

MÂNECILE MOAȘEI

Adina HULUBAȘ

Necunoscutul din care se ivește nou-născutul este dominat de o energie miraculoasă, cu care poate intra în contact doar ființa inițiată. Puterea numinoasă provoacă o contagiune impură pentru profani și, de aceea, perechea mamă-prunc este atinsă, în momentele critice ale trecerii rituale, doar de moașă și, mai apoi, de nașă, două identități capabile să neutralizeze încărcătura negativă a lumii neștiute.

Pentru cazna ei, moașa primește trei categorii de recompensă, care evoluează de la plata individuală a lehuzei, la cea a grupului de femei preocupat de apariția copilului (banii puși în apa de scăldușcă sunt pentru moașă) și până la recunoașterea generală a comunității, care are loc la cumetrie, prin *pupăza* în care se înfig monede destinate *bunicii de neam*. Răscumpărarea riscului asumat de a manevra energia instabilă a nou-născutului se transformă treptat într-un mecanism social susținut de legături rituale, pentru care recunoștința devine cheia de boltă: „Feelings of gratitude functioning as the moral cement of human society and culture as such. Without gratitude there would be no social continuity as it fosters and maintains the network of social ties in which we are embedded”¹. Datoria morală față de femeia care a asistat nașterea este regăsită în credința că moașa trebuie trecută în pomelnic (Nârtești – Galați, Ruginoasa – Neamț). Legătura cu *moașa de neam* se pecetluiește prin *dar*, pentru că acesta „exprimă conștiința apartenenței la un grup”², iar lehuza trebuie să reintre treptat în el. De aici vine gradația lină a dăruirii moașei, a cărei contaminare se diminuează odată cu focarul de energie impură a lehuzei. Moașa joacă un rol fundamental în evoluția mamei și a nou-născutului, făcând parte din clasa intermediarilor între lumi ce „nu au ca finalitate doar neutralizarea impurității ori atragerea maleficiilor asupra lor, ci servesc ca punte, înlănțuire, legătură, pe scurt, facilitează schimbarea

¹ Aaftke E. Komter, *Social Solidarity and the Gift*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 58.

² Ofelia Văduva, *Magia darului*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 76.

stării, fără zguduiri sociale violente sau opriri bruște ale vieții individuale și colective”³.

Ritul de purificare premerge propițierea și caracterul magic al darului printr-o practică ce se desfășoară la câteva zile după naștere, când proaspăta mamă s-a mai întremat. Moașa își încheie acum atribuțiunile obligatorii printr-o baie pe care o face lehuzei, cel mai frecvent după opt zile de la naștere, dar și mai devreme. În satele gălățene Ireasca și Gohor, în Păltiniș – Botoșani și Bârjoveni – Neamț, femeia era spălată după numai trei zile. Practica este cunoscută în Barcea – Galați sub formula „Vine moașa și te ridică de pe paie”, deși nașterea pe așternut de fân nu se mai află în amintirea locuitorilor. Sintagma arată, fără îndoială, că obiceiul a existat, memoria cuvântului acționând frecvent ca spațiu de retragere (doar aparent pur artistic) pentru practicile arhaice.

Volumul dedicat Moldovei din seria *Sărbători și obiceiuri*, inițiată de Institutul de Etnografie și Folclor, nu menționează deloc termenul *mâneci* pentru darul moașei ce se dă la baia rituală, dar obiceiul este cunoscut astfel în toate satele moldovenești. Doar volumul al III-lea, despre regiunea Transilvaniei, conține acest „plocon” precis, întâlnit în satul Ponor, din județul Alba: „Moașa primea de la mamă o pereche de mâneci de pânză, un metru jumătate de pânză”⁴. Contextul în care se dă țesătura este cel care revelează adevărata lui funcție. În majoritatea satelor din Moldova, lehuza toarnă apă pe mâinile moașei după ce a fost curățată de aceasta. Uneori, gestul, ce a fost interzis pe durata sarcinii, se desfășoară după anumite reguli: apa se turna dintr-o cană în trei rânduri, a treia oară lehuza având grijă să curgă tot conținutul (Furcenii Vechi – Galați)⁵; „țanea moașa așa [palmele căuș], îi puneai săpunu-n mânî și puneai prosop pi mânili ii și tu cu o canî, ca lăuzî, o turnai odată, ca sî ... măriti răpidi fata sau băetu sî-nsoari ... sî nu stea ani mulț!” (Brăhășești – Galați)⁶; „vinea și spăla întâi moașa pi lehuzei, așa pi fați și pi mânî tot cu aghiazmî, pi urmî lehuza pi moașî

³ Arnold Van Gennep, *Rituri de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfață de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 52.

⁴ *Sărbători și obiceiuri*. Răspunsuri la Chestionarele Atlasului Etnografic Român, vol. III. Transilvania, București, Editura Enciclopedică, 2003, p. 11.

⁵ Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, Iași (AFMB), Cd. 850, 2006, culeg. Adina Hulubaș.

⁶ Idem, Cd. 967, 2009, culeg. Adina Hulubaș.

ș-apu moașa întindea mânur'li, așa, șî-i punea doi metri di pânzî di pi cap, așa, pitreca pisti mânuri” (Șaru Bucovinei – Suceava)⁷. Ca răspuns la *Chestionarul folcloric și etnografic general* trimis, în 1970, învățătorul Ioan Luca din Farcașa – Neamț, a strâns următoarele informații, consemnate ulterior și pe bandă magnetică: „Moașa spală lehuza pe obraji și pe mâini, până la coate, o șterge cu un șervet și o bucată de pânză nouă. Acest șervet și pânză poartă numele de *mâneci* și se consideră un dar făcut moașei. În trecut, mânecele trebuiau să aibă lungimea care să treacă pe după cap până la vârful degetelor și să treacă lungimea palmelor”⁸. Darul individual al lehuzei, ce reglează raportul cu moașa pe ambele paliere ale existenței umane, aici și dincolo de *marea trecere*, se axează pe simbolistica mâinii, care nu numai că a intrat în contact cu ființele și lichidele matriciale, impure, dar a și participat activ la aducerea nou-născutului în spațiul domestic.

Spălatul ritual al membrilor superioare era întâlnit astfel în prima jumătate a secolului trecut: „Când pleacă la o săptămână, mama «o spală pe mânuri până la glezne» și o șterge cu un ștergar nou, neîntrebuințat până atunci”⁹. Lexemul *gleznă* ar putea crea falsa impresie că lehuza făcea și ea, în satele din Crișana investigate de Vasile Scurtu, o baie generală moașei, dar sensul de aici are la bază o analogie cu talpa piciorului. În Palanca – Bacău și Priponești – Galați, dialectologii care au redactat *Noul Atlas Lingvistic Român* au primit informația că la încheietura mâinii se spune tot *gleznă*¹⁰. Similitudinile de construcție a ligamentelor și falangelor au fost duse mai departe în imaginarul popular: în zona Maramureșului, foarte apropiată de Satu-Mare, de unde avem informația etnografică, se folosesc următoarele expresii pentru a desemna podul palmei: *călcâiul mâinii*¹¹ și *călcâiul palmii*¹². Lehuza spăla așadar palmele moașei, cele mai afectate pe timpul procesului de expulzare a fătului și răscumpăra macularea prin mânecele devenite aici ștergar. În Maramureș, ritul este cunoscut ca *spălatu' pă mânuri* și nu are o dată fixă, îndeplinindu-se în

⁷ Idem, Mg. 673, I, 11, 1988, culeg. Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru.

⁸ Idem, Mg. 256, I, 8, 1977, culeg. Ion H. Ciubotaru.

⁹ Vasile Scurtu, *Cercetări folclorice în Ugocea românească (jud. Satu-Mare)*, în „Anuarul Arhivei de Folclor” (AAF), VI, București, 1942, p. 164.

¹⁰ *Noul Atlas Lingvistic Român*, Moldova și Bucovina, vol. I, București, Editura Academiei, 1987, p. 193, harta 89.

¹¹ *Atlasul Lingvistic Român pe regiuni*, Maramureș, vol. I, București, Editura Academiei, 1969, harta 125, localitățile Giulești, Săpânța, Săcel ș.a.

¹² Idem, localitățile Moisei, Petrova ș.a.

ziua botezului (la Rogoz), după trei zile (Cupșeni) sau la șase săptămâni (Costeni): „Nepoata o spăla pe mâini pe moașă, cu apă neîncepută, sau aghiazmă, după care rostea formula de iertare:

– Iartă-mă, moșică, pentru păcatele mele! La care moașa răspundea:

– Te iert și Dumnezeu Sfântu’ să te ierte! Formula se repeta de trei ori în față și de trei ori în spatele moașei. Moașa era apoi ștearsă de către nepoată pe mâini cu un ștergar brodat nou, care rămânea la ea ca dar¹³. Mențiunea din Farcașa – Neamț, care sublinia că și antebrațul trebuia curățat în mod ritual este semnificativă în mod special pentru relația ce trebuie făcută între lustraj și dar, altădată măsurat *cu cotul*, adică după lungimea antebrațului: moașa primea trei coți de pânză (Păltiniș – Botoșani). Elena Sevastos atesta, la sfârșitul secolului al XIX-lea, aceeași măsurătoare: „Moașei se dăruiesc mâneci: o rochie, stani de cămeșă, un tulpan, un bariz, *trei coți de pânză*”¹⁴. Astăzi, femeile au metrul ca etalon, dar conversia coților poate fi regăsită în lungimea materialului: doi metri de pânză „din cap și pânî gios” (Bohotin – Iași)¹⁵, unu-doi metri (Brăhășești – Galați, Dragosloveni – Vrancea), un metru jumătate (Valea Oilor – Iași), doi metri (Cucuiți – Solonț – Bacău, Vulpășești – Neamț, Nârtești – Galați, Șaru Bucovinei – Suceava). Un cot de pânză are, în Moldova, 0,637 metri și înmulțirea cu trei, cât se dăruiau inițial cu acest prilej, ne aduce la 1,911 metri de pânză pe care moașa trebuia să-i primească de la femeia pe care a ajutat-o. Atunci când nu este folosită nici o unitate de măsură, menirea pânzei este foarte clară în mintea femeii: „Și mânicii-i dă, s-o murdărit ie pi mânici și-i dai o buca’ di pânză, cam di douî mânici” (Bârjoveni – Neamț)¹⁶; „o bucatî di material, spunea cî di mânici” (Tecuci – Galați)¹⁷. Legătura dintre brațele care au adus pruncul pe lume și țesătura ce răscumpără pericolul magic este cât se poate de vie în mentalul popular, deși relația devine mai puțin vizibilă odată cu abandonarea etalonului ce are la bază corpul uman (cot, picior). În actul moșirii, totul depinde de cele două brațe, de capacitatea lor de a percepe

¹³ Pamfil Bilțiu, *Studii de etnologie românească*, vol. I, București, Editura Saeculum I.O., 2003, p. 227.

¹⁴ Elena D. O. Sevastos, *Nașterea la români*. Studiu istoric-etnografic comparativ, în *Literatură populară*, vol. II. Ediție îngrijită și prefată de Ioan Ilișiu, București, Editura Minerva, 1990, p. 186.

¹⁵ AFMB, Mg. 619, I, 14, 1987, culeg. Lucia Berdan, Lucia Cireș.

¹⁶ Idem, Mg. 656, I, 8, 1989, culeg. Lucia Berdan.

¹⁷ Idem, Cd. 986, 2009, culeg. Adina Hulubaș.

momentul oportun pentru manevrele obstetricale și de aceea obiceiul se axează pe membrele superioare. Murdărirea lor fizică și magică este dovada ajutorului dat ce trebuie acum răscumpărat: „Io sî fiu plătitî și mata curățati” (Gohor – Galați)¹⁸; „sî sî șteargî, sî fii curatî, c-o pus mâna pi tini” (Ireasca – Galați)¹⁹; „ca sî-i speli păcatele” (Tecuci – Galați)²⁰ „îi dai o bucatî di pânzî din cap și pânî gios. Doi metri. Îi dai doi metri di pânzî-ntreagî (...) cî ea ... cu acelea s-acoperî ea, murdăria cari-o strâns ea, o spălat pi gios” (Bohotin – Iași)²¹. Aceeași imagine a dereticării locului de naștere este invocată de explicația primită în Berezeni – Vaslui.

Importanța acestui rit a făcut să nu dispară conștiința obligativității lui, în condițiile în care practica moșirii acasă, de către o bătrână fără pregătire medicală, a dispărut de zeci de ani: „Femeile continuă să le dăruiască și astăzi moașelor. La Faraoni – Bacău, femeia care le ajuta pe semenele ei să nască primea de la acestea «doi coți de pânză și o lumânare». În zona Romanului, la Adjudeni, moașei i se plătea pentru osteneală, dar «se dădea și o bucată de pânză albă, numită *mâneci*». În satul Fărcășeni, din județul Iași, «moașa primea o pereche de *mâneci* din pânză de bumbac sau de fuior». Mai mult decât atât, dacă prin alte părți i se oferă *moașei* colaci, obiecte de îmbrăcăminte, prosop, săpun etc., toate aceste daruri se numesc astăzi *mâneci*”²². În cazul în care *mânecele* nu se dădeau, lehuza trebuia să-și ispășească greșeala în post-existență, căci moașa nu e curată pe lumea cealaltă (Furcenii Vechi – Galați) și femeia trebuie să o curețe cu gura (Farcașa – Neamț).

Purificarea repetată a mâinilor moașei, mai întâi prin apă sau agheasmă, apoi prin ștergar și abia la urmă prin atingerea de pânza dăruiată arată, pe de o parte, gradul ridicat de pângărire provocată, iar pe de altă parte, importanța pe care brațele moașei o poartă în mentalul arhaic. La Nârtești – Galați, în ianuarie 2009, ni s-a relatat momentul dezgropării *moașei de plasă*, care, conform sătenilor, adusesse pe lume o sută de copii (numărul este indicat în multe localități și reprezintă un superlativ absolut la nivelul percepției umane). Spre surprinderea întregului sat, corpul femeii își urmase procesul de dezintegrare în mod

¹⁸ Idem, Cd. 985, 2009, culeg. Adina Hulubaș.

¹⁹ Idem, Cd. 986, 2009, culeg. Adina Hulubaș.

²⁰ Idem, Cd. 985, 2009, culeg. Adina Hulubaș.

²¹ Idem, Mg. 619, I, 14, 1987, culeg. Lucia Berdan, Lucia Cireș.

²² Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova*. Universul culturii populare, vol. II. *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002, p. 10.

nefiresc. Deși trupul păstra doar oasele, mâinile moașei, adică palma și antebrățul ei erau integre, chiar dacă în altă substanță: „O văzut-o cî era mînili ii albe, albe, albe, albe, albe și sî ... dacî punea mîna așa, pi degitili ii, uiti așa, sî sfârâma, nu mai rămânea degiti-ntregi, da! Cî ea dac-o moșât mult o scăpat mulț copii di la moarti, știi? Ea știa toate metodele, dac-o moșât mult ... Mînili erau întregi, albi, pi piept așa ... Ș-o-ncercat oamini sî pui ... cicî uiti mătușa Ilinca ci mîini albi ari! Sî măcinau așa...”²³ Sfințenia moașei a stat în mâinile ei pricepute, fără de care atât viața mamei, cât și a pruncului se puteau pierde. La un nivel conceptualizat, „brațul este simbolul forței, al ajutorului acordat, al protecției”²⁴, iar țesătura are menirea de a înlocui mâinile, întocmai ca în cazul Crăciunesei, care reprezintă arhetipul *moașei de neam*, tot așa cum nașterea pe paie este explicată adeseori de sătence ca repetare a modului în care a fost născut Iisus Hristos.

Moșirea pruncului sfânt de ziua lui Crăciun a fost socotită o impietate, care trebuia sancționată, conform unei variante din nordul Moldovei a legendei: „Femeia lui Crăciun aude pe Maria trudindu-se, se duce și-i stă într-ajutor, și naște pe copil prin creștetul capului. Învelește cu fân pe lăuză și se cam duce în casă să deie cafeaua și dulceturi la musafiri, că se gătiau de ducă. Cum era cu mânecile suflecate, iea tablaua, dar uită să se spele de sânge. Crăciun, când vede rușinea ce-i face femeia, repede iea o bărdiță, *haț* mînile și le pune pe prag, i le taie din coate și le asvârle în pod”²⁵. Un alt text indică încheietura mînii (denumită gleznă!) ca punct de secționare: „Unchiașul ei însă nu era om de înțelegere. A apucat pe babă de mână, a adus-o la tăietor și acolo i-a ciuntit mînile din glesne” (fostul județ Tecuci)²⁶. Nivelul până la care sunt mutilate mînile este dat de gradul de întinare: „Prin această naștere și-a pângărit sfințenia sărbătorilor ce începuseră, tăie cu barda amândouă mînile nevestei sale, pe cari le credea spurcate” (Bucovina)²⁷. Iconografia Adormirii Maicii Domnului cuprinde în mod frecvent în România imaginea unui *jid* cu palmele tăiate (mînile retezate din glezne, așadar) alături de năsălie, datorită unei influențe

²³ AFMB, Cd. 986, 2009, culeg. Adina Hulubaș.

²⁴ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. I, București, Editura Artemis, 1994, p. 202-203.

²⁵ Tudor Pamfile, *Crăciunul*. Studiu etnografic, București, Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, 1914, p. 111.

²⁶ *Ibidem*, p. 113.

²⁷ *Ibidem*, p. 116.

dinspre mentalul tradițional: „Credința populară că Fecioara Maria are puterea de a reconstitui brațe amputate”²⁸. Acest lucru se vede limpede în colindele tip VIII, 169, *Crăciun și Crăciuneasa*. Deși episodul amputării brațelor lipsește în varinata pe care o vom cita, culeasă în Sohodol – Bihor, moașa palingenezică are infirmitatea aceasta, alături de toate celelalte handicapuri pe care Sfânta Maria le vindecă în literatura apocrifă: „«– O, iertu-te, iert, Crăciune, / Dar tu să-m aduci / Pă d-Ileanca ta / *Moașe fiului*» (s.n.). Crăciun grăie: «– O, cum-oi aduce, Maică, / Că di picioare-i schioapă, / Di brânci cioantă, / De ochi îi oarbă?» / Maica-ș grăie: «– Adu-o, numa, adă, / Pe brațele tale / De cum îi pute-o». Crăciun să duce, / (...) Ș-atunci el măрге, / Cu d-Ileanca lui / Pă brațele lui. / Maica-i velie / Mâne lucrătoare, / Picioare umblătoare, / Ochi vederoș”²⁹. Textul prezintă o inadverență logică. Cum e posibil ca *moașa fiului* sfânt, astfel numită în colindă, să fi fost ciungă de *brânci*³⁰? Ba mai mult, să nu se poată deplasa și să nu vadă? Fragmentul cumulează așadar un creștinism primitiv cu influențele mai recente despre puterile Precistei, venite cel mai frecvent pe cale ecleziastică. Ceea ce este însă cu adevărat important e mecanismul imperceptibil, dar foarte eficace, prin care suveica religiei creștine a fost trecută printre firele trainice de urzeală a mentalului arhaic, fenomen evident și în legendele despre nașterea lui Iisus. Informația culturală se așează pe un pământ stabil și fertil, dând formă artistică acelu „creștinism cosmic” identificat de Mircea Eliade la poporul român.

Motivul tăierii mâinilor este asociat în basmele fantastice cu inițierea fetei nubile și adeseori reprezintă pedeapsa pentru o maternitate în afara legii sociale: „Și i-a tăiat mâinili fetii de la coate ș-a lăsat-o-n pădure, la o distanță mare oarecare, și copilu cu mă-sa” (Măldăieni – Teleorman)³¹. Scoaterea ochilor figurează mutilarea inițiativă pentru nubili prin sugestia întoarcerii privirii spre sine. De aceea, în colinde și balade fantastice întâlnim flăcăi orbiți de monștri inițiatori (Atofiță a lu

²⁸ Ioan Petru Culianu, *Studii românești*, vol. II, *Soarele și Luna*. Otrăvurile admirației. Traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu, Corina Popescu și Dan Petrescu. Notă asupra ediției de Tereza Culianu-Petrescu, Iași, Editura Polirom, 2009, p. 74.

²⁹ Gh. Pavelescu, *Cercetări folclorice în sudul județului Bihor* în AAF, VII, Sibiu, Tipografia „Progresul”, 1945, p. 92.

³⁰ Lexemul era folosit în arealul Șimleu – Munții Apuseni – nordul Banatului ca semnificativ pentru *mână*, prin extensie de la sensul de bază, partea de jos a piciorului la animale.

³¹ I. Oprișan, *Basme fantastice românești*, vol. II. *Frumoasa lumii*, București, Editura Vestala, 2003, p. 67.

Vioară, Bogdan Damian), iar în basme atât fetele, cât și feciorii trec prin faza de neofit lipsit de vederea lumii fenomenale. Tăierea mâinilor însă definește feminitatea ale cărei brațe asigură protecția primei copilării: „Mânile, 'ci, mâinile-a stricat, mâinile să i se taie după coate și să i să dea drumu' în lume” (Voia – Dâmbovița)³².

Legătura trasată cu riturile inițiatice se susține prin imaginea membrelor transformate, scoase de sub puterea timpului: „Maica Precesta a suflat peste mâinile Crăciunesei și îndată mâinile i s-au făcut frumoase și curate, iar nu sbârcite cum erau înainte de aceasta” (Transilvania)³³, „Maica Domnului îi zice să vie mai aproape, și-o blagoslovește și-i face mâni de aur” (nordul Moldovei)³⁴. Recuperarea mâinilor se face similar în basme, metalul nobil fiind apanajul inițiaților. Mai mult chiar, membrele se întregesc, în contexte similare, în apropierea apei regeneratoare: „Crăciunoaie vâri mâinile amândouă în apă și deodată văzu că partea tăiată îi crește la loc, mult mai curată și mai frumoasă ca la început” (fostul județ Tecuci)³⁵, iar fata nubilă „s-a aplecat și i-a scăpat copilașu' în fântână și ea când a dat cu boantele alea ca să-și prindă copilașu', i-a dat Dumnezeu niște mâini dă aur” (Voia – Dâmbovița)³⁶. În ritualul popular, mâinile de aur s-au transfigurat în pânza nouă ce recompilează mânecile distruse de efectele nașterii. Ele sunt simbolul unei perioade critice depășite prin cunoașterea superioară a lumii și prin abilitatea de a manevra energiile sacre. Mai mult, modelul nașterii divine a Mântuitorului a hotărât și caracteristicile tuturor femeilor care moșesc: „De la această minune se crede pretutindeni că moașele au mâini de aur curat” (zona Tecuciului)³⁷. Această credință arhaică explică întâmplarea culeasă la Nârtești, un sat ce se află la aproximativ 20 de kilometri de orașul Tecuci: mâinile moașei au rămas intacte șapte ani după moartea ei fiindcă priceperea lor le-a schimbat natura, nu mai erau brațe din carne și os, ci „de aur”, un material sfânt transfigurat simbolic într-o formă ce se dematerializează când e atinsă de profani. Culoarea albă a mâinilor ține de sacru, de puritate, dar și de transcendere, căci albul indică energia spectrală a spiritelor. Superlativul absolut construit prin repetiția de patru ori a

³² *Ibidem*, p. 57.

³³ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 109.

³⁴ *Ibidem*, p. 111-112.

³⁵ *Ibidem*, p. 113.

³⁶ I. Oprișan, *op. cit.*, p. 60.

³⁷ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 114.

adjectivului *alb*, în relatarea informatoarei noastre, creează o imagine orbitoare a mâinilor, foarte aproape de ceea ce în culegerea lui Tudor Pamfile este descris ca *aur curat*.

Motivul brațelor amputate este frecvent în basmele lumii și a fost clasificat de Anti Aarne și Stith Thompson la numărul 706. Și mai interesant apare modul în care această imagine universală a pătruns în mentalul religios, drept corolar al puterilor divine deținute de Fecioara Maria. Literatura apocrifă abundă de texte privitoare la minunile Maicii Domnului, printre care vindecarea brațelor tăiate sunt binecunoscute. Anterioritatea basmelor este evidentă: „Stratul religios creștin n-a putut acoperi tradiția populară, căci în variantele orale elementul miraculos care săvârșește vindecarea eroinei nu este personajul religios, care servește doar ca pretext intermediar, iar în unele variante lipsește cu totul, ci apa, apa din fântână, din lac, din gărlă, în care eroina își afundă brațele mutilate”³⁸.

Suprapunerea celor două paliere ale imaginarului arhaic (riturile inițiatice și viziunea creștină) a condus la apariția unor legende față de care clericii s-ar revolta: „Maica Domnului era fată de împărat. Când a purces grea, împăratul s-a minunat”³⁹. Concepția imaculată a fetei nubile din basmele fantastice a stat în imediata apropiere a motivului biblic și reprezintă un *topos* al lumii sacre închipuite de om pretutindeni. Repudierea inițiativă survine dintr-o concepție la fel de fabuloasă ca cea din Duhul Sfânt, fiind imaculată: doar privind un flăcău în timp ce era izolată, fecioara dă naștere lui Busuioc și Musuioc⁴⁰; alteori feciorul de împărat o privește cu drag⁴¹; rămâne grea după ce e atinsă de finul lui Dumnezeu cu o așchie⁴² sau miroase o floare minunată⁴³. Fecundarea magică a fetei care absoarbe în timpul recluziunii toată puterea de rod a lumii are agenți divini, fie că aceștia au o formă vegetală (frunza, floarea), fie că sunt animați de personaje creștine. De fiecare dată, progenitura miraculoasă are puteri supreme asupra haosului figurat demonologic, printr-o preluare „ereditară” a însușirilor inițiatice

³⁸ Corneliu Bărbulescu, *Analiza istorică a basmului românesc „Fata cu mâinile tăiate”* (ATH. 706), în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom 11, nr. 1, 1966, p. 38.

³⁹ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 109.

⁴⁰ D. Stăncescu, *Sur-Vultur*. Basme culese din gura poporului [român]. Ediție îngrijită, prefață și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, Editura Saeculum I.O., 2000, p. 95.

⁴¹ *Ibidem*, p. 70.

⁴² *Ibidem*, p. 175.

⁴³ *Ibidem*, p. 181.

materne. Iată cum este povestită în Bucovina concepția Mântuitorului: „Maica Domnului era fata lui David și slujia la un Jidov. Era fată mare, cinstită și un fecior al lui *Crăciun* tot umbra după dânsa s-o ia de nevastă. Într-o zi vine acest flăcău cu niște alămâi mirositoare în buzunar (...). Flăcăul lui Crăciun îi dădu una, fecioara o mirosi, dar îndată după asta simți că a purces grea”⁴⁴. În Oltenia, legenda are următoarea desfășurare: „Demult Dumnezeu a trimis un înger cu un trandafir la fecioara Maria. Acesta a venit și i-a zis: – Marie, miroasă trandafirul ăsta! Fecioara Maria a mirosit și a rămas grea”⁴⁵.

Folclorul literar ilustrează cu limpezime straturile culturale ce se așează în evoluția istorică a mentalului popular. Basmelor fantastice au transmis integral, în primul fragment, tiparul inițierii feminine; în cea de-a doua variantă, conștiința creștină a operat o „erată” ce pare contrară cu imaginea Precuratei, dar a păstrat cea mai arhaică explicație a fecundității feminine, după cum consideră Mircea Eliade: „Mama însăși nu face decât să *primească* pruncul. Credințe nenumărate ne informează că femeile rămân însărcinate prin simpla apropiere de anumite locuri: stânci, caverne, copaci, râuri. Sufletele copiilor pătrund în pântec și femeile concep”⁴⁶. Mânele dăruite moașei leagă așadar niște fire foarte lungi, ale căror terminații le vedem peste tot azi în obiceiul nestrămutat de a dăruii prosop și săpun moașelor de spital, al căror rol s-a diminuat puternic. Firele care susțin această practică vin însă de dinainte de creștinism, dar memoria culturală recunoaște doar figurile biblice ca model sacru.

Răscumpărarea ajutorului dat în momentul cel mai periculos al existenței feminine se face prin înlocuirea mâinilor pângărite de expulzarea pruncului, substitutul simbolic fiind construit treptat, mai întâi prin disoluția necurăteniei în apă (sfântă), apoi prin restabilirea integrității corporale – mânele din pânză/ștergar nou. Așa cum mâinile Crăciunesei devin mai frumoase decât erau înainte de a moși, ba chiar din aur, tot astfel moașei i se dăruiesc niște brațe nobile. Țesătura are puterea de a restabili ordinea (în colinde, fecioara țese în timp ce plutește pe apele formate de potop), de a pregăti noi legături de neam (țesăturile pentru nuntă sunt ilustrate de basmele fantastice la o scară hiperbolică), de a recupera integritatea fizică pierdută (într-un basm cules de D. Stăncescu fecioara coase două cămăși mirifice și le dă în

⁴⁴ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 118.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 119.

⁴⁶ Mircea Eliade, *Arta de a muri*. Ediție îngrijită, selecție de texte și note de Magda Ursache și Petru Ursache. Prefață de Petru Ursache, Iași, Editura Moldova, 1993, p. 137.

schimbul ochilor scoși⁴⁷) și de a alunga molima (cămașa ciumei pusă la hotarul satului). Obiceiurile familiale nu pot fi imaginate în absența pânzei și a diferitelor ei utilizări: „Dacă punțile de pânză albă din cadrul ceremonialului nupțial au rostul de a purta firul vieții mai departe, de a proiecta existența individului spre viitor sub cele mai bune auspicii, așa cum planta este ocrotită ca să rodească, semnificațiile lor se modifică sensibil în contextul obiceiurilor de înmormântare. Aici ele trebuie să-l conducă pe «dalbul de pribeag» pe un drum fără întoarcere, un drum unde va întâlni un lung șir de poduri cu vămi”⁴⁸. La naștere, pânza (pe care o vom regăsi convertită în diverse forme vestimentare) dă mâini noi celei care a făcut posibilă o altă viață. Pruncul, dimpotrivă, era pus într-un scutec improvizat din cămașa tatălui, cel mai frecvent, sau ale celorlalți membri ai familiei, ca să-i asigure afectivitatea lor. Dacă pentru moașă, pânza răscumpără contactul impur, pentru copilul în jurul căruia se construiesc toate practicile de naștere țesătura devine un instrument al integrării și protecției (la baia rituală a mamei, nou-născutul este trecut prin cămașa în care era aceasta îmbrăcată când l-a născut). Abia după cufundarea în apa baptilmală copilul este așezat într-o pânză nouă, denumită *crișmă* / *crijmă*, pe care o aducea nașa lui. Ea devenea cea dintâi cămașă a copilului, care era așezat astfel sub protecția tainei botezului. O similitudine cu ritualul creștin găsim într-o practică din Bărbătești – Iași: copilul era trecut prin apa de baie pe sub picioarele mamei și așezat pe o pânză ce servea de mâneci pentru moașă. Ritul are un evident rol profilactic, similar cu trecerea prin cămeșă în care era îmbrăcată femeia în travaliu.

Gestul turnării apei pe mâini se repeta uneori pentru nașă, dar contagiunea impură este diminuată în acest caz și de aceea și obiceiul e mai puțin frecvent. Nașa atinge doar „păgânul”, cum este și numit în formula rituală nou-născutul nebotezat, în timp ce moașă este afectată și de sângele provocat de expulzarea fătului. Nașa este spălată pe mâini la întoarcerea de la biserică (Cosmești Vale – Galați) sau după scaldură (Tecuci – Galați), iar modul de desfășurare a practicii arată clar că avem de-a face cu o dublare a ritului adresat moașei: „Iei un prosop și sî spală nașa, toată apa o torni odatî în ligheanu acela, adica pi mâni, doar nu jos, i-o torni odatî toatî, ștergi cu prosopu și sî ștergi cu mânili di pieptu tău, ca sî ai lapte la copil ... Nu sî ștergi ... prosopu doar i-l pui pi mâni,

⁴⁷ D. Stăncescu, *op. cit.*, p. 228.

⁴⁸ Silvia Ciubotaru, Ion H. Ciubotaru, *Ornamente populare tradiționale din Moldova*. (Cusături, țesături), în „Caietele Arhivei de Folclor”, VIII, Iași, 1988, p. XII.

dar ea nu sî ștergi di prosop, sî ștergi așa tot timpu di pieptu fimei, ca sî aibî lapte la copil” (Cosmești Vale – Galați)⁴⁹. Gestul menit să provoace o lactație bună mamei este frecvent întâlnit în practica dăruirii mîneșilor și are o menire propițiatorie, asupra căreia vom reveni. Adeseori, moașa devenea nașa copilului, fapt ce putea duce la contaminarea obiceiurilor adresate celor două instanțe. Chiar și fără această prelungire a atribuțiunilor prin cumularea rolurilor rituale, „în complexul obiceiurilor de naștere, moașa o concurează puternic pe nașă, devenind și ea un substitut al mamei lehuze, prin complicitatea la actul sacru al aducerii unui nou suflet pe lume”⁵⁰.

Pânza din darul originar a suferit evoluții provocate de creșterea utilității ei, iar formele pe care le-a luat nu mai fac legătura cu brațele ce au moșit, decât dacă le privim prin prisma țesăturii noi, oferită inițial. Astfel, pe lângă darurile menite să curețe mîinile de urmele moșirii, ștergar/șărvăt/prosop și săpun, lehuza dădea material pentru o fustă (Brăhășești și Gohor – Galați, Vlădicești și Zănești – Neamț), pentru o bluză (Gohor – Galați, Secuieni, Vlădicești și Vulpășești – Neamț), „vălătucu cu pânzi de-o cămeși” (Ibănești – Botoșani), pentru o rochie (Hociungi și Secuieni – Neamț) sau rochia gata făcută (Costești – Iași, Talpa – Neamț) și cămașă (Ruginoasa – Neamț). Alt dar frecvent era pestelca (Brăhășești – Galați), pe care o regăsim în ceremonialul înmormântării moașei: „Cân moari îi puni pestelcî, acolo pi disupt. La moașî. Și-i pui pestelcî, cî ea tre’ sî-s ștergî di toati păcatili. Nu-n sâcriu, la dânsa sub fustî. Sî sî șteargî!” (Ruginoasa – Neamț)⁵¹. Într-atât de rezistentă este contagiunea cu energiile impure, că trecerea moașei în lumea fără dor trebuia, deci, făcută cu un plus de măsuri de siguranță magică. De asemenea, se mai dăruia și batic (Păltiniș – Botoșani, Brăhășești și Gohor – Galați, Vlădicești – Neamț). Dintre avatarurile mîneșilor, doar cămașa mai păstrează o legătură implicită cu activitatea obstetricală, celelalte daruri avînd doar o simbolistică a înnoirii spirituale pentru ființa care a trecut printr-un eveniment ontologic. Ceea ce trebuie remarcat este faptul că, indiferent în ce consta darul lehuzei, în conștiința ei obiectele erau reflectate cu termenul de *mîneci* și datina era respectată. Dincolo de disoluția obiceiului, numele general sub care stă darul subliniază nevoia de purificare a brațelor.

⁴⁹ AFMB, Cd. 810, 2005, culeg. Adina Hulubaș.

⁵⁰ Silvia Ciubotaru, *Mîinile de aur ale Crăciunesei*, în „Revista română”, anul V, nr. 4, 1999, p. 12.

⁵¹ AFMB, Mg. 641, I, 23, 1988, culeg. Lucia Berdan.

A doua componentă a ritului ține de influențarea viitorului copilului, iar darul moașei constituia un moment oportun, dată fiind trecerea pe care o marca în parcursul spiritual al femeii ajutate. Orice timp de cumpănă este însoțit de o energie fluctuantă, care trebuie orientată spre benefic în mod repetat. Pe lângă prosop și săpun, articole de îmbrăcăminte și bani, lehuza mai punea, în cazul în care avea o fetiță, unu-două fuioare de cânepă pentru ca fiica ei să aibă păr bogat când va crește (Bahna și Vulpășești – Neamț). Darul se regăsește pe masa ursitoarelor, cu aceeași menire de a provoca, prin magia simpatetică, calitățile copilului. O asemănare cu ofranda lăsată ursitoarelor apare și în darul moașei compus, pe lângă celelalte elemente îndătinate, dintr-un fluier sau o muzicuță (Vlădicești – Neamț), ori un creion (Cucuieti – Solonț, Bacău). Dacă fuiorul induce o trăsătură fizică, cele două obiecte asigură copilului talent artistic și inteligență. Un gest de propițiere era și faptul că moașa se ștergea de pieptul lehuzei după ce i se turna apă pe mâini (Ibănești – Botoșani, Băltăreți și Tecuci – Galați). În Păltiniș – Botoșani, moașa se ștergea de fața lehuzei, cu gândul că asta va aduce o altă sarcină curând. În primul caz, apa rămasă în urma lustrației devine lactogenă („sî aibî lapti copilu”) prin sugerarea unui fenomen fiziologic (femeia care alăptează are adeseori, în cazul unei lactații abundente, cămașa udă de laptele care iese spontan); a doua localizare indică funcția fertilizatoare a apei (reperabilă în practicile de provocare a unei sarcini). Folosirea corpului lehuzei pe post de prosop arată în mod clar că apa a fost investită cu un caracter magic după contactul cu mâinile care au adus pruncul la lumină.

Merindele ce însoțesc adeseori mânecele indică puterea benefică a alimentelor devenite aici ofrandă. Cel mai frecvent, moașa primea făină, ce varia cantitativ de la o sită (Nărtești – Galați, Bahna, Ruginoasa, Talpa și Vulpășești – Neamț) sau o strachină (Cucuieti – Solonț, Bacău, Zănești – Neamț) în care se punea o lingură (Cucuieti – Bacău, Farçașa – Neamț) sau mai multe (Vulpășești – Neamț), întocmai cum se făcea la masa ursitoarelor. Sita de făină trebuia să fie cu vârf ca să fie „cu capul sus” când va fi mare (Bârjoveni – Neamț) sau să crească repede copilul (Bahna – Neamț). La Farçașa – Neamț, se înfingeau trei bețe de răchită în făină, ca să crească pruncul repede și drept. Predominanța recipientului menit să cearnă făina, folosit, de asemenea, ca unitate de măsură, amintește de scrierea sacră *Rig-Veda*, în care „cuvântul, se spune, provine din gândirea Înțelepților ca făina din sită”, ceea ce definește făina ca „hrană esențială obținută prin discernământ și

selecție”⁵². Făina apare în mod definitoriu pe masa întinsă ursitoarelor spre îmbunare și tocmai ea poartă semnele trecerii lor (dimineața de după noaptea afectată magic ursirii, moașa, prezența inițiată, interpretează urmele apărute pe făină), pentru că acest produs alimentar însumează toate etapele purificării, de la moartea bobului de grâu în țărână și renașterea lui într-o formă superioară – planta, la zdrobirea și alegerea drastică a substanței superioare, demnă să devină aluat. Făina este așadar produsul unei umanități evolute și e potrivită ca ofrandă prin gradul avansat al prelucrării și selecției. Astfel se explică prezența făinii în riturile inițiatice, dar și în taina Sfântului Maslu. Culoarea albă a făinii se potrivește în toate momentele de cumpănă (nașterea, inițierea, boala grea) prin puritatea spectrală pe care o definește, dar și prin revelația, starea de grație, transfigurarea⁵³ pe care o mijlocește.

Un alt aliment sacru dăruit la *mânele moașei* era sarea. În mod cu totul important, ea se măsură tot cu ajutorul membrilor superioare, căci se dădea „o mână de sare” (Bahna și Vulpășești – Neamț). Acesta este cel mai la îndemână etalon, născut dintr-un efort unic și redus: apucarea ușoară datorită reflexului atavic pe care pruncul îl păstrează ca obicei fetal mult timp după naștere. În contextul ritual, o mână de sare caracterizează brațele aducătoare de viață la fel de limpede precum coții de pânză, printr-o raportare anatomică. Sarea apare ca element obligatoriu în baia de la o zi după botez, când pruncul este *scos din mir*. Omiterea ei ar condamna viitorul adult la insipiditate, în ciuda tuturor calităților avute: „Dacă nu-i pui sari n-ai făcut nimica” (Tecuci – Galați)⁵⁴; „uiti-l vez pi ăla? Nu i-o pus sari mă-sa la scăldat” (Băltăreț – Galați)⁵⁵. Paralela trasată în mentalul popular amintește de cunoscuta *Sare în bucate*: „Mâncari nu faci cu sari?” (Cișmea – Botoșani)⁵⁶. Substanța cristalină concentrează în jurul ei o simbolică vastă, ce merge de la divinații (meteorologia populară o folosește în ajunul Sfântului Vasile, fetele de măritat consumă un aluat cu exces de sare pentru a-și visa ursitul), la puteri augurale (în asociere cu pâinea) și apotropaice (conflictele stârnite de persoane turbulente pot fi dezamorsate prin presărarea cu sare a locurilor pe unde au trecut acestea). Sarea pusă alături de celelalte daruri

⁵² Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. II, p. 38.

⁵³ *Ibidem*, vol. I, p. 78.

⁵⁴ AFMB, Cd. 834, 2006, culeg. Adina Hulubaș.

⁵⁵ Idem, Cd. 837, 2006, culeg. Adina Hulubaș.

⁵⁶ Idem, Cd. 850, 2006, culeg. Adina Hulubaș.

alimentare pentru moașă a fost explicată în Bahna – Neamț ca element de conservare pentru restul ofrandei⁵⁷. Această viziune se regăsește în tradiția creștină: „Textele religioase consemnează *valoarea spirituală a sării* (s. n.) la vechii evrei, dar și la primii creștini. Iisus îi numește pe apostolii săi «sarea pământului» (Matei, 5, 13), metaforă din care desprindem sensul simbolic pe care Iisus îl atribuie sării, a cărei putere de conservare este transpusă simbolic de el în păstrarea nealterată a mesajului cuvântului divin⁵⁸. Prin sare, darul către moașă este investit cu magie și securizat transcendent. Datorită clorurii de sodiu, moașă va fi răsplătită în mod eficient și femeia lehoză nu va avea de recuperat gestul în cealaltă lume.

Ceapa însoțea și ea alimentele oferite, uneori în pereche (Talpa – Neamț). La Nârtești – Galați, explicația pentru acest liliaceu a fost „sî aibî mama lapți⁵⁹”. Ceapa era folosită și pentru recuperarea laptelui în cazul în care mama își pierde din cauze magice lactația. Capacitatea de umidificare a straturilor din care este formată leguma a dus la utilizarea cepei în precizarea unui calendar popular al precipitațiilor așteptate în anul nou ce stă să înceapă pe 31 decembrie. Suculența catalizată de sare, capacitatea diuretică a cepei și sporirea lactației atunci când ea este consumată sunt fenomene concrete, confirmate de știință. Prezența legumei în ofrandă are o evidentă valoare magică, căci „spiritul darului” se răsfrânge asupra celui ce dăruiește. Dând ceapă moașei, alături de celelalte instrumente ale purificării și propițierii, mama își asigură, de fapt, propria lactație, ca dezvoltarea pruncului să nu fie afectată.

Darul alimentar era uneori extins (la Vulpășeșești – Neamț se mai dădea și slănină, ouă și brânză) și devenea opulent⁶⁰. Oul este asociat cu obiceiurile de naștere atât prin *scăldușca* în care se spârgea pentru a fi pruncul *întreg ca oul*, cât și în faza post-liminară, când pruncul înțărcat de curând primea un ou fiert, *ca să uite de țâță cum a uitat găina de ou* după ce l-a făcut. În darul alimentar pentru moașă aceste produse au mai puțin o încărcătură magică și țin în special de răsplata cuvenită pentru efortul încununat de succes.

⁵⁷ Idem, Mg. 683, I, 6, 1989, culeg. Lucia Berdan.

⁵⁸ Ofelia Văduva, *Pași spre sacru*. Din etnologia alimentației românești, București, Editura Enciclopedică, 1996, p. 40.

⁵⁹ AFMB, Cd. 987, 2009, culeg. Adina Hulubaș.

⁶⁰ Vezi Simion Florea Marian, *Nașterea la români*. Studiu etnografic. Ediție critică de Teofil Teaha, Ioan Șerb, Ioan Ilișiu. Text stabilit de Teofil Teaha, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995, p. 160.

Într-un plan superior al semnificațiilor, *mânecele moașei* reprezintă o practică subsumată cultului solar, fapt evident numai prin relaționările cu folclorul literar. „Motivul *mâinilor de aur* este legat în ultimă instanță de mituri solare, asociația realizându-se atât pe baza *strălucirii* asemănătoare cu cea a astrului zilei, cât și prin simbolizarea razelor solare de către degete. Din timpul domniei faraonului Ekhnaton în Egiptul antic datează numeroase reprezentări ale mâinilor-soare, cu degete-raze. Lugh, marele zeu solar al celților, era supranumit *Lavada* (<*lamh-fhada* = „cu mâinile lungi”), pentru că se putea încălța fără să se aplece. La Morbihan (Bretagne), în Franța, soarele primea epitetul de *Sabotier*, iar în ținuturile germanice de *Schuhmacher* sau *Skomakeren*, din cauza acestei performanțe datorate razelor-mâini, extrem de lungi”⁶¹. Pânza recompune în plan simbolic metalul solar și confirmă statutul de inițiat al moașei, o personalitate distinctă în lumea satului, venerată și astăzi în memoria femeilor ajutate. Odată cu trecerea timpului, după cele din urmă nașteri asistate de *bunica de neam*, figura acesteia s-a sacralizat și a intrat în panteonul imaginarii tradiționale.

Abstract

The rite known in Moldavia as *the midwife's sleeves* consists in a gift that unfolds on three different levels. The most important of them is the cloth meant to be sewn as sleeves on the midwife's shirt. They reconfigure *the arms of gold*, a motif found in literary folklore worldwide. The midwife's arms are defiled by the birth blood and they need to be reconstructed in a higher form. Apart from purification, this rite is meant to influence the child's good future and to magically ensure a good lactation for the mother.

⁶¹ Silvia Ciubotaru, *Elemente de mitologie solară în colindele române*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, II, Iași, Editura Documentis, 2002, p. 56.