

## MANA ȘI STERILITATEA – UN ANTAGONISM FEMININ

Adina HULUBAȘ\*

Principiul feminin pare supus unei mișcări de pendul în mentalitatea arhaică: percepția socială a tinerei nubile trece de la capacitatea virtuală de a regenera natura la prezumția de sterilitate, atunci când prima sarcină întârzie prea mult timp după căsătorie, revine la fecund, pe perioada gravidității, pentru a se întoarce, în a doua mișcare oscilatorie, la puterea anihilantă asupra mediului, cât timp nevasta e lehză. Ieșirea de sub încărcătura sacră se face o dată cu îmbisericirea proaspetei mame, iar femeia încetează să mai reprezinte o sursă de contagiune. Desigur, concepția imediat după căsătorie o absolvă pe tânăra soție de reacția socială discriminantă și reduce traseul feminin doar la doi timpi: fecunditate, respectiv abolirea temporară a acesteia.

Legătura strânsă a fetei nubile cu dimensiunea vegetațională poate fi argumentată atât la nivel etnografic, cât și al cuvântului ceremonial. În afară de zestrea pe care trebuia să și-o creeze singură, fata de măritat avea grijă altădată de o grădină cu flori din fața casei. Straturile frumos îngrijite deveneau astfel un simbol al feminității și al disponibilității maritale. Transsubstanțializarea acestei practici în literatura populară a dus la un raport cu valențe totemice între fecioară și floare, vizibil în orații de nuntă, basme fantastice și colinde profane. Dintre acestea din urmă, colindele tip III 50, *Peștele și mreaja fetei*, și IV 90, *Sosirea peșitorilor*, revelează dincolo de orice dubiu relația dintre floră și condiția fetei mari. Dacă în primul tip de colindă devastarea grădinii muncite „toată vara” de tânără este un semn nupțial (fata nu va mai avea nevoie de o grădină care să o reprezinte, pentru că va deveni curând soție), în colindele despre sosirea peșitorilor, ipostaza feminină pare aflată în simbioză cu vegetația luxuriantă: „– Scoală, (cutare), nu dormi,/ Că de-asăară doar ți-a fi,/ Că de când ai adormit,/ Iarba toată te-a ngrădit,/ Florile te-au năpădit/ Și pe gură și pe nas/ Și pe dalbul tău obraz,/ Și prin sân ți s’au băgat,/ Scoală fată de’mpărat” (Lipnic –

---

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

Republica Moldova)”<sup>1</sup>. Somnul anamnetic aduce în prezentul ceremonial capacitățile de germinație de la începutul lumii, pentru regenerarea periodică a universului uman. Inițierea tinerilor înainte de căsătorie trebuie să confirme abilitatea lor de a dobândi virtuțile întemeietoare, după modelul primordial, iar creația prin germinație ține dintotdeauna de principiul feminin.

Orațiile de nuntă conțin, de asemenea, o ipostază florală, dar, în această etapă socială devine limpede expectanța fructificării, a fertilității: „Tinărul nostru împărat/ Umblând cu ai săi p’ ai ci,/ A oblicit la d-vastră o flóre,/ Care înfloresce, dar nu rodește,/ Noî după dënşa am venit,/ Să o ducem în curțile tinêrelui împărat./ Acolo să crêscă, să înflorêscă,/ Dar să și rodêscă”<sup>2</sup>. Din această perspectivă literarizată reiese percepția socială a vremii de măritiș ce nu trebuie să fie depășită, tocmai pentru că se ratează rodirea și nu e în natura lucrurilor, acesta fiind, în fond, instinctul primordial al materiei vii.

În situația în care fecunditatea de proporții hiperbolice a tinerei neveste nu confirmă ipostaza arhetipală, femeia devine subiectul unei atitudini sociale opuse celei inițiale, din ceremonialul nunții. Gravitatea de a fi un cuplu fără urmași este, de asemenea, valorificată artistic, în basmele tip AT 700, în care criza declanșatoare la nivel epic constă în încercările zadarnice ale împărătesei de a concepe un moștenitor. La fel ca în mediul sătesc, infertilitatea cuplului regal poate atrage după sine un șir de evenimente nefaste și pune în pericol întreaga comunitate.

Numeroase culturi ale lumii au o reflectare critică în privința infertilității. În sinteza făcută de Lise Bartoli asupra riturilor de naștere de pe cinci continente se precizează: „Femeia nu va fi acceptată de comunitatea sa dacă nu dă naștere la numeroase progeneruri. Rituri de fecunditate sunt puse în mișcare imediat, până când ea devine fertilă. Dacă nu ajunge în această etapă, soarta sa nu e de invidiat: e respinsă la nivel social, amenințată cu repudierea sau obligată să locuiască împreună cu o nouă soție, pe care soțul o speră mai fertilă”<sup>3</sup>. În spațiul autohton apărea la 1846 o concluzie similară:

<sup>1</sup> *Poezia obiceiurilor calendarice*. Alcătuirea, articolul introductiv și comentariile de N. M. Băeșu. Sub redacția lui V. M. Gațac, Chișinău, Editura Știința, 1975, p. 181.

<sup>2</sup> Teofil Frâncu, George Candrea, *Românii din Munții Apuseni (Moșii)*. Scriere etnografică cu 10 ilustrațiuni în fotografie, București, Tipografia modernă, 1888, p. 158.

<sup>3</sup> Lise Bartoli, *Venir au monde. Les rites de l'enfantement sur les cinq continents*, Paris, Édition Payot & Rivages, 2007, p. 21 (trad. n.).

„Casnicii cei sterpi era[u] la toate națiile de demult de necinste, se socotea de un păcat și nu se primea[u] nici în capiștea lor”<sup>4</sup>. „Foaia pentru minte, inimă și literatură” din 1841 limitează vina la principiul feminin: „Nimic nu era la popoarele cele vechi în mai mare ură și batjocură decât o muiere stearpă”<sup>5</sup>. Incriminarea soției pentru întârzierea sarcinii devine rapid pricină de divorț, fiind consemnată încă din antichitate de către Plutarh: „Și-a lăsat nevasta pentru că era stearpă”<sup>6</sup>. Într-o paralelă trasată la nivelul imaginarului tradițional al populației bretone și al celei românești, Andrei Rădulescu dezvoltă coordonatele locale pentru litigiul domestic: „Femeea stearpă este rău văzută și uneori din această cauză este trimisă acasă la părinți. «Ce să fac cu o stearpă? Nu-mi trebuie o femeie stearpă». Acest defect e un motiv de dispreț și din partea altor femei: «Ce? Sterpătura asta să zică de mine?», «Tu o stearpă să vorbești?»”<sup>7</sup>. Justificarea unui tratament atât de radical se bazează pe magia prin contagiune, activată prin activitățile agricole desfășurate în funcție de sex: „Femeilor li se impun muncile în grădini, plantații și pe câmpuri. În fapt, numai dacă sunt fecunde ele pot transmite, prin participare pământului și copacilor propria fertilitate. În Africa australă, un bărbat își alungă în mod categoric soția pentru că e sterilă, din credința că această sterilitate se poate transmite plantației sale”<sup>8</sup>.

La nivel paremiologic, ipostaza nedorită a feminității deschide o perspectivă vegetațională extrem de importantă: „Femeia stearpă e ca pomul fără rod”<sup>9</sup>. Deși poate părea un loc comun datorită expresiilor uzuale care fac referință la copil, ca rod sau fruct al iubirii, comparația are rădăcinile adânci până în zorii civilizației. Medicul Episcopescu

---

<sup>4</sup> Ștefan Vasile Episcopescu, *Practica doctorului de casă. Cunoștința apărării și a tămăduirii boalelor bărbătești, femeiești și copilărești*, București, Tipografia Colegiului Sfântul Sava, 1846, p. 42.

<sup>5</sup> Apud *Dicționarul limbii române* (DLR), serie nouă, tomul X, partea a 5-a, litera S (spongios-swing), București, Editura Academiei, 1994, p. 1575.

<sup>6</sup> Costache Aristia, *Plutarh. Paralela sau viețile bărbaților iluștri*. Tradus din elenește de... Tom I, București, Tipografia Colegiului Național, 1857, p. 99.

<sup>7</sup> Andrei Rădulescu, *Asemănări între ideile primitive ale poporului din Bretania și ale poporului român*, în „Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice”, seria a III-a, tom XI, București, Regia M.O. Imprimeria Națională, 1931, p. 10.

<sup>8</sup> Charles Blondel, *La mentalité primitive*, Paris, Librairie Stock, 1926, p. 111 (trad. n.).

<sup>9</sup> Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia*, vol. II. Ediție îngrijită de Mugur Vasiliu, București, Editura Scara, 2003, p. 747.

conștientiza la mijlocul secolului al XIX-lea mecanismul comun pentru feminin și vegetațional. El se referă la soții care au copii cu formula „părinți roditori”<sup>10</sup> și spune despre cei fără prunci că se tânguie „de nerodirea lor”<sup>11</sup>, în timp ce concepția se eufemizează prin sintagma „împreunare roditoare”<sup>12</sup>.

Legătura dintre femeie și copacul fructifer aprofundează raportul definit în cântecele ritual-ceremoniale prin aliterația „omule, pomule” sau în ghicitori prin motivul universal al arborelui răsturnat, a cărui decodare o reprezintă ființa umană: „Am/ Un pom/ Cu ramurile-n jos/ Și cu rădăcina-n sus”<sup>13</sup>. În textele de sorcovă, copacul fructifer devine un model ideal de viață prin capacitatea de a rodi („Să înfloriți/ Ca merii, ca perii/ În toiul primăverii/ Ca toamna cea bogată,/ De toate îmbelșugată”), dar și prin puterea de a-și încheia ciclul vieții cu demnitate: „Să trăiești./ Să-mbătrânești./ Ca un măr./ Ca un păr”. Toate momentele ceremoniale, săvârșite deci în contexte ontologice liminale, se fac, în obiceiurile noastre, alături de un pom împodobit, menit să prelungească existența pământeană în mitic.

Dacă în plan universal omul se identifică la nivel simbolic cu arborele, și prin el cu simbolul creștinismului, crucea, în imaginarul românesc paralela devine mai precisă. Rodnicia similară copacilor fructiferi este însă un mister feminin în cele mai multe culturi ale lumii dacă fertilitatea ei este dovedită: „Pământul nu va fi cultivat niciodată de o femeie stearpă. În Uganda, femeia stearpă, de obicei, este trimisă acasă la părinți de către soțul ei, pentru că va împiedica grădina să dea rod [căci] o femeie stearpă aduce ghinion grădinii, care nu va rodi, în timp ce lucrul unei femei fertile va aduce o recoltă bogată”<sup>14</sup>. Fenomenul sociologic consemnat mai sus prin prisma percepțiilor din prima jumătate a secolului trecut capătă o implicație magică ale cărei urmări afectează viața comunității în general.

Odată devenită „femeie groasă”, nevasta dobândește o energie numinoasă ce provoacă a doua schimbare radicală de statut. „Dacă este gravidă, ea devine sacră în raport cu celelalte femei din clan,

<sup>10</sup> Ștefan Vasile Episcopescu, *op. cit.*, p. 41.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>13</sup> *Bulgăre de aur în piele de taur. Ghicitori*. Ediție îngrijită, prefață, bibliografie și index bibliografic de Radu Niculescu, București, Editura Minerva, 1975, p. 3.

<sup>14</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *Experiența mistică și simbolurile la primitivi*. Traducere din limba franceză de Raluca Lupu-Oneț, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2003, p. 233.

exceptând rudele sale apropiate; astfel încât, celelalte femei ajung să constituie față de ea o lume profană, incluzând, în acest moment, și pe copiii și bărbații adulți”<sup>15</sup>. Capacitatea ei de a zămisli are putere de contagiune pentru natură: „Fertilitatea pământului este solidară cu fecunditatea feminină; prin urmare, femeile devin responsabile de belșugul recoltelor, căci ele cunosc «misterul» creației. Este vorba de un mister religios, pentru că guvernează originea vieții, hrana și moartea. Glia este asimilată femeii”<sup>16</sup>. Așa se face că în obiceiul de amenințare a pomilor neroditori, înfăptuit în Ajunul Sfântului Vasile, copacul care nu a făcut fructe este apărât în mod ritual de o gravidă: „Femeia, care îl personifică, apărându-l și înfășurându-l, are în această vrajă un rol magico-simpatic; fertilitatea, reprezentată totdeauna, în credința populară, prin femeie, trece de la ea la copac”<sup>17</sup>. Contagiunea cu femeia însărcinată catalizează transferul de forțe gestaționale, iar medierea acestora prin apă se practică și în zilele noastre.

O formă complexă a obiceiului practicat în perioadele în care culturile agricole sunt puse în pericol de absența ploilor poate fi indicată de un obicei din Maieri – Bistrița-Năsăud cules de etnologul Nicolae Bot. Ritul este înfăptuit doar de femei însărcinate, nouă la număr, care, mai întâi, se scaldă în râu, iar apoi merg la hotar și îl udă cu apă din cofă, descântând<sup>18</sup>. În mod evident, apa este mai întâi investită cu puterea creației preluată de la un număr simbolic de gravide. În numărul nouă „se regăsește ideea de naștere nouă și de germinare, precum și cea de moarte (...), el exprimă sfârșitul unui ciclu, finalul unei curse, închiderea unei verigi”<sup>19</sup>. Perioada ce trebuie încheiată de cele nouă femei aflate într-o ipostază sacralizată o reprezintă sezonul uscat, lipsit

---

<sup>15</sup> Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfață de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 23.

<sup>16</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I. *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*. Traducere de Cezar Baltag, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 41.

<sup>17</sup> Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare. Studiu de folclor comparat*. Ediție îngrijită de Silvia Ciubotaru. Prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Minerva, 1983, p. 414.

<sup>18</sup> Nicolae Bot, *Studii de etnologie*. Volum îngrijit de Ioana Bot și Ileana Benga, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2008, p. 122.

<sup>19</sup> Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. II, București, Editura Artemis, 1995, p. 352.

de ploii care să hrănească plantele și animalele. Începutul impus de gravidă nu poate fi decât fast, datorită statutului ei privilegiat, „puterii ei de procreație confirmată”, „care poate fi transferată la întreaga regiune lovită de secetă”<sup>20</sup>, după cum s-a observat referitor la riturile de provocare a ploilor în China. Sarcina și copilul în sine reprezintă metafore ale începutului augural<sup>21</sup>.

Aflăte în strânsă legătură la nivel arhetipal, femeia, vegetația și activitatea pluvială au în ritul din Transilvania valențe fertilizatoare augmentate, datorită vieții care pulsează și se definește în mediul acvatic matern. „Imersiunea fertilizează și amplifică potențialul vieții”<sup>22</sup> printr-o contagiune biunivocă: intrarea în apă regenerează spiritual și conferă statutul unei renașteri, deci o încărcătură energetică ce beneficiază de magia întregului, în timp ce apa în care au intrat gravidele devine *fons origo*, „matricea tuturor posibilităților de existență”<sup>23</sup>. O astfel de apă stropită pe hotarul satului va aduce abundență și rodnicie, o adevărată mana pentru comunitatea aflată în interiorul cercului trasat de frontiera extremă a ogoarelor. O formă înrudită a ritului de ploaie cu practica cercetată de Nicolae Bot a fost culeasă din satul ieșean Mânzătești în noiembrie 2010. În această localitate, femeile însărcinate se întâlnesc în vreme de secetă și se udă între ele pentru a provoca începerea ploilor<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Barend J. ter Haar, *Telling stories: witchcraft and scapegoating in Chinese history*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2006, p. 285 (trad. n.).

<sup>21</sup> O decodare eronată a acestui rit atestat de etnologul Nicolae Bot a fost făcută în cheia unei impurități rituale a gravidei care ar fi pedepsită de ploaia cu valoare de potop (vezi Aurel Bodiu, *Trecerea prin metaforă. Studiu de etnologie, poetică și stilistică*, Cluj-Napoca, Editura Vremi, 2006, p. 12). Atâta timp cât practica are loc doar în contextul unei necesități imperioase de precipitații, un asemenea scenariu punitiv este exclus. În plus, nu avem date în cultura tradițională românească legate de o necurățenie a gravidei, dimpotrivă, mediul din preajma ei trebuie curățat pentru a nu afecta fătul. Doar *fata greșită* avea parte de un tratament distant, „era izolată în perioada de sarcină – când, de regulă, femeile «împovărate» sunt ocrotite de senele lor”. Vezi Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II. *Obiceiuri familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002, p. 3.

<sup>22</sup> Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*. Traducere de Alexandra Beldescu, București, Editura Humanitas, 1994, p. 188.

<sup>23</sup> Idem, *Tratat de istorie a religiilor*. Cu o prefață de Georges Dumézil și un Cuvânt înainte al autorului. Traducere de Mariana Noica, București, Editura Humanitas, 1992, p. 183.

<sup>24</sup> Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei (AFMB), Cd 1015, 2010; culeg. Adina Hulubaș și Ioana Repciuc.

La sfârșitul secolului al XIX-lea, începerea ploilor era condiționată de atingerea unui număr ritual de gravide udate: „O fată mare, cu o oală, udă cu apă șapte femei însercinate, fără ca ele să știe. Oala o sparge în fund și o pune, cu gura în jos, în fundul unei fântâni părăsite”<sup>25</sup>. Dacă șapte este „numărul omului desăvârșit – adică al omului pe deplin realizat”<sup>26</sup>, șapte gravide reprezintă o culme a umanității prolifică, un superlativ absolut al rodniciei ce va fi transmisă, prin apă, pământului. Oala de lut cu fundul spart va lăsa, la nivel simbolic, să curgă prețioasa apă contaminată cu fertilitatea femeilor și va reface starea de ariditate a naturii, figurată de fântâna părăsită, deci inutilă social. Apa sacralizată trebuie să ajungă în pământ, pentru a-l contamina pozitiv, și de aceea vasul de lut se așează cu gura în jos.

O modalitate simplificată de a provoca ploile sugerează faptul că femeia reprezintă un simulacru al pământului roditor, așa cum a arătat Mircea Eliade. Un rit vegetațional atestat în 1969 la moșii din Apuseni opunea practica religioasă instituționalizată cutumei moștenite: „La fertilitatea femeii gravide se recurge în scopuri magice invocându-se ploaia. Când nu plouă se aruncă apă pe ea în trecere pe uliță în credința că va ploua și ploaia va asigura belșugul ogorului. O femeie din satul După Piatră [Hunedoara] spune că «la secetă popa face slujbă, dar mai demult se zicea că dacă vezi o femeie povărată să țâpi apă pe ea să ploaie»”<sup>27</sup>. Prin gândirea magică de tip analogic, pământul roditor este asimilat cu femeia gravidă și contactul ei cu apa atrage reacția meteorologică asupra spațiului terestru. Așa cum nașterea unui copil reprezintă o reluare holomorfică a cosmogoniei, femeia fertilă întruchipează corespondentul uman al *Terrei Genetrix*. În această cheie trebuie receptată explicația faptului că doar femeile *groase* pot provoca precipitațiile atmosferice, ele „au rost” (Mânzătești – Iași)<sup>28</sup> și sunt „di leac” (Ibănești – Botoșani)<sup>29</sup>.

În satele din Moldova, obiceiul de a provoca ploaia prin intermediul femeii gravide este foarte familiar și activ. Anchetele de

---

<sup>25</sup> Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976, p. 256.

<sup>26</sup> Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. III, p. 295.

<sup>27</sup> Maria Văcariu, *Contribuții la studiul obiceiurilor din Munții Apuseni. Obiceiuri legate de naștere*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, 1968-1970, Cluj-Napoca, p. 572.

<sup>28</sup> AFMB, Cd 1015, 2010; culeg. Adina Hulubaș și Ioana Repciuc.

<sup>29</sup> Idem, Cd 1006, 2009; culeg. Adina Hulubaș și Ioana Repciuc.

teren făcute în perioada 2006-2010, în județele Galați, Botoșani și Iași, au arătat faptul că oamenii apelează frecvent la magia simpatetică pentru a salva vegetația de care depinde supraviețuirea însăși. Practica nu a suferit modificări esențiale față de cele înfăptuite la sfârșitul secolului al XIX-lea, dacă e să judecăm după relatări provenite din chestionarele lui Nicolae Densușianu: „Femeile însărcinate întâlnite pe drum se udă” (Bogdănești – Vaslui) și „se udă femeile însărcinate spre a ploua” (Scorțeni – Bacău)<sup>30</sup>. Analogia se prelungește în cazul credinței potrivit căreia reacția atmosferică se produce numai dacă grăvida udată din senin se supără (Cișmea și Ibănești – Botoșani, Furcenii Vechi și Nârtești – Galați). Un răspuns similar a fost obținut în 1896 din localitatea Puiești – Vaslui: „Mai multe femei ... amăgesc de duc la fântână pe o femeie îngreunată și acolo îi toarnă o cofă de apă în cap. Însă aceasta să nu știe de mai înainte. Dacă femeia se mânie, atunci va ploua”<sup>31</sup>.

Supărarea oamenilor este redată, la nivel paremiologic, prin imagini ale fenomenelor atmosferice: „Tot îi plouă și-i ninge” se spune despre o persoană abătută sau, dacă starea negativă escaladează și se ajunge la mânie, este utilizată expresia „tună și fulgeră”. Urmarea gestului intenționează deci materializarea imaginii metaforice, printr-un proces invers, de întoarcere a limbajului dinspre funcția poetică spre cea referențială. Corespondentul uman al pământului roditor este în final ud și animat de fenomene psihologice intense, deci nu va trece mult până când universul va prelua și amplifica aceste caracteristici.

Puterea pluvială pare a fi cea mai intensă la femeile primigeste: „La secetă, se caută o femeie tânără, însărcinată pentru întâia dată, [care] este udată cu o cofă de apă fără veste și e credința că imediat plouă” (Costești – Argeș)<sup>32</sup>. Credința este atestată în aceeași formă și în Meseșeni de Sus – Sălaj<sup>33</sup> și dovedește vitalitate. În timpul unei investigații directe din luna iulie a anului 2009, o săteancă din Păltiniș – Botoșani ne-a indicat faptul că vremea secetoasă face ca sătenii să caute pentru a uda în special tinerele neveste primipare sau foarte apropiate de soroc<sup>34</sup>. Mai mult decât atât, convingerea exprimată de locuitorii satului

<sup>30</sup> Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 255.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. III. *Transilvania*, București, Editura Enciclopedică, 2003, p. 311.

<sup>34</sup> AFMB, Cd 1006, 2009; culeg. Adina Hulubaș și Ioana Repciuc.



sălăjean amintește de forma inițială a ritului, pentru că femeia gravidă pentru prima oară este aruncată în apă de către un grup de bărbați, din dorința comunității de a beneficia de ploaie.

Esența lucrului stă în începutul lui și în ceea ce se cumulează spre sfârșit, după cum ne-o arată practicile agrare. Obiceiul de a face o ofrandă pentru morți din primele fructe de sezon înainte de consumul efectiv al lor exemplifică același tipar spiritual ca udatul unei femei aflate la prima sarcină. Energia sacră a începutului este clocotitoare, ea tinde apoi să se stabilizeze pe parcursul unui proces, fie el fiziologic sau lucrativ, pentru ca finalul să concentreze esența numinoasă a fenomenului. Ultimele spice de tăiat de pe ogor revelează spiritul grâului în credințele românești, sub ipostaza teriomorfă a iepurelui. În același regim metaforic se înscrie credința conform căreia trebuie să bei totul din pahar în momentul comensualității, fiindcă picăturile rămase ar conține „norocul” propriu sau „bătrânețile”, adică viața lungă, și părăsirea lor în pahar devine sinonimă, la nivel mistic, cu pierderea definitivă a acestora. Ultimele zile de sarcină condensează magic capacitățile fecunde și tocmai această precipitare numinoasă are efectul pluvial dorit de comunitate.

Obiceiul udatului de Paști, atestat încă din 1762 în *Condica lui Gheorgachi*, înregistra la 1896 o influență dinspre ritul de ploaie fără dată fixă, semn că încrederea în puterea gravidelor de a provoca averse era intensă: „E o zi după Paști când se udă fetele și mai ales femeile îngreunate, ca să plouă” (Sălceni – Vaslui); „se udă de preferință femeile însărcinate, ca să fie anul ploios și zlotos” (Giurgeni – Neamț, Corod – Galați); „de preferat să fie udate femeile însărcinate” (Măstăcani – Galați)<sup>35</sup>. În calendarul popular, Paștele amintește de începerea anului vegetațional și gesturile umane îi pot determina cursul, prin magia propiției. Nevestele *groase* dețin misterul care face să apară viața din mediul acvatic, după modelul comogoniei, și tocmai acest secret al proporției perfecte este prețios la deschiderea anului agricol – e nevoie de umiditatea optimă pentru rodnicie. Contaminarea Păpărușii cu credințele legate de femeile însărcinate a fost atestată și în contemporaneitate în Lăpușnicu Mare – Caraș-Severin, Troaș – Argeș<sup>36</sup>, Dulcești – Neamț și Țuțu – Galați<sup>37</sup>. Informațiile primite de cercetătorii

<sup>35</sup> Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 255.

<sup>36</sup> *Sărbători și obiceiuri*, vol. II. Banat, Transilvania, Maramureș, București, Editura Enciclopedică, 2002, p. 244.

<sup>37</sup> *Idem*, vol. IV. Moldova, București, Editura Enciclopedică, 2004, p. 346.

bucureșteni de la locuitorii satului Bogdana – Vaslui arată că preluarea semnificațiilor dinspre obiceiul fără dată fixă s-a făcut *in corpore*: „Erau stropite mai ales femeile însărcinate. Dacă se supărau era semn bun – urma să ploaie”<sup>38</sup>.

Un alt fenomen de iradiere simbolică între practici vegetaționale a fost discutat de Ion H. Ciubotaru în contextul obiceiului numit Caloian (sau Păpărugă în cazul analizat de etnologul ieșean). Nu departe de zona în care Nicolae Bot găsea practica celor nouă gravide pe timp de secetă, în Bihor, „când era secetă mare, «nouă femei luau o coasă și se duceau la cimitir de unde luau o cruce de la un mormânt. Se dezbrăcau și se băgau într-o apă curgătoare»”<sup>39</sup>. Similitudinea frapantă a numărului ritual de femei și cursul de apă constituie indicii importante pentru ideea că, în memoria tradițională, puterea gravidelor, mai exact a femeilor capabile de rod, fertile, trebuie pusă în contact cu o cantitate mare de apă, care să curgă asemenea ploii din atmosferă.

O contagiune de gradul al doilea între apă și energia germinativă, aflată în stare de efervescentă la femeia însărcinată, are loc într-o practică semnalată de seria *Sărbători și obiceiuri* doar într-o singură localitate din țară: „Pentru ploaie se aruncă linguri de lemn pe gărlă, furate de la femei gravide” (Pitaru – Dâmbovița)<sup>40</sup>. În satele gălățene Brăhășești și Nârtești, dar și în orașul Tecuci, oamenii cunosc o modalitate similară de a aduce ploile. Făcălețul pentru amestecat mămăliga este sustras din casa gravidei și aruncat în fântână. În cazul în care acesta nu este găsit de către „hoțul” ritual, lingura de lemn a nevastei *groase* devine un substitut la fel de eficient pentru scopul pluvial. În Brăhășești chiar gălețile de apă ale femeilor gravide sunt furate, pentru a fi aruncate în adăpătoarea animalelor de către săteni, care profită de neatenția soțiilor prinse în conversația cu vecinele întâlnite pe drum<sup>41</sup>. Fertilitatea este o stare iradiantă și contaminantă, ceea ce atinge gravida capătă un statut special, însă nu orice instrument domestic poate transmite mai departe puterea de creație în deplinătatea ei. Melesteul reprezintă un obiect a cărui utilizare se face în nucleul universului casnic, în interiorul primului cerc trasat de valoarea sacră a vetrei. Magia lui vine în mod primordial din alchimia zilnică a gătitului sub protecția Hestiei, dar și din forma antropomorfă,

<sup>38</sup> Idem, p. 347.

<sup>39</sup> Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 330.

<sup>40</sup> *Sărbători și obiceiuri*, vol. V. Muntenia, Dobrogea, Editura Etnologică, 2009, p. 321.

<sup>41</sup> AFMB, Cd 967, 2009; culeg. Adina Hulubaș.

exploatată și în cazul altor piese de lemn prelucrate în scopuri utilitare (sulul de la războiul de țesut poate aduce belșugul recoltelor prin ceremonialul agrar specific).

Așa se face că făcălețul este parte a recuzitei practicilor prenupțiale, de aflare și grăbire a ursitului. Puterile latente ale ustensilei de bucătărie impun o serie de precauții comportamentale: „Când nu-ți trebuie, nu se aruncă să-l calce oamenii în picioare, ci se dă pe o apă curgătoare, să nu dai cu melestul în foc, pentru ca vârcolacii să nu mânânce soarele; să nu bați pe nimeni cu melestul, că acela pe care l-ai bătut slăbește, se usucă”<sup>42</sup>. Lingura este făcută din același material precum culișerul, care stilizează silueta umană și se circumscrie, la nivel simbolic, sferei sacre a focului din vatră. În cazul găleților de apă furate de la femeile însărcinate avem de-a face cu o versiune recentă și degradată a ritului, care păstrează din tiparul cultural arhaic doar ideea de profunzime, a contactului necesar dintre apă și gravidă, pentru ca ploile să se reverse. În volumul *Sărbători și obiceiuri* dedicat Moldovei este atestată o credință, apropiată ca formă, în satul băcăuan Cleja: „Oamenii căutau să fure o cană de băut apă de la o femeie gravidă, pe care o aruncau în fântână”<sup>43</sup>. Calitatea de recipient pentru apă a câinii și găleții dau o valoare magică practicii, prin similitudine cu lingura de lemn al cărei căuș o califică și pentru alte rituri de aducere a ploii. Răsturnarea conținutului din găvanul lingurii provoacă precipitații după gândirea de tip arhaic, tot așa cum poziționarea lunii noi cu vârful în jos îl „îndreptățește” pe *homo religiosus* să creadă că va urma o perioadă ploioasă.

Esențial apare faptul că aceste obiecte trebuie furate de la femeia gravidă și nu încredințate de ea însăși. Procedul magic este valorificat mai ales în scenariile rituale ale descântecelor de dragoste, în care persoana de la care se fură ingredientul miraculos devine un model ideal spre care se tinde (un cuplu aflat la prima căsătorie, spre exemplu). Prin mecanismul sustragerii nebaneuite, legătura dintre posesor și obiect nu se diminuează, ci se păstrează în forma magică intactă ce face ca obiectul să fie persoana căreia îi aparține. Așa cum lovirea cu un par a hainei unei persoane cu care agresorul se află în litigiu produce simbolic un efect dureros asupra proprietarului ei, tot la fel putem spune că lingura de lemn sau melestul gravidei reprezintă un echivalent simbolic al femeii.

<sup>42</sup> Antoaneta Olteanu, *Școala de solomonie. Divinație și vrăjitorie în context comparat*, București, Editura Paideia, 1999, p. 482.

<sup>43</sup> *Sărbători și obiceiuri*, vol. IV, p. 348-349.

În acest context, pare probabilă o cronologie a obiceiului vegetațional care pornește de la practica atestată de Nicolae Bot în satul bistrițean. Inițial, asemenea unor instanțe inițiate, femeile gravide se strâneau și practicau imersiunea într-un curs de apă. Precauțiile de natură medicală au făcut ca ele să renunțe la scufundarea integrală și au trecut la o practică simbolică, cu un procedeu metonimic vizibil în ceremonialul botezului catolic: stropirea figurează intrarea totală în apă. Gravidele s-au udat între ele păstrând momentul ritual al udării colective, iar când această modalitate a fost uitată sau a căzut, tot din motive de sănătate, în dizgrație, a intervenit comunitatea, care știe până în zilele noastre că o femeie *îngreunată* trebuie să fie udă ca norii de ploaie să se reverse. În ultima etapă, în care prudența față de sarcină este maximă, femeia ce deține secretul apei și al pământului este substituită de un obiect. Nu mai intră gravidele în apa propriu-zis, dar gârla (sau fântâna) este totuși atinsă de natura sacră a ei, prin magia de contagiune. În mentalitatea arhaică, aruncarea lingurii de lemn a femeii însărcinate în apă este tot una cu imersiunea persoanei.

Într-un sat sucevean, a cărui identitate s-a pierdut într-o erată a volumului *Sărbători și obiceiuri*, apare un rit singular în contextul gravidității: „Pentru combaterea secetei, trei femei gravide aruncau mac în fântână și apoi ploaia sigur”<sup>44</sup>. Gestul, aproape sacerdotal, reprezintă o exemplificare elocventă a tripticului apă – femeie – vegetație, pe care Mircea Eliade l-a clarificat în numeroase lucrări. Ritul vegetațional a fost atribuit, pe baza bibliografiei slave, populației vecine cu județul Suceava: „Semințele de cânepă, în sau mac erau aruncate în fântână pentru a invoca ploaia, practică răspândită la ucrainieni”<sup>45</sup>. Deși nu se specifică cine „oficia” această practică de secetă, putem propune ipoteza că, în satul sucevean, aura vegetațională a gravidei s-a suprapus peste obiceiul împrumutat de la populația conlocuitoare, ajungând să unească toate simbolurile cu care este investit principiul feminin: acvatic, germinație, teluric.

O valorizare diferită a udării cu apă are loc la încheierea ciclului ce presupune revenirea în starea de sterilitate. Întâmpinarea femeii recent îmbisericate se făcea, conform unei atestări din 1913, în scopul unei lactații îndestulătoare pentru prunc: „Când mama iese întâi, după lăuzie, în sat, stăpâna casii în care intră trebuie s-o stropiască cu apă

<sup>44</sup> Idem, p. 349.

<sup>45</sup> Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, p. 305.

peste picioare și să-i dea să mănânce ceapă și sare”<sup>46</sup>. În mod similar, prima apă adusă de la fântână după îmbiserire trebuie să fie precedată de stropirea picioarelor cu lichidul din vas<sup>47</sup>. Și gravida este udată numai pe picioare în Ibănești – Botoșani, Băltăreți și Nârtești – Galați, ceea ce sugerează o ipostază atenuată a ritului, din considerente medicale. Însă practica de a stropi femeia proaspăt ieșită din lehozie amintește de obiceiul de a uda mirii pe drumul lor spre biserică și la întoarcere<sup>48</sup>. Receptorul gestului ritual în aceste cazuri este, în mod exclusiv, cel supus ritului de trecere și vizează o preluare a încărcăturii magice a apei. În ritul vegetațional, gravida constituie un emițător de energie creatoare, capabil să producă o rezonanță în plan cosmic, ceea ce implică un beneficiar colectiv.

Observația empirică a nașterii a dus la opinia că „femeia însărcinată este ca un rezervor de apă”<sup>49</sup>, ceea ce presupune o serie de precauții magice, pe lângă legătura tainică dintre ea și circuitul cosmic al fluidului vital. Superstițiile din perioada gravidității includ interdicția de a turna apă altcuiva – altminteri gravida se va chinui mult la naștere și nu va reuși să nască până când persoana ajutată să se spele nu-i va da să bea apă din pumni. În cazul în care cel care a beneficiat de apa turnată de femeia însărcinată nu era de găsit, moașa făcea reparația simbolică în același mod, adică dându-i să bea apă femeii în chinuri folosind căușul palmelor. Din același imaginar face parte și superstiția că femeii gravide „nu trebuie să-i spele nimeni rufele, că se trudește”<sup>50</sup> mult la naștere.

În plan magic, apa specifică actului de geneză a fost descompletată prin gestul vărsării și aceasta trebuie recuperată pentru a restabili echilibrul vieții în formare. Din moment ce a consumat deja apa investită cu putere fertilizatoare, persoana căreia i s-a facilitat spălarea

---

<sup>46</sup> În „Ion Creangă”. Revistă de limbă, literatură și artă populară. Ediție anastatică, inițiată și coordonată de Rodica Pop, vol. V, Vaslui, 2007, p. 52.

<sup>47</sup> 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. 84.

<sup>48</sup> Vezi Silvia Ciubotaru, *Obiceiuri nuptiale din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2009, p. 285-286.

<sup>49</sup> Marianne Mesnil, Assia Popova, *Dincolo de Dunăre. Studii de etnologie balcanică*. Traducere de Ana Mihăilescu și Mariana Rădulescu. Cu o prefață de Vintilă Mihăilescu, București, Editura Paideia, 2007, p. 342.

<sup>50</sup> Elena D. O. Sevastos, *Literatură populară*, vol. II. Ediție îngrijită și prefață de Ioan Ilișiu, București, Editura Minerva, 1990, p. 144.

trebuie să refacă valoarea sacră a lichidului și acest lucru e posibil doar dacă nu se folosește medierea unui recipient. Puterea gravidei s-a risipit prin turnarea apei (ca și cum a turnat lichid amneotic și copilul se află în pericol din cauza unei insuficiențe fetale) și aceasta poate fi recuperată doar direct de la beneficiar, în a cărui energie se află acum stocată și încărcătura sacră a *femeii grele*. Așa cum băutul din craniul unui animal (ceremonial asimilat nunții în colindele românești de fecior și de fată mare) permite preluarea vitalității extreme a sălbăticiunii, căușul palmelor devine un transportor al puterii spirituale individuale. Recipientul provoacă o contaminație, observabilă și în credința potrivit căreia folosirea vasului de lut nou pentru prima scaldă a nou-născutului îi va conferi copilului abilitatea de a cânta frumos. Absența unui recipient, pe de altă parte, presupune identificarea cu substanța purtată, iar acest mecanism magic este valorificat, cu predilecție, în practicile divinatorii maritale (fetele care își fac vrăji de dragoste aduc în gură apa necesară pentru plămădirea turtei rituale).

Polul extrem prin care se face ieșirea din starea sacră, lehuzia, este dominat de precauții menite să protejeze universul uman de contagiunea impură cu proaspăta mamă. Ea are acum o energie molipsitoare opusă, distructivă și incongruentă cu germinația. Acest lucru este posibil ca revers al abilității ei de a controla rodirea: „Fiind solidară cu celelalte centre de fecunditate cosmică – Pământul, Luna – femeia a dobândit și ea prestigiul de a influența fertilitatea”<sup>51</sup>. De aici vine și înrăurirea nefastă, anihilantă, redată în imaginarul arhaic prin imaginea pustiitoare a focului. Dacă femeia însărcinată stă sub semnul umedului și prezența unei gravide în preajma fabricării unui cuptor mobil poate întârzia uscarea acestuia<sup>52</sup>, etapa imediată de după naștere înscrie identitatea feminină în registrul ignic negativ.

Eliberată progresiv de consemnul impurității, femeia capătă libertatea de a face treabă și de a ieși în curte după molifta de la opt zile. Fără această slujbă, efectul deplasării este nimicitor pentru capacitatea pământului de a rodi, fiindcă „pământul arde” sub pasul lehuzei, după cum se exprimă numeroși subiecți rurali din sate diferite ale Moldovei. Uneori, repercusiunile asupra mediului sunt redată în unități de măsură ce capătă o valoare hiperbolică. Pârjolirea are loc în profunzime: de trei (Gohor – Galați) sau nouă coți (Țibucanii de Jos – Neamț) adâncime sau

<sup>51</sup> Mircea Eliade, *Tratat...*, p. 244.

<sup>52</sup> Marianne Mesnil, Assia Popova, *op. cit.*, p. 328.

de șapte stânjeni, după credința celor din Doftana – Bacău<sup>53</sup>. Solul nu mai are, deci, capacitatea de a se reface vreodată după întinarea suferită în contact cu femeia lehuză. Cu atât mai gravă este atingerea cu piciorul gol, de aceea este strict interzis pentru lehuză să umble desculță (Barcea și Băltăreți – Galați), o credință atestată și la sfârșitul secolului al XIX-lea<sup>54</sup>, care se află la punctul diametral opus față de recomandarea rituală ca femeile să semene pe ogor desculțe pentru a lăsa să ajungă în pământ energiile favorabile germinăției.

Ca exemplificare a capacității de a suprima existența vegetală, în REDIU – BOTOȘANI se crede că florile udate de proaspăta mamă se usucă. Ne situăm așadar în punctul diametral opus față de fecunditatea radiantă a gravidității; dacă femeia însărcinată poate face arborii sterpi să rodească și apa atinsă de ea aduce belșugul agricol, lehuza distruge flora pe termen nelimitat. Livada este un loc interzis pentru ea, din cauză că simpla trecere printre copaci îi face să „se usuce și să nu rodească”<sup>55</sup>. Lehuza nu are voie să treacă peste brazdă „că nu rodește”<sup>56</sup>, ceea ce constituie un revers al abilității ei de a cultiva pământul.

Mitologia urmei (evidentă mai ales în tabuul atingerii directe a pământului) arată faptul că amprenta tălpii depozitează energia vitală a ființei care a produs-o, iar folclorul magic exploatează din plin legătura care rămâne deschisă. În ritualurile inițiatice condensate în forma literară a basmelor, băutul apei din „recipientul” format sub greutatea animalului sălbatic atrage transformarea identității neofitului după forma fiarei, ca dovadă în plus a importanței pe care o are vasul de „cuminecare”. Urma lehuzei este însă una anti-vegetațională, sub stigmatul sângelui care nu provine dintr-un ritm al fecundității, ci reprezintă reziduurile de după creație. Toată forța vitală a fost consumată de apariția copilului, iar ceea ce rămâne după geneză ține de registrul negativ, după cum o arată și convingerea că prin lohii „sî curăță fimeia di răli” (Mihoveni – Suceava), iar încetarea acestora este de fapt efectul secundar al energiei magice: „La 40 de zile se consideră că femeia s-a curățat de tot ce a fost necurat în ea la naștere” (Târpești – Neamț).

---

<sup>53</sup> Informațiile etnografice din acest studiu sunt clasificate în AFMB și au fost obținute, prin anchetă directă sau indirectă, ca răspunsuri la *Chestionarul folcloric și etnografic general* redactat de Ion H. Ciubotaru în 1970.

<sup>54</sup> Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 84.

<sup>55</sup> Păulina Albu, *Obiceiuri legate de naștere în Șomcuta Mare*, în „Memoria etnologica”, an IV, nr. 18-19, Baia Mare, 2006, p. 1809.

<sup>56</sup> Elena D. O. Sevastos, *op. cit.*, p. 218.

Atingerea pământului nu se poate face în orice context și impune condiții speciale. Nașterea pe jos, așezarea nou-născutului pe pământ sau ușurarea morții prin depunerea celui în agonie pe sol fac parte din ansamblul de rituri subsumate apartenenței simbolice la *Mutter Erde* și pot fi înțelese ca gesturi cu caracter de ofrandă. Obiceiul de a lovi pământul cu bâte ce simbolizează fertilitatea, atestat la sărbătoarea celor 40 de Mucenici, are menirea de a înlesni un schimb de energii sezoniere, prin conjurarea iernii în interiorul pământului și eliberarea căldurii aflate în stare latentă peste iarnă. Lehuza nu trebuie să provoace acest schimb de energii cu *Terra Genetrix*, fiindcă fertilitatea ei este anihilată în perioada de post-partum, iar legătura directă cu glia ar compromite echilibrul naturii.

O localnică din Nârtești – Galați ne-a declarat că traseul din casă parcurs de nevastă în primele zile după naștere nu trebuie atins cu pasul de altcineva, motiv pentru care moașa îl lipea cu lut în interiorul casei și îl stropea cu agheasma făcută imediat după aducerea pruncului pe lume, dacă lehuza a ieșit în curte<sup>57</sup>. La Țibeni – Suceava, natura negativă a atingerii rămâne constantă până la îmbisericire, adică 40 de zile: „Nu are voie să calce nimeni în urma femeii care a născut, pentru că nu este curată”<sup>58</sup>. Nocivitatea magică a ființei feminine se află acum la vârful intensității, după cum indică posibilitatea de a face rău altcuiva prin contact indirect. Lehuza are ceea ce se cheamă în imaginarul tradițional, „urmă rea”, nu numai din cauza impurității ei motivată fiziologic, ci, mai ales, datorită statutului sacralizat.

Situația ei se încadrează în ceea ce James George Frazer a considerat a fi o perioadă ritual delimitată în care „se iradiază sfințenie”<sup>59</sup>. Împărații și regii, suveranii, precum și neofiii aflați în etapa liminară a inițierii sunt marcați în mod simbolic de acest statut, descris, în mod expresiv, de savantul scoțian asemenea unei deflagrații iminente: „Calitatea sacră sau tabuul este, hai să spunem așa, un exploziv puternic, pe care cea mai mică atingere îl poate face să sară în aer. Este necesar, în interesul securității tuturor, să fie strâns circumscrisă, de teama că, explodând, să nu distrugă, să nu nimicească și să nu șteargă de pe fața pământului tot ce-i iese în cale”<sup>60</sup>. Deși poate

<sup>57</sup> AFMB, Cd 967, 2009; culeg. Adina Hulubaș.

<sup>58</sup> Idem, răspuns la *Chestionarul folcloric și etnografic general*.

<sup>59</sup> James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. IV. Traducere de Octavian Nistor. Note de Gabriela Duda, București, Editura Minerva, 1980, p. 261.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 262.



părea nefirească includerea femeii lehuze în grupul individualităților superioare, nobile sau în curs de inițiere, natura sacră devine, în punctul ei *aleph*, convergentă și asimilează atât dimensiunea negativă, cât și pe cea pozitivă, motiv pentru care Roger Caillois vorbește despre sacrul stâng și sacrul drept. Motivația acestui *coincidentia oppositorum* ține de esența originară a lumii, când Nefărtate și Fărtate existau ca divinități complementare și nu oponente.

Intensitatea energiei nefaste descrește din momentul nașterii, iar coordonata temporală are un echivalent spațial în lărgirea graduală a distanței pe care îi este permis lehuzei să umble. Dacă interiorul curții poate fi purificat cu ajutorul apei sfințite de la moliftă, domeniul satului rămâne expus în fața încărcăturii energetice a lehuzei, fapt ce impune oprirea ei în gospodăria proprie. Nesocotirea acestei coerciții are aceleași urmări escatologice: „Ardi pământu sub picioarili ei” (Brehuiești – Botoșani); „unde calcă lehuza ardi iarba, pământu” (Brăhășești – Galați). Enumerarea aglutinantă a activităților refuzate femeii în fază post-partum demonstrează tocmai capacitatea ei de a „detona” ordinea lumii profane. Până la 40 de zile, lehuza „nu-i curată și n-ari voie și iasă afară și faci vreo treabă. Nu mergi nici la vacă, nici la fântână, nici în grădină, ci spurcă pământu și nu mai rodește, spurcă tot ci atingi” (Concești – Botoșani); „până la moliftă, fimeia lehuze n-ave voie și mulgă vaca, nu merge la fântână, nu umbla la murături, la putina cu brânză. Nici la copt n-o lasă. N-ari voie și intri pe câmp ori la grădina cu zarzavaturi – ci ardi pământul în urma ei” (Arborea – Botoșani).

Piotr Bogatyrev a consemnat o credință similară la populația subcarpatică, la care coordonatele numinoase sunt aproape identice, fiindcă lehuzei i se interzice să lucreze pământul pe motiv că e necurată<sup>61</sup>. La Drăguș – Brașov a fost întâlnită o credință ce duce la paroxism efectul pustiitor al ieșirii în comunitate: „Arde piatra pe unde calcă”<sup>62</sup> lehuza – un fenomen practic imposibil în planul contingentului, dar perfect explicabil la nivelul percepției arhaice. Cele 40 de zile de

<sup>61</sup> Piotr Bogatyrev, *Vampires in the Carpathians. Magical acts, Rites and Beliefs in Subcarpathian Rus'*. Translated by Stephen Reynolds and Patricia A. Krafcik. Biographical Introduction by Svetlana P. Sorokina, New York, Columbia University Press, 1998, p. 97 (trad. n.).

<sup>62</sup> Ștefania Cristescu-Golopenția, *Drăguș, un sat din Țara Oltului (Făgăraș). Manifestări spirituale. Credințe și rituri magice*, București, Institutul de Științe Sociale, 1944, p. 47.

precauții sunt prezente la numeroase culturi ale lumii<sup>63</sup> și au ca justificare condiția fiziologică impură de după naștere.

Dacă gravida este responsabilă cu aducerea ploii care menține vegetația și, prin ea, viața umană, lehuza care nu respectă prescripțiile rituale atrage precipitațiile în forma lor distructivă, menite să pedepsească. Simion Florea Marian a consemnat atât în Moravia, cât și la românii din Ungaria, credința că din cauza lehuzei care a ieșit din casă înainte de cele 40 de zile de separație, „bate piatra”<sup>64</sup> peste comunitate. Grindina vine să distrugă și spațiile pe care femeia impură nu le-a atins și conturează un adevărat cataclism ecologic. Cele două dimensiuni complementare, cthonian și uranian, sunt fundamentale pentru activitățile agricole de care este responsabilă la nivel istoric femeia și, de aceea, în fiecare etapă a statutului ei, vom înregistra ecouri ale energiei ontologice emitente. De altfel, proporțiile contaminării impure pot deveni cosmice, judecând după o credință din zona Vâlcei, potrivit căreia lehuza spurcă și soarele dacă îl privește<sup>65</sup>. În mod evident, această perspectivă ține de cultul solar și trebuie pusă în relație cu celelalte gesturi de întinare a astrului, precum *hybris*-ul de a arunca gunoiul în direcția soarelui.

O altă antinomie totală între statutul gravidei și cel al lehuzei este marcată de efectul contagiunii dintre femeia neîmbisericită și apă. În timp ce în perioada gestației ea poate controla activitatea atmosferică, ceea ce îi conferă un statut privilegiat din punct de vedere social, faza de dinaintea reintegrării în comunitate este critică atât la nivelul puterilor acvatice, cât și în sfera receptării de către ceilalți membri ai societății tradiționale. Lehuza face acum să sece izvoarele fântânii sau pârâul la care merge după apă, iar atunci când nu suprima sursa, o întinează într-un mod revelatoriu: gândăcei (Barcea – Galați) sau viermi roșii (Cosmești de Vale – Galați și Bogza – Vrancea) contaminatează sursa de apă după ce femeia neîmbisericită scoate o găleată din ea. Este evident faptul că tocmai paralelismul neîntrerupt dintre femeie și tot ceea ce înseamnă producerea vieții face mediul natural sensibil la condiția ei.

Apa reprezintă un conductor al fecundității spre femeie, nu numai de la gravidă spre mediul înconjurător. Baia de după naștere a fost infuzată de energia creatoare a proaspetei mame și, de aceea, nevasta

<sup>63</sup> Vezi Lise Bartoli, *op. cit.*, p. 207-213.

<sup>64</sup> Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 83.

<sup>65</sup> Gheorghe Ciușanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, București, Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, 1914, p. 380.

fără copii se scâldea o dată cu lehuza (Moșna – Iași) sau după ea în Urechești – Bacău. Statutul lehuzei nu este impur pentru cea care aspiră la sentimentul de mamă, el constituie un model al feminității depline. Nu doar natura este vulnerabilă în fața naturii speciale a femeii de după naștere, ci și pruncii nebotezați, fiindcă și aceștia se află într-o fază ontologică tranzitorie. De aceea, mama nu are voie să doarmă cu spatele la copilul ei în etapa liminală a obiceiului, fiindcă îl umple de *roci*, o afecțiune dermatologică menită să semnaleze contaminarea la nivel ritual cu sângele impur.

Nici întâlnirea dintre două lehuze nu este fastă, pentru că se pun în pericol reciproc. Magia darului dezamorsează influența, de aceea, femeile își dau câte o pâine pe care o vor lua înapoi la încheierea celor 40 de zile critice<sup>66</sup> sau fac schimb de inele<sup>67</sup>. Cele două lehuze devin vase comunicante la nivel ritual prin schimbul de lucruri personale, ceea ce anulează contagiunea. Nici una nu poate să îi fure laptele celeilalte sau să o îmbolnăvească datorită faptului că fiecare posedă un element ce ține de alteritate și, în acest mod, devin o singură identitate. În basme, inelele sau batistele oferite ca indiciu a stării celui plecat, au o funcție similară de conectare a două individualități la un tip de cunoaștere comun. Așa cum batista însângerată pornește la drum dublul eroic în narațiunile fantastice, lehuzele care au schimbat între ele daruri cu valoare magică urmează un traseu ontologic comun.

Lehuzele sunt înzestrate cu capacitatea de a „fura” lactația nu numai de la alte femei ce alăptează<sup>68</sup>, ci și de la vaci, motiv pentru care nu li se permite să le mulgă din cauza faptului că vor înțărca<sup>69</sup> și vițelul va muri de foame. Pârjolirea pământului, ploaia distructivă, compromiterea culturilor agricole, secătuirea apei și a laptelui sunt toate efecte ale sacrului stâng (Roger Caillois) de care aparține femeia după naștere.

Polii mentalului arhaic între care se mișcă tânăra nevestă creează, așadar, o serie antonimică: *sterilitate* versus *mana*, *acvatic fecund* versus *foc distructiv*. Cum anume se face această schimbare radicală de registru ne poate sugera tiparul cultural al sarcinii figurate ca

<sup>66</sup> Teodor T. Burada, *Obiceiurile la nașterea copiilor poporului român din Macedonia*, în „Convorbiri literare”, tom XXVI, nr. 1, București, 1882, p. 46.

<sup>67</sup> Doru Cosmulei, *Datini, credințe și superstiții aromânești*, București, 1909, p. 13.

<sup>68</sup> Aici intervine ofranda cu rol profilactic: „Femeile cu copil mic stropesc cu țâță pe lehuză să nu se deoache”. Vezi Elena D. O. Sevastos, *op. cit.*, p. 218.

<sup>69</sup> Gheorghe Ciaușanu, *op. cit.*, p. 380.

un cuptor în care „se coace” copilul<sup>70</sup>, pe care îl vom analiza în contextul repetării simbolice a nașterii. Căldura de după eliberarea cuptorului este golită de forțele germinatoare și astfel femeia intră în dihotomia umed – uscat, exemplificată de o imagine foarte des întâlnită în descântece: „La o răchiti răsăditî/ Este-o fată displesită,/ C-un ochi di foc,/ Cu unu di apă,/ Cel di apă stingi pi-ăla di foc./ Așa sî stingî diochiu (cutari)/ Și rămâni curatî, lumați” (Furcenii Vechi – Galați)<sup>71</sup>. În analiza aprofundată a acestui motiv din textele taumaturgice, Ioana Repciuc evidențiază „rolul antitetic al apei și focului, în corelație cu alte simboluri folclorice: elementul vegetal și cel mineral, prezența feminină, lichide cu funcție rituală”<sup>72</sup> și aduce ca argumente date istorice străvechi. Cercetătoarea afirmă explicit: „Anticii considerau că apa este combinarea calităților «umed» și «rece», iar focul provine din «uscat» și «cald»”<sup>73</sup>.

Caracteristicile aridității și fierbințelii stau în imediata apropiere a condiției leuzei cu atât mai mult cu cât perioada post-partum are coordonatele unei zaceri, a unei boli adeseori însoțită de febră (mai ales în primele zile de după naștere). Umedul care hrănește germinația a fost secătuit o dată cu nașterea copilului, iar *arșița* din urma facerii are două cauze rituale: teama universală legată de hemoragia fiziologică feminină și dimensiunea malativă a focului. De altfel, o sumedenie de afecțiuni fizice, dar și afective, sunt redată de mentalul popular cu imagini ale combustiei chinuitoare: aprindere de creieri, de mațe, de ochi, de plămâni, arsuri la stomac, focușoare (dermatită la copii), foc la inimă. Tinde, așadar, să predomine dominantă uscatului torid pentru perioada leuziei, ca urmare a epuizării temporare a fecundității feminine.

Contrastul dintre statutul privilegiat al gravidei<sup>74</sup> și poziția marginală în comunitate a nevestei fără prunci reprezintă forma socială a antinomiei arhetipale. În 1928, o respondentă din localitatea suceveană Fundu Moldovei declara la investigațiile Școlii Sociologice condusă de Dimitrie Gusti: „Care femeie nu e de frunză, vrea să aibă

<sup>70</sup> Vezi Galina Kabakova, *Les femmes-recipientes, les enfants-produits*, în „Études et documents balkaniques et méditerranéens”, no. 16, Paris, 1992, p. 27-36 (trad. n.).

<sup>71</sup> AFMB, Cd 786, 2004, inf. Catinca Podaru, 83 ani; culeg. Adina Hulubaș.

<sup>72</sup> Ioana Repciuc, *Poetica descântecului românesc*. Teză de doctorat, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași, 2010, p. 63.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>74</sup> În plus față de virtuțile sale de a aduce ploaia, gravida reprezintă „un semn bun pentru colectivitate și cu cât sunt mai multe femei însărcinate cu atât va fi mai bine”. Vezi Păulina Albu, *op. cit.*, p. 1806.

oricâți copii. Ca tot ce e dat de la Dumnezeu”<sup>75</sup>. Moralitatea îndoielnică a femeii care preferă să fie liberă de îndatoririle nesfârșite ale maternității este agravată de apartenența la malefic: „Cine n-are copii, strânge Dracului avere” se credea în 1912 în Mânăstireni – Botoșani<sup>76</sup>. Această convingere poate fi un răspuns la întrebarea retorică pusă în 1931 de o femeie din Cornova – Ungheni: „La ce muncește omul dacă n-ari copchii” și, continuă ea, asemenea doctorului Episcopescu din secolul al XIX-lea, „acei ce n-au copii îs tare scârbiți”<sup>77</sup>. Și pentru ca pozitivul acestei pelicule socio-culturale să fie revelatoriu prin opoziția totală față de divinitatea infernală invocată mai sus, vom cita și un răspuns din 1886 la chestionarul redactat de B. P. Hasdeu: „Femeia însărcinată e plăcută lui Dumnezeu”<sup>78</sup>. Activitățile demiurgice se opun celor nimicitoare, tot așa cum gravida se află în relație de antonimie simbolică față de lehoză. Apa germinatoare a genezei din pânțece ține, în final, de creatorul suprem, în timp ce focul pârjolitor al pașilor de lehoză amintește de arderea în mediul infernal din adâncuri, spre care gravitează puterea ignică a lehuzei.

Al doilea tip de opoziție îi aduce *femeii împovărate* pe soția infertilă ca preopinent, mai ales la nivelul percepției sociale. Această dublă situație în contrapondere față de gravidă apropie între ei termenii de referință, asemenea unui cerc ce se închide. Așa cum am văzut, femeia sterilă și lehuza se află într-un raport de compatibilitate, în care energiile ulterioare nașterii fac din nevasta neîmbisericită un donator magic. Pe linia diametrului se află într-o extremitate nevasta *îngreunată*, în cealaltă soția fără prunci și lăuza. Glisarea de la sterilitate la fertilitate este reversibilă pentru gravidă doar în perioada de 40 de zile, dominată de rituri de separație, după care urmează consacrarea mistică și reintegrarea exclusivă în mediul social. Mișcarea de pendul a existenței feminine se oprește, așadar, după al doilea set de mișcări: odată devenită mamă, femeia nu mai poate fi amenințată de stigmatul sterilității pe tot parcursul vieții.

---

<sup>75</sup> Xenia Costa-Foru, *Cercetarea monografică a familiei. Contribuție metodologică*. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Maria Voinea, București, Editura Tritonic, 2005, p. 169.

<sup>76</sup> În „Ion Creangă”, vol. IV, 2006, p. 49.

<sup>77</sup> Xenia Costa-Foru, *op. cit.*, p. 170.

<sup>78</sup> Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, p. 427.

**Abstract**

The paper highlights the relation of antinomy between two exclusively feminine states: pregnancy and confinement. The former invests the woman with fertility powers, while the latter determines the opposite effect on nature. The nubile girl is also endowed with the capacity to stimulate vegetation in the ritual texts recited to her on Christmas, but consequently she will be socially marginalized unless she has children. These are the two ruling poles for the archaic Romanian woman and the analysis uses numerous ethnographical data to sustain them.