

PÎNEA ȘI NAȘTEREA

VARVARA BUZILĂ

Despre obiceiurile ce însoțesc nașterea s-a scris mult mai puțin decît despre cele ce țin de căsătoria și moartea omului. Una dintre cauzele principale ce explică acest nivel al cercetărilor reiese din esența obiceiurilor ce marchează începutul ciclului vieții. În cultura tradițională nașterea omului se află sub semnul impurității, deci are o deschidere socială mult mai limitată decît căsătoria și moartea lui.

Elaborările importante vizînd structura obiceiurilor de naștere¹, semnificațiile lor², rolurile și funcțiile performerilor lor³ au conturat

¹ Simeon Fl. Marian, *Nașterea la români. Studiu etnografic*. București, 1892; Maria Văcariu, *Contribuții la studiul obiceiurilor din Munții Apuseni. Obiceiuri legate de naștere*, în "Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei", pe anii 1965-1967, Cluj, 1969, pp. 571-579; Florica Lorinț, *Obiceiuri de la naștere din Oltenia de nord*, I, "Revista de Etnografie și Folclor", an XIII, nr.6, 1968, pp. 517-530; Idem, *Obiceiuri la naștere din Oltenia de nord*, an. XIV, nr. 2, 1969, pp. 99-122; Andrei Hîncu și Valentin Zelenciuc, *Obiceiurile la naștere*, în "Folclorul obiceiurilor de familie", Știința, Chișinău, 1979, pp.18-22; Serialul *Zone etnografice*, București; Mihai Dăncuș, *Riturile de separare, agregare și de inițiere în faza copilăriei. Zona Maramureș*, în "Marmatia", 5-6, Baia Mare, 1979-1981, pp. 437-459; Irina Nicolau, *Structuri și semnificații în obiceiurile de la naștere*, în "Revista de Etnografie și Folclor"; Stanca Ciobanu și Irina Nicolau, *Obiceiuri la naștere*, Cultura populară tradițională și contemporană; Irina Nicolau și Ioana Popescu, *Introducere în etnologia primei copilării*, în "Revista de Etnografie și Folclor", an. XXVIII, nr.1, 1983, pp. 47-53; Vladimir Trebici, Ion Ghinoiu, *Demografie și etnografie*, București, 1986, pp. 202-226; Andrei Hîncu, *Ritualul nașterii*, în "Creație populară", Chișinău, 1991, pp. 326-330; Elena O.D. Sevastos, *Literatura populară*, II, București, 1990, pp. 107-122; Valentin Zelenciuc, *Rumânî*, în "Deti v obîcejah i obredah zarubejnoi Evropi", tom.I, Moskva, 1995, pp. 230-261.

² Florica Lorinț, *op. cit.*; Mihai Dăncuș, *op. cit.*; Irina Nicolau și Ioana Popescu, *op. cit.*; Vladimir Trebici, Ion Ghinoiu, *op. cit.*; Ioana Popescu, *Controlul exercitat de mentalitatea populară asupra raportului copil-spațiu-obiecte*, în "Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice", seria B, v. 3, 1985.

³ Henri Stahl, *Rudenia spirituală din nășie la Drăguș*, în "Sociologie românească", v. I, nr. 7-9, 1936; Idem, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, București, 1959, v. 2, pp.124-146; Florica Lorinț, *Tradiția "moașei de neam" în Gorj*, în "Revista de Etnografie și Folclor", tom. 12, nr. 2, 1968; Paul H. Stahl, *Moșitul și nășitul. Transmisia lor în cadrul neamului*, în "Revista de Etnografie și Folclor", tom. 38, nr. 5, București, 1993, pp. 419-437.

necesitatea abordării condiției obiectelor de ritual, antrenate în aceste structuri. Vom elucida o singură categorie din totalitatea acestor obiecte, cea mai expresivă sub raport informațional, comunicativ și iconografic - *pînea de ritual*. Pentru spațiul est-carpatic, la tradiția căruia ne vom referii în mod preponderent, pînea reprezintă principalul obiect al recuzitei implicate în desfășurarea obiceiurilor, începînd cu nașterea copilului și terminînd cu răscumpărarea lui de la nași.

În timpul nașterii omului apar conflicte de ordin cultural ce pot fi mediate prin pîine, grație potențelor simbolice ale acesteia. Nou-născutul vine dintr-o lume a necunoscutului și afectează spațiul în care se naște. Impură e și mama lui 40 de zile după naștere. Apariția unui nou individ afectează echilibrul familiei, comunității și al întregii firi, încît apare pericolul pierderii disponibilității naturii față de respectivul grup de consumatori, care înmulțindu-se cu încă un pretendent la bunurile pămîntului, îi crează acestuia un disconfort ecologic. Iată de ce în această perioadă, păstrarea rodniciei pămîntului devine echivalentul asigurării vieții micuțului și a întregii comunități. Născătoarei⁴ i se interzice să părăsească hotarul gospodăriei, să intre în grădină, să se apropie de fîntînă, izvor, să coacă pîine.

Mai mult chiar, greșelile comise de femeie pînă acum în timpul coacerii pîinii, urmează să fie ispășite în timpul nașterii. Prețul unei asemenea greșeli este maxim. Femeia care uită să scoată o pîine din cuptor, va muri la naștere⁵. Cea care întoarce pîinea insuficient coaptă înapoi în cuptor, nu va putea naște⁶, ceea ce înseamnă că își omoară propriul rod, iar femeia însărcinată va naște pruncul avînd cordonul ombilical înfășurat în jurul gîtului⁷, fapt ce poate duce la asfixierea lui. De încălcarea timpului favorabil coacerii, prescris de moralitatea tradițională este făcută vinovată moașa. Ea este hrănită cu ne-pîinea în care s-a prefăcut pîinea coaptă de femeie într-o asemenea zi⁸.

Cît timp femeia care a născut se află în perioada liminarității⁹ moașa preia toate activitățile ei gospodărești. După ce se ridică după naștere și

⁴ Astfel este numită femeia care a născut, în Codrii centrali ai Moldovei.

⁵ Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică de ...*, vol. I, p. II, Cernăuți 1903, p. 230; Paralela cuptorului de copt pîine-naștere este foarte transparentă în Modelul cosmogonic popular al românilor și cel al altor popoare europene.

⁶ Inf. Cojocaru Maria, n. 1938, com. Bulbocii Vechi, r. Soroca: Întorci pețitorii propriilor fiice sau se întoarce vițelul în vacă (de largă circulație).

⁷ Ecaterina Cazimir, *Iz svadebniĥ i rodiliniĥ obredov Hotinskogo uezda Bessarabskoi gubernii*, în "Ātnograficeskoe obozrenie", nr. 1, Moskva, 1907, p. 200.

⁸ E. Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 274.

⁹ Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago, 1969.

trece ritualul purificării - scăldătoarea - născătoarea recuperează o parte din aceste obligații, dar coptul pîinii necesare pentru uzul cotidian și pentru cel ritual rămîne a fi o îndeletnicire a moașei.

Dintre persoanele implicate în naștere, moașa are cel mai înalt statut semiotic, pentru că asistă, mediază acest proces. Sau tocmai datorită acestui rol, ea a fost investită cu funcții de mare implicare mitică și socială. Asistînd nașterea, moașa devine posesoarea copilului¹⁰, poate influența soarta lui¹¹. Imediat între ea și copil, pe de o parte, între ea și mama acestuia, pe de alta, se stabileau relații de rudenie. Copilul devenea nepot, iar mama sa devenea nepoată moașei. La rîndul lor, copiii o numeau conform tradiției locului de a desemna respectivele relații: *bunică, mîcă, mama mare, mămuică*, iar mamele lor: *moașă, moșica, cucoana moașă, bunică, babă*.

Riturile post-natale au drept finalitate integrarea mamei și a pruncului în neam, comunitate, natură, ceea ce se realizează treptat prin izolarea lor de condiția impurității în care se află. Și moașa este marcată de impuritate, căci a operat în cel mai profan sector al vieții umane, "s-a încruntat de sînge omenesc"¹². Iată de ce toți trei sînt supuși riturilor de purificare, intermediare de apă și grîu, ultimul înregistrînd stări (de la bob la pîine), în consens cu rolurile și funcțiile ce-i revin în desfășurarea anumitor acte rituale. O reevaluare a succesiunii acestora în structura obiceiurilor ce oficiază nașterea, așa cum au fost atestate pe parcursul ultimelor două secole într-un spațiu cu o tradiție expresivă a pîinii în aria culturală românească, poate aduce noi puncte de vedere asupra istoricului pîinii, asupra evoluției obiceiurilor și a mentalității tradiționale.

Socializarea celor doi și integrarea lor în natură începe concomitent. La trei zile după naștere sau la o săptămînă are loc prima lor scăldătoare, numită pe-alocuri și *scăldușcă* sau *rodini (rodiș, rodină)* pe o arie mai extinsă, iar în sud *merinzi (merindă)*¹³. Femeile din neam și din vecini vin la casa cu pruncul, aducându-i acestuia daruri ce constau din țesături necesare pentru vestimentație și produse alimentare.

Cea mai veche atestare a acestui rit datează din 1849. Conform manuscrisului provenind din județul Soroca, femeile aduc făină, găini și

¹⁰ Ion Mușlea, *Cercetări folclorice în țara Oașului*, în "Anuarul Arhivei de Folclor", I, 1932, Cluj, p.151; Emil Petrovici, *Folclor din Valea Almașului*, tot acolo, III, 1935, p. 49; E. Sevastos, *op. cit.*, p. 202.

¹¹ Iată de ce toate gesturile ei capătă o conotație propitiatoare.

¹² Satele din Codrii centrali ai Moldovei.

¹³ Uneori noțiunile coexistă, cei de vîrstă înaintată dînd prioritate scăldătorii, merinzilor, iar tinerii rodinii. În satele din raioanele Ungheeni, Hîncești, Nisporeni. În sud mai apare noțiunea "la turtă". Abia după ce scaldă născătoarea, moașa pleacă acasă.

alte lucruri necesare¹⁴. O altă descriere din 1873 vizează tradiția satului Stăuceni, județul Hotin: "darurile constau din bomboane, făină de grâu, o pereche de pîini, brînză, o găină vie ș.a."¹⁵. Se aduce rod, mîncare pentru a întretine laptele matern, totodată "dorind pruncului plinătatea darurilor pămîntesti"¹⁶. Simeon Fl. Marian specifică între acestea, darurile provenite din cereale: "pîine, bulci, sau jemne, turte dulci, făină de grâu sau de păpușoi" și remarcă durata lor pînă la botez¹⁷. Petre Ștefănuță, de altfel ca majoritatea autorilor care au descris obiceiurile din spațiul basarabean, scrie că rodina are loc a treia zi, cînd moașa o spală pe femeie, o iartă. "Femeile vin cu făină, deasupra cu ouă, covrigi, dulceturi. Pînă la rodini baba nu dă voie nimănui străin să intre în casă să vadă copilul"¹⁸. Scăldătoarea de la rodini este rituală. Mama și copilul sînt spălați în aceeași apă, unde au fost puse deliberat tot felul de ierburi ce cresc în împrejurimi, pentru a remedia contactul celor doi cu lumea vegetală. Apoi nepoata spală mîinile moașei, se iartă reciproc cu ea și-i închină pînză numită "mînecile moașei"¹⁹, însoțită de un vas cu făină²⁰. Din produsele aduse de către femei și cu bucatele preparate de către moașă se face o masă pentru toate femeile prezente. După Boris Malski "Rodină se numește masa dintîi a copilului"²¹. Această comuniune alimentară încheie primul rit de purificare a celor trei și are drept scop solidarizarea grupului de femei din care fac parte moașa și lehuza, fortificarea relațiilor constituite între ele în timpul nașterii.

Moașa începea a coace pîinea necesară pentru botez joia²², respectînd toate prescripțiile purității rituale²³. Conform unei tradiții mult extinse în spațiul cercetat, cu excepția satelor din Transnistria și a celor din sud, tot ea umbla cu doi colaci "Să prindă de cumătri"²⁴ pe cei care aveau să asiste încreștinarea pruncului: "Ghini v-am găsit sănătoși, și vă închin o părechi di colășei, pîini frumoasî, și vă șii di stat la masi"²⁵. În

¹⁴ *Ătnograficeschie svedenia o jiteljah Bessarabskoi oblosti Sorokskogo uezda*, manuscris, în Arhiva Societății Geografice Ruse, Sanct-Petersburg, 1849, 31, nr. 8, p. 5.

¹⁵ "Chișinevskie Eparhialinîe Vedomosti", nr. 18, Chișinău, 1873, p. 670.

¹⁶ Tot acolo, despre tradiția satului Vărzărești, județul Chișinău, nr.1, 1878, p. 1.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 136.

¹⁸ *Folclor din județul Lăpușna*, în "Anuarul Arhivei de Folclor", II, 1933, pp. 94-95.

¹⁹ "Mînecile moașei" reprezintă o bucată de pînză albă de casă, lungă de două ori cît lungimea cotului moașei sau conform unui alt criteriu, cît e de înaltă moașa.

²⁰ Născătoarea i le închină moașei după ce-i spală mîinile de la umeri în jos, i le șterge și i le sărută de trei ori.

²¹ *Viata moldovenilor de la Nistru*, Cetatea Albă, 1939, p. 599.

²² Ziua de joi este favorabilă și pentru coacerea pîinii nuptiale, pentru pasca de la Paști.

²³ Varvara Buzilă, *Simbolica pîinii de ritual. Pe baza sărbătorilor ce țin de începutul anului*, în "Buletinul științific al Muzeului de Stat de Studiere a ținutului", ed. III, Chișinău, 1990, pp. 117-118; Ofelia Văduva, *Civilizația pîinii*, în "Revista de Etnografie și Folclor", tom. 38, nr. 5, București, 1933, pp. 458-461.

²⁴ "A lua de cumătru", "a chema de cumătru" sînt sintagmele utilizate în acest caz.

²⁵ Inf. Vera Popovici, n. 1924, Cetîreni, r. Ungheni.

nordul Republicii Moldova viitorilor cumetri li se închinău două *jemne*²⁶. Mai sporadic a fost atestat obiceiul "luării de cumătru" cu un singur colac²⁷. Iar în localitățile românești din sudul Ucrainei și din Caucazul de nord era folosită în acest scop o pâine²⁸. Refuzul pâinii aduse de moașă era considerat drept mare păcat. Pentru a-l evita, uneori venirea ei era anticipată de cea a tatălui copilului care discuta cu oamenii aleși. Dar pentru că în perioada alăptării copilului nu se permite a da produse alimentare din gospodărie de teamă să nu piardă mama lui mana laptelui, odată primind darul de pâine în semn de accepție a noilor relații de rudenie, cumătrii îi dau moașei în schimb făină de grâu sau rupeau o bucată dintr-un colac de ea adus și i-o "întorceau pentru mană copilului"²⁹. Moașă aducea darurile la casa lehuzei. Prin acest gest era amplificată ruta pâinii. Funcțiile pâinii nu se limitează doar la cele juridice - angajarea noilor rude spirituale în neam - ci, prin întoarcerea darului de pâine, capătă noi deschideri. Intrați deja în rol, cumătrii (nașii) realizează primul gest de protejare a finului și a cumetrei mici, vizînd cea mai importantă valoare la etapa dată, laptele matern.

Atestările din secolul trecut optează pentru o dată mai timpurie a primirii botezului: a opta zi de la naștere³⁰. În secolul nostru termenul rezervat săvîrșirii lui e de 40 de zile de la nașterea copilului. Scoaterea acestuia din hotarul casei și al gospodăriei pentru a fi dus la biserică este însoțită de mai multe practici de protecție, căci, în gîndirea tradițională copilul nebotezat este foarte vulnerabil. Între obiectele utilizate pentru apărarea lui apare și pâinea. O bucată de pâine pusă în leagănul (covata) pruncului, pe geamul camerei lui, îl apără de toate relele. Pregătindu-l de botez "moașă îndăținează de a-i pune între scutece sau în fașă și anume pe piept o franzoală sau o bucățică de pâine și una de sare, uneori chiar și bani"³¹. Interpretarea gestului ține de una general răspîndită: copilul, "toată viața să aibă pâine și sare" și să fie "bun ca pâinea cea de grâu"³².

În alte părți se lua împreună cu copilul și o bucățică de pâine. Ea apără pruncul pe drum spre biserică. Moașă ducea preotului doi colaci și

²⁶ Localități din raioanele: Briceni, Ocnița, Glodeni, Rîșcani.

²⁷ E o tradiție specifică sudului, preluată de toate etniile conlocuitoare de la români.

²⁸ Martonoșa (231), r. Novomirograd, reg. Kirovograd, Volosskoe (235), r. Dnepropetrovsk, reg. Dnepropetrovsk, Ucraina după "Texte dialectale", vol. I, p. II, Chișinău, 1971, pp. 173, 181.

²⁹ Comunele: Pîrjolteni, Buda, Vălcineț, Sadova, r. Călărași.

³⁰ A. Smercinschii, *Ătnograficeschie svedenia Baltskogo uezda i onoih jiteljah moldavanah*, manuscris, în Arhiv Ruscogo Gheograficescogo Obșcestva, Sanct-Petersburg, 1848, 30, 1, nr. 32, p. 1086.

³¹ S.Fl. Marian, *Nașterea...*, p. 176.

³² *Ibidem*.

găină³³ sau pîine³⁴. În alte localități mama copilului le ducea după botez. În Bucovina, după ce se întorc de la biserică, moașa pune copilul botezat pe o pîine³⁵, sau pune o pîine la capul lui în timp ce îl așază la masă³⁶. Așezarea lui pe masă apare simetrică cu așezarea omului mort pe masă, de largă circulație în spațiul românesc. Din tot mobilierul casei, masa are cel mai înalt grad semiotic. Ea este similară altarului, tronului. Și consacră atît pe cei așezați în jurul ei, cît și pe cei urcați pe ea, în mod deosebit. Imediat de cum ridică copilul la naștere, moașa îl pune jos la piciorul mesei sau pur și simplu sub masă, ca numai după ce acesta trece perioada separării, a liminalității și o începe pe cea a integrării avînd nume, fiind încreștinat, să capete un alt statut semiotic validat de masă. Așezarea copilului pe masă după botez semnifică consacrarea lui. De aici îl ridică iar moașa și îl închină "nepoatei" împreună cu pîinea³⁷.

Cumetria putea avea loc imediat după botez sau mai tîrziu, în funcție de posibilitățile părinților copilului. La ea poftiții veneau cu un vas cu făină și ceva fructe sau dulciuri deasupra, toate învelite în pînză³⁸. În multe localități cumătria începea cu scăldătoarea rituală a pruncului de către moașă și nașă. În altele scăldătoarea avea loc a doua zi după cumetrie. Dar indiferent de timpul desfășurării, la fel ca și la prima scăldătoare participau la ea exclusiv femeile, rolul principal revenind tot moașei. Între alte obiecte simbolice, ou, pene, ramură de brad, un fir de lînă roșie, cîțiva stropi de lapte matern, și cîțiva de ceară etc., moașa pune în apa pentru scăldat pruncul și boabe de grîu, o bucățică de pîine. "Pui grîu să crească copilul cum crește pîinea"³⁹. "Pui pîine să fie văzut cum este iubită pîinea"⁴⁰. Semnificația de suprafață a gestului ține și de bunăstarea copilului: "Să aibă noroc la pîine"⁴¹.

Obligativitatea dăruirii colacilor pentru nașii de botez apare cu insistență în atestările vremii. Una dintre primele este conținută în manuscrisul de la 1848 ce vizează viața moldovenilor din județul Balta. Preotul Smerecinschii, autorul lucrării, amintește de doi colaci cu care

³³ "Chișinevschie Eparhialinê Vedomosti", nr. 16, Chișinău, 1880, p. 690; E. Sevastos, *op. cit.*, p. 203. Aceste documentări sînt susținute de atestările de teren, unde se specifică foarte frecvent culoarea neagră a găinii.

³⁴ D. Cotovschii, *Zapiski bessarabscoi oblastnoi commissii*, tom.II, 1865, p. 226; sau o legătură cu făină.

³⁵ S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 191.

³⁶ *Ibidem*, p. 192.

³⁷ *Ibidem*, p. 192-193.

³⁸ Pînza însoteste pîinea în toate riturile circumscrise nașterii.

³⁹ Inf. Iulita Coșciug, n. 1911, s. Măgurele, r. Ungheni.

⁴⁰ Inf. Păliț Ecaterina, n. 1928, s. Cetîreni, Ungheni.

⁴¹ Este fraza care însoteste cel mai frecvent acest gest.

moaşa poftea pe cumetri⁴². Din manuscrisul despre judeţul Soroca, datînd cu 1849, desprindem şi prima şi a doua parte a obiceiului. Cumetrii primeau doi colaci în ziua botezului, la masa care solidariza grupul în jurul încreştinării pruncului şi încă doi, înmînaţi tot de moaşă cîteva zile mai tîrziu⁴³.

Din aprecierile lui Vasile Alecsandri reiese că: "A da şi a primi colaci este una din vechile datini ale ţării. În toate împrejurările cele mai însemnate ale vieţii omului, la naştere, la botez, la înmormîntare, colacii nu lipsesc, şi iau proporţii de mărime potrivită cu starea omului. Cînd se naşte un copil şi se botează, părinţii duc colaci naşului"⁴⁴.

Izvoarele scrise atestă continuu tradiţia celor doi colaci, închinaţi naşilor⁴⁵. Dar investigaţiile de teren din ultima jumătate de secol vin să precizeze şi alte componente ale ei. În satele din raioanele: Vulcăneşti (RM), Reni, Izmail, Chilia, Tatarbunar, Belgorod-Dnestrovsc (Ucraina) ca şi în unele localităţi din judeţele: Tulcea, Constanţa, Galaţi, Bacău, naşii primesc în dar un colac de la fini, aici respectîndu-se încă vechiul obicei al unui singur naş, cel de cununie al părinţilor copilului. Dăruirea a doi colaci este cea mai răspîndită, cuprinzînd Transnistria, restul satelor din cuprinsul Moldovei istorice, cu excepţia cîtorva grupuri de localităţi de la nord, unde naşilor li se dăruiesc cîte două *jemne*⁴⁶, deasemenea şi Bucovina, unde s-a păstrat tradiţia a patru colaci⁴⁷. În toată această arie instituţia năşiei a evoluat mult şi fiecare copil are cîteva naşi⁴⁸, încît fiecare pereche de cumetri primeşte respectivul dar de pîine. Prin el se consfîneau juridic noile relaţii dintre cumetrii mari (naşul de cumetrie) şi cumetrii mici (finii lor), dintre aceştia şi ceilalţi cumetri.

Şi în timpul acestui act se respecta circuitul pîinii. Cumetrii mici înmînau pîinea moaşei, iar aceasta o închina cumetrilor, care după ce o sărutau, rupeau o bucată dintr-un colac şi împărţeau lăturaşilor, celorlalţi cumetri.

⁴² *Op. cit.*, p. 1086.

⁴³ *Op. cit.*, p. 5.

⁴⁴ *Poezii populare ale românilor*, Bucureşti, 1982, p. 115-116.

⁴⁵ A. Zaşciuc, *Materialî dlja gheografii i statistichi Rosii. Bessarabscaja Oblosti*, p. I, Sanct-Petersburg, 1862, p. 466; "Chişinevskie Eparhialinie Vedomosti", 1873, nr. 18, p. 670; Tot acolo, 1874, nr. 2, p. 671.

⁴⁶ Sînt aceleaşi sate în care cumetrii au fost poftiţi cu *jemne*.

⁴⁷ S. Fl. Marian, *Naşterea...*, p. 292. În unul şi acelaşi sat se practică ambele formule de închinare a colacilor: 2+2 sau 4 dintr-o dată.

⁴⁸ Numărul de naşi depinde de starea economică a familiei. Se observă o creştere a numărului lor de la 2-8 în secolul trecut şi prima jumătate a secolului al XX-lea, la 12-60 spre sfîrşitul lui.

În Bucovina, deși era cunoscută și dăruirea cu pîine în timpul cumetriei, totuși, mai frecvent se obișnuia a închina acest dar mult mai târziu, în timpul colăcimii sau cu o altă ocazie⁴⁹. Modelul bucovinean a fost conservat și de către huțuli, cu același nume "colăcimea"⁵⁰, incluzînd același număr de colaci - patru. S. Fl. Marian a descris colăcimea bucovineană de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, remarcînd că ea și-a luat numele de la colacii mult mai mari decît cei de rînd⁵¹.

Colăcimea era găzduită de careva dintre nașii de botez ai copilului. La ea veneau toți cumătrii de la cumătrie și alți invitați dintre rude și vecini. Cumătrii mici aduceau colacii la colăcime, îi așezau pe masă (ca la cumătrie), apoi îi închinau nănașilor. "Unul din cei patru colaci, care se aduc pentru finii cei vii, nănașii îi întorc părinților, cu scopul ca să-l dea finilor, iar dacă aceștia-s mărișori și au venit și ei la nănașul, li se dă lor în mîină"⁵². Dacă părinții copilului nu pot coace colaci, atunci aduc o anumită cantitate de grîu. Actualmente obiceiul colăcimii a cam dispărut în Bucovina și cumătrii mici închină colacii cumătrilor mari (în cazul că n-au făcut acest lucru la cumătrie) cînd aceștia au vreo petrecere în casă: nuntă, petrecere în armată, sfințirea casei etc.⁵³

În nordul Bucovinei se dau la cumătrie sau colăcime, asemenea și la nuntă colac cu pupăză. În timpul modelării acestor colaci din aluat se aplică deasupra lor cîte o pupăză, două sau patru, pretutindeni avimorfe. Uneori ele sînt numite și porumbei (hulubi)⁵⁴.

În satele din nordul Moldovei, unde cumătrilor li se închină *jemne* ele au forma oval-alungită sau a "S"-ului. Aceste *jemne* nu diferă iconografic de cele cu care moașa "a prins cumătrii" și cele utilizate în cadrul nunții.

În localitățile din codrii Moldovei, cînd moașa începe a închina colacii nănașului, dinaintea acestuia se pune o *jemnă*, avînd forma "spiralei anfas", în care se înfige o lumînare. Odată cu primirea colacilor de către ceilalți cumătri *jemna* este deplasată pe masă, trecînd pe la toți cumetrii, încît la sfîrșit în ea ard tot atîtea lumînări cîți cumătri sînt prezenți la opaiț⁵⁵. Închinînd colacii, moașa rostește: "Poftim pîine și sare

⁴⁹ După noi, acest fapt este legat de creșterea numărului de cumetri. Familia cu copilul nu era în stare să coacă un număr mare de colaci dintr-o dată.

⁵⁰ *Materialini do ucrainsico-russcoi etnologii*, t. 8, 1906, p. 57.

⁵¹ *Op. cit.*, pp. 292-307.

⁵² *Ibidem*, p. 306.

⁵³ Satele din Valea Siretelului, nordul Bucovinei.

⁵⁴ E o simbioză a vechiului obicei de a închina pupăză pe colac.

⁵⁵ Negrea, Bălceana, Sofia, r. Hîncești.

de la cumătrii dumneavoastră"⁵⁶. Pretutindeni s-a păstrat așezarea separată a bărbaților și a femeilor de-o parte și de alta a mesei. Iată de ce în unele localități închinarea colacului avea loc pentru fiecare în parte. "Mulțumește cumătrului și-i dă colacul, mulțumește cumătrei, îi dă iar colac"⁵⁷.

Obiceiul cerea dăruirea nașilor cu pâine în mod obligatoriu. "La botez tatăl copilului trebuie să dea nănașului o pereche de colaci, căci altfel rămîne copilul nănașului"⁵⁸. "Cei ce nu dau nașilor colaci de botez, cînd mor, se crede că sufletul lor e oprit la vămile văzduhului, sau primesc cine știe ce greutăți pe lumea cealaltă"⁵⁹. Neachitarea acestei datorii este mereu legată de viața de după moarte: "Dacă nu dai cumătrilor colaci umblă din urma ta și-i cer pe cea lume"⁶⁰, dar circulă și cealaltă imagine a chinului: "Dacă nu dai pe lumea asta colaci cumătrilor, îmbli pe ceea lume din urma lor și-i rogi să-i ee"⁶¹. Pîna a ajunge pe ceea lume, unde pătimești, "la moarte ți-i greu, te chinui"⁶². Însă nu toți erau în stare să îndeplinească prescripțiile obiceiului. Petre Ștefănuță scrie că cei săraci nu fac cumătrie nici nu dau colaci cumătrilor, deși, tot ei, dacă făceau, chemau cît mai mulți cumătri, ca să-și redreseze cît de cît starea economică⁶³. Cei înstăriți se țineau de tradiție și luau un singur cumătru, pe nașul lor de cununie⁶⁴.

S. Fl. Marian face legătură între calitatea colacilor copti în acest scop și viața copilului. Cu cît ei reușesc mai bine "cu afîta și viața finului...va fi mai fericită și îndestulată în toate bunătățile"⁶⁵. S-ar părea că prin ei se meneste viitorul lui. Dar relația este de suprafață. Căci se dau în mod obligatoriu colaci nașilor, se face și colăcime chiar dacă finul sau fina a răposat. Deosebirea consta în numărul lor. După decesul copilului închinau trei colaci, nu patru și atunci pînza este așternută sub ei, nu deasupra. În ei mai înfîgeau și un pom încărcat cu toate cele necesare, ca la orice înmormîntare⁶⁶. Copiii morți înainte de a se naște sau în timpul nașterii erau înmormîntați de către moașă, tot ea botezîndu-i pe ultimii.

⁵⁶ Petre Ștefănuță, *Cercetări folclorice în valea Nistrului de Jos*, în "Anuarul Arhivei de Folklor", IV, București, 1937, p. 81.

⁵⁷ Satele din raioanele Dubăsari, Grigoriopol, Slobozia, Transnistria.

⁵⁸ E. Niculiță-Voronca, *Studii în folclor*, vol. II, Cernăuți, 1912, p. 136.

⁵⁹ S. Fl. Marian, *Nașterea...*, p. 301.

⁶⁰ Iurceni, r. Nisporeni, Roșu, Crihana Veche, r. Cahul.

⁶¹ Inf. Mariuca Ganu, n. 1922, s. Crasnoilsc, r. Storojinet, reg. Cernăuți.

⁶² Inf. Telemán Axenia, n. 1932, Iurceni, r. Nisporeni.

⁶³ *Op. cit.*, p. 81.

⁶⁴ A. Smercinschii, *op. cit.*, p. 1086.

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 293.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 294-298.

La 40 de zile după aceea moașa săvârșea un rit de purificare a mormîntului copilului și atunci era dăruită cu doi colaci. Aici transpare iar legătura directă între începuturile vieții omului marcate culturalmente de pîine și finalul ei aflat sub același semn. Dăruirea colacilor după răposarea copilului vizează așezarea lui la locul cuvenit, în cealaltă jumătate a neamului, pe lumea cealaltă.

Iar relațiile între părinții copilului viu, acesta și nănași vor fi de lungă durată. Răsplătirea consimțămîntului lor de a fi părinții spirituali ai copilului este doar primul act dintr-un șir întreg, ce vor fi înfăptuite în fiecare an. Și de fiecare dată părinții își vor răscumpăra copilul timp de șapte ani, dăruind colaci. "Pînă nu dai colacii, copilul e al lor. După ce-l răscumperi, e al tău"⁶⁷. Dar copilul nu se află numai în posesia nașilor, ci și în a moașei, în primul rînd. "Părinții fac patru colaci mari pentru nănași și doi pentru moașă. Dînd acești colaci copilul poate fi considerat descumpărat"⁶⁸. Dăruirea obligatorie a doi colaci sau a unei pupeze pe colac, în dependență de tradiția locului, nașilor și moașei la marile sărbători ale anului au și această funcție⁶⁹.

PÎINEA MOAȘEI

Deși a avut loc o înțelegere între părinții trupești ai copilului și cei spirituali, consfințită prin pîine, totuși copilul încă mai aparține moașei, care l-a primit, l-a ridicat la naștere. Iată de ce ea a umblat cu colacii (*jemnele*) să prindă viitorii cumătrii și tot ea le-a închinat pîinea la cumătrie. Ea are o mai mare putere asupra pruncului decît nănașa lui. Pentru că ea l-a atins prima, l-a ajutat să vină pe această lume și deci îl posedă și biologic și spiritual. În mentalitatea populară ea apare drept ursitoarea sortii copilului moșit. Moașa poate preface fetele în strigoaice la naștere, rostind invocația. "Tu să fii strigoaică de lapte, - tu de furcă, - tu de sapă, - tu de mătură, - tu de secere, - și așa mai departe. Și pe ceea pe care a făcut-o moașa strigoaică, strigoaică rămîne în veci și pururea"⁷⁰. Operînd la hotarul dintre viață și moarte moașa era un mediator între cele două lumi. Ea știe unde se ascund comorile, știa tainele vieții și ale morții. Viața lehuzei și a copiilor ei depindeau de moașă, ea acordîndu-le și asistență medicală ori de cîte ori aveau nevoie. Dar tot ea era și descîntătoare și vrăjitoare. Părinții trebuiau să-și răscumpe copiii de la moașă.

⁶⁷ Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 151; Ofelia Văduva, *Repere simbolice în cultura populară - Pîinea și alte modelări din aluat*, în "Revista de Etnografie și Folclor", tom. 26, nr.1, 1981, p. 66.

⁶⁸ Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 151.

⁶⁹ A se vedea și Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 66.

⁷⁰ S. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. III, *Cinci-decimea*, București, 1901, p. 95.

După ce nașii dăruiesc finul, moașa ia acești bani și împreună cu pruncul îi înmînează mamei, iar aceasta îi închină în schimb pîine. În unele localități consecutivitatea e inversă. Primele atestări ale schimbului om - pîine datează din a doua jumătate a secolului trecut. Într-o descriere realizată de un preot sătesc în 1878 se precizează și forma și funcțiile pîinii: "Spre sfîrșitul ospățului aduc pe masă așa numita pupăza babii, un colac alungit, fără gaură, avînd marginile puțin ridicate, iar mijlocul adîncit. În el oaspeții înfig bani destinați moașei"⁷¹. S. Fl. Marian prezintă ritul pe o arie mai largă. Și pîinea utilizată în acest scop apare destul de variată în opera sa: pupăză (colac lungăret), franzoală, plăcintă, pîine, mălai⁷². Cînd aduce pupăza, moașa rostește o adresare către cumătra mare: "Poftim gospodari cinstiți.../ și-n pungă mîna băgați/ Parale albe cătați.../ În pupăză le împlîntați/ și moșicăi i le dați.../ Că și moașa de trăiește/ Fiecărui trebuiește/ Azi la unul, mîni la altul/ și tot așa la întreg satul"⁷³. Astfel, moașa era răsplătită dublu, de către părinții copilului prin pupăză și de către obștea sătească prin bani. În unele sate dăruiau bani moașei numai femeile, în altele numai bărbații sau toți cei prezenți.

Atestările de teren întreprinse în secolul nostru au arătat o unificare a repertoriului formelor din pîine dăruite moașei. Sub aspect lingvistic el însumează doi termeni: "pupăza", semnalat deja, și "colac", la ele adăugîndu-se și o expresie "colac cu pupăză" ca o îmbinare a celor două. Sub raport iconografic repertoriul este mult mai variat și cuprinde pupăză: oval-alungită, antropomorfă și aviformă, colac, la fel ca al celorlalți cumătri, uneori mai mic decît al lor, colac cu pupăză. (A se vedea și desenele din anexă). Și pupăza și colacii i se închinau cu un cadou din pînză, sau chiar haine. Există mai multe deosebiri între felul de a dărui aceste două tipuri de pîine colac și pupăză la care ne vom opri mai jos în detaliu.

PUPĂZA ȘI COLACUL

Cartografierea tuturor datelor de care am dispus referitor la darul de pîine al moașei a evidențiat frecvența fiecărei forme, noțiuni și aria lor (a se vedea harta din anexă). Astfel, reiese că cea mai răspîndită noțiune este pupăza. Consistența termenului diferă și se observă clar o împărțire pe verticală a celor două arii mari dominate de pupăză și de colac. Pe malurile Prutului este preponderentă pupăza, iar de cum începe apropierea de Nistru începe să predomină colacul. Deși pupăza nu este exclusă. Termenul și forma pupăză apare mereu insular între cel al ariei colacului și ajunge pînă în diaspora românilor din Caucazul de Nord.

⁷¹ "Chisînevskie Eparhialinîe Vedomosti", (s. Ciorăști) nr. 2, Chișinău, 1878, p. 35.

⁷² S. Fl. Marian, *Nașterea ...*, pp. 234-251.

⁷³ *Ibidem*, p. 236.

Între cele două arii mari mai există o a treia, foarte subțire ca întindere, unde sub noțiunea "pupăza" figurează colacul rotund.

Compararea informațiilor de teren provenite din aceleași localități, dar înregistrate în diferiți ani, denotă o tendință subit intensificată în a doua jumătate a secolului XX, de substituire a pupezei ca noțiune și ca formă de către colac. Aria intermediară reprezintă un spațiu unde înlocuirea s-a produs masiv, dar ea a avut loc și în mod răzlet.

Diferă ca frecvență și subtipurile pupezei. Cea oval-alungită și cea antropomorfă fiind apropiate ca formă circulă adeseori împreună, în aceeași localitate și este dificil să faci o delimitare între ele. Pupăza avimorfă este mai redusă și în cazul colacului cu pupăză ține de Bucovina.

Decodarea acestor tipuri de pâine va fi imposibilă fără a antrena principalele forme ale pînii utilizate în obiceiurile de la naștere. Aici trebuie să facem o remarcă privitoare la *jemnă*. Cu ea, așa cum am precizat anterior, erau prinși cumătrii și tot ea constituia darul acestora la cumătrie. Prezența *jemnei* în sistemul respectivelor obiceiuri fiind prea limitată, limitează și posibilitățile ei de a fi abordată. Acum nu vom lua în dezbateră rolul ei, ea rămânând un simbol nupțial, al unirii celor doi miri. Pentru naștere pupăza și colacul sînt specifice, încît în urma unei îndelungate funcționări în comun au ajuns în opoziție una față de alta.

Pentru a evidenția gradul implementării fiecărei forme în obiceiurile de la naștere, vom depista cîteva deosebiri evidente în utilizarea lor. Dăruirea colacului sau a colacilor este mai puțin spectaculoasă decît cea a pupezei. Pe pupăză strîngeau bani pentru moașă, iar pe colaci, doar sporadic, folosind în acest scop un vas în care se punea anticipat o bucățică de pâine și sare sau apă. Apoi, în pupăză se înfîgea o lumînare ori tot atîtea cîți cumetri erau prezenți la masă⁷⁴. La fel, e destul de răspîndită tradiția împlîntării în ea a ardeilor roșii, iuți. Replica rostită în asemenea cazuri: "Să fie moașa iute la nevoie"⁷⁵ pare să țină de o interpretare tîrzie. Legătura ardeiului cu fecunditatea transpare în basmele populare, cînd femeia rămîne însărcinată după ce mănîncă o sămîntă a acestuia. Cu aceeași semnificație el este nelipsit în nunta din partea de sud a Moldovei, în aria unde apare și la cumătrie cel mai frecvent. Purtarea pupezei pe o furculiță sau pe două (picioarele pupezei) reprezintă o exagerare grotescă, tendință generală în evoluția riturilor, mult intensificată în a doua jumătate a secolului al XX-lea.

Ambele, și colacul, și pupăza erau învelite, dar numai la pupăză se înscena înfășurarea, plîngerea copilului, similitudinea copil-pupăză fiind

⁷⁴ Inf. Olga Goliuc, n. 1936, s. Pociumbăuți, r. Rîșcani.

⁷⁵ Satele din r. Leova, Cahul.

foarte evidentă și de largă circulație. Pe cînd colacul constituia un dar obligatoriu respectat, dar oarecum lipsit de suportul altor acțiuni și credințe.

Într-un studiu anterior am analizat opoziția pupăză/colac așa cum apare în contextul obiceiurilor ce țin de începutul anului calendaristic și am ajuns la concluzia valabilă pentru întreg spațiul românesc și pentru toate riturile că pupăza se dăruiește, conform unor norme vechi în exclusivitate femeilor, fetițelor revenindu-le pupejoarele, iar colacul se dă bărbaților, flăcăilor pe cînd băiețașilor li se dăruiesc *colăcei înodăței*, ori mai prescurtat *nodăței*, căci ei și-au dezlegat deja nodurile ombilicului (buricului) la șapte ani, iar băieței primeau *covrigei*, rotunzi și ei⁷⁶. Așa cum am remarcat deja, nașilor de cununie și botez li se dăruiau doi *colaci* la cumătrie sau patru, dar la sărbătorile calendaristice, cînd se reînnoiau aceste relații între fini și nași, la fel între nepoți și moașă, lor le închinau *pupăză peste colac*, precum cerea obiceiul.

Că pupăza și colacul au semnificații diferite denotă și expresia *colac peste pupăză*, folosită, de regulă, în situațiile cînd o nevoie vine peste alta. Deci colacul peste pupăză reprezintă o ordine nefirească a lucrurilor doar obiceiul cere să se închine pupăză peste colac. Încălcarea acestei ordini soma nenorocirea, ceea ce s-a fixat în expresie.

O primă încercare de a explica formarea acestei expresii s-a întreprins în 1914, în DLP, conform căruia în ziua coptului, copilul primea cîte o pupăză (avimorfă). La cererea lui de a i se da și cîte un colac, mama îi răspundea: "Mai vrei și colac peste pupăză?" De aici, consideră autorii, a pornit expresia *colac peste pupăză*⁷⁷, ceea ce nu rezistă la o analiză mai riguroasă. În 1968 Ion C. Chițimia atrage atenția la faptul că la originea ei au stat relațiile între pupăză (pîine) dar nu pupăză (pasăre) și colac⁷⁸.

Includerea acestor două forme în expresia respectivă constituie o dovadă a vechimii lor în cultura românească și mai concret, în rituri, care fiind una dintre cele mai importante norme sociale au fost mereu un izvor permanent de alte norme, fixate în diverse limbaje, inclusiv și în expresii.

Așa cum am constatat, ambele forme sînt simboluri obiectivate și se includ în sistemele universale de semne prin intermediul cărora a fost concepută lumea. Aceste sisteme se structurează, condiționîndu-se reciproc, în coduri: antropomorfe, zoomorfe, avimorfe, fitomorfe, astrale,

⁷⁶ V. Buzilă, *op. cit.*, pp. 127-130.

⁷⁷ *Dicționarul limbii române*, tom. VIII, București, 1984, p. 1786-1787, nu specifică această legătură.

⁷⁸ I. C. Chițimia, *G. I. Pitiș și cercetările sale de folclor*, în "Folcloriști și folcloristică românească", București, 1968, p. 349, trim. 105.

abstractizate etc. Pupăza se include în codul antropomorf, avimorf, iar cea oval-alungită poate fi clasificată împreună cu colacul rotund în codul simbolurilor abstractizate. Dar prin această operare de ordin morfologic, nu vom obține deschiderea necesară pentru decodarea lor. Și atunci trebuie să pornim de la pragmatica ritului. Prin delimitarea funcțiilor pîinii să facilităm dezvăluirea semanticii și a simbolisticii fiecărei forme.

Revenind la momentul destinației diferențiate a acestor pîini înaintăm o ipoteză de lucru: fiecare destinatar (băiatul, fata, flăcăul, nașii, moașa) primește pîinea cu acel semn de care are nevoie pentru a-și împlini destinul, a fi fericit. De unde reiese că pupăza este semnul bărbaților și se dăruiește femeilor, iar colacul e al femeilor și se dăruiește flăcăilor, bărbaților căsătoriți. La Criva (Briceni) colacul cu vargă în jur mai este numit și *colac cu prijițoare (colac cu catrință)*⁷⁹. Acest fel de a înțelege lumea este specific vechilor culturi. Cosmologizarea existenței umane - esența modelului cosmogonic popular - avea loc prin antropologizarea exclusivă a tuturor fenomenelor. Iar opoziția binară masculin/feminin este una de bază în sistemului opozițiilor.

Redus la o schemă grafică colacul reprezintă un cerc, iar în sistemul universal de semne cercul este simbolul feminității. Rostul femeii este de a naște copii și atunci cercul devine simbolul nașterii. Iată de ce colacul sau trecerea prin colac înseamnă naștere. Cultura tradițională ne oferă foarte multe argumente în acest sens. Aurel Candrea a rezumat practicile medicale populare de trecere a "bolnavului prin orice cerc sau gaură", ca acțiune simbolică a unei nașteri din nou, ca și cum ar ieși iar din pîntecele mamei, fără nici o boală, ca un nou născut"⁸⁰. Florica Lorinț remarcă trecerea pruncului prin gaura colacului de grîu și ridicarea lui la grindă de către moașă la ziua moșilor (Oltenia de nord)⁸¹. În timpul unor descîntece copilul este descîntat la gura cuptorului și este trecut prin gaura unui colac⁸². Despre alăptarea copilului bolnav de suspin prin strunga colacului, sau prin cununa de grîu de la seceriș scrie Maria Bocșe (Bihor)⁸³. Practica trecerii copilului bolnav prin colac este cunoscută și altor popoare⁸⁴. Conotațiile naștere - colac sînt multiple. Ca să nască

⁷⁹ Inf. Hrin Paulina, n.1931, Criva, r. Briceni.

⁸⁰ Aurel Candrea, *Folclorul medical român comparat*, București, 1914, p. 397; trecerea prin șarpe, știubei, cerc la p. 397-398.

⁸¹ Florica Lorinț, *Obiceiuri de la naștere...*, p. 527.

⁸² Grație izomorfismului semnificația colacului coincide cu cea a cuptorului de copt.

⁸³ Maria Bocșe, *Grîul, finalitate și simbol*, în "Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei", v. IX, Cluj-Napoca, 1977, p. 278.

⁸⁴ N. E. Grîsîc, *Predstavlenija o životniĥ, svjazannĥ s severno-russkoi narodnoi medîtinoi*, în "Vsesoiuznaja naucinaja sesija po itogam polevĥ âtnograficeskih i antropologiceskih issledovanii" 1988-1989 gg. Tezisi docladov, tom. III, Alma-Ata, 1990, p. 10-11.

femeia mai ușor i se da să mănînce o bucată din colăcelul de Crăciun. Credințele s-au extins și asupra animalelor domestice. Și vacilor și oilor li se da cîte o bucată din acest colăcel cu acelaș scop⁸⁵. Iar pentru a lecui oaia de răsfulg, care provoca umflarea ugerului, o mulgeau prin strunga crăciunului⁸⁶. Vlahii din Serbia mulgeau toate oile, cînd le scoteau în primăvară la pășunat, prin strunga colacului, pentru ca mulsul să fie de bun augur⁸⁷. Și în acest punct colacul are similitudini cu inelul de căsătorie sau piatra cu gaură naturală în mijloc prin care se mulgea animalul bolnav⁸⁸.

Colacul stă la hotarul dintre viață și moarte. În Cireșel (Storojineț) pentru a afla cine va trăi sau va muri în anul care vine se lua un colac din lut în care se înfigea cîte un bețișor menit pentru fiecare membru al familiei. Apoi le dau foc de jos și urmăreau cum ard. Dacă partea de sus a bețișorului cădea în afara colacului era semn că omul va trăi și dacă cădea în gaura lui era semn de moarte⁸⁹. Mai mult decît atît, colacului i se atribuiu proprietăți fecundatorii. S. Fl. Marian prezintă cîteva credințe legate de colacul moașei, un colac mare, copt de ea și care la ziua moașei sta în centrul mesei. Împărțirea lui era semnificativă: "Unele spun că le-a căzut bucata cu mai mult coltucu și au să nască un băiat, altele că le-a venit bucata de colac mai mult mijloc și au să aibă fată; iar cele cărora le-a căzut numai mijlocul, că n-o să mai aibă copii" (Dobrogea)⁹⁰.

Pe un anumit registru conotațional, similitudinea colac-inel-cunună este evidentă⁹¹. În limbaj semiotic inelul de căsătorie pus pe degetul respectiv reprezintă același înțeles ca pupăza peste colac.

Satele unde se dăruiește moașei sau nașei (iar prin extindere și tuturor cumătrilor) doar cîte un singur colac sînt păstrătoarele unei tradiții de început a includerii respectivei forme în riturile de la naștere. Și acesta constituie unul din multele argumente în susținerea ideii că anterior riturile legate de nașterea omului erau săvîrșite exclusiv de femei.

Motivarea diferențierii se explică prin faptul că nașterea copilului, prin repercursiunile inerente, constituia o taină accesibilă doar femeilor. Prezența bărbaților la naștere a fost semnalată doar în cazuri foarte rare.

⁸⁵ Varvara Buzilă, *op.cit.*, p. 121-122.

⁸⁶ *Ibidem*

⁸⁷ S. Fl. Marian, *op. cit.*

⁸⁸ Alexandru Furtună, *Ovțevodstvo u moldovan v XIX naceale XX*, Chișinău, 1989, p. 64.

⁸⁹ Arhiva Institutului de Etnologie, Cluj-Napoca, manuscris, 1929, nr. 284.

⁹⁰ S. Fl. Marian, *Nașterea ...*, p. 405. În satele din nordul Bucovinei este răspîndită credința că cine mănîncă coajă din colacul miresei aceasta va naște băiat, iar cine mănîncă miez, va naște fată.

⁹¹ Ivan Evseev, *Simboluri folclorice*, Timișoara, 1987, p.188.

Cînd ea decurgea greu, soțul era chemat să înfăptuiască unele practici magice de ușurare a chinurilor. Prima și cea de-a doua scaldă a copilului, sînt aproape identice. Ambele au drept actant principal moașa. În multe localități, în timpul celei de-a doua scaldători, de după botez, nașa primește pruncul gata scaldat de moașă și îl înfașă. Ambele se termină cu ritul ferilității, cînd moașa cu ajutorul unei stible de busuioc încearcă să afle cîți copii va mai naște fiecare femeie, după semințele căzute în palmă. Această identitate ne face să credem că mai înainte se practica o singură scaldătoare. Cea de-a doua este legată de ritualul creștin al botezului. Nașa, rolul căreia a fost impus treptat, a preluat cîteva funcții de la moașa de neam, moștenind ideea primatului feminin în determinativul cumătră, dat ei în raport cu celelalte cumătre, dar și cu părintii de sînge ai copilului, pentru care era nașă și cumătră mare, ei fiind cumătrii mici. Venind din latinescul *commater* și avînd înțelesul de "ca mamă", noțiunea cumătră a dat-o și pe cea de cumătru⁹².

Nu optăm pentru o legătură directă între apariția colacului și riturile atașate nașterii omului. Mai degrabă el a fost, în virtutea acționării legilor semanticii și a simbiozei dintre multiplele semnificații ale cercului și cele ale grîului. Operarea în diferite localități cu un colac, doi sau patru, drept dar de răscumpărare a copilului de la moașă și nași nu este arbitrară și marchează de fiecare dată numărul de actanți implicați în trecerea simbolică prin colac, ca o nouă naștere. În situațiile cînd în loc de patru colaci, cîți închinau pentru copilul viu, se dau numai trei de sufletul celui mort⁹³, lipsa colacul care-l reprezenta pe decedat. Odată intrat în sistem, simbolul obiectivizat (colacul) explorează toate canalele lui comunicative. Dar, deși trasează mereu noi relații prin asociere sau contrapunere, totdeauna rămîne fidel sie-însăși. Iată de ce el apare drept dar sau răsplată pentru principalii actanți ai riturilor de la naștere: moașa, nașii, preotul.

Spre deosebire de colac, în cadrul acestor rituri pupăza are un singur destinatar: moașa. Dacă părinții copilului nu aveau posibilități să facă cumătrie, atunci pupăza i se închina moașei la scaldătoare. În unele sate s-a mai păstrat obiceiul de a da moașei pupăză de două ori: la scaldătoare și la cumătrie. Am remarcat deja uniformitatea colacilor (ca formă). Dăruirea lor includea gesturile obligatorii la închinarea pîinii: sărutul lor și mulțumita. Cînd se împart colacii se face o delimitare simplă: colaci pentru cumătri, colac (sau colaci) pentru preot, colac (colaci) pentru moașă (ca la ceilalți cumătri, ori mai mici). Pe cînd pupăza are o destinație concretă: pupăza moașei (pupăza babei), are mai multe

⁹² *Scurt dicționar etimologic al limbii moldovenești*, Chișinău, 1978, p. 217.

⁹³ S. Fl. Marian, *Nașterea...*, pp. 294-307.

forme: avimorfă, oval-alungită, antropomorfă și mult mai multe funcții decât colacul. Ea își dezvăluie proprietățile fecundatorii chiar în timpul ritului, când o trec pe masă sau în mână pe dinaintea tutuor. "Cine nu avea copii, dar vroia să-i aibă, fura o bucățică din pupăza babei ca să aibă copii după ce-o va mânca"⁹⁴. "Femeia care vroia copii mușca din pupăză cu dinții"⁹⁵.

Momentul schimbului copil-pupăză, culminant în rit, a generat gesturi și replici specifice. Astfel, transmitînd pupăza din mână în mână, sărutînd-o, cumătrii rosteau: "Poftim de primiți copilul al doilea"⁹⁶. În satele din lunca Prutului, nașul rupea primul o bucățică din "buricul copilului" și punea în loc bani, ceilalți cumătri făceau la fel. În alte localități "înfășînd" pupăza în pînza dăruiată, moașa sau altcineva o purta în brațe ca pe un copil adevărat imitînd și un plîns respectiv⁹⁷. Pupăza babei are lungimea copilului. "Moașa umblă cu ea și cere să se pună bani pe "pieptul copilului"⁹⁸. În acest anturaj este firesc să capete înfățișarea antropomorfă. Uneori chiar forma oval-alungită este asemuită cu un copil înfășat. Sugerează ideea fașei împletitura vițelor de aluat⁹⁹. În alte părți se evidențiază doar capul de om cu însemnele sale, iar trupul rămîne a fi cel al pupezei oval-alungite. Dar e destul de răspîndită tradiția modelării omului în miniatură, avînd cap, ochi, nas, gură, membre și buric, el fiind obligatiu și în modelările mult mai schematice.

Pupăza avimorfă înregistrează cîteva variante, fără o delimitare teritorială între ele. Ca și în cazul celei antropomorfe, se poate observa o trecere de la forma oval-alungită la cea aviformă și atunci se modelează doar capul păsării, iar trupul ei rămîne a fi oval-alungit. Alte ori pe unul din capetele ovalului se modelează pupăza întreagă. E destul de răspîndită și radiația pupezei reprezentînd o pasăre de tendințe naturaliste, avînd cap, cioc, creastă, aripi. Atrage atenția faptul că indiferent de formă, cu atît mai mult că adeseori toate trei formele circulă în aceeași localitate, gesturile, replicile erotice ale mesenilor rămîn aceleași.

⁹⁴ Inf. Elena Tabac, n.1928, com. Gordinești, r. Edineț.

⁹⁵ *Ibidem*; Se înscriu pe aceeași linie sintagmatică și alte componente ale ritului. Pupăza este al nouălea colac închinat la cumetrie, cifra aceasta fiind a fecundității și fertilității. Inf. Aurica Cătană, n.1949, s. Manoilești, jud. Buzău; "De la noi hrană, de la Dumnezeu mană", spun femeile cînd împlintă bani pentru moașă în pupăză, inf. Ecaterina Macovei, n. 1933, com. Bălănești, r. Ungheni.

⁹⁶ Inf. Elisaveta Moldovanu, n. 1940, s. Ustia, r. Glodeni; Brînzeni, Parcovă, r. Edineț.

⁹⁷ Inf Elena Tofan, n. 1934, s. Manoilești, r. Ungheni; Păliț Catiuța, com. Cetîreni, r. Ungheni; Anica Cojocar, n.1916, com. Fetești, r. Edineț; Gesturile și replicile sînt mai consistente sub acest raport în localitățile unde pupăza este antropomorfă.

⁹⁸ Inf. Olga Pogor, n.1916, com. Hîjdieni, r. Glodeni.

⁹⁹ În acest caz la împletitura propriu-zisă se adaugă un cap cu însemnele principale.

Pupăza oval-alungită ține de cultul falic, mereu prezent în vechile rituri de fertilitate și fecunditate, sub semnul cărora se află și cele de la nașterea omului. În localitățile de la sud unde se obișnuiește a aduce moașei și nașilor la sărbătorile calendaristice pupăza peste colac este în uz anume această formă.

Dintre toate formele doar cea avimorfă stă în consens cu numele său de pupăză. Ea este mai aproape de prototip și le-a anticipat pe celelalte două, care adaptându-se semnificațiilor ritului, s-au ridicat la un alt nivel al abstractizării. Dar cu cât este mai înalt statutul semiotic al unui simbol obiectivizat cu atât sînt mai multe și opozițiile binare subînscrise de el. Indiferent ce formă are pupăza moașei ea conține opoziția fundamentală sacru/profan, profană fiind pupăza ca pasăre și sacru materialul în care ea apare obiectivizată.

Un demers etnologic de rezonanță asupra acestei păsări a întreprins Mihai Coman¹⁰⁰. Aducînd în discuție credințele populare despre pupăză, raportîndu-le la compartimentul ei și la "construcțiile mentale, care definesc un anume *imago mundi*", autorul demonstrează cum a ajuns ea să fie marginalizată în taxonomia populară: "pupăza este gîndită ca o pasăre în întregime marcată de scîrnăvie: ea are cuibul murdar, trăiește și se înmulțește în scîrnă și, mai mult decît toate acestea la un loc, se hrănește chiar cu necurătenii. (Atrag aici atenția asupra ideii că aceste aserțiuni reprezintă extrapolări culturale, construcții ale gîndirii și imaginației, care au la baza lor doar faptul - mărunt în sine - că în preajma cuibului pupezei se simte un miros puternic, neplăcut)"¹⁰¹. Între acest fel de a fi și frumusețea penajului ei este un contrast izbitor, încît "pupăza capătă (în sistemul general de semne construit de mitologia populară românească) rolul unei viețuitoare atipice, a unei apariții ce sfidează legile normale ale existenței, deoarece depășește și anulează opozițiile fundamentale care definesc condiția unei ființe vii"¹⁰². Desfășurînd succesiunea antonimiilor "curat/murdar, pur/impur, loc pentru viețuit/loc pentru necurătenii", Coman o subliniază mai ales pe cea "alimentar/non alimentar, sau, mai simplu hrană/scîrnă". Anume ultimul argument a generat credința că pupăza te spurcă, vorba lui Creangă, cu cîntecul ei matinal¹⁰³.

Mihai Coman n-a luat în dezbatere întruchipările în pîine ale pupezei, dar și prin aspectele cercetate a ajuns la o concluzie definitorie: "această pasăre a dobîndit în mitologia populară un chip propriu,

¹⁰⁰ Mihai Coman *Mitologie populară românească*, II, București, 1988, pp. 88-94.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 91.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 91-92.

¹⁰³ *Ibidem*.

complex, unic, din câte știu eu, în întreg spațiul indo-european"¹⁰⁴. Și dacă revenim la aceste întruchipări, ele țin de fondul ideatic analizat de autor. Între pupăză și moașă există multe afinități. Ambele sînt ființe atipice, asistemice. Cum e pupăza între păsări, așa e moașa între oameni. Orice egalitate oferă posibilitatea substituirii. De unde apare expresia: "moașa e ca o pupăză între noi"¹⁰⁵.

Pupăza e nevoită să viețuiască în asemenea condiții, iar necesitatea de a asista nașterea în mod competent (trebuie cineva să o facă pentru a acorda șansă vieții pruncului și mamei lui) o impune pe moașă să opereze în cel mai impur, cel mai necurat domeniu al vieții umane. Deși marcată de inconveniențele ocupației sale, ea rămîne cea mai căutată, cea mai stimată femeie din comunitate, la fel cum pupăza încîntă prin frumusețea sa. Pentru muncă moașa este răsplătită: cu făină, săpun, ștergar sau "de mîneci", iar mai tîrziu cu pupăză (colac) și găină. La ziua moașei nepoatele aduceau iar pîine, bucate, băutură, alte cadouri, dintre care doar o parte se consumau la ospățul comun, nepoții aduceau moașei daruri în Ajunul Crăciunului, părinții lui - la marile sărbătorii calendaristice. Reiese că moașa "se hrănea" din această ocupație, chiar dacă din altă perspectivă, cea mitologică, toate acestea erau relații de schimb. Paralelele moașă-pupăză reprezintă deja o evoluție a unei credințe mai vechi, de largă circulație în culturile arhaice și populare, despre pasărea protectoare a nașterii.

Dintre toate viețuitoarele, anume păsările, prin depunerea ouălelor și clocirea lor pentru scoaterea puilor, au constituit din cele mai vechi timpuri un exemplu grăitor al nașterii ușoare. Iată de ce din această categorie și-a ales femeia protectoarele nașterii. Din clasa păsărilor s-a ales mai apoi cea mai reprezentativă: cu clonț lung, foarte expresivă, neobișnuit de frumoasă și nu în ultimă instanță, care locuiește într-o scorbură rău mirositoare. Aici e cazul să amintim că s-a mai păstrat practica ascunderii resturilor de la naștere, dar și a copiilor morți nenăscuți în scorbură copacilor bătrîni. La rădăcina pomilor se vărsa apa din scaldătoarea pruncului și a mamei lui.

În obiceiurile de la naștere apar și alte păsări cu rosturi simbolice: porumbelul, găina, cocoșul. Acolo, unde moașa primea colaci drept recompensă, înainte de coacere, pe ei se modela un (hulub) porumbel sau doi și în acest fel se deosebeau de cei ai cumătrilor. Formal, tradiția porumbeilor pe colaci se apropia de cea a pupezelor pe colaci răspîndită în Bucovina. În multe localități, odată cu colacul, moașei i se închină și o găină vie. A fost atestată și diferențierea: la nașterea băiatului ea primea

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 89.

¹⁰⁵ Inf. Nina Mocanu, n. 1935, com. Ciobolaccia, r. Cantemir.

cocoș, iar la a fetei - găină. Tradiția cere ca păsările să fie negre, culoarea marcînd ieșirea din perioada liminalității. Aceleași daruri se duceau și preotului de către mama copilului, după 40 de zile de la naștere. La acest nivel al investițiilor este dificil să aducem argumentele de rigoare pentru a demonstra care dintre păsări și cînd au intrat în uzul ritual al obiceiurilor de la naștere. Delimitarea e clară: păsările cu rosturi exclusiv simbolice, pupăza și porumbelul, apar modelate în aluat, iar cele care pot fi utilizate și în alimentație: cocoșul, găina, deci și cu rosturi practice pe lîngă cele simbolice, apar naturale, vii. În sistemul obiceiurilor de la naștere pupăza depășește celelalte păsări în mod indiscutabil, atît prin implicarea ei în rituri, cît și prin semnificațiile ce le comportă.

În baza mai multor credințe imaginea pupezei este cea a păsării care te spurcă prin cîntecul aducător de nenoroc. Dar ea apare și în alt rol, drept purtătoare de noroc: "dacă pupăza și-a făcut cuib în grădină să n-o alungi și să nu-i tai niciodată pomul că gonești norocul"¹⁰⁶. Astfel, ea este ambiguă. Însemnată de necurătenii în care își duce viața ea putea deveni protectoarea nașterii femeilor, tot așa cum apare în mod practic și simbolic moașa. Chipul complex al pupezei în mitologia românească, la care se referea Mihai Coman, se conturează cu încetul în cercetări, și depășește cu mult parametrii tematici ai lucrării noastre. Dar cîteva precizări elocvente se mai cer făcute, pentru a explica simbolul pupăza moașei. În procesul demitizării culturii arhaice, proces firesc pentru toate culturile, a avut loc schimbarea accentului de pe valorile exclusiv simbolice (pupăza) pe cele simbolico-practice (pupăza și moașa protectoarele nașterii femeii). Iar comunitatea, coroborîndu-și instrumentarul simbolic care își asigură mereu continuitatea culturală, a elaborat modelul în pîine al pupezei. Așa cum se știe, alegerea noului material de întruchipare a simbolurilor ține tot de orientarea valorică a societății. Astfel că pupăza a fost transpusă în cel mai reprezentativ, pentru societatea dată, material, el fiind și definitoriu în același timp - pîinea. Astfel "au fost împăcate" prin mijloace simbolice cele două protectoare. Acest lucru a avut loc într-o vreme greu de precizat actualmente, cînd nu dispunem de toate dovezile pentru întreg spațiul românesc. Dar extinderea acestei forme pe o arie impunătoare (a se vedea harta realizată cu posibilitățile noastre modeste) optează pentru o mare vechime în timp. Precizările de rigoare pot fi efectuate prin colaborarea mai multor categorii de date și prin aplicarea altor metode, mai adecvate.

Deci, transpunerea pupezei în aluat și dăruirea ei moașei constituie o nouă treaptă în evoluția relațiilor lor, după care formalizarea simbolului

¹⁰⁶ Doina Dascălu, Teodor Pleșa, *Ștergarul de pe Valea Doftanei - Mesaj și simbol*, în "Muzeul Satului, Studii și cercetări", București, 1981, p. 289.

din aluat, a mers pe alte căi ale imaginației, în conformitate cu semnificațiile ritului, spre antropomorfizarea pupezei, aici înscriindu-se, așa cum am remarcat și cea oval- alungită.

Integrarea colacului de rînd cu pupăza în riturile de la naștere a avut loc în baza sistemului universal de semne, conform căreia femeii îi revine cercul, spațiile închise care au o gaură etc. În baza opozițiilor femeie/bărbat, opoziție fundamentală pentru culturile vechi și arhaice, odată cu intrarea în uz a colacului, lui i-au revenit alte funcții, pentru că el era destinat darului, recompensei, schimbului. La această etapă a evoluției pupezei, ea începe să colaboreze împreună cu colacul, capătă forma oval-alungită. Și atunci are loc diferențierea cuplurilor femeie-pupăză oval-alungită, bărbat-colac rotund. Există dovezi ale conlucrării lor în mod diferențiat în cadrul aceluiași sat, a aceleiași familii. Spre exemplu, în satul Lăpușna (Hîncești) la mijlocul secolului al XX-lea, la nașterea unei fete moașa primea o pupăză, iar dacă asista nașterea unui băiat primea "cuibul" ei, reprezentat ca un colac. De la această funcționare sincronică s-a mers mai departe, spre înlocuirea pupezei cu colacul (a se vedea și harta).

Tinem să aducem în sprijinul celor demonstrate cîteva argumente din cadrul riturilor înfrățirii și însurătorii, în timpul cărora se săvîrșește același schimb de pîine ca la cele ale nașterii. Ori identitatea spre care tindeau cei ce vroiau să devină frați sau surori putea fi căpătată nu numai prin încrucișarea sîngelui din degetele tăiate, îmbrăcarea hainelor identice etc., ci și prin consfîntirea acestui act cu pîine. În spațiul cercetat, unul din cadourile ce și le înmînează cei ce vor să devină frați sau surori este colacul. Soră de cruce sau frate se face cînd îți e drag cineva și vrei să te vezi cu acela pe cea lume...Se fac doi colaci și o lumînare și la lumînare se pune basma...și-i închini: "Poftim soră N. de sufletul meu" - "Bogdaproste, soră N să ne întîlnim pe cea lume" (Mahala, Noua Sulită). Elena Niculiță-Voronca precizează un detaliu foarte important: "Colacii se fac mari, ca la botez și lumînarea o învești cu crijmă"¹⁰⁷.

În Costeni (Lăpuș), "La cuprinderea de firtați sau surate se fac patru colaci, împletți, cu gaură mare și pe ei se pun daruri și bani. După un an, doi, se întorc colacii primiți și se face același ceremonial ca la datul lor"¹⁰⁸. Tot în Lăpuș, atît fetele cît și flăcăii își dau mîna prin gaura colacului și apoi îl mîncă cu lapte¹⁰⁹.

Cele mai multe exemple de înfrățire și însurătoare se cuprind în *Răspunsurile la chestionarul Nicolae Densușianu*, redactate de Adrian

¹⁰⁷ *Op. cit.*, V.I, p. IV-V, p. 1142.

¹⁰⁸ Inf. Dochia Luchian, n.1921, informație oferită de d-l Pamfil Biltiu.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 91.

Fochi în "Datini și eresuri de la sfârșitul secolului XIX"¹¹⁰. Le vom parcurge pe cele care vizează schimbul de pîine. "Se face cîte o *păpușă de pîine* și în fața mai multor persoane, între care și un flăcău, fetele se însurătoresc, schimbă păpușile. Flăcăul, ce a fost martor, le rupe în două, dînd o jumătate uneia și o jumătate celeilalte. Apoi ambele își dau mîna și se întrebă: "Mi-ești surată pînă la moarte?" Se răspunde: "ți sînt soră pînă la moarte". De trei ori. Apoi la feciori și la fete se dă o masă după putere" (Rădeni, Botoșani). În Alcapi (Constanța), Racovița (Argeș) flăcăii schimbau colaci, iar fetele pupăză (un colac lunguet). În Pănătău (Buzău) la înfrățire și însurătoare se utilizează aceeași pîine antropomorfă, iar în Chiojdu-Bîsca (tot Bacău) "pîinea este făcută în chipul unei femei și se numește pupăză" numai pentru însurătoare și atunci este ruptă de către o femeie. La băieți forma pîinii nu este precizată, dar o rupe un bărbat¹¹¹. Această înrudire spirituală este consfințită prin simbolurile din pîine specifice nașterii căci marchează o schimbare ontologică în condiția celor ce o consumă, egală cu o nouă naștere, culturală.

Colacul, pîinea rotundă, reapare în structura acestor obiceiuri la un an sau la trei ani, cînd se taie moțul și unghiile copilului. Atunci i se rupe deasupra capului o asemenea pîine, ceea ce vine să valideze ieșirea lui din vîrsta prunciei, trecerea sa într-o nouă etapă a existenței. Ruperea unei pîini (o jemnă sau un colac) deasupra capului celor supuși ritului de trecere, apare frecvent în cadrul nunții, spre a consemna trecerea ireversibilă a unui nou segment din cadrul ei: cînd mirele iese din casa părintească spre a pleca la mireasă și cînd ambii părăsesc casa părinților ei. Sau, conform altei datini, colacul ce i-a revenit solului mirelui după Conocărie (Colăcărie) este rupt deasupra capului mirelui la poarta miresei sau, pentru aria sudică, ruperea pupezei miresei în același mod la poarta mirelui. Ceea ce ne-a dus la concluză că frîngerea pîinii deasupra copilului arată ieșirea lui din anonim. I se lua din părul capului, locul afișării principalelor însemne ale statutului social și din unghii, eliberîndu-i-se mîna, instrumentul principal de afirmare socială. Este o ofrandă oferită de nașă, spre a proteja copilul. Aici e necesar să ne amintim că după botez moașa l-a așezat pe pîine, iar în timpul cumetriei, înainte de a împărți colacii nașilor tot ea l-a pus pe "stogul de colaci", în expresie basarabeană. Integrarea copilului în comunitate îl trece în rînd cu ceilalți, sub semnul pîinii.

Pîinea de grîu este implicată fundamental în structura obiceiurilor ce rînduiesc nașterea omului, de la prima lui zi pînă la șapte ani cînd intră

¹¹⁰ *Universitas*, București, 1978, p. 13-14; pp. 156-158.

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 156-158; A se vedea și Valer Butură, *Cultura spirituală a poporului român*, București, 1992, p. 294.

culturalmente în posesia propriilor părinți. Ea s-a racordat perfect semnificațiilor acestor obiceiuri pentru că este un element străvechi al culturii românești, unul axiologic. Trecerea omului prin riturile consecutive ale integrării lui în comunitate este mediată mereu de pîine. Starea pîinii corespunde stării omului, pentru a facilita transferul operațional. Nașterea omului ca act biologic este egală cu starea bobului de grîu care se pune în prima scăldătoare a copilului. Iar acesta alături de mama lui care n-are suflet timp de 40 de zile¹¹² intră tot mai mult în posesia moașei, e ca făina dăruită ei după prima întrevedere a născătoarei, copilului ei și a femeilor din neam. Formele complexe, colacii de cumetri și pupăza moașei cumulează mult mai multe roluri și funcții decît bobul simplu și făina. Ele întrețin un dialog multiplanic natură-copil-societate, izolîndu-l de prima sferă pentru a-i pregăti integrarea în cea de-a doua.

Opoziția colac/pupăză, înscriindu-se în sistemul opozițiilor binare ce determină modelul cosmogonic popular al românilor, demonstrează unitatea culturii prin articularea funcțională a componentelor sale. Opoziția colac/pupăză remarcată în obiceiurile de la naștere mai mult în spațiul basarabean și cel bucovinean, apare pe o arie mult mai extinsă în cele ale înfrățirii și însurătorii (Dobrogea, Muntenia, Banat, Transilvania), la sud în cadrul nunții (Republica Moldova, sudul Ucrainei, Dobrogea, Muntenia) și cel mai răspîndită, în tot spațiul românesc, drept simboluri în obiceiurile circumscrise înmormîntării și pomenirii morților.

Simboluri antropomorfe din pîine utilizează în obiceiurile ce țin de naștere și alte popoare din Europa: grecii, cehii, albanezii. Ele nu sînt rezultatul unei influențe, ci, mai degrabă, reprezintă o obiectivizare în pîine a finalității acestei structuri - omul născut și acceptat cultural de către comunitate, la care fiecăre cultură ajunge mai devreme sau mai tîrziu. Dar în celelalte culturi tradiționale nu apar raporturile opoziționale cu o altă formă ca în cea română, ceea ce confirmă încă o dată autenticitatea tradiției noastre.

Acum este prea timpuriu să opinăm privitor la sorgintea pîinii cu numele colac. Vom contata doar că pîinea rotundă purtînd acest nume apare în obiceiurile de la naștere ale românilor, drept formă generală, ale ucrainenilor și polonezilor din zona de contact cu românii, alături de cravai-ul specific slavilor.

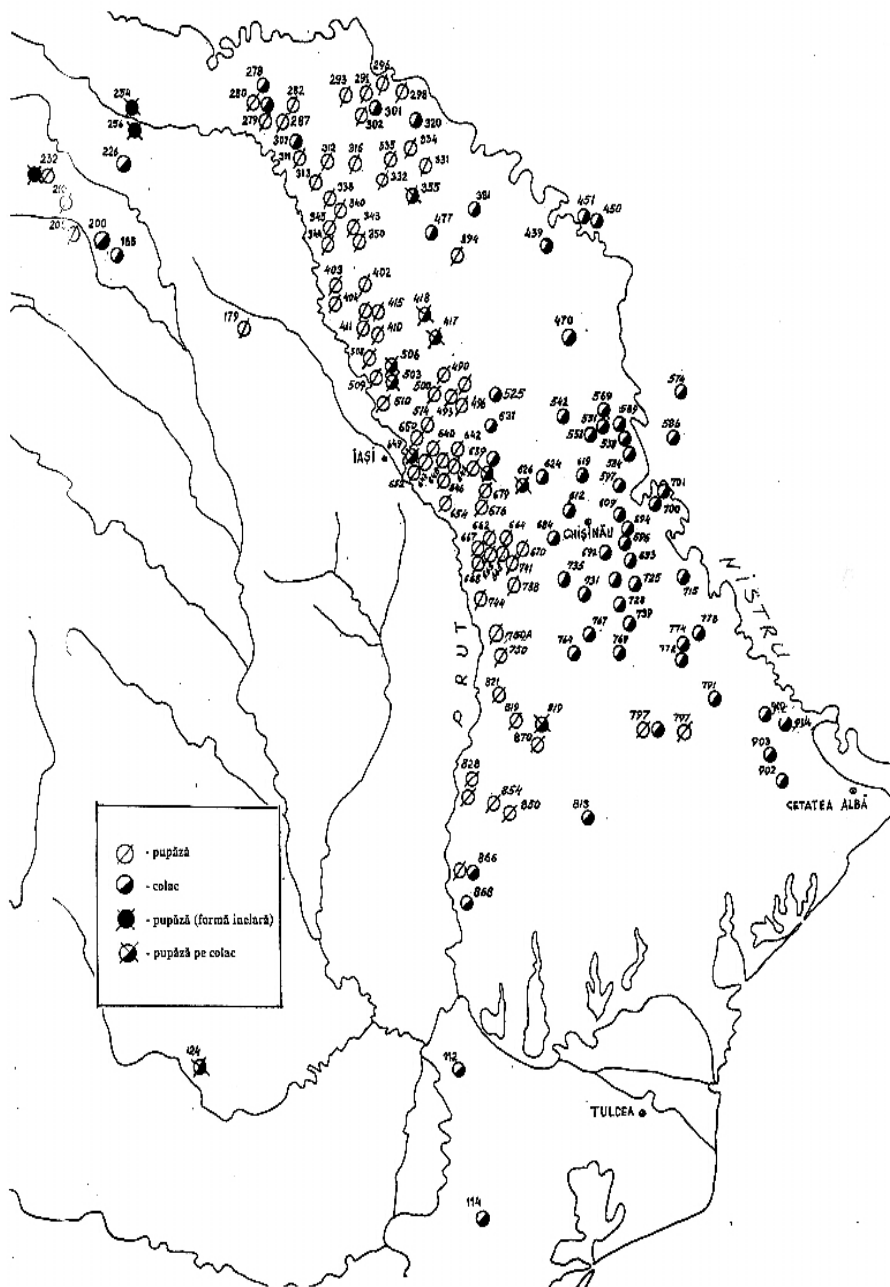
¹¹² E. Cazimir, *op. cit.*, p. 208.

LE PAIN ET L'ACCOUCHEMENT

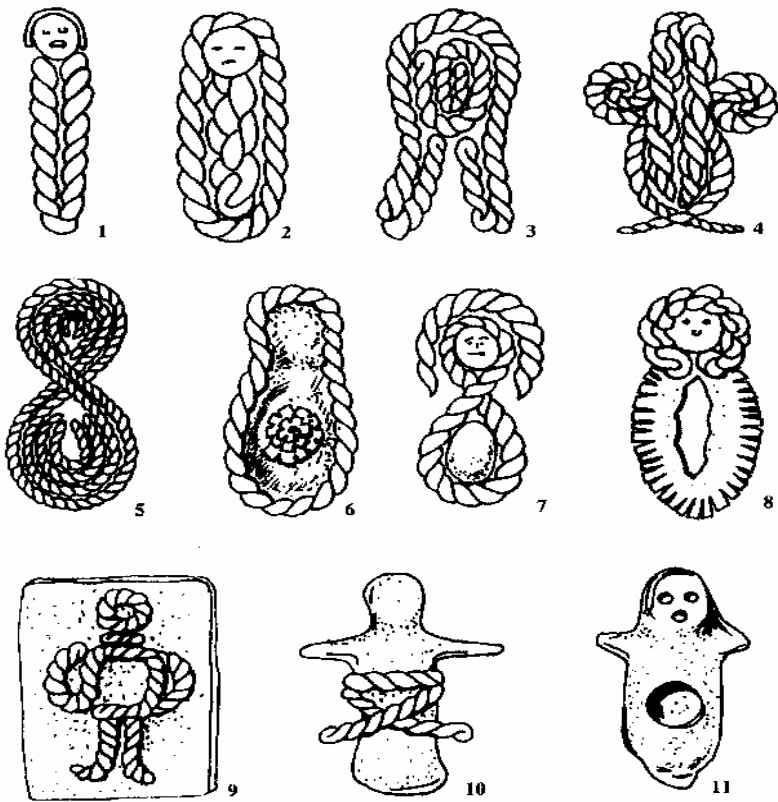
Résumé

L'assimilation de la vie de l'homme à la vie du blé, conception fondamentale de la culture traditionnelle roumaine, commence dès la naissance de l'enfant. En tant que symbole fondamental, le pain dans toute sa variété, à partir des grains de blé, la farine jusqu'aux formes complexes du gâteau de la sage-femme (pupaza moașei) et des gâteaux des pères spirituels (colacii nașilor), est le médiateur de la séparation du bébé, de sa mère et aussi de la sage-femme qui a assisté la naissance, de la sphère impure d'où "vient" l'enfant. Toute la variété de pain utilisée dans ces rites de passage correspond à l'état de l'homme. Plus on intervient dans la réalisation du passage et ensuite de l'intégration, plus le pain utilisé représente une étape plus élevée de l'opposition nature/culture.

Les formes complexes du pain rituel constituent un trait distinctif des coutumes qui accompagnent la naissance de l'homme. La sage-femme, l'actant principal qui possède beaucoup de rôles et de fonctions dans ces structures de rite, reçoit un gâteau (pupaza) en échange de l'enfant accouché, les pères spirituels, qui l'ont baptisé, reçoivent chacun un gâteau. Ainsi commence la "rançon" de l'enfant par ses vrais parents, processus qui s'achève à sept ans, moment où finit son intégration dans la famille.



Darul pentru moașă în timpul cumătriei

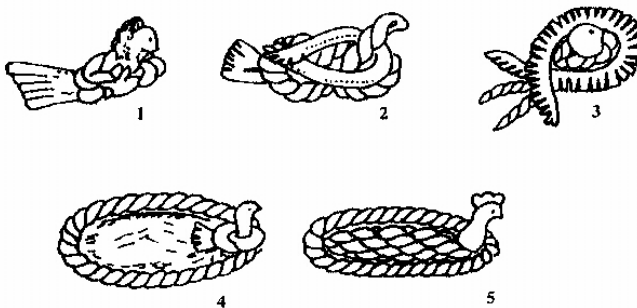


Pupăza antropomorfa

Pupăza: 1. Tabani-Briceni; 6. Brînzani-Edinet; 9. Ustea-Glodei; 11. Horești-Fălești.

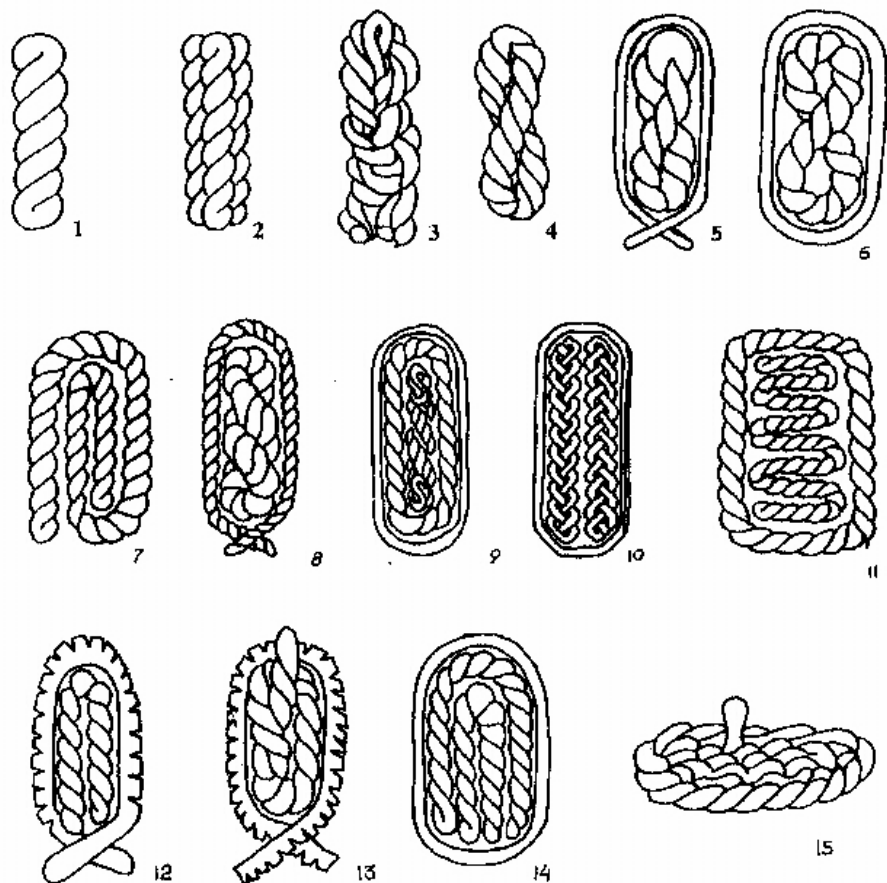
Pupăza moașei: 2. Șofrîncani-Edinet; Grozești-Nisporeni; 5. Onești-Hîncești; 4, 7 Bujor- Hîncești.

Pupăza babei: 3, 8, 10. Drojdeni-Nisporeni.



Pupăza avimorfa

1, 2 Ostrița - reg. Cernăuți; 3. Boltun-Nisporeni; 4. or. Ocnîța; 5. Lencăuți, Bîrnova-Ocnîța.



Pupăza de formă alungită

Pupăza la cumătrie: 1. Sadic-Cantemir; 4. Bujor- Hîncești; 6. Lencăuți-Briceni; 7. Poiana-Ungheni; 10. Cotiujeni-Briceni; 12. Lăpușna- Hîncești; 14. Pocimbăuți-Rîșcani.

Pupăza moașei: 3. Bolțun-Nisporeni; 5. Bălăurești-Nisporeni; 8. Ciobolaccia, Cociulia-Cahul; 11. Negrea-Hîncești; 13. Boldurești-Nisporeni.

Pupăza babei: 2. Pociumbăuți-Rîșcani; 9. Mingir- Hîncești.

Corabia babei cu stăpîn: 15. Sărata Răzeși-Leova.