

VIITORUL NOU-NĂSCUTULUI. PRACTICI ȘI SUPERSTIȚII PĂSTRATE ÎN MEDIUL URBAN

Adina HULUBAȘ*

Abstract

The study presents some of the conclusions reached within a postdoctoral project financed by the Romanian National Research Council. After having investigated childbirth beliefs and practices in villages of Moldavia, the author continues on the same topic, but she interviews urbanites this time. The fact that they left their rural homes almost 50 years ago to live in cities did not change the traditional behaviour when it comes to rituals and life crises. The study reveals how the generally human need to influence positively the future preserves magic gestures and superstitions regarding the new-born.

Keywords: childbirth beliefs, heathen baby, superstitions, Godparents, urban anthropology.

Cuvinte-cheie: obiceiuri de naștere, copilul păgân, superstiții, nași, antropologie urbană.

Strămutarea oamenilor din mediul rural are numeroase efecte socio-economice, resimțite atât la nivel internațional, cât și în interiorul aceleiași țări. Un aspect încă neinvestigat în profunzime îl constituie aspectul cultural al schimbării mediului de viață, cât anume din comportamentul tradițional se estompează, ce tip de informații dobândite în vetrele de obârșie intră în latență, în timp ce o altă categorie de credințe și practici populare sunt perpetuate. Un proiect finanțat de către CNCS-UEFISCDI¹ ne-a permis investigarea acestui tip de memorie în cazul obiceiurilor de naștere, iar concluzia demersului nostru a fost că orașele României sunt, în mare parte, populate de o primă generație de orașeni ce dă curs deprinderilor

* Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași – România.

¹ Acest studiu face parte din volumul *Credințe despre naștere în contextul urban din Moldova. Memoria tradițională*, ce însumează rezultatele cercetării finanțate de către Autoritatea Națională pentru Cercetare Științifică, CNCS-UEFISCDI, cod de proiect PN-II-RU-PD-2011-3-0086 (desfășurat între anii 2011 și 2013). Datele au fost culese de la 20 de informatori urbani, cu vârste și studii diferite, și comparate cu cele primite de la alți 20 de subiecți din satele lor de obârșie, precum și cu documente aflate în Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei din Iași.

tradiționale, mai ales în contexte ceremoniale și în momente de cumpănă existențială.

Nou-născutul păgân continuă să creeze îngrijorare familiei prin vulnerabilitatea sa, ceea ce provoacă o serie de gesturi magice, cu rol apotropaic. Odată pus la adăpost de efectele negative ale lumii înconjurătoare, copilul devine subiectul unor acțiuni deliberate prin care se intenționează conturarea unui parcurs pozitiv în viață. Mediul urban nu oferă nici o garanție socială pentru reușita profesională și afectivă, ba poate că aici ea este și mai puțin probabilă, dacă ar fi să ne gândim la studiile sociologice ce vorbesc despre „teroarea” orașului resimțită de către locuitorii lui. Modelarea pe cale magică a caracteristicilor pe care le va avea destinul celui mai nou membru al comunității dovedește vitalitate și după trecerea de la sat la oraș, datorită unei nevoi psihologice neschimbate de la începuturile umanității: încrederea că viitorul va fi favorabil.

Putem deosebi, așadar, două tipuri de influențe exercitate asupra mamei, dar mai ales asupra copilului său: cele spontane, negative, propagate de către entități supranaturale sau oameni, și cele voluntare, pozitive, proliferate exclusiv de către membrii comunității. Existența celor dintâi impune folosirea ansamblului de rituri și credințe apotropaice, de îndepărtare a pericolului care planează aproape, în timp ce setul al doilea de influențe este provocat prin îndeplinirea unor gesturi și obiceiuri augurale, de atragere a binelui existențial.

Darul musafirilor pentru copil este menit să atragă belșug în viața lui: „Grâu (...), pâini (...), secarî, cini mai avea pin casî orez, da... alimentî. Da, sî aivî la viața lui, sî aivî pâni, sî aivî grâu”, după cum ne-a declarat un informator aflat în mediul urban de 49 de ani². Propițierea implicită vizează *sporul casei*, tocmai prin alegerea alimentelor indispensabile: „Ce-avea prin casî, ulei, făină, fasole, produse din astea”³. Consăteanca acestui ultim subiect invocată a adăugat la seria de mâncăruri neprelucrate și o găină, obicei care se regăsește în întreaga țară: „Fasoli, ci puteai, o găinî, un kilogram di ulei, zahâr, ci avé aducé!”⁴ Găina se poate da vie sau gătită, pentru întremarea lehuzei.

Ofranda adusă copilului, privit ca un exponent miraculos al unei lumi neștiute, a evoluat în timp sub presiunea pragmatismului.

² Inf. Gheorghe V. Mihai, 72 de ani, originar din Vulpășești – Neamț, 8 clase.

³ Inf. Emilia Gh. Gârbea, 67 de ani, originară din Roșcani – Iași, a locuit în Iași 45 de ani, dar a revenit în mediul natal, studii postliceale.

⁴ Inf. Valentina I. Hurdup, 81 de ani, nu știe carte.

Alimentele simbolice au fost înlocuite cu lucruri mai practice, însă a rămas vie în mintea musafirilor obligativitatea de a oferi „un cadouș cât di micuț”⁵. Mâncarea este adusă acum în special pentru lehoză, care trebuie să-și revină după chinurile nașterii⁶. În același scop terapeutic, orășencele continuă să dăruiască proaspetei mame rachiul cu miere⁷, țuică simplă⁸, țarie și dulceață⁹ sau vișinată¹⁰, în virtutea unui obicei atestat pretutindeni în Moldova. La baza acestuia stă convingerea că alcoolul distilat ajută în procesul de diminuare a hemoragiei și previne *rosurile*, adică arsurile gastrice.

Pe lângă banii care trebuie puși în scutecele copilului, în zona pieptului¹¹, au fost indicate și hăinuțele pentru copil (Stela Troia¹², Valentina Ursache¹³ și Elena Iordache), ca parte componentă a darului adus în *rodin*. Îndepărtarea de sensul inițial, propițiatoriu, este evidentă: dacă alimentele aveau menirea de a atrage în viitor bogăția și sporul în casa copilului, hainele se raportează strict la prezent, la gestul de ajutorare a mamei cu cheltuielile de creștere a copilului. Se remarcă totuși modul în care practica este impusă membrilor comunității: „Îmbrăcăminte și bani.

⁵ Inf. Sorina-Florentina I. Gușă, 40 de ani, originară din Trifești – Iași, locuiește în Iași de 25 de ani, studii liceale.

⁶ Inf. Elena C. Botez, 59 de ani, originară din Tansa – Belcești – Iași, locuiește în Iași de 45 de ani, studii liceale.

⁷ *Ibidem*. Consăteanca sa, Maria V. Cotan (69 de ani, 4 clase), a indicat și piperul negru pe lângă rachiul cu miere.

⁸ Inf. Elena A. Iordache, 50 de ani, originară din Rusenii Noi – Iași, locuiește în Iași de 31 de ani, a absolvit o școală profesională.

⁹ Inf. Viorica Vișan, 55 de ani, originară din Țibana – Iași, trăiește în Iași de 37 de ani, are studii liceale.

¹⁰ Inf. Daniela Chelaru, 27 de ani, originară din Bălțați – Iași, locuiește în Iași de 8 ani, a terminat o școală profesională.

¹¹ În toate riturile de trecere banii sunt dați în acest mod: miresei i se așează în sân, iar mortului i se pun pe piept, pentru a-și plăti vămile către Lumea Cealaltă. Gestul poate sugera că sufletul este cel care primește banii și nu persoana biologică, ceea ce înseamnă că menirea banilor este una superioară planului profan. Ei au rolul de a asigura o bunăstare viitoare, nu imediată. Meda Gâlea a surprins tocmai acest sens sacru al darului în explicația dată mamelor bucureștence care nu cunosc obiceiul în cauză: „Nu vi-i dau dumneavoastră, nu-i tratați ca fiind bani. Că ei nu sânt bani, să vă ofer bani, ci așa ceva se face în zona mea”. Subiectul în cauză are 43 de ani, originară din Poiana Teiului – Neamț, a plecat din mediul rural în urmă cu 29 de ani, studii superioare.

¹² 60 de ani, originară din Satu Nou – Săveni – Botoșani, locuiește în Iași de 42 de ani.

¹³ 62 de ani, originară din Șișcani – Vaslui, unde s-a întors să trăiască după 33 de ani petrecuți în Iași, studii liceale.

Atunci obligat tre sî dai cân naști o femei, ti duci la dânsa, tre sî-i duci cadouri, ceva îmbrăcăminti, îi lași și bani, cât di cât, acolo-șă” (Valentina Ursache). Gestul nu iese din dimensiunea socială, păstrând doar germele magic al ofrandei ca motivație de profunzime. Viorica Vișan a descris o asemenea vizită la lehoză în orașul Iași: „Am mers în rodin la o fostă colegă de-a mea și noi atunci i-am dus o cutii di bomboani, ceva, un costumaș la copil, cî băiat avea, și bani, și bănuți, ș-atât”.

Faptul că acest dar transformat de nevoile practice ale familiei este în continuare resimțit drept un model comportamental fix, însoțit de *semnul* lăsat pentru somn (cel mai adesea o ață din haina vizitatorului), arată un proces de retragere a informației tradiționale în inconștientul colectiv, spre deosebire de restul gesturilor care reușesc să activeze datele culturale latente. Avem de a face, așadar, cu o reminiscență ceremonială ce atestă existența unei practici bine articulate la nivelul imaginarului colectiv. Justificările inițiale s-au pierdut, iar schimbările sociale vin să completeze structura arhetipală după noile reguli.

Scrutarea viitorului se mai face, în două situații, cu ajutorul divinațiilor ce au rezistat trecerii de la percepția magică a lumii la decodarea ei pragmatică. Prima dintre acestea este încercarea de a ghici sexul copilului înainte de naștere. În plus față de forma burții, unanim interpretată ca adăpostind un băiat, dacă e țuguiată, în cazul în care este lată spre zona lombară crezându-se că e fată, orașenii încă mai practică obiceiul de a pune în taină sare în cap gravidelor, așa cum a povestit Daniela Chelaru: „Mie de exemplu, când eram însărcinată cu băiețelul meu, mi-a dat cu sare-n cap. Și mi-a zis că dacă mă scarpin prima dată la nas o sî fii băiat, dacî mă scarpin la gurî, o sî fii fată. Bini, io m-am scărpinat la nas, într-adevăr. Fără sî știu”. Codul este identic cu cel folosit în mod frecvent în mediul rural¹⁴, iar relatarea Magdalinei Duman¹⁵ reușește să unifice o împărțire universală a spațiului – femininul ține de partea stângă și zona de jos, în timp ce masculinul definește partea dreaptă și pe cea de sus¹⁶: „Puneau sari-n cap și dacî ducea mâna-n cap era băiat, dacî ducea mâna la gurî era fată”.

¹⁴ Pentru interpretarea și localizarea în satele din Moldova a acestei practici vezi Adina Hulubaș, *Obiceiuri de naștere din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2012, p. 56 și 175.

¹⁵ 63 de ani, originară din Ruseni Noi – Iași, locuiește în Iași de 43 de ani, studii liceale.

¹⁶ Seria de termeni ai raportului antinomic este mai amplă. Vezi Mara Mabilia, *Breast Feeding and Sexuality. Behaviour, Beliefs and Taboos among the Gogo Mothers in Tanzania*. Translated by Mary S. Ash, New York, Bergham Books, 2007, p. 28.

Într-atât de generalizată este această definiție spațială a împrejurimilor, încât ea apare în cele mai variate domenii ale vieții de zi cu zi, de la așezarea femeilor și bărbaților în biserică și până la construcția autovehiculelor. La acestea din urmă, pentru a semnaliza o manevră la stânga maneta se coboară, în timp ce pentru dreapta, ea trebuie să fie acționată în sus. Revenind la superstițiile de naștere, primele mișcări fetale în dreapta indică faptul că se va naște un băiat, după cum cred sătenii din Moldova, în caz contrar așteptându-se o fată.

O altă manieră de întrezărire a sexului pe care îl poartă pruncul nenăscut, deși nu cunoaște un echivalent în localitățile cercetate de noi în Moldova, se construiește în baza aceleiași echivalențe feminin – stânga, masculin – dreapta. În plus, protuberanța devine un indicator al trăsăturilor bărbătești, la fel ca în cazul nasului: „Îi dădea o canî cu apă (...), dacî de exemplu o lua di toartî s-o ducî la gurî, era băiat, dacî prindea cana cu mâna dreaptî; dacî prindé cu mâna stângă cana, n-o lua di toartî ș-o prindea așa cana [de vas direct] ș-o ducea la gurî, înseamnă cî era fatî. (...) Dacî spunea, cicî «Dă șî mii o canî cu apă!» și era în câtiva luni di sarcinî, știi, așa, șî cân îi puneai cana pi masî, nu i-o dădeai în mânî, i-o puneai pi masî, șî vedeai dac-o lua așa [de toartă] șî beia, înseamnă cî-i băiat, dac-o lua cu stânga șî prindea cana așa, înseamnă că-i fatî. Fiecare începea șî spunea: «Eee, faci o fatî!» sau «Faci un băiat!»» (Magdalina Duman).

Elvira Bârleanu¹⁷ face parte din a doua generație de orașeni și contactul ei cu obiceiul de a ghici sexul fătului cu ajutorul sării a fost ușor forțat, însă relevant. Soacra sa, originară din Tătăruși – Iași, este cea care i-a pus sare în cap, în virtutea deprinderilor magice pe care le dovedesc foștii săteni. În amuzamentul general, Elvira Bârleanu a dus mâna la nas. „«Ei, faci băiat de data asta...» Și așa a fost!» Deși s-a declarat neîncrezătoare și chiar enervată de ceea ce a etichetat drept „prostii”, informatoarea noastră a recunoscut că va repeta această practică în momentul în care fiica sa va fi însărcinată.

Al doilea tip de divinație care a rezistat trecerii din mediul tradițional în cel urban ține de încercarea părinților de a identifica viitoarea meserie a copilului. O explicație posibilă pentru faptul că acest obicei s-a integrat bine în mediul social al orașului, în timp ce altele au încetat a mai fi folosite¹⁸, este că practicarea sa are o dată mai apropiată decât alte rituri, care valorifică momente diferite ale vieții copilului.

¹⁷ 58 de ani, născută în Iași, studii liceale. Interviu desfășurat în luna octombrie 2012.

¹⁸ Spre exemplu, în Sodomeni – Iași, la înțărcațul copiilor se pune un ou după ușă, alături de un creion și carte. Dacă le apucă copilul pe acestea, e semn că va ajunge învățat.

În plus, versatilitatea acestui obicei permite o adaptabilitate continuă la condițiile socio-economice și la aspirațiile părinților. Dacă acum câteva decenii erau așezate pe tavă obiecte precum clește, ciocan, pieptene, foarfece, cuțit, ca simboluri ale unor meșteșuguri populare, asistăm astăzi la „compoziții” moderne ce oferă copilului de un an cheile de la mașină, telefonul mobil, stetoscopul, mărgelile și alte lucruri emblematice pentru activitatea urbană.

Scalda de după botez și ingredientele ei magice

Nașii supraveghează intrarea în mediul social a copilului nou-născut, iar ritualul de îmbăiere a acestuia, după botez, figurează o inițiere mediată de apă. Dacă la biserică intrarea și ieșirea din cristelniță semnifică moartea ființei inferioare, păgâne, și renașterea în plan spiritual sub protecția divinităților creștine, acasă, nașa aduce în grupul comunitar noul suflet prin cufundarea într-o apă puternic încărcată la nivel simbolic.

Prima regulă legată de pregătirea apei de baie (care intră în atribuțiunile așa-zisei moașe) ține de integralitatea ei. În cazul în care apa s-a înfierbântat prea tare, este interzis să se adauge o nouă cantitate, pentru a-i scădea temperatura. Meda Gâlea a respectat această normă de câte ori a fost nevoie: „Nu, nu torni apă rece, tre s-o lași, s-o vânturi. Nu e voie sî torni apă rece, tre s-o vânturi”.

Nu doar interdicția se păstrează după mutarea în oraș, ci și explicația despre implicațiile magice: „Nu-i bini sî o-nmulțești, ea trebui să fie cum o pui la încălzit, așa o torni, așa o lași. Nu mai adaugi nimic în ea, se căsătorește de două ori sau... nu esti bini”¹⁹. În majoritatea satelor din Moldova aceasta este justificarea prin care apa de scaldătoare nu poate fi potrivită termic prin combinarea mai multor cantități, cu o temperatură variabilă. Analogia magică definește și acest tip de acțiune, convingerea populară funcționând în virtutea legii *așa cum... – tot la fel...*: așa cum două rânduri de apă au fost folosite pentru „scoaterea din mir”, tot la fel copilul va avea parte de două rânduri de parteneri în viață: „Apa di la botez nu sî înmulțești, cî zâci c-o sî aibî douî căsătorii” (Elena C. Botez). În mod similar, Maria Cotan, din satul original al subiectului nostru (Tansa – Belcești – Iași), a precizat că nu este bine să torni apă rece peste cea deja încălzită: „Zici cî sî recăsătorești [copilul când va crește]”²⁰. Accentul este pus,

¹⁹ Inf. Daniela Chelaru.

²⁰ 68 de ani, 4 clase.

așadar, pe unicitatea cantității de apă, pentru că din aceasta rezultă „ursita” favorabilă, fără nici o întârziere. Elena A. Iordache a subliniat tocmai compoziția inițială a lichidului prin care pruncul intră în viața socială a grupului: „Nu, nu s-adaugî apa, la scăldătoari nu s-adaugî apa. Deci e aceeași cu care o-ncerci și cu cotu”. Când am încercat să aflăm motivația originară, în satul Rusenii Noi, Lina Munteanu²¹ ne-a oferit răspunsul polifuncțional și atotcuprinzător: „Nu-i bini!”

Conceptul abstract al binelui existențial oferă o motivație suficientă pentru cei ce beneficiază de informație tradițională, pentru că sistemul socio-cultural închis stă mai presus de orice îndoială. Neîncrederea, circumspecția, nevoia de a proba o anumită convingere se instalează o dată cu ieșirea din mediul rural și cu asimilarea tipului de viață pragmatic al urbei, ceea ce se întâmplă abia cu a doua generație de orășeni.

Compoziția propriu-zisă a *scăldătorii* nu diferă de cea la care orășenii au fost martori în mediul sătesc. Contextul ceremonial are un impact mare asupra membrilor comunității datorită sentimentului de solidaritate pe care îl generează sau îl accentuează, după cum a observat Émile Durkheim: prin ritual „grupul fortifică periodic sentimentul pe care-l are despre sine și despre propria unitate; în același timp, indivizii se întăresc în esența lor de ființe sociale”²².

La fel ca la rodină, ingredientele care acționează prin intermediul magiei prin contagiune au rolul de a atrage bunăstarea viitoare a copilului. Pâinea (enumerată de Elena C. Botez și Magdalena Duman) pare a fi preluat valoarea magică a semințelor aduse în rodin, dar și așezate în *scăldătoare* într-o legătură specială²³. Daniela Chelaru a indicat-o cu motivația: „Sî aibî mâncari, rod, cum sî spuni”. Magdalena Duman a menționat orezul ca sursă de auspicii favorabile la scăldătoare: „Cum sî umflî bobu di orez cu spor și cu ajutor, așa sî aibî el spor în viați ș-ajutor”. Credința are numeroase atestări în satele din Moldova, în contextul folosirii rituale a semințelor ce vizau, inițial, sporul agricol²⁴. Explicația ieșenței, deși estetizantă, respectă principiile analogiei magice.

²¹ 75 de ani, 4 clase.

²² Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*. Traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, prefață de Gilles Ferreol, Iași, Editura Polirom, 1995, p. 344.

²³ Practica a fost semnalată mai ales în județele Bacău, Galați și Vaslui. Vezi Adina Hulubaș, *op. cit.*, p. 255.

²⁴ Adina Hulubaș, *op. cit.*, p. 256.

Ideea de belșug reiese și la nivel stilistic, prin simpla enumerare cumulativă a elementelor rituale: „Și-n scaldătoare se pune ce trebuie – apă, lapte, zahăr, ouă, pene, așa se obișnuiește. Copilu când se face mare cică să aibă de toate, și zahăr și sare și piper, tot ce-i trebuie” (Doina Popa²⁵). Aflată în extremitatea opusă a Moldovei, Aneta Asoltanei²⁶ din Roșcani – Iași, a motivat în același mod sumedenia de ingrediente din apa folosită la baia de după botez: „Îi pumi și bani, peni, zahâr, creion, carti – sî aibî noroc în toati!” Informația a apărut și în interviul cu o consăteană: banii din scaldătoare se pun „sî aivî bani el”²⁷ [copilul când va crește].

Fie că nașa are grijă să pună în albie tot ce trebuie (Stela Troia, Veronica Dogaru²⁸) sau moașa numită de mamă (Elena C. Botez, Magdalina Duman), apa de îmbăiere conține, pe lângă crijma în care a fost botezat copilul, numeroase obiecte capabile să influențeze cursul vieții, potrivit gândirii magice. Busuiocul, indicat de numeroși orășeni, are menirea de a provoca un „miros frumos [prin] curățenie” (Daniela Chelaru), adică trupul copilului va emana întotdeauna o mireasmă plăcută. Penele, de asemenea menționate frecvent, îi aduc copilului agilitate în mișcări – „să fii ușor ca pana” (Elena A. Iordache, Daniela Chelaru) – sau „o viață ușoară” (Geanina Gălușcă²⁹), el urmând „să treacă ușor prin viață, cum treci pana prin apă” (Elena C. Botez).

Tot asupra calității vieții acționează în mod magic și zahărul adăugat la apa de baie. Însă, dacă Geanina Gălușcă, Elena C. Botez și Viorica Vișan au pus acest aliment cu convingerea că îi va aduce o „viață dulce” copilului, Daniela Chelaru și Elena A. Iordache cred că pruncul însuși va fi astfel, adică sociabil și iubit de oamenii din preajmă. Din același registru face parte și mierea, pe care au indicat-o Elena C. Botez, Geanina Gălușcă și Meda Gâlea, doar cea din urmă spunând că aceasta îl va face pe copil „dulce”. Calitățile evidente ale ingredientului selectat se transferă integral în profilul fizic și psihologic al copilului sau îi influențează destinul. Legea generală a analogiei magice caracterizează în totalitate acest moment ceremonial. Începutul vieții însumează toate elementele viitoare la nivel simbolic și de aceea el nu poate fi lăsat în seama hazardului.

²⁵ 56 de ani, originară din Bolotești – Vrancea, a locuit 3 ani în București și domiciliază în Focșani din anul 1978, are studii liceale.

²⁶ 65 de ani, a urmat 7 clase școlare.

²⁷ Inf. Maria Pintilie, 45 de ani, 10 clase.

²⁸ 29 de ani, născută în Focșani, studii superioare.

²⁹ 34 de ani, a crescut în Focșani, studii superioare.

Deși oul a fost indicat de numeroși subiecți, semnificația lui magică pare a se fi pierdut. Dacă Elena C. Botez a recunoscut că nu știe de ce este pus în *scăldătoare* și a încercat o explicație cultă („are legătură cu fecunditatea”), Meda Gâlea a motivat că oul îi va face copilului pielea fină, dând curs unei gândiri logice care a speculat valoarea hidratantă a acestui aliment³⁰. Și laptele (menționat de Elena C. Botez, Daniela Chelaru, Magdalina Duman, Geanina Gălușcă și Doina Popa) are înrâuriri asupra aspectului dermic viitor (pruncul va avea pielea albă, frumoasă), în timp ce oul are o simbolistică cu mult mai complexă, valorificată și în momentul înțărării sau al ghicirii viitoarei meserii a copilului.

Impresionantul volum publicat de Ion H. Ciubotaru, *Ouăle de Paști la români*³¹, consacră un subcapitol întreg simbolisticii oului în riturile din ciclul obiceiurilor familiale. La naștere, oul constituie un ingredient al scaldei de după botez, pentru a fi pruncul „sănătos și întreg ca oul”. Dacă bolile îi pun viața în pericol, copilul este vândut simbolic pe fereastră pentru un ou, iar primii pași sunt deprinși în „urmărirea” unui ou fiert, al cărui consum are și puterea de a desprinde psihologic pruncul de obiceiul suptului. Nu doar nunta din România se face în prezența de bun augur a oului ritual, ci și în Franța, Statele Unite ale Americii și China, unde, după cum arată etnologul ieșean, ouăle sunt folosite pentru aducerea pe cale magică a pețitorilor. La Orhei, în Slovenia și Germania riturile nupțiale preliminare presupun un schimb de ouă pictate între tineri, ca semn sigur de căsătorie. Cunoscutul obicei ca mirii să mănânce dintr-un singur ou la nuntă este atestat și la alte popoare, pe care autorul le menționează. Riturile funebre fac din ouăle roșii atât un dar primițial, cât și un simbol apotropaic, care protejează integrarea *dalbului de pribeag* în lumea de dincolo. Pomenile îndătinate la sărbătorile ce au ca punct de referință calendaristic Paștele sunt, de asemenea, caracterizate de oferirea ouălor vopsite. În contextul venerării celor dispăruți, autorul analizează și obiceiul *jocului de pomană* și îl

³⁰ Observațiile empirice au făcut ca țărani să conștientizeze valoarea emolientă a oului, motiv pentru care întâlnim și în sate această explicație practică. Seria de volume publicate sub titlul *Sărbători și obiceiuri* conține cinci asemenea atestări, dintre care doar una localizată în Moldova, la Brănești – Galați (vezi vol. I, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 253; vol. IV, București, Editura Enciclopedică, 2004, p. 13 și vol. V, București, Editura Enciclopedică, p. 17).

³¹ Ion H. Ciubotaru, *Ouăle de Paști la români. Vechime, semnificații, implicații ritual-ceremoniale*, Iași, Editura Presa Bună, 2012.

relaționează, printr-o bibliografie edificatoare, cu horele de la nedei³². Iată că obișnuitul gest de a adăuga un ou la *scăldușcă*, pentru a face spumă frumos, cum spun unii subiecți, reprezintă un gest cultural cu implicații ample asupra destinului.

O semnificație similară cu busuiocul au florile care însoțesc îmbăierea pruncului proaspăt botezat³³, însă conotația lor este redusă în comparație cu valoarea sacră a plantei aromatice. Elena C. Botez menționează „petali di toati florili”, în timp ce Meda Gâlea le indică doar pe cele de trandafir. Restul subiecților nu precizează tipul florilor adăugate în apă și numai Daniela Chelaru a explicat prezența lor („pentru frumuseți”), adică să îl facă pe copil atrăgător precum inflorescențele plantelor. Acest scop apare în câteva localități rurale din Moldova: în Dumbrăveni – Suceava acționează magia imitativă, pentru că există convingerea că pruncul va fi „ca o floare”, sau frumos ca florile în general, după cum se consideră în Borșani – Bacău, Voinești – Iași și Răucești – Neamț.

Analogia magică face ca un ingredient mai rar să fie enumerat de către Meda Gâlea: mărarul, pus în scăldătoare pentru a-l face pe copil „vânjos”. Deși această credință nu are nici o atestare recentă în Moldova, putem întrezări motivația de la baza comparației uman-vegetal: așa cum planta crește înaltă și trainică, datorită unei tulpini cvasi-lemnoase, tot la fel pruncul să se dezvolte trainic și mândru. Câteva menționări are și sarea (Magdalena Duman, Geanina Gălușcă, Doina Popa), deși frecvența ei în mediul rural este numeroasă. În localitatea Cosmești Vale – Galați se consideră chiar critică folosirea acestui aliment, fiindcă de el depinde atractivitatea copilului. Astfel, oamenii frumoși, dar fără prea multă atracție afectivă, sunt prejudiciați, în gândirea populară, de faptul că nu le-a pus nașa sare în scăldătoare.

Metalele prețioase adăugate în apă, fie că sunt reprezentate de aur (indicat de Daniela Chelaru) sau de argint (Meda Gâlea, Geanina Gălușcă), au o dublă funcție magică: pe de o parte alungă eventualele contagiuni nefaste, datorită forței apotropaice recunoscute, pe de altă parte vor atrage în viitor bogăția copilului. Tot ceea ce se află în preajma sa în momentul consacrării sociale, al intrării în mediul

³² *Ibidem*, p. 108-120.

³³ La Vama – Suceava se spune că pruncul va miroși frumos ca florile, în timp ce în Scobinți – Iași se crede că respirația sa va fi aromată, florală. Într-un mod asemănător consideră și sătenii din Cosmești Vale – Galați că va avea mireasma corpul copilului în viață.

comunității, îi va rămâne, așadar, familiar pentru tot restul vieții. Orice început are, de altfel, puterea de a determina traseul ulterior, motiv pentru care moașele puneau altădată nou-născuților în mână instrumente diverse, imediat după expulzarea lor din mediul uterin³⁴.

Sub vasul în care se îmbăiază copilul stau, uneori, o carte (Elena C. Botez, Valentina Ursache) de rugăciuni (Meda Gâlea) și o iconiță (Elena C. Botez). Tot din sfera obiectelor de influență creștină este și agheasma, care se adaugă apei din scaldătoare (Elena C. Botez). La comparația listei de ingrediente magice între cei rămași în satele de origine ale subiecților noștri și orășeni descoperim în câteva cazuri o reducere a numărului de elemente componente. Astfel, Valentina Ursache ne-a indicat doar busuiocul, banii și o carte, în timp ce consăteanca ei folosește cu mult mai multe: „Lapte de sân, busuioc, ci vrei sî-i pui, creion, caiet, forficuț la capu' albiei, sî s-aleagî meseria, ori croitori, ori profesori, învățători, ci mai esti... sî puni di toati; bani în scaldătoare, acolo-i puni”³⁵. Omiterea laptelui matern este cauzată, probabil, de acel sentiment de jenă stârnit de secrețiile fiziologice, în timp ce limitarea numărului de obiecte doar la o carte poate reprezenta năzuințele moderne, printre care a ajunge croitor nu mai înseamnă prestigiu social.

Din conținutul obligatoriu al albiei în care se spală copilul după botez face parte și *crijma*, pânza de doi metri lungime în care este scos din apa de botez copilul. Nașa spală copilul cu colțurile crijmei și apoi pânza este uscată pe oglindă (Doina Popa, Elena A. Iordache, Viorica Vișan), „sî fii [copilul] fudul” (Viorica Vișan), adică frumos (Elena A. Iordache). Credința are o largă răspândire în localitățile rurale din Moldova. Pânza în care a fost pus copilul miruit la botez trebuie să rămână aproape de copil și mai târziu. Statutul ei sacralizat o face obiectul unor tabuuri: „Nu era bini sî sî taî nimic din ea” (Daniela Chelaru); „N-ai voie să o tai, deci chiar dacă o tai și-o croiești să nu rămână!” (Doina Popa); „Sî nu rămâi o mărginuțî dintr-însa, tot materialu sî i-l bagi la cămășuțî” (Georgeta Cehan din Șișcani – Vaslui). Aceasta este cea mai frecventă utilizare a pânzei. Elena C. Botez, Elena A. Iordache, Doina Popa și Valentina Ursache au transformat *crijma* în cămăși, în timp ce Daniela Chelaru a făcut o față de pernă din ea. Evident, sensul acestui gest este de a prelungi protecția divină și ulterior botezului, de a oferi o pavază continuă copilului.

³⁴ Pentru precizarea acestor obiecte vezi Adina Hulubaș, *op. cit.*, p. 197-198.

³⁵ Inf. Georgeta Cehan, Șișcani – Vaslui, 77 de ani, a urmat 4 clase.

Dacă pregătirea apei de baie trebuie să respecte anumite reguli, nu altfel stau lucrurile cu scoaterea scăldătoarei: „Apa nu se aruncă la canal, se aruncă obligatoriu la un pom roditor înalt. Ca să crească copilul înalt și să aibă rod, să aibă urmași...” (Meda Gâlea). Toți subiecții orășeni duc albia afară și varsă conținutul ei la tulpina unui pom fructifer. Practica în cauză îl va face pe copil „frumos cum îi copacu” (Elena C. Botez), „viguros, frumos cum e-un pom” (Gheorghe Mihai).

Fiecare gest pare a se regăsi în evoluția existențială de peste ani. Modul în care se varsă apa la el are repercusiuni asupra temperamentului: „Apa di după sî vărsa la un pom roditor, întorcea cădița și juca moașa pe ea, sî fii un copil vesel, un copil optimist” (Daniela Chelaru). Pe lângă pom, Elena A. Iordache a indicat și florile ca loc de vărsare a scăldătorii, ceea ce l-ar face pe copil să crească frumos ca ele.

Ca reprezentant al celei de-a doua generații de orășeni, Veronica Dogaru are o atitudine docilă față de regulile ceremoniale pe care a fost obligată să le respecte, în calitatea de moașă numită de mama copilului: „Eu vărs doar apa copilului la un pom fructifer, așa se spune. Să dea roade”. Introducerea sintagmei *așa se spune* în afirmație sugerează o percepție specială asupra gesticii înfăptuite, care devine un scenariu abstract, impus dinafară. Pentru tinerii născuți la oraș, ceremoniile sunt un moment teatral, iar riturile se îndeplinesc cu un sentiment al datoriei și nu al necesității ontologice, cum se întâmplă în cazul părinților. Este lesne de anticipat că transmisia acestor obiceiuri mai departe, la generația a treia și a patra, va fi din ce în ce mai precară, pe fondul unei receptări detașate a celor crescuți în mediul urban. Dacă declanșatorul acestor practici ceremoniale este unul de natură afectivă, în cazul foștilor săteni, care simt că întreruperea rânduielii va avea în mod cert efecte de rău augur (după cum li s-a întipărit în memorie în primii ani de viață), altfel stau lucrurile în cazul copiilor lor. Aceștia au reacții exclusiv raționale, încercând să înțeleagă logic mecanismul de la originea convingerilor, motiv pentru care ajung să respingă superstițiile transmise de părinții lor.

Puterea nașilor de a influența viitorului copilului

Potrivit credințelor populare, nașul poate avea efecte negative asupra stării de sănătate a copilului, caz în care devine imperios necesară vânzarea rituală a finului, pentru a i se rescrie debutul în viață. Magdalena Duman a sugerat că părintele care suferă de pe urma unei asemenea încumetrii nefaste trebuie „să întoarcă mâna”, adică să boteze el altcuiva și să răscumpere în acest fel răul produs. În cele ce urmează vom descoperi

puterea augurală a gesturilor înfăptuite de nași în timpul ceremoniilor, care stă la baza perpetuării acestui tip de comportament ritual.

Alegerea inspirată a cumetrilor, felul în care aceștia îndeplinesc gesturile rituale și oferirea colacilor de botez respectă secvențialitatea cunoscută din vetrele sătești, în toate cazurile intervievate. Elena C. Botez explică procesul de selecție prin raportare la realitatea cunoscută în copilărie: „Nu poți lua la întâmplare (...) trebui să fii persoane legate de familia sau prieteni foarte buni, oameni integri (...). Nici pe timpul când eram io copil... erau în sat așa oameni înstăriți, cum au fost părinții mei, cred că au 20-30 de copii botezați și cununați, așa la un loc. Sî iartî păcatili, cu fiecare copil încreștinat scăpi de povara unor păcati”. Acest tip de mentalitate este foarte des întâlnit în satele moldovenești, uneori indicându-se chiar un număr exact de fini care, odată botezați, pot „scoate nașul din iad”³⁶.

Dincolo de beneficiile sociale ale încumetrii (întrajutorarea, privilegiile materiale ale finului de pe urma nașilor bogăți etc.), există o influență de tip supranatural, la originea căreia stă convingerea că nașii sunt părinții spirituali ai finului. De altfel, vom vedea că pe parcursul *scăldătorii* nașa se substituie mamei, imprimând în temperamentul și destinul copilului propriul profil comportamental. Așa cum s-a exprimat Magdalena Duman, „duci spri nași copilu”, adică finul ajunge să semene cu nașii săi (Daniela Chelaru) din punct de vedere moral, fiindcă ei l-au modelat din punct de vedere social în momentul ivirii pe lume. Rolul părinților biologici se estompează puternic până la răscumpărarea rituală a „pomenii” făcute de nași, după cum vom vedea mai jos. În satul de origine al Magdalinei Duman (Rusenii Noi – Iași), Paraschiva Tiron³⁷ a subliniat că trebuie aleși „nași mai ca lumea, mai gospodari, nu chiar orșăcini”, în speranța, conștientizată sau nu, că și finul va fi asemenea lor.

Un paralelism între acțiunile primiziile ale mamei și cele ale nașilor este situarea în partea dreaptă a copilului. Dacă mama îl alăptează prima oară din sânul drept (Magdalena Duman, Sorina Gușă), pentru că altfel copilul va fi stângaci, tot așa și nașul trebuie să țină pruncul pe mâna dreaptă în timpul botezului, după cum a precizat Daniela

³⁶ În localitatea Cosmești Vale – Galați au fost indicate nouă botezuri necesare pentru mântuirea nașilor. Numărul are o simbolică importantă, el sugerând un ciclu complet și atingerea statutului superior, atât la nivel social, cât și spiritual. Tot o cifră a totalității magice a fost precizată de către Anisia Nechita din Hilița – Iași: 12 copii botezați izbăvesc nașii de păcate.

³⁷ 66 de ani, 8 clase școlare.

Chelaru. Accepția pozitivă a spațialității, în opoziție cu implicațiile negative ale locurilor din stânga³⁸, a apărut și în contextul divinațiilor asupra sexului pe care îl poartă fătul, aici fiind necesar doar să subliniem prelungirea actelor magice până în lăcașul bisericesc. Didina Lebădă, din Vulpășești – Neamț, a surprins continuitatea gesturilor nașilor cu cele ale mamei, cele două instanțe sociale acționând parcă în oglindă: „Tot în dreapta: și la botez, și când îl dă la mamă, când îl aduci de la botez, tot pi mâna dreaptă îl primești și mama”³⁹.

La fel ca în mediul rural, relațiile armonioase cu cumetrii sunt considerate obligatorii, datorită importanței crescute a gestului de creștinare. Întrebate dacă ai voie să te certă cu nașul copilului tău, Sorina Gușă a negat, motivând că el „îț faci un bini”, în timp ce Daniela Chelaru a devenit categorică: „Nu, niciodată! Nu esti voi! Trebuie să sî-nțeleagă foarte bini, să fii o adevărată familie, pentru că esti păcat și se poartă foarte mare respect. (...) Și noi sântem părinți, dar și nașii copilului”. Apelul la registrul creștin („e păcat!”) este făcut în virtutea unei percepții populare a relațiilor sociale, pentru care nășia joacă un rol de frunte.

Pentru naș, calitatea de părinte al copilului nou-născut se întinde între momentul botezului și cel al primirii colacilor din partea părinților, un dar conștientizat acut și de către orășeni: „Dacă nu sî dădeu, sî spuné cî pi cee lumi nu mai e copilu tău, cî nu i-ai dat colacii” (Gheorghe Mihai); „Dacă nu dai colacii, nu mai esti copilu’ tău. Zâci cî-i copilu’ lor” (Zenovia Zvâncă⁴⁰); „Zâci cî finul nu-i a părinților” (Elena A. Iordache); „Sî fii copilu’ al tău, sî nu fii al nașilor” (Stela Troia). Motivația aparent absurdă la nivel logic nu diferă cu nimic față de mediile de proveniență a subiecților: „Zâci cî copilu’ i-a nașilor, dacă dai colacii, atunci copilu-ți aparține” (Viorica Vișan). Ceremonialul de răscumpărare poate fi încadrat în categoria gesturilor augurale analizate de Ofelia Văduva: „Oferirea darurilor la botez, prin numeroasele sale conotații rituale, este, desigur, un legământ simbolic, destinat influențării benefice a viitorului copilului, cu repercusiuni ulterioare în evoluția relațiilor între principalii actanți, dar și cu ceilalți participanți”⁴¹.

Componenta colacilor de botez pune din nou accent pe *sporul casei*, ce urmează a se regăsi în soarta pozitivă a pruncului, peste o vreme. Sorina Gușă spune că se oferă „ceva din pâini construit, da. Orez,

³⁸ Vezi Ioana Repciuc, *O abordare etnologică a opoziției semantice stâng-drept*, în „Philologica Jassyensia”, Iași, nr. 1 (13), 2011, p. 107-120.

³⁹ 71 de ani, 4 clase.

⁴⁰ 64 de ani, originară din Hilița – Iași, locuiește în Iași de 44 de ani, are 7 clase.

⁴¹ Ofelia Văduva, *Magia darului*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 98.

zahăr, ulei, vin, bogăția casei”, altfel copilul nu va aparține părinților săi pe lumea cealaltă. Răscumpărarea simbolică acționează concomitent pe câteva planuri: în profan, nașului i se oferă o dimensiune materială în contrapondere pentru cea spirituală, de a fi creștinat copilul, iar în plan sacru darul vizează, pe de o parte, viitorul vieții de aici, pe de altă parte, veșnicia de dincolo de moarte. Copilul va avea parte de îmbelșugare datorită alimentelor oferite de părinți în schimbul lui, iar pe lumea cealaltă aceștia vor beneficia de descendența lui.

Cerința originară constă în oferirea copturilor rituale, așa cum a subliniat Stela Troia: „Se dau doi colaci, cât di mari vrei să-i faci, da’ colaci, nu sî dă altceva!” Mai mult, mama era cea care trebuia să îi coacă, după cum reiese din spusele Elenei C. Botez: „Doi colaci frumoși, vă daț’ seama, făcuț’ frumoși, [mari] da, frumos împletit... Io i-am făcut acasă, cî am avut bonî la Marius, ș-am făcut într-o cratițî așa mari, i-am împletit, mă rog, dublu suprapus așa, împletiturî, deci doi colaci”.

Spre deosebire de societățile tradiționale, în care cutuma ordonează un sistem social coerent, orașul este caracterizat de o discontinuitate comportamentală, a imaginarului și a mentalităților. Individul care iese dintr-un univers închis, perfect ordonat, are ca reacție automată retragerea în sine, acolo unde au fost depozitate informațiile inițiale, și preluarea unei aparențe la nivel social. În sat nu se pot concepe decât două fețe ale monedei: preluarea obiceiului, menținerea lui intactă, *versus* încălcarea codului tradițional și suportarea consecințelor sociale și magice. Dacă în mediul rural avem o paradigmă axiologică de tipul *sau ... sau* („sau respectî datina, sau vei avea de suferit”), în mediul urban românesc aceasta devine *și ... și* („poți face și așa și altfel”), printr-o coexistență a valorilor tradiționale cu cele moderniste, fapt ce decurge din deschiderea treptată a regulilor arhaice în fața evoluției sociale. Codul exclusiv se transformă într-un sistem permisiv.

Un exemplu grăitor în acest sens îl constituie înlocuirea colacilor pentru nași cu tort „la oraș”, în etapa post-liminară a ritului de trecere, adică atunci când asimilarea în comunitate devine scopul tuturor practicilor. Doina Popa ne-a redat cele trei etape ale obiceiului aflat în curs de prefacere: „Înainte se dădeau cozonaci și colaci făcuți, acum nu se mai dau. Spre exemplu, eu când am botezat la vreo 30 și ceva [de ani] tot torturi am dat. Dar maică-mea spunea *Cozonaci!* Deci am dat torturi atuncea. Da’ eu, dacă eram venită de la București și am văzut și-n oraș, și așa... da’ maică-mea zice: *Nu, cozonaci!* Am dat și torturile și am pus și doi cozonaci. Acuma tineretu ăsta nu știu dacă mai ține de torturi, da’ io am pus și doi cozonaci și două torturi”.

În numeroase sate din Moldova, deși s-a păstrat denumirea de colaci, se oferă nașilor cozonaci: „Se consideră colacii copilului dacă au două prosoape și două săpunuri – se consideră tot colaci” (Doina Popa). Fenomenul este similar în cazul obiceiului *mâneșile moașei*, unde pânza inițială, țesută în casă chiar de către lehoză, a fost treptat înlocuită cu obiecte vestimentare propriu-zise, precum cămașa, fusta, pestelca și alimente sau bani⁴². Indiferent cât de mult se abate manifestarea tradițională propriu-zisă de la arhetipul ei, denumirea rămâne neschimbată, ceea ce oferă un indiciu semantic specialiștilor. Întorcându-ne la coexistența modelelor tradiționale cu cele urbane, remarcăm în relatarea focșănenței Doina Popa toate cele trei etape ale degradării obiceiului: dacă inițial se ofereau colaci mari, de câteva kilograme de făină fiecare, împlețiți cu virtuozitate de mama copilului, s-a trecut ulterior la cozonaci, posibil din rațiuni practice, fiindcă sunt mai ușor de făcut și de copt, iar conținutul crescut de zahăr îi fac mai plăcuți din punct de vedere gustativ. Tortul duce, în mod evident, această ultimă trăsătură gastronomică invocată la maxim, însă ceea ce s-a pierdut este tocmai securizarea magică a trecerii printr-o etapă de vârstă vulnerabilă la influențe negative.

Pe lângă colaci, orașenii oferă, așa după cum am precizat deja mai sus, alimente și băuturi, pe care le regăsim a treia oară ca semn al prosperității domestice (după interdicția gravidei de a le da din casă și aducerea lor *în rodin*). Darul conține orez (Elena C. Botez, Emilia Gârbea, Elena A. Iordache, Stela Troia, Viorica Vișan), ulei (Elena C. Botez, Stela Troia, Zenovia Zvâncă), zahăr (Elena C. Botez, Stela Troia, Viorica Vișan, Zenovia Zvâncă), făină (Zenovia Zvâncă), dulciuri (Viorica Vișan) și lămâi (Doina Popa). Băuturile menționate sunt vinul (Elena C. Botez, Stela Troia, Valentina Ursache, Viorica Vișan) și țuica (Stela Troia). Dintre elementele nealimentare ale darului apare parfumul (Elena A. Iordache) și săpunul (Doina Popa, Elena A. Iordache), probabil printr-o calchiere a *mâneșilor moașei*⁴³ și sub influența cadourilor moderne. În plus, darul este însoțit de țesături: „Colacii sî-nvelesc, nu sî dau goi, material pentru... știu io, di-o

⁴² Vezi Adina Hulubaș, *op. cit.*, p. 219-220.

⁴³ La opt zile moașa era spălată pe mâini de către lehoză cu agheasmă și i se oferea o pânză, prosop și săpun, pentru a se curăța de sângele impur al nașterii. Ulterior, în clinici a început să se ofere parfum cu acest scop, prin același proces de degradare ce a dus la înlocuirea apei în stropirea rituală de Paști cu parfum. Gestul de a spăla nașa pe mâini la întoarcerea de la botez, de unde provine și oferirea parfumului, a fost atestat în satele din Moldova pe alocuri și nu reprezintă altceva decât o reluare a spălatului moașei pe mâini, cu atât mai mult cu cât, adeseori, moașa devenea și nașa copilului. În condițiile în care moașa duce pruncul păgân la biserică nu se impune o curățare rituală a nașei.

rochie, o cămașă bărbătească... un prosop pui sub colaci. Deci, prosopu', colacii și deasupra colacii trebui înveliți'" (Stela Troia). Se dă „un material pentru nași, o pânzi” (Elena C. Botez), „o lenjerie” (Viorica Vișan), „pijama și cămașă de noapte (...), o cămașă, un material de pantaloni” (Doina Popa), „o rochie” (Valentina Ursache). Jumătate din mâncare și unul dintre colaci se întorc la părinții copilului, după oferirea lor, pentru a permite „cuminecarea” din darul augural.

Comparația dintre darul rural și cel urban nu scoate la iveală prea multe diferențe, datorită obligativității acestui gest ceremonial menit să refacă apartenența parentală a copilului⁴⁴. Spre exemplu, Sorina Gușă nu a menționat, pe lângă alimente, materialul oferit sau cămașa (indicate de toți subiecții consultați în Roșcani – Iași), dar alimentele pe care le-a precizat au fost mai multe decât și-au amintit informatorii din sat. Trebuie luată în considerare aici și distanța în timp scursă de la îndeplinirea acestui rit de naștere, dar este important, de asemenea, faptul că subiecții au început enumerarea darului cu materialul și cămașa, așadar, cu ceea ce „învelește” colacii. Percepute ca fiind foarte importante, aceste daruri nu sunt justificate altfel decât prin cutuma însăși: „E-un obicei”⁴⁵; „Am prins cî trebuie dați”⁴⁶. În cazul Valentinei Ursache, orezul, zahărul și săpunul au fost omise⁴⁷, în timp ce la Rusenii Noi – Iași, de unde provin Elena C. Botez și Magdalena Duman, a apărut o justificare punitivă din post-existență, ca motivare pentru îndeplinirea datinii: „Pi Ceea Lumi mâinili tăli numai amorțâti stă! Findcî n-ai dat daru' la cumătri!”⁴⁸ Nici Zenovia Zvâncă nu pare să cunoască motivația că „pi Cealantî Lumi ti duci sî ti rogi la dânsa [la nași] sî-ț deî copilu-napoi”, așa cum ne-a povestit Anisia Nechita, cumnata sa din sat. Acest imaginar creștin este caracteristic pentru cultura populară, care trece dogma prin filiera informațiilor anterioare de spiritualitate.

Subiecții cunosc faptul că acest ritual trebuie îndeplinit chiar când nașul sau pruncul botezat moare, semn că intensitatea legăturii de încumetrire depășește granițele vieții pământești. Motivul pentru care colacii devin parte componentă a ritului funebru este că nașul trebuie „sî intri-n pământ cu sufletu' [împăcat]” (Sorina Gușă). Faptul că nașa sau

⁴⁴ Atât în sate, cât și în interviurile desfășurate cu orășeni, ideea că pruncul aparține nașilor până la oferirea colacilor este vie în mintea subiecților.

⁴⁵ Inf. Aneta Asoltanei.

⁴⁶ Inf. Maria Pintilie.

⁴⁷ Față de cele indicate de subiectul rural Georgeta Cehan.

⁴⁸ Inf. Paraschiva Tiron.

nașul nu pot primi efectiv darul nu reprezintă un impediment, cei din familia lor devenind un receptor profan al colacilor care trebuie să ajungă pe Cealaltă Lume: „Îi dai la fiu, cini rămâni în continuari, tre' sî aibî rudi!” (Valentina Ursache); „Sî dă la restu' familiei cari rămâni. Sî dă di pomanî [cât e mortul în casă]” (Elena A. Iordache). Diferența față de ceremonialul firesc a fost remarcată de Stela Troia: „Se dă un singur colac, numai pentru o persoanî”. Semnificația celei de-a doua copturi nu se încadrează în contextul funebru, în care ofrandele vizează drumul *dalbului de pribeag* și *vămile* pe care trebuie să le treacă. Cel de-al doilea colac se dă înapoi părinților în scop augural, pentru a le provoca belșug pe cale magică, ori tot ceea ce s-a contaminat cu morbul morții este exclusiv distructiv⁴⁹.

Reflecția Vioricăi Vișan asupra acestui dar post-mortem survine o dată cu descrierea lui către un *outsider* (culegătorul), anterior simpla deținere a informației tradiționale fiind suficientă: „Dai la copilu' lui, dai la o rudî, numaidicât [la înmormântare]. De exemplu, cân' moari, la noi, șî nu i-ai dat colacii, tre' sî ti duci sî-i dai colacii c-o găleatî, c-o canî și colacii. Nu știu di ci sî dă așa. Nu plinî, c-un pic di apă. O canî, o găleatî și colacii”. *Setea mortului* este aici cea care trebuie ostoită, pe lângă împlinirea unui gest ritual ratat în timpul vieții. Practica funebră implică o perioadă de 40 de zile în care se cară apă la mormânt, un gest a cărui simbolistică este, potrivit lui Mircea Eliade, de a „ucide mortul”⁵⁰, adică dorurile sale pământești, care ar putea să îl recheme într-o formă infernală printre cei vii.

Momentul culminant al atribuțiunilor nașei îl constituie *scăldătoarea*, atunci când rigurozitatea felului în care spală pruncul și atenția cu care îl îmbracă au repercusiuni magice asupra întregii vieți a acestuia. Viorica Vișan ne-a povestit un caz nefericit în acest sens: „Eu știu pi cineva cî nașa o zis: «Ei, da' ci-i cu toati obiceiurili...?» Și femeia ceia atât di mult o suferit cu copilu, orici-i punea nu-i trecea opăreala, opăreala di subraț”. Mărioara Ardeleanu, originară din Boțârlău – Vrancea, este convinsă că dermatita seboreică a fiului său se trage de la *scăldătoare*: „Tomiță are-o pată aicea, dacă îi crești păru, face coji. Deci, cum spun bătrânii, nu l-a uns bine, nu l-a spălat și pata aia de acolo... El mereu

⁴⁹ Furarea lucrurilor folosite la pregătirea mortului (piedica, apa) se face pentru vrăjile menite să distrugă unitatea cuplurilor sau chiar sănătatea celui vizat.

⁵⁰ 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. 215.

zici: «Of, mă mamă! Nana asta... mă duc înapoi să mă scalde la cap, ca să nu mai fac coji!»... Îi urât că iesi și sî tundi mereu scurt, scurt. Ci-i di la bătrâni...»⁵¹

Nu doar ingredientele puse în apa de baie hotărâsc, deci, parcursul viitor, ci și gesturile nașei din timpul scaldării. Paralelismul dintre nașterea biologică și cea spiritualo-socială a copilului este evident: dacă faptele mamei din timpul sarcinii au repercusiuni magice asupra sănătății și temperamentului ce îl va dezvolta pruncul ei, nașa se substituie figurii materne începând cu botezul⁵² și până la aflarea meseriei îndrăgite de copil, după cum vom vedea din relatarea Magdalinei Duman. Rolul important este conștientizat acut de către subiecți: „[Se] zice [că] unde trece nașa cu spălatu’, acel copil când este mare, nu miroase. (...) Ce face nașa [se] zice că ar fi să fie copilul când este mare” (Doina Popa).

Tot nașa este cea care anunță divinitățile pragului despre sosirea unui nou membru al familiei: „Când se termină scaldatu’, nașa închină finu’ înspre răsărit, în tocu’ ușii, unde-i răsăritu’ în tocu’ ușii, de trei ori și stinge lumânarea în tocu’ ușii. La fel și când vine de la biserică, (...) tot așa-l închină de trei ori și stinge lumânarea tot așa, în tocu’ ușii, mama copilului stă în casă, nașa stă afară și peste prag zice: «Mi-ai dat un păgân, ți-am dat un creștin!» de trei ori și-atuncea mama copilului îl ia și zice «Bodaproste»” (Mărioara Ardeleanu).

Elementele păgâne și cele creștine se îmbină atât de armonios în practica descrisă, încât amestecul lor devine un tip de spiritualitate distinct, specific culturii populare. Spațiul sacru marcat în relatare atât de tocul ușii, cât și de prag, reprezintă hotarul ontologic pe care îl pășește pruncul, sub protecția figurii inițiate a nașei. Ea onorează divinitățile străvechi ale pragului, închinând, în același timp, copilul către zeitățile creștine figurate de punctul cardinal al răsăritului⁵³. Pragul existențial

⁵¹ 57 de ani, trăiește în Focșani de 40 de ani, a terminat o școală profesională.

⁵² C. G. Jung vorbește, în acest context, despre dubla origine a copilului, profană și sacră, creată prin a doua naștere – botezul. Vezi C. G. Jung, *În lumea arhetipurilor*. Traducere din limba germană, prefață, comentarii și note de Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura „Jurnalul Literar”, 1994, p. 24.

⁵³ Nașterea lui Iisus Hristos a preluat în calendar, locul lui *Solis Invictus* (Soarele Neînfrânt – o divinitate romană ce marca reînceperea perioadei de creștere a duratei zilei, la solstițiul de iarnă) și a zeului solar Mithra, deci localizarea estică a divinităților creștine și identitatea Dumnezeu – lumină nu sunt întâmplătoare, ele sintetizează secole de spiritualitate anterioare.

concretizat în trecerea de la statutul de păgân la cel de creștin este materializat de spațiul ușii, acolo unde își au sălașul protectorii casei. În calitatea sa de personaj ritual recunoscut social ca autoritate inițiată, doar nașa poate „prezenta” copilul acestor spirite străvechi, așezându-l, concomitent, sub protecția lor. Desigur, nimic din toată această istorie culturală nu este perceput în mod rațional de către purtătorii de tradiții, pentru ei îndeplinirea cutumei fiind singura rațiune necesară.

Altfel stau însă lucrurile pentru generația a doua de orășeni, pentru care relaționarea logică între cauză și efect nu permite prea multe tipare ale gândirii magice. Întrebată dacă ea crede că modul superficial în care nașa (tot o orășeancă prin naștere) i-a spălat copilul va avea repercusiuni în viitor, Anca Mazilu a fost pragmatică: „Nu [va miroși urât], dacă sî spalî și-ari grijî di igienî, n-ari di ci să miroasî. Doar, Doamne ferește, să n-aibî vreo problemî de sănătate, ale glandelor... În rest n-ar avea di ci sî miroasî, dacă ari grijî di igiena personalî!”⁵⁴

Nu doar spălutul este decisiv pentru felul în care va crește copilul, potrivit convingerilor populare perpetuate la oraș. Daniela Chelaru ne-a oferit un exemplu al analogiei magice: „Nașa, când îl înfași după băiță, dacă-l înfași foarti tari, o sî fii copilu' zgârcit. Dacă-l înfași mai larg, o sî fii mai darnic”. Comparația are în subsidiar imaginea cumpătării extreme, exprimată la nivel paremiologic prin formula *a fi strâns la pungă*. Raportul de antonimie se creează cu expresia *a fi mână largă*, de unde și credința că pruncul trebuie înfășat mai lejer.

În mediul rural, imaginea zgârceniei este dată de modul în care sunt adunați banii dați la cumătrie de către participanți, însă gestul simbolic rămâne același: „Nașu' îi puné batista cu bani, i-o strânge, dipindi cum vroie sî fii di zgârcit, di econom, cum s-ar zici. Cari numa' împăturé, ș-apoi mama copilulu: «Nu așa, strângi mai bini, sî nu cie... sî dărăpăneascî banii, sî fii strângători!» Ș-apoi nașu-i mai făcé... Altu' strângé cu câte două noduri! «Las' sî fii zgârcit ca mini!» Cari era mai...»⁵⁵

Pe lângă temperament, felul în care este îmbrăcat copilul după scăldătoare îi determină grija pentru aspectul său fizic: „,Trebuie sî-l speli de-a mărunțelu', cum s-ar zici... peste tot, nu trebui sî sarî nimic din corpu' copilului, trebui săpun, spălat și cu colțu' di la crijmî, sigur, se suflî peste... cu busuioc. Dacă nu-l îmbracî cum trebui, iarăși și-aicea

⁵⁴ 29 de ani, născută în Focșani, studii superioare.

⁵⁵ Inf. Didina Lebădă.

e..., trebui sî nu aibî cuti, hăinuța întinsî ș-aranjați, exact ca pe-o păpuși cân o-mbraci, cî na, copilu' plângi, da' tre sî ai răbdari, și tot cu ci îmbraci sî nu fii mototoliti, sî nu fii strânsi, îmbrăcat cum trebui, cî așa sî va purta el îmbrăcat cân va fi mari" (Stela Troia).

Mai mult chiar, responsabilitatea darului de haine, considerat de Ofelia Văduva o formă de pecetluire a legăturii dintre naș și copil⁵⁶, transcende contingentul și devine un gest cu urmări în eternitate: „Cum îl îmbraci pe lumea asta ca fin, așa-l ai pe lumea ailaltă, fiind considerat ca un copil al tău! Îmbrăcat, cică așa cum îl îmbraci, așa-l găsești pe lumea cealaltă. Să fie încălțat, să fie îmbrăcat, să aibă pe cap, deci să aibă tot ce-i trebuie la un om" (Doina Popa). Hainele simbolizează identitatea nouă a copilului, formată sub protecția și ascendența nașilor, de aceea ele hotărăsc cum va arăta finul în viața de aici și de apoi. Faptul că veșmintele devin unul și același lucru cu purtătorul lor este speculat din plin în practicile magice, potrivit cărora maltratarea unei haine este resimțită chiar de persoana care a purtat-o. Datoria de a îmbrăca finul la botez și la tăierea moțului, când ultimele elemente anatomice din lumea din care a venit pruncul sunt îndepărtate pentru o asimilare completă în mediul social, devine, în acest context, un act de definire a identității spirituale. Orice neofit îmbracă o haină nouă când devine inițiat, adică atunci când este acceptat într-un grup distinct; tot la fel, proaspătul creștin se transformă sub puterea modelatoare a părinților săi spirituali.

La împlinirea vârstei de un an, nașii întăresc identitatea socială a finului prin scurtarea părului cu care acesta s-a născut. Interdicția ca nimeni altcineva în afară de nași să nu tundă pletele pruncului sau să nu taie unghiuțele sale (de obicei, la scurt timp după naștere) este cunoscută de toți subiecții urbani cu care am discutat. Elena A. Iordache a păstrat chiar practica tunderii prin interiorul unui colac adus de nașă, gest cu evidente conotații securizante la nivel magic. Odată tăiat, părul se prinde cu ceară pe un bănuț, alături de primele unghii scurtate. Dacă Gheorghe Mihai își amintește că „la țară spunea cî sî duci șî li puni într-o baligî di vitî (...) sî creascî frumos așa ia, cum crești vita”, iar Elena A. Iordache conștientizează abaterea de la norma tradițională („Normal sî dă, s-aruncî într-o cireadî di vaci, di viti (...) pentru noroc”), restul subiecților nu mai cunosc destinația acestor elemente anatomice ale copilului. Dacă ne raportăm la gestul descris, menit să aducă în viitor noroc la vite copilului, adică să le crească și să prospere datorită lor, este evident că traiul în

⁵⁶ Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 97.

mediul urban a anulat acest tip de funcționalitate magică. Nici obiceiul de a arăta copilului la o vârstă fragedă șuvița tăiată de naș, pentru a-l întreba de la ce ființă provine (răspunsul indică la ce animal va avea baftă în viață), nu a supraviețuit trecerii de la sat la oraș, din evidente motive economice. Sorina Gușă i-a arătat fiicei părul și unghiile de pe bănuț, dar nu a întrebat-o ce crede, practica păstrând doar necesitatea gestului, nu și valoarea lui divinatorie.

Ceea ce a rămas din superstiția legată de puterea „moțului” de a influența destinul copilului este nevoia de a nu îndepărta de la casă părul în cauză. Majoritatea informatorilor au declarat că au păstrat bănuțul pe care era prinsă șuvița, fără să simtă nevoia de a înțelege această pornire. Viorica Vișan a devenit retorică („Di ci l-am păstrat...?”) sub presiunea interviului, ale cărui întrebări succesive vizau o cauzalitate conștientă. Titlul sub care a teaurizat Valentina Ursache părul fiicei sale, „ca amintire”, camuflează, de fapt, o informație arhaică despre puterea pe care o conține orice element anatomic. În schimb, analogiile magice rămân conștiente în mediul rural, după cum reiese din spusele Didinei Lebădă: „Unghiili cân li tăia prima dată, li puneam într-un gheмоștoc di cearî curatî di la albini ș-ăpi li-aruncam într-o... [la] cini avea stupi mult’. Sî fii bogat, sî fii așa... sî fii copilașu’ meu sau nepoțălu’ meu, sî fii dulci, sî fii un om gospodar, sî nu fii un derbedeu sî furi, mă rog, multi vorbi buni, așa frumoasi. Cu păru din moț..., ăl puneai undiva sus, sus la grindî, ca sî fii copilu’, sî fii cu creieru’ luminat, sî fii tot cu fruntea sus”. Dacă în cazul nou-născutului această comparație, între înălțimea tavanului și atitudinea sa în viață este posibilă, obiceiul de a păstra la grindă o șuviță de la membrii dispăruți ai familiei ține de un alt tip de convingere arhaică. *Norocul casei* este cel care nu trebuie înstrăinat, nici măcar prin moarte.

Același tipar de reacție culturală dictată exclusiv de memoria tradițională, în absența oricărei motivații concrete, a făcut-o pe Magdalina Duman să păstreze buricele copiilor ei la iconă, îmbinând, o dată în plus, gesturile pre-creștine cu simbolurile ortodoxe. Reminiscența convingerii străvechi se înregistrează și în Rusia, unde moașele instruite recomandă părinților să păstreze elementul anatomic într-o *ladanka* (un săculeț pentru obiecte sacre), pe post de amuletă⁵⁷.

⁵⁷ Ekaterina Belousova, *The Preservation of National Childbirth Tradition in the Russian Homebirth Community*, în „Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association”, Kansas, tom. II, nr. 2, 2002, p. 67.

Tot la un an se practică obiceiul de a pune în fața copilului o tavă cu mai multe obiecte-simbol pentru diverse ocupații în viață. Așa cum am notat deja mai sus, practica este de data mai recentă, altele fiind indiciile interpretate pe vremuri de către moașă și părinți. Dacă la naștere, *bunica* atingea mânuța copilului de unelte alese de ea, la scăldătoare obiectele emblematice se puneau în apă și se urmărea ce se duce spre capul pruncului, după cum ne-a povestit Anisia Nechita din Hilița – Iași: „Ci s-adunî din apî prima dată, aceia a sî fii. Și-i adivărat așa!” Ulterior se urmăreau gesturile copilului, considerându-se că atracția sa pentru diferite obiecte de prin casă are puterea de a prevesti meseria viitoare.

Revenind la tava cu obiecte puse în fața pruncului de un an pentru a-l face să aleagă unul, vom vedea că nașii pot avea o intervenție fatidică în timpul acestui rit. Magdalina Duman ne-a povestit că fiica sa a ales mărgelele dintre lucrurile expuse și ulterior a pierdut toate lănțișoarele de aur din cauza reacției nașei: „Nași-sa o zâs cî nu trebuia sî iei... (...) O zâs: «Vai, da' nu trebuia sî iei!» Și chiar cî n-o avut parti di așa ceva! Cî ea își dorea tari mult! (...) Și n-o avut parti di așa ceva, dacî nași-sa o spus cî nu...”

Deși acest caz nu reprezintă o situație generalizată, el se încadrează în mentalul popular care conferă oricărei acțiuni a nașilor puteri supranaturale de modelare a viitorului pentru fin. Felul în care ține copilul în brațe nașul, cum îl spală soția sa, cum îl îmbracă și ceea ce spune – sunt tot atâtea momente în care soarta se supune modelului trasat de aceste figuri impozante ale structurii sociale tradiționale. Mutarea la oraș nu a afectat forța nașilor de a influența viitorul, din punctul de vedere al foștilor săteni, însă copiii lor nu păstrează sentimentul de venerație magică a gesturilor ceremoniale. Pentru ei, scăldătoarea are contur de „punere în scenă” a unor obiceiuri impuse de părinți și nimic nu transcende peste timp din momentul ritual.

Prima generație de orașeni are, din contră, nu doar o cunoaștere profundă a credințelor magice, ci și un discernământ al inovațiilor sinonime cu degradarea obiceiului. Opoziția se creează între ceea ce ei cunosc „de acasă” și ceea ce pune în circulație mediul desacralizat al vieții publice urbane. Copilul căruia i se pune o tavă cu obiecte emblematice în față are de ales, spune Viorica Vișan, „o dată, io știu o dată”. Subiectul insistă imediat pe diferența dintre manifestarea tradițională și cea remarcată în mediul urban, punând situațiile într-o relație de adversitate marcată de conjuncția specifică: „Da' acumă văd pe la televizor di douî ori, di trei ori, di câte ori vrea...”

În același registru al reflecției asupra datelor culturale moștenite, Meda Gâlea demonstrează, o dată în plus, o înțelegere psihologică a cauzelor ce stau la baza selecției (de către adulți) și alegerii (de către copil) a obiectelor cu implicație divinatorie: „Se pune pe tavă tot ce le trece prin cap părinților, numai că părinții au proasta inspirație de a pune pe tavă lucruri care știu că de obicei îi plac copilului, cu care se joacă el frecvent, dar și lucruri noi. De obicei, îi pun mingiuța cu care el se joacă, mașinuța, cheile mașinii, mai punem și-o seringă așa, fără să ne gândim că, de fapt, copilul ce va lua prima dată? Ce n-a văzut niciodată! «Auleu, e după bani!» Da' el, săracu', n-a văzut niciodată bani până atuncia! Da' jucăria, mașina, seringă cu care i s-o mai făcut injecții sau i s-o dat în ochi, alea le-a mai văzut sigur! Sau sclipește! E normal asta...” O atare receptare a obiceiului nu mai păstrează nimic din autarhia culturii populare, în care setul de legi nu este niciodată supus analizei, doar acceptat și asimilat. Deschiderea către analiză a datelor culturale reprezintă prima etapă a estompării lor, urmată adeseori de o respectare programatică și artificială a preceptelor. Dacă în mediul rural gesturile se fac în virtutea unei inerții a spiritualității tradiționale, fiindcă *așa e bine*, mediul urban și studiile superioare provoacă orășenilor recentți un proces de evaluare rațională a informației moștenite.

Încercarea de a pre-defini devenirea se adaugă nevoii constante de răspunsuri și sentimentului de vulnerabilitate creat de forțele negative ale lumii, toate având ca efect respectarea neîntreruptă a credințelor și practicilor de naștere în mediul urban. Să poți controla felul în care viața va decurge reprezintă una din năzuințele general umane și stă la baza gândirii magice străvechi. În plus, afectivitatea părinților face să supraviețuiască acele gesturi menite să asigure nou-născutului sănătate, frumusețe și bogăție, considerate temelia unui destin fericit. Ceremoniile dovedesc cel mai mare grad de vitalitate în orașe și datorită rolului lor cathartic, de liniștire a temerilor provocate de schimbările existențiale radicale.