constituit substratul unor gesturi și complexe de ordin magic profilactic, eficiente pentru protejarea împotriva imprevizibilului și ineluctabilului Sacru, aceste credințe au generat un adevărat cult concretizat în formule magico-poetice și elemente de discurs (obiecte, gesturi). Povestirile legate de ele vin să revigoreze riturile, să le asigure păstrarea neștirbită, să le impună ca fiind obligatorii, atât prin exemple de o aparent incontestabilă realitate, cât și prin desenarea unui contur concret, aproape tangibil al acestor spirite.

Faptul că azi nu se mai face cina Ursitoarelor și că nimeni nu se mai preocupă de circumstanțele venirii pe lume a unui nou-născut, de înfățișarea și de semnele lui, nu exclude atitudinea înspăimântată la ideea revenirii timpului stăpânit de haosul nedefinitului malefic. Aceasta face ca acțiunea să se proiecteze într-un timp nedefinit, dar nu întotdeauna. Forța de convingere, eficiența magică garantată, efectul de conștiință, iată ce urmăresc narațiunile în care martorul și eroul se suprapun naratorului. Impactul la auditoriu este cu totul excepțional; reînvierea unor practici și readucerea dintr-un plan străvechi a unor elemente magice se datorează în bună măsură acestor istorisiri ce trezesc spaima și atracția ancestrală ale omului față de Sacru.

Astfel, stratul de credințe pe care le-am înfățișat în capitolul anterior generează narațiuni și conservă un comportament magic. Dacă aceste narațiuni tind către reconstituirea completă a planului mitic arhaic, devenind legende, sau capătă valențe estetice pătrunzând în fondul creațiilor fabuloase, aceasta ține nu numai de performanța naratorului, ci și de contextul istorisirii și de destinația în sine ale acestora.

CONCLUZII

Ideea de a aborda ansamblul de obiceiuri ce inaugurează intrarea în existență ni s-a părut tentantă, întrucât momentul semnifică în plan uman *Începutul*.

Celelalte momente de trecere dintr-o stare în alta au constituit obiectul unor studii mult mai ample și aprofundate, datorită spectaculosului pe care îl oferă sau valorilor arhaice incontestabile și bine conservate pe care acestea le închid, deopotrivă, în gest, obiect și cuvânt. Este, deci, o realitate faptul că obiceiurile de la naștere sunt mult mai puțin spectaculoase, mult mai puțin generoase în a ne oferi subiecte de analiză – mitologică, sociologică sau practică tocmai din cauza apartenenței incerte la o lume abia conturată, cea a preexistentului.

Cum afirmam într-un capitol al lucrării, devenirea înseamnă transformare, care poate fi benefică sau nu. Am încercat, prin lucrarea de față, să conturăm modalitățile prin care societatea tradițională românească recepționează și transpune realitatea ontologică.

De fapt, imaginea este una de tip caleidoscopic: realitatea fizică este recepționată într-un mod de către genitori – fiindcă ei își schimbă statutul social și își afirmă calitatea de a fi fecunzi, într-un altul de către mediatori (moașă, nașă) – cei care slujesc interesele individului și ale comunității prin condiția lor privilegiată de inițiați – și într-un alt mod de către comunitate în ansamblul ei.

Totul se traduce prin relații între planul sacru, modelator, și cel uman, ce se lasă modelat. Aceasta înseamnă că stratul adânc al receptării faptului mai păstrează fiorul începutului. A da naștere înseamnă a plămădi o existență care este nouă și irepetabilă numai pentru lumea modernă. Pentru insul dinlăuntrul comunităților tradiționale, acest fapt înseamnă continuitate, înscriere în niște tipare consacrate, riguroase și ordonate, înseamnă *a fi în rândul lumii*.

Am urmărit să arătăm nu atât stereotipia unor modele culturale, cât varietatea de idei, imagini, obiecte, gesturi și cuvinte, care au toate unul și același scop: de a crea o existență înscrisă într-un tipar care se dorește cât mai aproape de sacrul benefic. Dacă relațiile de rudenie și termenii care le definesc nu reușesc să exprime statutul nou ce-l capătă fiecare membru nou al familiei și comunității în raport cu cel ce vine pe lume, o fac actele ceremoniale (schimbul de daruri, mesele în comun, formulele de politețe, urările). Dacă nici acestea nu sunt suficiente pentru a primi, consacra și în cele din urmă asimila nou-născutul, există rituri, acte, cuvinte cu sens modelator, amulete, o întreagă rețea magică ce-l învăluie, făcându-l din prima clipă a venirii pe lume un individ potențial favorabil (benefic).

Astăzi, în absența cuvintelor modelate poetic, gesturile și obiectele, cu întreaga lor încărcătură magică, exprimă acest veritabil control al comunității. Ca la oricare început, aceasta caută să afle care va fi cursul evenimentelor, să ghicească elementele „de fabulație”, să influențeze viitorul, să contracareze sau anuleze efectul unor încălcări sau pe acela al unor imprecizii rituale.

Timpul și spațiul capătă calități ce se repercutează asupra noului individ, dar și asupra comunității însăși. Chiar dacă existența înseamnă un traiect linear și un sediu aproximativ punctiform, relațiile instituite acum o circumscriu timpului și spațiului consacrate, perene.

Un copil este un urmaș și un viitor genitor, dar și un viitor „pribeag în lumea de dincolo”. Sediul existenței lui fixează un comportament, o ținută, un cod cultural, ce nu pot defini decât un anumit grup; totodată, acest sediu este delimitat, denumit, protejat; orice ieșire înseamnă pierderea unei părți a identității.

A trăi într-un spațiu familiar înseamnă a primi, așa cum arătam, acele antidoturi ce țin departe spiritele malefice. Iată de ce, în momentul nașterii, totul are valoare de *omen*, totul este decisiv pentru el și pentru grupul căruia îi aparține.

Dacă astăzi această calitate a evenimentului e mai greu receptată și mai vag exprimată, este pentru că nașterea se petrece într-un spațiu nefamiliar și într-un timp nedefinit, întrucât nu sunt cunoscute de către întreaga comunitate.

De altfel, existența ei s-a fărâmițat în celule familiale, așa că nu se mai poate vorbi de o luare în stăpânire a nou-născutului decât în momentul când au loc ceremonialele de integrare: prima scaldă, vizitele rudelor, botezul, cumetria, primul tuns.

Fastul căutat, belșugul ostentativ vorbesc cercetătorului despre faptul că asemenea momente sunt receptate ca hotărâtoare pentru individ și grup deopotrivă. Resorturi ale memoriei colective fac să apară în aceste clipe gesturi și obiecte, să fie consacrate locuri și să fie investite persoane ce au, altfel, o existență banală: o anumită gravitate și un gust deosebit pentru spectaculos caracterizează aceste momente, conferindu-le valoare comunitară.

De dincolo de faptul omologării sociale și familiale în sine transpar semnificații aparent uitate, legate de raportarea la exemplar.

Spaima de imprevizibilul și capriciosul Sacru și atracția irezistibilă, primordială față de acesta fac, și în zilele noastre, ca celebrarea unei nașteri să mai conserve unele valori tradiționale.

Aceleași sentimente dau naștere la ceea ce am numit glosarea actelor rituale și a interdicțiilor și prescripțiilor: narațiunile despre întruchipările Răului și ale Destinului. Dar acestea merită un studiu cu totul aparte.

Mai important ni se pare a sublinia ideea că, în raport cu alte obiceiuri, cele familiale sunt mai conservatoare (ca sintaxă și morfologie, nu și ca semantică), datorită păstrării raporturilor interumane și marii stabilități a relațiilor familiale ce se află încă bine definite și funcționale.

Comparația încercată în primele capitole între obiceiurile agrare și cele familiale a urmărit doar să refacă un fundament mitic comun în virtutea căruia se păstrează secvențe omoloage

și elemente de „lexic ritual”, mai mult chiar, o structură care, în ansamblu, prezintă multe similitudini.

Nu dorim să afirmăm nici că obiceiurile agrare și cele de la naștere sunt receptate și astăzi ca descinzând din cultul *Magnei Mater*. Nu dorim, de asemenea, nici să dovedim ceea ce deja s-a demonstrat, anume că riturile de trecere se prezintă ca ansambluri unitare.

Abordarea temei ne-a condus, însă, la concluzia că, până și într-un ansamblu de acte cu atât de complexe și de dinamice semnificații se păstrează o axă indestructibilă: *subordonarea umanului față de valorile Sacrului*.

Gândirea simbolică dăruită omului a făcut ca astăzi el să mai găsească posibilitățile de a comunica altfel decât numai prin invocații, ofrande și jertfe. Străduindu-se să se apropie de valorile exemplare, chiar și omul modern conferă, gesturilor și obiectelor de care se înconjoară valori menite să atragă împlinirea, să convertească incertitudinea în favorabil și fertil.

O anume estetică a existenței, o configurare ce implică un etalon incontestabil preced, însoțesc și succed momentul începutului vieții.

Nu atât spaima de Răul manifestat violent, ireversibil, de înfrunțările lui abominabile au generat și mai generează încă narațiuni despre monștri și despre sfârșitul imatur și năprasnic al oamenilor, cât spaima de a nu putea cuprinde Sacrul, de a nu-l atinge niciodată, de a nu se cufunda în inefabila sa eternitate.

Credem, cu un optimism sincer, că, în ciuda multor transformări și alunecări de sensuri, a multor pierderi semantice, care ne fac să bănuim societatea contemporană de insensibilitate, ea mai păstrează încă aspirația spre împlinirea exemplară, ceea ce o leagă de trecutul ei arhaic și tradițional.

Odată perceput fiorul Începutului – fie că înseamnă an nou, naștere, casă nouă, sărbătoare a recoltei – omul rememorează și retrăiește existența primordială pusă sub semnul ritmului, al ordinii, al rosturilor împlânzite, umanizate prin cunoaștere, eternizate prin speranța în reluarea mereu și mereu a existenței.

ABSTRACT

I start from Ernst Cassirer's theory (1975), according to which man is endowed with a *symbolic perception of reality*: there is an emotional language besides the conceptual one and there is poetical imagination besides logic.

Using different arguments, paleoanthropologist Leroi-Gourhan states (1983) that language, writing and figurative art could appear only because there is an intimate connection at brain level between the two manifestations of human intelligence: the *gesture* and the *word*.

The emotional code, essential in Cassirer's system, becomes with Leroi-Gourhan's work the source of aesthetic behaviour, containing symbolic, linguistic, behavioural, social, and technical-objectual components. Leroi-Gourhan states that the spreading of technology has determined the crush of *mythological thought* and the disguise of the figurative representation crisis. To Cassirer, mythology is a conceptual systematic form, while to Mircea Eliade (1978), myth is the sacred and representative history.

We can speak in this respect of a *humanising of Space and Time*, about taming these categories, an act which inscribes them into the natural rhythm, passing then into a symbolically conditioned one and giving man the feeling that he masters the universe. In different words, man's appearance is a consequence of his vocation for the perception of rhythms and values and their representation in several forms. Possessing symbolic thought, man has always had the privilege of living in *a world of symbols* and has been able to build his universe by mastering the aesthetics of expression, because the regular rhythm of performances corresponds to a special perception of the pre-existent language.

Mythical thought is characterised by a physiognomical perception of the world (perceiving nature as a dramatic field of conflicting forces, objects in their antithetical features) and by the emotional mark of its sentences. Imagination, memory and emotion make possible the *symbolic system of expression*. Gilbert Durand (1977) said that memory's and imaginary's functions are "to stand against the faces of time and secure for the being, despite the transformation, a continuity of conscience and the possibility to regress beyond the necessity of the fate. The fundamental function of the fantastic category is the opposition to mortality, its sense being the *euphemism*".

I reject the statement that "savage" and "scientific" thought have the same nature (Lévi-Strauss). At the contrary, I find only natural Cassirer's idea (1975) that *rational thought* is subordinated to *symbolic thought*.

Looking at René Girard's theory on the relation of man to the Sacred, I approve his research on the reasons of primitive fear and the *functions of rite*. He also manages to specify the utility of beneficent and maleficent, constructive and destructive violence. By the "unity of all rites", Girard does not mean only their pattern, but also their similar function: they are all looking towards preserving and reinforcing the order. "Fixity or immobility rites", called by van Gennep "rites of passage", reveal that the future member of the community is initially thought of as impure and formless and does not deserve to be named yet. The change is predictable, but the Sacred has the major role, hence the protection and purifying rites constituting the magic network that prevents a potential crisis, avoiding spreading violence and take place at random. The unity of rites was broken because of the disappearance of certain behavioural elements specific to the contact with the Sacred.

I look at the Sacred as a "category of sensitivity", as "the place above and below rationality" (Caillois, 1983), while the Profane is "the field of common usage which does not require any precaution on behalf of man".

We can speak about the ambivalence of the Sacred starting with the etymology of the word: *sacer* (Lat.) = 1) holy; 2) cursed. Whenever the balance of positive and negative sacredness tends to be menaced and the Profane gets a dangerous violent turning, man appeals to rites.

I suggest a *general classification of rites*: positive (of consecration and desacralization) and negative (prohibitive or forbidding). A separate prophylactic rite is the sacrifice (death, mutilation, asceticism, privation or waste), generated by a compensatory mental process: before obtaining a material or spiritual reward, man offers a price, in the form of an assumed pain. The role of the rites is to avoid mixing-up and dangerously approaching the Sacred.

There are also promising and efficient forces that can be called upon or handled only by the *initiated ones*, people who are able to convert the malignant energies into healing ones. The condition of mediator between Sacred and Profane can appear as the result of a hybris. The initiated are individuals able to aspire to the Sacred: they accumulate extraordinary energies, tending to equal the eruption of the Sacred.

It is possible to draw out a "geography" of maleficent and beneficent forces at opposition in a neutral zone. Contrary to the compressive, suffocating action of the maleficent forces, the beneficent ones are characterised by an irradiating movement, from a centre identifiable as the divine settlement. Defilement is diffuse and contagious. The centre is the *omphalos* from which events rise and within which the cycles end – therefore, both a spatial entity and a temporal one.

Exemplary places are connected to exemplary events and to the setting up of the historical time. Space is populated by magical, divine and demoniac powers; thus, it becomes *cosmic rhythm*. Space and time are based on a perception within exemplary dimensions. A. Leroi-Gourhan writes about the materialisation of these sacred categories and the creation of rhythmic wrapper. Rhythms generate forms, objects and gestures, rites and traditional politeness formulae, poetry, music, and choreography.

Taming the space means going beyond the rhythmicity of days and seasons. The profane space has a homogeneous and neutral aspect, lacking an axis created by the religious spirit.

Jaques Attali (1982) establishes *two natures of time*: *flowing* and *cyclic*. Cosmic rhythms include human rhythms, although humanity is characterised by the flowing, one-direction and irreversible time. Nevertheless, there is hope for man to enter the cyclic time and live again.

The geometrical and symbolical models of time – the cycle and the straight line – are doubled by the qualities good/ill-fated, given by the sacred essence of the category. The myth's function is to organize time in cycles, marking the beginnings and the moments of sacrifice. Time can be sliced and replaced with alleviating moments. The measure of space is time: any event "out of time" is a bad sign of cosmic or social alteration, of the unusual succession. Man's actions can be sliced in just the same way, distinguishing the cosmic rhythms that govern them, a very important point to my subject.

Beginning with the etymology of the word "religion" (Lat. *religio* = to link, to attach), I notice that the link between SACRED and PROFANE has deep consequences on the modelling of the Profane as it is essential to understand conception and imagination.

Ernst Cassirer structures three stages of the evolution of the human spirit: *homo animal symbolicum*, *homo memoratus* and *homo religiosus*. The first stage contains the symbolic system of perceiving and assessing reality, the second is marked by memory (repetition and ordering, setting into space and relation).

Looking upon the similar configuration of myths and religions, Cassirer and Girard reach the conclusion that religious thought was a feature of humanity even in its early stages. Religion takes and preserves the most refined mythic forms: the belief in magic, the miraculous and the fascinating, the venerable and the terrifying as fundamental structures. Man went from interdictions to an evolved mentality only when the impure and misterious elements had been spotted; by modifying taboos and distinguishing between subjective and objective violations of the religious law, they were able to reach the third stage of evolution, that of *homo religiosus*.

When setting a sacred place or time, I am constrained by our need for certainty: Eliade (1992) stated that man's aspiration is that of "living in a pure and holy Cosmos, as it was in the beginning, after being created by God"

To master is to know, to distinguish, to give name to the new. M. Mauss (1993) asserted that the magus' condition is to misteriously communicate with the Sacred, because he is "a person dear to the spirits".

The primitive man was fearful, fascinated, daring, modelled by taboos and applying sacrifices. As for the religious man, he knows

the rhythms and conforms his existence to their order. He tames space and time, projecting them into his world and recreating cyclically his own universe.

Cosmogony is the model of every making gesture, of giving birth, renewing the year or the harvesting. The fact that the link between sacred and human is common to both magic and religion helps preserve several cultural acts. The existence today of a verbal and gestural magic level is due to its belonging to the tradition and symbolic thought and speaks also of a temptation to try another type of dialogue with the Sacred, forcing out the predictable barriers and the consecrated gestures towards absolute knowledge.

Gestural and verbal languages exist due to symbolic thought. Cosmic rhythms mould human rhythms and assure the continuity of certain forms of communication. Among these forms I find the customs, characterised by a complex language, which should be studied thoroughly. I distinguish among two forms of communication: that between the Sacred and the human and that between humans. At the basis of these types of communication, I find relations which are themselves acts of communication, both religious and magic for the former type, and ceremonial for the latter.

I have stated that the purpose of customs is to maintain the order, the balance, the natural evolution and change, so they have a sacred meaning, desemanticised or just blurred later. I discuss further the existence of a mythical pangenerative level as a basis for certain formulae and communicative gestures which seem to belong only to the human level.

The three coordinates that shape the calendar and family customs are the pairs SACRED/PROFANE, COSMIC/HUMAN, and FERTILITY/FECUNDITY.

The analysis of the customs is based on considering the archaic mythic thought encoded in magic symbols and ritual gestures. Starting from certain contemporary ideas (Pop, 1989), I stress the genetic resemblances between the two groups of customs, different from those resulting from transfers from one group to another. The comparison was enlarged by referring to the main performers and to objects and substances with healing and benefic powers. At the same time, the quality of the moment is decisive for positive or negative marking of the harvest and of existence in general. I established common features for agrarian and birth customs' ritualic

magic structures, considering the attitude of the community, the way it relates its gestures and formulae to the sacred values, the divinatory force which it invests in the chosen individuals. Besides objects and substances as iron tools, incense, salt, garlic, basil or wild rose, I notice the presence of water and wheat in the agrarian customs. The hypostases of these two elements are remarkably meaningful: purifying water, consecrating water (baptizing water), fertilising water, curing water; wheat is an auspicious element (present in moments of crisis), a "cultural" one, through flour and bran, ritual and ceremonial bread (azym and ring-shaped bread). All these meanings reveal not only the richness of their semantic and functional sphere, but at the same time, the generating of all the analysed customs from a common root, still tributary to archaic symbols.

I have tried in this chapter to interpret ethnologically the presence of some of the most important mythic characters that rule over human existence.

Starting from a mid-sixties study (Lorint and Kahane, 1968), adding the answers to questionnaires (Muslea and Bârlea 1970; Fochi, 1976) and completing the reference material with ethnographical data on "The Fatal Sisters' Supper" and with different mentions about this ritual moment found in folk fantastic epic songs, I have tried to restore the image of the cult of Fate.

First of all, I remind that the Fatal Sisters are characters of sacred essence, subordinated to a supreme divinity, and that only women perform their cult. The sacred essence is demonstrated by the existence of a protection network, still in function within traditional thought and behaviour. This network acts through interdictions about naming, calling or meeting the Sisters; prescriptions for the moment of encounter, like objects and substances, ritual and magic functions, beliefs about their appearance, relationships to humans and expression of their forces. The Sisters' subordination to a supreme divinity (The Father of Luck or God-Sun) is certified by beliefs recorded during the 19th century, by funeral and wedding songs and also by fairy tales and mythic narratives. It is customary that people should put a lunar metal – a silver object – in the birth chamber, thus opposing solar symbols, as torches or golden objects, that enforces the Sisters' subordination and their diminished role compared to the one they had in the ancient Greek mythology.

One of the most important conclusions is that these pre-Christian goddesses had their own cult. This has induced me to suppose – given also the facts that the Fatal Sisters were present in all the passage customs and were worshipped only by women – that they were patron goddesses of certain initiatory women societies. I also consider the fortune-telling and marriage-inducing magic acts, performed on special days of the year by qualified persons, the simulated wedding of the young girls who “took the wrong step” The weaving emblems are not only prolongements of ancient hypostases of Fate, but also cultural signs of the housewife’s microcosmos (Durand, 1977). The first ritual meal consecrated to the new-born’s integration into the world is attended exclusively by women and maybe for that reason it has been preserved up to this day. The women’s condition of *genitrices* and their unuttered magic and ritual initiation are decisive for them to be selected for the ceremony for the Fatal Sisters.

I suggest integrating birth customs into the larger frame of *beginning customs*, which include inaugurating the year or agrarian fertility customs, along with familial customs. A deep stratum of mentality equates the birth of the individual to the rebirth of nature, meaning rejuvenating and purifying the space and time of the beginning of the year. A dialogue between the sacred and the profane level is initiated: heavens open and the hidden forces of Fate unveil, predicting future events. During the latest decades, the dialogue with the sacred has not involved formulae and invocations, explicit prohibitive rites or consecrated gifts. Nevertheless, one cannot sustain the disappearance of the ancient cult, for there is a rich corpus and an undeniable patronising of Fate’s embodiments over all passage stages, accompanied sometimes by gestural and verbal magic, and, last but not least, an obvious fear of those that I called “evil hypostases”. Pursuing my research on the Fatal Sisters – seeking the acknowledging of their powers nowadays – I reach the conclusion that they are not present in birth rites’ invocations because people are afraid of an unmediated contact with them, since they are vulnerable and convinced that the Sisters’ action is hidden and imminent. The Fate narratives constitute a protection network, screening the violent and moody forces and functioning at the same time as an initiatory step. The customs I analysed are based on a rhythmical perception of the world, patterned according to the

Genesis model: passing seasons and years, earth's cyclical fertility and human existence seen all as a succession of stages and passages, accumulations and flowing energies. The resemblance on various levels is possible because the exemplary, cyclical time stands as a pattern for the linear time. There are common features that can be attributed to the three phases (preliminal, liminal and postliminal) of every moment of passing from one stage to another. The liminal phase presents the highest interest, as it has sacred potentiality but it is dominated by the uncertainty of the transformation. Without being still valid in all their aspects, there are moments of communication with the Sacred very powerfully stressed by rites in their exemplary development. The preparation of the passage is a moment accompanied by invocations, prayers, gifts and healing practices; the liminal moment is marked by uncertainty and expectancies and threatened any time by hazard or caprices of the Sacred. It is accompanied by auspicious and shaping gestures, magical objects and substances and the obligatory presence of the mediator, the initiated person. The preliminal phase is illustrated especially by ceremonial acts, involving an active or passive audience and completing the communication with the latent forces. Beyond their social consequences, these ceremonies are consecration, assessing and mastering acts, referring to material goods (the harvest), cultural ones (humanised, purified and renewed space and time) and the new status of the individual. In our contemporary world, we lose touch with the Sacred by totally or partially rejecting certain celebrations, because of extreme individualism and a view upon life as a linear course, without stages, phases and passages which need a ceremonial marking. Rhythms are no longer felt in the cities: time is only linear, a stream carrying people undistinguishable either by age, features or status, who deny to themselves holidays or dialogue and the joy of restraint rewarded by a childish abuse of celebrations. Individual parties cannot acquire the primary meaning of passage and integration into the cosmic rhythms, while they are not perceived as consecrating rituals according to a fascinating, ancient model. Fragmentarity in the community life brings about the loss of symbolical substance. Thus, events as birth, wedding or burial become often just simple shows.

Simeon Florea Marian's 1889 monograph introduces all the aspects of the moment of coming into the "lighted world". Although

it is not accompanied by spectacular elements, this moment mirrors the traditional community's uncertainty: there is no investment into the new member, but an expectancy towards a fresh life, which has not yet acquired a cultural and human status.

Several auspices are not transparent (the quality of time, the polysemy of some rites), therefore the mediators are expected to interpret them and exercise their influence. I introduce some points of reference for this constraining role of the community, beyond which we can feel the supervising of the initiated, the mediators and the *raisonneurs*... Birth means on the one side the miracle of procreation and maternity, of entering the human space and time coming from some unknown where and when; and, on the other side, the acceptance, initiation and integration into the community. In this context, it is only natural that separation, purifying and shaping rites should prevail, securing for the new-born an equal status among the other members of the community.

An ethnological study (Graur, 1978) presented the relation between thought and the behavioural pattern, marking an evolution compared to the actual behaviour during threshold-moments. The above quoted author mentions as main categories: the participants, the uttered text, the gesture, the needed objects and the time. Each of these are defined as elements of language or directly connected to language elements. The dynamism of folk culture facts is proved by the changing of the customs at all levels, subordinated to a special, humanised time and space, but never to individuals.

The SACRED/PROFANE distinction is revealed in the double marking of certain acts, objects and gestures, which manifest themselves both at a trivial level and at a symbolic one. Agrarian and family customs unfold within a space and time consecrated on purpose, differentiated thus by the community's acts and habits. The quality of the elements towards the Sacred is fundamental to classifying the customs within a complex community. My analysis approaches *birth customs* as part of the *family customs*, looking with equal interest at human relationships, the permanent or temporary role of certain actants or the words (poetry or not), gestures, objects and substances involved in certain performances of rites.

The Sacred is a stable or ephemeral propriety of certain things or beings, spaces or moments, said Roger Cailliois (1983): there is

nothing that could not become sacred, acquiring thus an unsurpassing prestige for the community. The Sacred can spread itself everywhere, overwhelming everything: it is a gift which cannot be taken without assuming maximum risk. The pregnant woman is a *personna sacra* – her pregnancy, also her menses and child crib induce fear, caution and wonder and also the hope of obtaining a powerful magic antidote. The pregnant woman can bring down rain and fertilize the earth, can prevent maleficent action against the cattle and defiling of fountain waters. But she has to observe interdictions about the successful carrying out of her pregnancy, in order to protect the community.

The ambiguity of such interdictions is related to the uncertainty about pregnancy: will it be carried out well? Will the child be born on time, favourably and without particular marks? If it has marks, could it pass them to the others? What if it was conceived at a bad time and its relations to the world are meant for the Evil? Outside the fairy tale, the Sacred is troubling, a dangerous energy, difficult to handle and acting uncomprehensively at the individual level. On its turn, the new-born is a *personna sacra*: it can contaminate the others anytime, even if it was not foredoomed, with its “uncleanness” sprung out from the unknown which shaped it and from the uncertain which would take it eventually. It is necessary that the creature go across the threshold, into a familiar, patterned world and that can be attained through consecrating and expiation rites. At different levels and expressed differently, these rites are not only magic and poetic formulae but also greetings, not only ritual acts, but also gifts, feasts and gestures which do not have integration or consecration connotations outside the context of birth. I end the subchapter interpreting two theories, A. van Gennep's (1909) and René Girard's (1978), referring to the sacred condition of the changing individual. Passing from one stage to another, this individual proves able to spread and intensify the violence around him/her. Girard thinks that losing this status implies fear, but also hope, because this losing of status is limited to a certain area. Nevertheless, we cannot assume in our days that everything is reducible to the Founding Violence and that the community comprehends all the components of the rites. Now, certain practices are euphemised: the umbilical cord was cut with a sickle, an axe or a spindle, so that the new-born should turn to a certain occupation,

or it was used against the evil-eye or as a token of the child's future wealth. The first bath has become a moment of consecration, losing its initial purifying role. "The basic conclusion, assumes Girard, is the one which tends to disappear first, cutting, so to speak, the umbilical cord which links all the rites to the founding violence, enduring them thus with a deceiving quality of absolute specificity." The sacred thrill of the beginning rites has somehow been reshaped, gliding from fear to hope. The relationships attributable to an aesthetics of the social category have covered the nature of the sacrifice: the communication between SACRED and HUMAN is put in practice through a mimicry of the future and all its favourable aspects (feasts, gifts, good will, greetings, magic protection networks, future passage moments).

The appearance of a new individual meant a change of status to all those who were related to him: they became relatives, performed gestures of acceptance, presented gifts and consecrated the bond to the new-born. This bond had a consanguineous and a spiritual side. I analyse the three types of kinship: the consanguinity, the affinity and the godfatherhood. "The family was a hierarchical reality, with a specific language to express interpersonal relations. This language, along with a system of ritualised/socialised behaviour is manifested not only through verbal communication and exchange of goods and services, but also through ceremonies and customs which are of special interest to us. Some parts had a long duration for the family, others changed together with the change of status of different members. Thus, I can speak about the dynamics of kinship, expressed by customs." (Pop, 1976) Today, "long-term parts", as those of godfather or midwife are still preserved, proving their importance to family life, an importance given by their several functions. Marriage, birth or death mean a sort of "coming back home" even in urban conditions, characterised by split families and mixed traditions.

I detail the relationship parents/children, grandparents/grandchildren and especially those between the midwife and her "midchildren". Consanguineous relationships were approached from the traditional point of view (Constantinescu, 1983), as "exchange relationships" (Lévi-Strauss, 1981) and also as a social Romanian reality (Stahl, 1936); a few elements of the history of language point out to the age of these relations, as Emile Benveniste concludes (1993).

A privileged place was granted to the relationship midwife/nephews (*i.e.* the parents and the new-born), which has stirred a particular interest in time. The midwife is "la sage femme", but also a "medicine woman" and the blood or marriage-related aunt of the father, or even his mother. Her ascendance and status are decisive even nowadays in certain areas in order to be selected as midwife. Her role is one of an initiated and mediator between the new-born and the family, because she is part of it and also a "person dear to the gods", who can help the nephew to integrate himself into the higher order of the world. As an example, I mention that, in cases of difficult delivery, the midwife can baptize, "free the house", choose the name and take the child to church to be christened; even orthodox priesthood observes her actions. The midwife's omniscience and omnipotence have roots in certain initiations that I comment upon, doubting that the midwife's husband was the one who assisted the birth (Lorint, 1967).

The relationship godfathers/godsons is analysed according to the same criteria. Godparents mean the second parents, who guarantee the link between the new Christian and God and they are also honoured representatives of the community, supporting the family in its state of disequilibrium. A special attention was given to the spiritual relations generated by godfatherhood (the godfather's sons and his godsons, the godfather's brothers and his godsons and the so-named "soul-brotherhood" between all the persons christened by the same godfather).

The brotherhood patronized by a saint is also an interesting aspect of kinship (performed through Easter's *Matcalau* or St. Theodore day of "catching cousins"). The loss of blood children calls for balancing the family through sacred social relations: the adoption of a son born the same day or month with the lost one, or, in other cases, the oath of brotherhood with a "sworn brother" born the same day or month with the lost one. The fact had sacred connotations once, for it was generated by the belief in the force of the twins which could be directed in favour of the community (Girard, 1978).

Although I could not speak today about the "family" as a great cell generating kinship and alliances and groups of interest, I still perceive features as marriage interdictions or the rules of the godparents' choosing.

My analysis starts from the complex reality of the folk culture and from the classification of the language functions made by Roman Jakobson (1922): language constitutes verbal messages, messages and communication *largo sensu*. These three levels imply the pre-existence of language, they are manifested through verbal utterance or semiotic structures and they can be turned into speech. Language has explicit and elliptic structures within; an intentional stylistic alternation of archaic and modern and an obvious distinction between the rules of discourse in ceremonial or other common contexts. We can communicate through words, gestures, silence, and exchanges of objects or persons, ritual or ceremonial roles. All these are of great interest for the moment of birth. The text in folk culture appears as a *texture* of semiotic relationships, organized in order to be preserved and transmitted. The text is a message ready to be instantiated in every situation of communication (Houis, 1989). I define as *discourse* the texture which contains all the expressions (including voiced expressions) and as *text*, only the "utterance" void of interpretation (personalized by inflexions of the voice, tonality, timbre, silence/repetition or rhythm/reciting alternations). My text is constituted by the birth customs poetry (greetings, invocations, and formulae of manner, spells, nuptial poems and hollers). Several communication criteria have been considered, such as: the tradition, the status (exchange/necessity of exchange/listening), the relation text/discourse, and the receptor's behaviour.

This mode of ordering the material was chosen as an ideal scenario (independent of history and geographical variation). The cultural facts were related to a generalized frame-succession.

I have tried to reveal, using a few examples, the shaping senses of some ceremonial nuptial gestures meant to stimulate the future fecundity seen as an exemplary human asset.

Sterility, this abnormal condition, had negative effects upon the existence of the whole traditional and archaic society; that is why the diagnosis and curing of sterility involved interpretations of the causes, along with magical, medical-magical or empirical medical treatment.

A preliminal state, the pregnancy is perceived as a dangerous condition, marked by an abundance of positive rites (prescriptions) and negative rites (interdictions). The future mother and the fetus are both vulnerable, but the mother possesses auspicial-divinatory

powers. The prescriptions and interdictions refer to daily gestures and house-holding habits and also to taking part in other rites and ceremonies. The antidotes are particularly interesting and I have grouped them into: magic antidotes with permanently guaranteed mystic efficiency (holy books, blessed relics, plants) and antidotes with temporary, immanent efficiency (gesture, word, the memory about the mother which neutralizes the malefic effects). The positive rites have the community as beneficiary (compare the relations COSMIC/HUMAN, FERTILITY/FECUNDITY) or they aim at influencing the looks, moral qualities and other features of the future member of the community.

That was a decisive moment for the child's existence; its birth happened in a context of vulnerability, because the community's equilibrium was perturbed by this new individual, which could endanger them through its lack of purity (initiation) or through an ill-fate marked on its sacred condition.

The midwife's role is of paramount importance, as an initiated person and mediator, who performs the protection and integration gestures and acts and has the ability (especially in the latest period) of influencing the new-born and interpreting its birth signs (the day, the weather, the bodily marks, the cry). As emblems of the outer soul, the placenta and the umbilical cord were attentively looked after, because the individual depended magically on their protection. It was possible, due to the polysemy of the objects and magic-ritual acts, that some functions changed slightly, determining structural alterations that are discussed in the following chapters.

This act performed by the midwife had roles of separation and purification and then of magic protection and of shaping the child, qualities which enforced its preservation in our days.

I point out the oldness, strictness and paramount importance of this act to individual existence. The Fatal Sisters are bearers of an inexorable force, which motivates the prohibitive/magic prophylactic behaviour. The newborn, together with its mother, continues to be vulnerable, especially in relation to the Sacred. The Fatal Sisters' supper is a sort of "usurious gift" (Caillois, 1983) to temper their mood and also to set up some social connections, because the meal is followed by giving bread, wine and honey (sugar) to three children who are, in this way, connected spiritually. The Fatal Sisters bear tokens of order, flowing and evolution. Their weaving

tools remind the macrocosm, for many Romanian cosmogonical legends talk about "the weaving of the world" (Durand, 1977).

Bringing a gift called "rodin" is a sign of integration into kinship and community. The gifts received by the newborn are meant to bring it health, beauty, honour and wealth. The mother's vulnerability – she could endanger the child's life by loosing her milk's manna – was fought against with acts or magical objects brought by the midwife or other female visitor. Although impure, the woman in childbed had a series of positive magical qualities: she was involved in healing acts meant to purify the child, to bring it to sleep and even acted the abandoning and adopting of the child in order to confuse and cast away Death and Evil forces.

In its turn, the new-born was considered impure and dangerous: its name was not uttered, it was called by nicknames adapted specially to the occasion, it was not taken out, only certain persons could take care of it and its things were subject to many interdictions and prescriptions. All these rituals, gestures and beliefs have survived to a large degree up to our days.

The christening takes place within 8-15 days from the birth or even before it, if the child's life is in danger. This occurrence points out again the midwife's role. The christening means the last step of the liminal phase, the integration. Receiving a name, the newborn gets protection from a saint, a family or a totem, depending on the operating criterion at the moment of choice. The midwife is the initiated and integrator character, while her husband is the link in the kinship chain. The couple midwife-her husband acted as godmother and godfather at the christening; today, only the midwife's presence is necessary. Nevertheless, during the religious ceremony, at the familial feast and then at the godfather's feast, at the ritual bath, the midwife's role is again important, reinforced even by the godmother. The midwife attends several other events, as the first cutting of the hair (breaking the cycle-bread for girls and giving them jewels), the raising to the ceiling on New Year's Day (in the South of Romania), the feasts at the godparents'. That proves the importance of her function which constitutes a patronage bound to secure the tradition and the natural integration of each member into the family and the community. The spiritual kinship between family and godparents has already been analyzed with its constraints and privileges and ceremonial exchanges of gifts, surviving through the generations.

The birth is commented upon at large, with all the elements it entails: new family relations, exchange of gifts and services, protection network, greeting formulae. In this context, *gestures* and *objects* are seen as elements of this special type of discourse, functioning as symbolic items for the future qualities or events in the life of the baby. They present themselves as deictic units (which can be analyzed as parts of a message and then parts of a code).

The daily occurrence of some action and objects and later on, through polysemy, their function during magic-ritual practices suggest an inside reading. I analyzed actions such as: touching the earth, passing over the threshold out of the window, crossing a bridge, setting on a threshold or at a crossroads, bathing, cutting the hair or the nails, cleaning the clothes. These have become welcoming or avoiding the Sacred. Household objects, such as the broom, the axe, the sickle, the poker, substances and plants such as cloth, candle, book, bread, money are bearers of force which expresses itself in various ways through them. My parallel analysis of the trivial and ceremonial role of gestures and objects leaves room for an aesthetical approach of their presence and their disappearance from the birth customs. I stressed the fluctuation of cultural signs and the diversity of the ritual lexical elements contained in the customs. The loss of some ancestral meanings has entailed the disappearance of whole assemblages of gestures. What is more, mutations at the spatial level have erased practices, acts, objects and even the fundament of some beliefs connected to birth. The hostile space and indefinite time, the loss of control by the community upon the act of delivering a baby, the brutal casting away of the outer soul's emblems are responsible for the event's being perceived today only in a cultural hypostasis. Therefore, the stability of sequences such as the relatives' visits, the feasts, the exchange of gifts and others linked to the cultural, spiritual birth (the christening and godparenthood). In other words, semantic mutations (at the level of beliefs') dictate to the syntax (sequences and chaining) and the pragmatics (the change of functionality).

Approaching the poetry of the custom, I deal with human acts marked by a social aesthetics, as a sign of belonging to a civilisation endowed with a complex cultural code and a severe assessing set of rules. I present "dialogues" such as: reciprocal visits, exchange of gifts, feasts in the community with their consequent non-linguis-

tic communication marks. These are completed by greetings and manner formulae, constituting a special ceremonial and ritualized discourse. Ceremonial and spiritual relationships, as godparenthood or social relationships as neighbourship are set up. Participants are selected according to certain criteria (sex, age, marital status, and relation to the newborn), pointing to each individual's ability of filling a ritual, a ceremonial or just a spectator's role. Such complex occurrences are more stable than the verbal (poetical) ones. But all types of communication are based on the shaping will and wish of the human to tame the Sacred.

BIBLIOGRAFIE

- Angelescu, Silviu – *Portretul literar*, București, Editura Univers, 1986;
- Attali, Jaques – *Histoires du temps*, Paris, Fayard, 1982;
- Bârlea, Ovidiu – *Mică enciclopedie a poveștilor*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975;
- Benveniste, Émile – *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1993;
- Berdan, Lucia – *Considerații etnologice asupra unor obiceiuri ale vieții familiale. Rituri de trecere – rituri de început*, în *Studii și articole*, vol. V, Baia Mare, 1989;
- Bernea, Ernest –
Botezul în satul Cornova (încercare de interpretare sociologică), în *Revista Țara Bârsei*, 1934;
Introducere în studiul obiceiurilor în Revista de Etnografie și Folclor, tom XIII, 5/1968;
- Bilțiu, Pamfil – *Izvorul fermecat (Basmе, povești, legende, povestiri și mito-credințe din județul Maramureș)*, Baia Mare, Editura Gutinul, 1999;
- Braniște, Ene (preot profesor) – *Liturgica generală*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, 1980;
- Brunvand, Jan Harold – *The Study of American Folklore*, New York/London, W.W. Norton & Co., 1986;
- Burada, Theodor T. – *Obiceiurile la nașterea copiilor poporului român în Macedonia*, în *Convorbiri literare*, Iași, tom XXVI, nr. 1/ 1892;
- Burghele, Camelia – *Descânțe (descânțe populare terapeutice – Sălaj)*, CJCVTCP Sălaj, 1999;
- Caillois, Roger – *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1983;

- Caraiani, Nicolae Gh.; Saramandu, Nicolae** – *Folclor aromân grămoștean*, București, Editura Minerva, 1982;
- Caraman, Petru** – *Colindatul la români, slavi și la alte popoare*, București, Editura Minerva, 1983;
- Cassirer, Ernst** – *Essai sur l'homme*, Paris, Éditions de Minuit, 1975;
- Chevalier, J.; Ghéerbrant, A.** – *Dicționar de simboluri*, București, Editura Artemis, 1994;
- Ciașanu, Gheorghe F.** – *Superstițiile poporului român*, București, Editura Socec, 1914;
- Coman, Mihai** –
Sora Soarelui (Schife pentru frescă mitologică), București, Editura Albatros, 1983;
Mitologie populară românească, vol. II, *Viețuitoarele văzduhului*, București, Editura Minerva, 1988;
- Constantinescu, Nicolae** –
Relațiile de rudenie, București, Editura Academiei, 1983;
Lectura textului folcloric, București, Editura Minerva, 1986;
- Constantinescu, Otilia; Stoian, Ion I.** – *Din datina Basarabiei*, Chișinău, 1936;
- Costa-Foru, Xenia** – *Cercetare monografică a familiei*, București, Fundația „Regele Mihai”, 1945;
- Coulanges, Fustel de** – *Cetatea antică*, București, Editura Meridiane, 1984;
- Cristescu-Golopenția, Ștefania** –
Gospodăria și riturile magice ale femeilor din Drăguș, București, 1940;
Drăguș, un sat din Țara Oltului, București, Institutul de Științe Sociale al României, 1944;
- Dăscălescu, Natalia** – *Regiunea Codrilor Basarabiei*, Chișinău, Tipografia Moldovenească, 1936;
- Durand, Gilbert** – *Structurile antropologice ale imaginarului*, București, Editura Univers, 1977;
- Eliade, Mircea** –
Sacrul și profanul, București, Editura Humanitas, 1992;
Imagini și simboluri, București, Editura Humanitas, 1994;
Nostalgia originilor, București, Editura Humanitas, 1994;
- Evseev, Ivan** – *Simboluri folclorice*, Timișoara, Editura Facla, 1987;
- Fochi, Adrian** – *Datini și eresuri de la sfârșitul secolului XIX*, București, Editura Minerva, 1976;

- Frazer, James George** – *Creanga de aur*, București, Editura Minerva, 1980;
- Gâzda, Klara** – *Obiceiuri și artă populară*, în *Studii și comunicări de etnografie și istorie*, Caransebeș, 1975;
- Gennep, Arnold van** – *Les rites de passage*, Paris, Librairie Critique „Émile Nourry”, 1909;
- Ghinoiu, Ion** – *Lumea de aici, lumea de dincolo*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999;
- Girard, René** – *Des choses cachées depuis la fondation du Monde*, Paris, Grasset, 1989;
- Girard, René** – *Violența și Sacrul*, București, Editura Nemira, 1995;
- Gorovei, Artur** –
Literatura populară (culegeri de studii), București, Editura Minerva, 1976;
Credințe și superstiții ale poporului român, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995;
- Graur, Tiberiu** –
Schimbări structurale și funcționale în sistemul obiceiurilor de familie în Analele Muzeului Etnografic al Transilvaniei, 1978;
Personalitatea și schimbarea culturii populare, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, 1997;
- Grămadă, Carmen Cornelia** – *Obiceiurile din ciclul vieții în zona Naidaș*, în *Tibiscum (Studii și comunicări de etnografie și istorie)*, VI, Caransebeș, 1986;
- Hedeșan, Otilia** – *Basme din Banat*, Timișoara, Universitatea de Vest, 1995;
- Hoțopan, Ana** – *Simboluri în folclorul nostru*, în *ANNALES*, Institutul de Cercetări al Românilor din Ungaria, 1996;
- Hoțopan, Alexandru** – *Obiceiuri din Bătania practicate la naștere*, în *Izvorul*, 16/1996;
- Houis, Marcel** – *Pour une taxinomie des textes en oralité. Graines de parole*, Paris, Éditions du CNRS, 1989;
- Ioniță, Maria** – *Cartea Vâlvelor*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1982;
- Jakobson, Roman** – *Essais de linguistique générale*, II, *Rapports internes et externes du langage*, Paris, Éditions de Minuit, 1992;
- Jung, Gustav C.; Kerény, Károly** – *Copilul divin. Fecioara divină (Introducere în esența mitologiei)*, Timișoara, Editura Amarcord, 1994;
- Lambrior, Alexandru** – *Obiceiuri și credințe la români (cumătriile)*, în *Convorbiri literare*, 1875;

- Laugier, Charles** – *Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, f.a.
- Laurinyeczné Sinkó, Rozália** – *Credințe cu privire la graviditate și nou-născuți la Veched, în Izvorul*, nr. 16, Gyula, 1996;
- Leroi-Gourhan, André** – *Gestul și cuvântul*, București, Editura Meridian, 1983;
- Lévi-Strauss, Claude** –
Les structures élémentaires de la parenté, Paris, Éditions Mouton & Co., 1981;
La pensée sauvage, Paris, Plon, 1990;
- Lorinț, Florica** – *Tradiția moașei de neam în Gorj, în Revista de Etnografie și Folclor*, 2/1967;
- Lorinț, Florica; Eretescu C.** – „Moșii” în obiceiurile vieții de familie, în *Revista de Etnografie și Folclor*, 4/1967;
- Lorinț, Florica; Kahane, Mariana** – *O ipostază a Ursitoarelor în credințe și ceremonialuri*, în *Folclor literar*, II, Timișoara, 1968;
- Manolescu, Gabriel** – *Vechi obiceiuri la naștere ale românilor din Banat*, în *Folclor literar*, III, Timișoara, 1970;
- Marian, Simeon Florea** – *Trilogia vieții (Nascerea la Români)*, București, Cultura Națională, 1892 (reed. 1995);
- Mauss, Marcel** –
Eseu despre dar, Iași, Institutul european, 1993;
Esquisse d'une théorie générale de la magie, Paris, PUF, 1973;
- Muşlea, Ion; Bârlea, Ovidiu** – *Tipologia folclorului*, București, Editura Minerva, 1970;
- Nagyné Martyin, Emilia** – *A boszorkány alakja a magyarországi románok néphitében*, în *ANNALES*, Gyula, Editura Noi, 1996;
- Nicolaiasa, Maria; Nicolaiasa, A.** – *Monografia satului Lămășeni*, 1937;
- Nicolau, Irina** – *Continuitatea elementului latin în credințele despre Ursitoare*, în *Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice*, Seria A2, 1980;
- Nicolau, Irina; Popescu, Ioana** – *Introducere în etnologia primei copilării*, în *Revista de Etnografie și Folclor*, 1/1983;
- Niculiță-Voronca, Elena** – *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, București, Editura Saeculum (reeditare a ediției din 1903, Cernăuți, Isidor Wiegler), 1998;
- Nikula, Stella** – *Nașterea la românii din Ungaria*, în *ANNALES*, Publicație a Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria, 1996;

- Olinescu, Marcel – *Mitologie românească*, București, Casa Școalelor, 1944;
- Pamfile, Tudor – *Mitologie Românească, I, Dușmani și prieteni ai omului*, București, Editura ALL (reeditare a ediției din 1916, București, Soccec), 1997;
- Panea, Nicolae; Bălosu, Cornel; Obrocea, Gheorghe – *Folclorul românilor din Timocul bulgăresc*, Craiova, Editura Omniscop, 1996;
- Pașca, Valer – *Tradiția moașei de coșargă în Boiu Mare*, în *Studii și articole*, Baia Mare, 1979;
- Pavelescu, Gheorghe – *Magia la români (Studii și cercetări despre magie, descântece și mană)*, București, Editura Minerva (reeditare a studiilor *Mana în folclorul românesc – 1944* și *Cercetări asupra magiei românilor din Munții Apuseni – 1945*), 1998;
- Petrușan, Maria – *Obiceiuri și credințe legate de naștere la Micherechi*, în *Izvorul*, Gyula, nr. 18/1997;
- Pitiș, George – *Obiceiuri și credințe populare la românii din Șchei (nașterea și creșterea)*, în *Convorbiri literare*, tom XXXVI, 1902;
- Pop, Dumitru – *Obiceiuri agrare tradiționale românești*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1989;
- Pop, Gheorghe; Chiș-Șter, Ion – *Graiul, folclorul și etnografia zonei Chioarului*, Baia Mare, CCES, CJCP, 1983;
- Pop, Mihai – *Obiceiuri tradiționale românești*, București, CCES, 1976;
- Pop, Mihai; Ruxăndoiu, Pavel – *Folclor literar*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1978;
- Popa, Steluța – *Obiceiuri de iarnă*, București, Editura Muzicală, 198`;
- Scubla, Lucien – *Contribution à la théorie du sacrifice*, în *René Girard et le problème du Mal*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1982;
- Stahl, Henri H. – *Rudenia spirituală în Drăguș*, în *Sociologie românească*, an. I, nr. 7-9 (iulie-septembrie)/1936;
- Sevastos, Elena – *Literatură populară, II, Povești. Nașterea la români*, București, Editura Minerva (reeditări ale unor lucrări apărute între 1888 și 1892), 1990;
- Sulișteanu, G. – *The Role of Songs for Children in the Formation of Musical Perception*, în *The Performing Arts*, Mouton, 1980;
- Șeuleanu, Ion – *Poezia populară de nuntă*, București, Editura Minerva, 1985;
- Ștefănuță, P.V. – *Cercetări folclorice în Valea Nistrului de Jos*, București, Imprimeria Națională, 1937;

Știucă, Narcisa Alexandra –

Les Parques, représentantes du Sacré, în Încotro? (revistă a Universității București), 1/1994;

Spiritele malefice și antidoturi magico-rituale, în Datini, nr. 1-2/1997;

Rituri de agregare la românii din Basarabia și Sudul Dunării, în Revista de Etnografie și Folclor, nr. 3-4/1996;

Trebici, Vladimir; Ghinoiu, Ion – Demografie și etnografie, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986;

Turner, Victor – The Ritual Process. Structure and Anti-Structure, New York, Aldine de Gruyter (2nd edition), 1995;

Văcariu, Maria – Contribuții la studiul obiceiurilor din Munții Apuseni. Obiceiuri legate de naștere, în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca, 1968;

Văduva, Ofelia – Pași spre Sacru. Din etnologia alimentației românești, București, Editura Enciclopedică, 1996;

Vulcănescu, Romulus – Coloana cerului, București, Editura Academiei Române, 1972;

Antologie de folclor din județul Maramureș, Baia Mare, CCES, 1980;

Roșcani, un sat pentru mileniul III, lucrare realizată de un colectiv al Centrului Național al Creației Populare – București, coordonat de Narcisa Alexandra Știucă, Deva, Editura EMIA, 2000.

LISTA INFORMATOILOR

1. ALIC ALEXANDRU, 72 ani, sat Dăbâca, jud. Hunedoara
(înreg. 4 august 1994);
2. BĂBUȚ MARIA, 24 ani, sat Ungureni, jud. Maramureș
(înreg. 6 august 1983);
3. BĂIMĂCEAN AGLAIA, 57 ani, sat Straja, jud. Suceava
(înreg. 25 iulie 1981);
4. BĂRGĂOAN MARIA, 52 ani, sat Cașvana, jud. Suceava
(înreg. 26 iulie 1981);
5. BOBORA FLOARE, 50 ani, sat Dăbâca, jud. Hunedoara
(înreg. 6 august 1994);
6. CEAȚĂ MIȚA, 61 ani, sat Cloșani, jud. Gorj
(înreg. 20 iulie 1995);
7. CIOBANU SALOMEEA, 60 ani, sat Motru-Sec, jud. Gorj
(înreg. 21 iulie 1995);
8. CORNUTU ILEANA, 65 ani, sat Cenad, jud. Timiș
(înreg. 15 mai 1995);
9. FURDUI SERAFIM, 77 ani, sat Roșcani, jud. Hunedoara
(înreg. 19 iulie 1998);
10. GEORGIȚĂ ILEANA, 43 ani, sat Vicovu de Sus, jud. Suceava
(înreg. 24 iulie 1981);
11. LEOVEANU ANICA, 64 ani, sat Măldăieni, jud. Teleorman
(înreg. 7 ianuarie 1987);
12. PÂȚU DOMNICA, 36 ani, sat Botoșana, jud. Suceava
(înreg. 27 iulie 1981);
13. POPA MARIOARA, 50 ani, sat Tălmăcel, jud. Sibiu
(înreg. 7 ianuarie 1993);

14. **PREDA SĂVUȚA**, 78 ani, sat Hâjdău, jud. Hunedoara
(înreg. 6 august 1994);
15. **PETRAȘC LEOREAN**, 52 ani, sat Roșcani, jud. Hunedoara
(înreg. 24 decembrie 1998);
16. **SUCIU IOANA**, 92 ani, comuna Telciu, jud. Bistrița-Năsăud
(înreg. 7 august 1996);
17. **TOMEȘTEAN ROZALIA**, 70 ani, com. Dobra, jud. Hunedoara
(înreg. 16 august 1999);

Informațiile, culese între anii 1993-1999, se află în Arhiva Centrului Național de Conservare și Valorificare a Creației Populare – București (ACNCP).

CUPRINS

Capitolul I

PRELIMINARII	5
--------------------	---

Capitolul II

GÂNDIREA ȘI COMPORTAMENTUL ARHAICE	17
------------------------------------	----

2.1. Coordonate ale gândirii arhaice	17
2.2. Sacrul ca etalon	21
2.3. Lumea Sacrului	26
2.4. Spațiul și Timpul	29
2.5. Asupra gândirii religioase	32
2.6. Mentalitatea arhaică și modelele comportamentale	36
2.7. Cuplul modelator Fertilitate/Fecunditate	38

Capitolul III

NAȘTEREA: PĂTRUNDEREA ÎN CULTURAL	45
-----------------------------------	----

3.1. Obiceiurile ca acte de comunicare	45
3.2. Obiceiuri de început	47
3.3. Nașterea în cadrul riturilor de trecere	52
3.4. Sensul relațiilor de rudenie	59
3.4.1. Relațiile consanguine, 61	
3.4.2. Înrudirea spirituală, 69	

Capitolul IV

MANIFESTĂRILE CUTUMIARE PRILEJUITE

DE NAȘTERE	73
4.1. Perspective asupra textului folcloric	73
4.2. Discurs și text	78
4.3. Prefigurări	81
4.4. Dezechilibre	88
4.5. Preliminalitate	92
4.6. Apex	109
4.7. Liminalitate	114
4.8. Postliminalitate	126

Capitolul V

LECTURI ȘI INTERPRETĂRI 144

5.1. Condiția nou-născutului	144
5.2. Tentația Sacrului	149
5.3. Ipostaze ale Răului	157
5.4. Componente ale discursului: gesturile și obiectele	165
5.5. Asupra unei estetici a socialului	180
5.6. Narațiuni despre naștere	185

Capitolul VI

CONCLUZII 199

ABSTRACT 203

BIBLIOGRAFIE 221

LISTA INFORMATOILOR 227

Tipărit SEMNE

Colecția
«Anotimpuri
culturale»



ISBN 973 - 0 - 02483 - 9

<https://biblioteca-digitala.ro>