

ADINA HULUBAȘ¹, ROMÂNIA

Cuvinte cheie: orășeni, credințe legate de naștere, superstiții, rituri apotropaice, copilul păgân

Obiceiurile de naștere și orașul. Reacții magice în fața amenințărilor nevăzute

Rezumat

Studiul prezintă o parte din concluziile unui proiect post-doctoral, în cadrul căruia au fost intervievați pe tema obiceiurilor și credințelor legate de naștere 20 de locuitori urbani, vreme de aproape doi ani. Cea mai mare parte a informațiilor tradiționale s-au dovedit a fi vii și active, în ciuda faptului că subiecții trăiesc în orașe de zeci și zeci de ani. Explicația pentru acest fapt poate fi dată, după autor, de trei caracteristici ale reacțiilor umane în fața vieții, dintre care se detailează aici doar cea de a doua: știința oferă răspunsuri limitate pentru evenimente și oamenii caută soluții în alte surse, nevoia de a ține la distanță răul și încercarea de a influența pozitiv viitorul. Arsenalul de elemente apotropaice din jurul copilului încă nebotezat indică vulnerabilitatea sa magică la mediu. În plus, moartea care poate surveni înainte creștinării îi înspăimântă și astăzi pe orășenii de primă generație, fiind considerată un mare păcat pentru părinți. Studiul remarcă elemente comune ale acestei credințe cu cele întâlnite în diferite țări europene. Pentru a înșela moartea, foștii săteni încă mai practică vânzarea rituală a copiilor, chiar din apartamentele lor.

¹ Academia Română, Filiala Iași, România

Key words: urbanites, childbirth beliefs, superstitions, apotropaic rites, heathen baby

Rites of Birth and the City. Magic Reactions When Faced with Unseen Dangers

Summary

The study presents some of the conclusions a post-doctoral research which gathered data on childbirth beliefs from 20 urbanites, for almost 2 years. Most of the traditional memory of superstitions and rites proved itself to be alive and active, although subjects have been living in towns for decades and decades. The author explains this fact by three characteristics of human reactions to life, and details the second one: science cannot answer to all the questions raised by events, the need to deflect harm and the aspiration to influence positively the future. All the apotropaic elements surrounding the yet unbaptized baby speak about a magical vulnerability to the world around. Moreover, death before Christianization represents an unchanged fear for the first generation of town dwellers, since it is considered a great sin for the parents. The study also investigates common elements of this belief with similar ones from different European countries. Moreover, in order to cheat death, urbanites still magically sell the sick babies on the windows from their apartments.

Obiceiurile de naștere și orașul. Reacții magice în fața amenințărilor nevăzute

Migrația populației din mediul rural către cel urban românesc a constituit un fenomen amplu provocat de industrializarea forțată, dar ea continuă și în prezent. Din punct de vedere cultural, strămutarea nu reușește să elimine informația tradițională, numeroase tipare de gândire, practici și superstiții supraviețuind în orașe. Un proiect postdoctoral susținut de către UEFISCDI² ne-a permis să analizăm obiceiurile de naștere, așa cum le păstrează în amintire foștii săteni și cum le pun în practică, în ciuda mediului urban pragmatic și tehnologizat.

Comparația cu vetrele sătești, prin intervievarea rudelor și a prietenilor din copilărie ale subiecților orașeni, ne-a arătat că cea mai mare parte a practicilor și credințelor legate de naștere sunt perpetuate la oraș. Motivele pentru care gândirea magică alternează cu cea rațională țin de limitele antropologice ale cunoașterii și de așteptările general umane legate de destin. Astfel, de fiecare dată când știința va eșua în a oferi un răspuns pentru cauzele unui eveniment³, informațiile moștenite din mediul natal contracarează sentimentul de anxietate în fața hazardului vieții și reușesc să își asigure vitalitatea în acest mod.

Un al doilea motiv pentru care superstițiile populare dovedesc vitalitate și în mediul urban pare să rezide în teama universală stârnită de forțele nevăzute. Gesturile apotropaice continuă să fie înfăptuite și în locuințele de la oraș, cu același efect psihologic precum evitarea actelor de rău augur: pacea interioară în așteptarea viitorului. Mediul urban nu a reușit să elimine frica stârnită de statutul special al copilului nebotezat, iar mamele, ori bunicile, plasează în preajma lui obiecte capabile să țină la distanță răul.

Atenția nefastă a vizitatorilor, capabili să deoache nou-născutul, este distrasă de prezența culorii roșii la copil. Simbol al vitalității sugerate de aparența cromatică a sângelui, culoarea reușește să distragă influențele nedorite și-l pune pe prunc la adăpost de deochi. De aici rezultă și necesitatea acestui „accesoriu” magic: „trebui sî aibî roșu copilu’...”⁴, „funda roșie obligatoriu”⁵.

În afara acestui punct de atracție menit să îndepărteze efectele negative ale prezenței vizitatorilor, firul roșu mai este pus și într-un spațiu puțin vizibil, pentru a opri tot ce poate deveni periculos să ajungă în încăperea copilului și a lehuzei: „asta sigur a făcut-o mama și la mine, un fir de ață roșie pus la balamaua de sus de la ușă. Numai firul de ață, la balamaua de sus, lega un fir, să zicem 15-20 de centimetri de ață roșie”⁶, „sî zâci sî opreascî toati relili, ac cu ațî în ușî, cân ai copil mic, da... sî sî opreascî toati-n ... deasupra ușii di la intrari”⁷. Cele două mărturii citate recompun împreună forma originară a obiceiului, în care obiectele apotropaice sunt acul, purtat altădată și de

² 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.

³ De exemplu, nu se cunoaște o explicație pentru apariția semnelor din naștere, a sarcinilor gemelare sau a avorturilor spontane.

⁴ Inf. Sorina Florentina I. Gușă, 40 de ani, originară din Trifești – Iași, locuiește în Iași de 25 de ani, studii liceale.

⁵ Inf. Meda V. Gâlea, 43 de ani, originară din Poiana Teiului – Neamț, a plecat din mediul rural în urmă cu 29 de ani, studii superioare.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Inf. Zenovia A. Zvâncă, 64 de ani, originară din Hilița – Iași, a plecat din vatra natală în urmă cu 49 de ani, 7 clase.

gravide în piept, pentru a ține la distanță deochiul („înțepând” răuvoitorii – un principiu general care transformă toate lucrurile contondente în arme magice: rugii de mur, foarfecele, cuțitele lăsate altădată la ușă să rețină intențiile negative, grilajul ferestrelor etc.), și firul de culoare roșie, care are puterea de a proteja forța vitală a pruncului și a mamei sale. Amândouă relatările au reușit, însă, să rețină pragul ca spațiu de găzduire a elementelor apotropaice, lucru care se justifică prin faptul că aceasta este calea de acces a diverșilor musafiri. Tot așa cum tufele de *cacadâr* (măceș), folosite în localitatea suceveană Moiša (Hulubaș: 2012, 15, 295), reușesc să „agațe” boala și existența aflată în pericol de moarte a copilului trecut în mod ritual prin ea, tot la fel se prind relele intenții în ascuțimea acului pus la ușa nou-născutului. În același scop se mai pune usturoi în tocul ușii⁸, gestul fiind adaptat după practica de alungare a strigoilor din Ajunul de Sfântul Andrei.

Simeon Florea Marian a atestat această practică în urmă cu mai bine de o sută douăzeci de ani: „Moășele din Bucovina, cum naște nepoata, fac un canaf de lână roșie și-l bat cu un cuișor deasupra ușii. Acest canaf are așisderea putere de a apăra orice deochitură și fărmeătură. Cele din Moldova, tot pentru acest scop, pun deasupra ușii, unde se află copilul și mama, oleacă de strămătură roșie împlântată cu un ac” (Marian: 1995, 43). Rezistența în timp și spațiu a credinței în puterea apotropaică se bazează, fără îndoială, pe o verificare continuă a eficienței sale, dat fiind faptul că nimic din ceea ce nu servește spiritului practic (ce stă la baza aspirațiilor umane) nu se transmite mai departe.



Leagăn, foto: Florin Avram

Spiritul pragmatic compensează, în cazul Medei Gâlea, pierderea înregistrată în cazul justificării magice inițiale. Aceasta își explică locul în care se află obiectul apotropaic strict prin prisma eficienței practice: „Eu când am văzut chestia asta am spus: «E clar, le e teamă că de oriunde de altundeva, dai cu aspiratorul, ștergi prafu’ și poate să plece, da’ acolo sigur nu te atingi»”. Acesta este un exemplu al felului în care memoria tradițională în curs de diminuare este înțeleasă cu

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

ajutorul unor instrumente raționale, specifice traiului modern. Prima atitudine care se opune mentalității rurale este de a motiva existența unui gest magic. În comunitatea originară datele de spiritualitate populară sunt asimilate fără a fi supuse unui examen critic, iar răspunsul omnivalent la întrebarea „De ce?” este „Așa-i bine!”. Odată rupt de acest sistem cultural coerent, susținut de cunoașterea colectivă, orășeanul esențializează informația primită păstrând, adeseori, doar partea ei principală (cel mai frecvent interdicția, ori desfășurarea concretă a ritului) și caută explicații doar sub presiunea altor factori, cum este cel al unui interviu cu un „intrus”.

Pentru că patul lehuzei reprezintă un spațiu în care pot apărea contagiumi nefaste (dacă o altă femeie care alăptează se așază pe el, se crede că lehuza își va pierde laptele sau dacă femeia e *murdară*, umple copilul de *roci*), acesta ajunge să adăpostească, de asemenea, firul protector. Magdalina Duman⁹ ne-a spus că sub pat la lehuza se coase cu ață roșie semnul crucii și se lasă și acul înfipt acolo. În mod evident, simbolică creștină s-a așezat peste stratul anterior al spiritualității de dată anterioară, oamenii intuind din cele mai vechi timpuri puterea magică a obiectelor contondente și a culorii roșii. În mediul rural patul lehuzei ascunde și alte lucruri cu încărcătură apotropaică, în baza principiului că orice este respingător pentru ființele umane dezgustă și entitățile malefice: un vas cu păcură, dohot sau excremente, în care uneori se adaugă un ac, la Toporăști – Vaslui (Hulubaș: 2012, 231).

Un alt mijloc de deturnare a atenției de rău augur o reprezintă benchiul (pronunția regională a lui *benghi*), foarte asemănător cu obiceiul berberilor Kabyle, din nordul Algeriei, care înconjoară ochii copilului cu negru de Khôl, pentru că e „considerat eficient în mod special pentru a respinge forțele oculte” (Bartoli: 2007, 229). Dacă în Africa se practică o adevărată „mascare” a copilului pentru a fi protejat, la noi este suficient un punct între sprâncene, pentru ca privirea să fie captată în mod salvator acolo. Prezența benefică a acestui semn face în cazul lui să depășească etapa liminară a obiceiurilor de naștere, adeseori: „și așa, dacă era botezat, lua din călcâi (praf) și-i făcea o cruce-n frunte. Un benchi, da'n cruce, să nu fie deocheat și să nu plângă; seara-nainte de culcare, dacă nu-i botezat”¹⁰. Motivația pentru însemnarea cu praf de pe călcâi o găsim în așezările tradiționale, în care femeile spuneau, înainte de a „unge” copilul: „Când s-a deochea călcâiului, atunci să se deoache și cutare copil!” (Hulubaș: 2012, 230).

Dacă Sorina Gușă ne-a indicat doar prezența culorii roșii la copilul nebotezat, informație care a fost găsită și în mediul ei natal („roș' la mânî, o cordicî ceva”¹¹), consătenele ei au indicat încă două mijloace apotropaice. Unul este semnul negru de pe chipul copilului: „îi lua din călcâi și-i făcē benchi în frunți – «Cum nu sî dioachi călcâiu, așa sî nu sî dioachi copilu'!»”¹². Faptul că orășeanca nu a menționat această informație tradițională se poate baza pe o triere a măsurilor magice după considerente practice (la țară călcâiele se umplu de praf de la mersul desculț sau în papuci, în timp ce la oraș picioarele nu se murdăresc la fel de repede), dar și igienice. Același subiect a omis, de asemenea, să ne spună că se lasă mătura lângă patul copilului nebotezat, „sî aibî alături pi cineva”¹³ sau „sî nu să sperii”¹⁴, informații pe care le-am regăsit în satul său de origine.

Vulnerabilitatea nou-născutului este „tradusă” în termeni creștini de către Daniela Chelaru: „spuni cî atunci îngeru cel rău îi mai aproape di el”. Principiul negativ denumeste, la nivel popular,

⁹ 63 de ani, originară din Rusenii Noi – Iași, locuiește în Iași de 43 de ani, studii liceale.

¹⁰ 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.

¹¹ Inf. Aneta L. Asoltanei, 64 de ani, locuiește în Roșcani – Iași, 7 clase

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Inf. Maria N. Pintilie, 43 de ani, locuiește în Roșcani – Iași, 10 clase.

toate spiritele malefice stârnite de apariția unui nou suflet pe lume. Pe lângă intenția de a-i face rău copilului, pretutindeni în lume se crede că aceste entități îl schimbă cu unul „de-al lor”, pocit și devitalizat. Pentru a preveni acest furt, se lasă lângă patul copilului o mătură și un clește de foc, după cum ne-a povestit Gheorghe Mihai¹⁵: „în primii ani când eram eu copil am văzut treaba asta”. Deși Sorina Gușă nu a menționat acest instrument de protecție în fața răului, Valentina Hurdup, din satul său natal, a explicat valoarea aproape umană a măturii ce ține locul mamei cât e plecată la treabă: „mătura la cap sî nu cie sângurel, mai esti cu *cineva!* (subl. n.).

Considerate adevărați companioni ai copilului, aceste instrumente casnice au puteri magice: „sî mături rău, cleștili sî pocnească”¹⁶. Independența obiectelor este de-a dreptul antropomorfizantă, căci nu copilul le folosește ca arme, potrivit subiectului invocat, ci ele însele acționează. În satul natal, explicația este ușor diferită, dar din același registru mitologic: mama „îi puné ori cleștili, ori mătura, zăcea cí-i paznic, nu vin spiritali reli asupra lui”¹⁷. Mai mult decât atât, grija lor pare a se substitui veghii materne, dat fiind că lehuza trebuie să mai iasă din cameră în răstimpuri și să lase pruncul nebotezat singur. Magdalina Duman ne-a declarat că, odată lăsată mătura lângă copil, acesta nici măcar nu se mai rostogolește spre marginea patului, deci nu se mai află în pericolul de a cădea.

Dacă mătura are valențe expiatoare datorită gesticii frecvente de a alunga ceea ce este nedorit (și nu trebuie lăsat la voia întâmplării gestul de curățare, căci se crede, de asemenea, că atunci când mături o fată mare, ea nu se mai mărită, pentru că i-au fost îndepărtați peștorii), cleștele dovedește puteri apotropaice din două motive. Fierul din care este construit poate ține la distanță răul, în orice formă s-ar afla, și, în plus, instrumentul este folosit pentru a întreține focul casnic. Cleștele se încarcă prin contagiune cu puterile divinităților domestice ce „locuiesc” în vatră, el devenind o metonimie pentru spiritul protector al gospodăriei. La fel ca mătura, fierul se poate întoarce împotriva oamenilor, dacă este utilizat în condiții improprii. La Drăguș – Brașov, în urmă cu aproape un secol, exista interdicția de a lovi copilul cu acest obiect, „pentru că rămâne ca fierul” (Cristescu-Golopenția: 2002, 107), adică va dezvolta o afecțiune care îl va imobiliza.

Și în acest segment al gesturilor de protecție s-a făcut simțită presiunea doctrinei creștine. Numai după ce am indicat noi cleștele ca pavază, Elena Botez a rememorat datele menționate, anterior, ea indicând o icoană ca modalitate magică de pază a copilului nebotezat, lăsat singur în încăpere. De altfel, fenomenul este similar și în sate, în localitatea Roșcani fiind mai întâi indicată iconița și abia apoi mătura, de către Aneta Asoltanei. Și alte răspunsuri au rămas în registrul ortodox al „arsenalului” împotriva răului: „o iconiță, cu agheasma cari să faci molifta la opt zili, cari sî stropești, îi faci cruci”¹⁸, „o iconiță, busuioc”¹⁹.

Pericolul cel mai mare: moartea fără botez

Temerea majoră legată de statutul nedefinit în plan ontologic al copilului nebotezat este survenirea morții. Subiecții urbani conștientizează acest pericol în aceiași termeni ai mentalului tradițional influențat de doctrina creștină: „cel mai mare păcat” (Meda Gâlea), „păcat mare” (Elena Botez, Emilia Gârbea, Magdalina Duman), „păcatu’ mamei, până la al nouălea neam” (Elena

¹⁵ 72 de ani, originar din Vulpășești – Neamț, locuiește în Iași de 49 de ani, 8 clase.

¹⁶ Inf. Elena C. Botez, 59 de ani, originară din Tansa – Belcești – Iași, locuiește în Iași de 45 de ani, studii liceale.

¹⁷ Inf. Maria V. Cotan, 68 de ani, locuiește în Tansa – Belcești – Iași, 4 clase.

¹⁸ Inf. Elena A. Iordache, 50 de ani, originară din Rusenii Noi – Iași, locuiește în Iași de 31 de ani, a absolvit o școală profesională.

¹⁹ Inf. Daniela Chelaru.

Iordache), „au pacat mari mari mamili lor” (Gheorghe Mihai), „„îi rău și pentru părinți” (Viorica Vișan²⁰), „păcatu’ ambilor părinți” (Magdalena Duman). Stringența acestui rit e vie în mintea familiei: „grija cea mai mari cari o ai când ai un copil, tre’ sî-l botezi repidi” (Stela Troia²¹). Practica *botezului grabnic* a ajuns și în clinici, sub presiunea societății rurale: „di asta și sî botează pi la spitali... cum l-ai născut și au o problemî, imediat sî botează! Pi la spitali, da.” (Viorica Vișan).

Statutul nedefinit „din punct de vedere social și religios” (Pentikäinen: 1969, 92) al copiilor care nu au fost botezați înainte de moarte este redat de către informatorii noștri urbani într-un mod similar cu percepția universală: „sufletu’ lor esti neliniștit, nu esti încreștinat, esti pustiu” (Daniela Chelaru), „stau la întuneric și plâng, cer botez” (Elena Iordache). „Starea de tranziție permanentă” (Pentikäinen: 1969, 92) la nivel ontologic îi transformă într-o amenințare pentru comunitate pretutindeni în lume: finlandezii îi numesc pe acești morți damnați *suflete fără loc*, iar nemții *suflete sărmăne* (Pentikäinen: 1969, 92). Copiii morți nebotezați par să-și împartă soarta din post-existență cu sinucigașii, fiindcă au parte de același serviciu religios minimal, denumit „înmormântări tăcute” (Pentikäinen: 1969, 93) în cultura populară suedeză și finlandeză. Cimitirele din România alături, de asemenea, aceste două tipuri de morți nefericite prin poziționarea lor la marginea cimitirelor. Periferia este indicată ca loc de îngropare și pentru pruncii necreștinați din Republica Moldova, cu optzeci de ani în urmă, potrivit unui subiect înregistrat de Ernest Bernea. Acesta a precizat că nu se permite înmormântarea lor lângă alți morți, ci undeva la margine (1934, 360). În Europa de Vest, spre exemplu în Franța și Italia, are loc același fenomen de separare a mormintelor copiilor de cele ale adulților (Zonabend: 1973, 8). În Statele Unite ale Americii cimitirele din jurul bisericilor respectă această configurație dată de natura morții suferite²².

Așa cum au observat Paul H. Stahl și Dario Benetti, “pentru oamenii din trecut, să fii botezat nu însemna doar că aparții bisericii creștine; de fapt, botezul are consecințe în Viața de Apoi” (1998, 77). Mentalul tradițional conține însă o imagine mai puțin canonică a Lumii Celelalte, imaginate ca o așezare miraculoasă în cântecele ritual – ceremoniale: „și-acolo la vale,/ Este-o casă mare,/ Cu ferești la soare,/ Ușa-n drumul mare,/ Strașina rotată,/ Strânge lumea toată” (Brăiloiu: 1981, 113). Jumătatea cealaltă a neamului, strămoșii plecați *în lumea fără dor*, așteaptă aici, așadar. În consecință, păcatul morții fără botez este dublu: pe de o parte, copilul nu va ajunge în rai și va rămâne pe vecie în beznă, pe de altă parte, el este condamnat să zăbovească singur între lumi, fără a avea vreodată șansa de a se alătura strămoșilor săi.

Astfel de suflete damnate sunt uneori numite *cherzănii*²³ (Daniela Chelaru) sau *cherzături* (Viorica Vișan), dacă moartea lor a fost provocată de avorturi spontane sau *moro*, după cum menționează și Simeon Florea Marian (1995, 53). Deși termenul *moro* este un sinonim pentru *strigoi* în multe regiuni românești, mai puțin în Bucovina, Moldova și estul Transilvaniei, nu trebuie să confundăm copiii morți fără botez cu strigoi vii sau morți, care sunt întotdeauna adulți.

Originea cuvântului *moro* este una veche slavă, provenind din *Mora* (“vrăjitoare”). Alexander Haggerty Krappe a inclus acest lexem slav în seria de termeni ce denumește demoni funerari, alături de nemțescul *mahr* („iapă”) care se referă la o entitate chthoniană, rusescul *mora* („spectru”), polonezul *mora*, cehul *mura* (coșmar), latinescul *mors*, *mortis* (moarte), lituanianul *Maras* („moarte”, „ciumă”) și letonul *Meris* („ciumă”) (1938, 229). și John Shaw a discutat această

²⁰ 56 de ani, originară din Țibana – Iași, locuiește în Iași de 36 de ani, studii liceale.

²¹ 60 de ani, originară din Săveni – Botoșani, locuiește în Iași de 42 de ani, 10 clase.

²² John Lindow, *Legends of the Churchyard*, comunicare susținută la „Al 6-lea Simpozion de Folclor Nord-Celtic-Baltic, *Supernatural Places*”, Tartu, Estonia, 4-7 iunie, 2012.

²³ Același termen a fost regăsit în localitatea Hilița, a comunei ieșene Costuleni, în discursul Anisiei Nechita, de 63 de ani, a urmat 7 clase școlare.

rădăcină indo-europeană, arătând că apare în irlandeza veche: *morand* < *morfhind*, care s-ar traduce „alb ca stafia”, *mor-draige* < **mor-drech*’, „o persoană tulburată” și numele mitologic *Fo-moire*, „Fomorian”. Pe baza acestor date lingvistice el propune semnificația de „regină a spectrelor”, adică a fantomelor, stafiiilor, pentru numele Morrīgain, zeița băătăliei (2006, 164). Iată că fenomenul semnalat de subiecții noștri se înscrie într-un amplu plan internațional, atât la nivel conceptual, cât și lingvistic.

Prezența tulburătoare a *moroilor* este resimțită mai ales acustic, dar și vizual, în preajma locului în care au fost înmormântați, fie că este el cimitir (Magdalena Duman) sau un alt loc în care au fost ascunși. Gheorghe Mihai a fost martor la un asemenea moment: „Plâng noaptea. Asta da, i-adevărat. Io stătiam la vro două sutii, trii sutii di metri di cimitir. Și într-adevăr am auzât plângând noaptea, în vali, la cimitir! În colțu uni era părăsât, s-auzea plângând așa. E, cum plângi un copil, parcă l-ar durea ceva, el ceri botezu, dacă n-o fost încreștinat... și o fost, oricum, suflețel di om, na! și el o murit în timpu acesta și nu l-o botezat. (...) Au un timp când plâng, nu plâng tăți vara, tăți toamna. Timpu ăsta-i în postu’ Crăciunului, da, până la Sfântu’ Ioan. Da’ unii n-or auzât niciodată. Da’ eu am auzât! și mama știé: «Băi, nu ti temi?» «Nu.» «Ia, hai și auzi cum plâng!» S-auză! Pi cuvântu’ meu di om!” Fragmentul de discurs conține numeroase întăriri ale veridicității celor trăite, subiectul fiind conștient că lucrurile povestite sunt de o natură neobișnuită. Cu toate că locuiește în mediul urban de aproape cincizeci de ani, el nu se îndoiește de sursa supranaturală a sunetelor auzite, ca dovadă că orașul nu provoacă o reconsiderare a datelor tradiționale.

Un tip diferit de manifestare a acestor suflete damnate ne-a fost relatat de un alt bărbat, tot ieșean: „... ducându-mă cu verișorii mei mai mari la un bal. La noi satu’ Orofteana îi împărțit în două, Orofteana di sus, Orofteana di jos. și ca sî treci în Orofteana di sus undi sî țânea balu’ trebuia sî treci un pod. și l-am trecut, bini, cân’ ne-am dus era zâuî afarî, sî videa, când’ am vinit la doișpi jumati – unu noaptea, cân’ s-ajungim la pod sî trecim pi jos spri casili noastre – niști ghemuri di ați... da’ am rămas împietriț’! [Erau mari] cât o jumati di mingi di fotbal. Nu să vidé nimica, sî videu ghemuri, fugeau dintr-o parti în alta. și unu’ din grup o făcut cruci cu limba în gurî și am început sî vorbim, adică ne-am dat drumu... am început sî putem sî ni mișcăm. (...) Eram vreo opt, nouă. Și când am venit acasă, eu dacă eram cel mai mititel, ca sî nu-mi tacî gura, i-am zâs răpidi, din poartî: «Bunicî, bunicî!» Bunica n-o avut di lucru și i-o zis lu’ nașu meu cari ara la frontierî, fâșâia la frontierî. Și s-o dus nașu și-o luat niști militari, pisemni cî el știé dispri ci-i vorba, o mai fi văzut sau... o mai fi auzât. O luat militari și-o săpat sub podu’ ăla. O găsât doi copii nou-născuți îngropați acolo. Și eu zâc cî asta nu-i o întâmplari”²⁴.

Locul în care se face simțită prezența *moroilor* aparține geografiei nefaste, în primul rând pentru că este un spațiu de trecere, vulnerabil atacurilor malefice²⁵ și apoi pentru că reprezintă locul de îngropare a unor suflete chinuite. Mamele copleșite de rușine înmormântează trupurile copiilor la răscruci sau sub poduri, spații care devin apoi scena fenomenelor despre care vorbim (*Sărbători*: 2001, 160).

În satul Rusenii Noi, al comunei ieșene Holboca, fenomene supranaturale din această categorie au fost localizate chiar în casă, noii ei locatari fiind nevoiți să purifice spațiul pentru

²⁴ Mihai E. Zvâncă, 58 de ani, născut în Iași. A petrecut numeroase veri în copilărie la Orofteana – Botoșani. A terminat o școală profesională.

²⁵ Toate zonele anatomice, arhitecturale sau geografice în care se îmbină două elemente diferite (spre exemplu, încheietura mâinii, gâtul, colțul casei, vârful acoperișului, respective malurile unite printr-un pod) stau sub semnul vulnerabilității magice. Motivația ține de fragilitatea unui asemenea loc, ce permite infiltrarea principiului malefic. Tocmai de aceea, mărtisorul se leagă la gât sau la încheietura mâinii, la colțul casei se cioplesc grinzile sub formă de cai, iar în vârful lor se pun „brazii”, „bolduri” sau „cocoși”, pentru a alunga răul.

a-și putea continua traiul. Fiul subiectului nostru a resimțit la nivel acustic prezența nedorită: „el tot auza noaptea: «Orac, orac, orac!». El îmi spuni mii: «Mamî, s-audi aici plângând un copchil, mamî!». Ei, da' eu mă duc la biserică, c-o fost Botezu' Domnului, ș-am luat aghiazmî, tămâi, ș-am tămâiet supt pat întâi, și pi urmă am strochit cu aghiazmî, «Sî botează în numili Domnului, a Tatălui, a fiului ș-a Sfântului Duh, Ioana, Ion!», cî așa sî spuni, da... ș-am dat di câtiva ori și nu mai... ”²⁶. Deși întâmplarea trimite cu gândul la înmormântarea în incintă, când morții familiei erau înhumați în odăile casei, pentru a veghea asupra familiei, dar și la practica de îngropare a copiilor pierduți sau a placentei la pragul ușii, în acest caz nu avem date suficiente pentru a spune dacă avem de-a face cu un gest de cultură arhaică sau cu o tănuire a nenorocirii.

Cadavrul contaminează mediul, ceea ce îl face pe Ion H. Ciubotaru să vorbească despre un rău „de natură topofobică”. Cel mai periculos, din acest punct de vedere este să îți ridici casa într-un asemenea spațiu: „nu este bine să construiești nimic în locurile unde sunt îngropați moroi. Și aceasta nu numai pentru că acolo «țărâna se ridică în sus» (Costinești – Botoșani), ci și pentru că acele case nu vor aduce locatarilor decât necazuri și moarte. Moroi «fac rău celor care clădesc case ori șuri pe mormântul lor. Dacă nu se mută casa de pe moroi, cei din casă mor toți pe rând» (Mănăstirea Doamnei – Botoșani). Credința este semnalată și la Pechea – Galați. În orașul Darabani din județul Botoșani, de exemplu, există un teren denumit *cimitirul moroilor*, unde s-a ridicat o clădire cu câteva decenii în urmă. Se spune că locatarii ei au suferit tot felul de accidente misterioase, că mai mult au zăcut la pat, iar dintre defuncții nici unul n-a murit de moarte bună” (Ciubotaru: 1999, 141).

Forma nedefinită în care moroi se arată trecătorilor este semnalată și de alți subiecți pe lângă Mihai Zvâncă. Magdalina Duman a descris un context foarte asemănător: „noaptea cân' mergi pe-un drum, întuneric așa, îți' apar mogiliți (movilițe) și un scâncet di copil...”. Locuitorii din Brănești – Galați au relatat despre „niște ghemotoace care speriau oamenii” (*Sărbători*: 2004, 187), în timpul nopții, și tot atunci au indicat și sătenii din Cornova, Republica Moldova, că apar moroi în calea oamenilor (Bernea: 1934, 360).

O altă modalitate prin care moroi își fac simțită prezența folosește planul oniric, caz în care trebuie invocată în special dominantă psihologică a regretului matern. Spune Magdalina Duman că pruncii morți nebotezați se arată „prin somn, (...) mai cu seamă noaptea prin somn. Mama [visează]... pi cari-o doari sufletu'!”. Într-un alt sat ieșean decât cel de origine a subiectului nostru, am găsit aceeași convingere, că „ți se arată prin vis” copilul pierdut, informatoarea însăși având asemenea experiențe²⁷.

Orășenii cu care am discutat nu mai cunosc reacția tradițională la fenomenul supranatural, care constă în formula de botez (repetată de trei ori) și folosirea unei batiste pentru a liniști plânsetele din noapte: *Dacă ești fată să te cheme Ioana, dacă ești băiat să te cheme Ion!* Practica ține de o convingere universală, potrivit căreia „numele este cel mai important criteriu pentru acceptarea socială” a pruncului²⁸. Deși ni s-a indicat doar gestul ortodox folosit împotriva arătărilor „necurate”, (spre exemplu, Gheorghe Mihai a spus: „Îți faci cruci, altceva ci?”) subiecții noștri sunt, însă, familiari cu „botezarea” simbolică a acestor suflete pierdute, în ziua de Sfântul Ion, când sunt numiți după Botezător (Sorina Gușă, Emilia Gârbea). Acest „tratament” magic este folosit și pentru copiii pierduți înainte de termen, toți cei fără botez urmând a se face niște duhuri foarte periculoase după șapte ani de la deces, potrivit concepției populare: „la Sfântu' Ion erau botezați cei cari făceau

²⁶ Inf. Lina N. Munteanu, 74 de ani, 4 clase.

²⁷ Inf. Anisia Nechita.

²⁸ Juha Pentikäinen investighează, în acest sens scrieri tip saga și tradiții cu implicații legale din Islanda, Norvegia, Suedia, Finlanda, Laponia și de la eschimoși. Numele este pus în relație cu absența unui statut ontologic definit, ceea ce atrage damnarea spiritului.

chiuretaje, cari la noi nu sîntîmpla pi timpu meu, și sî botezau cu lumînări multi, Ion și Ioana. Mergea naș, cu crijmî, io știu di la mama, unu singur o avut, cu prosop, cu ceva, cu mâncari caldî și c-un costumaș. [Dădea de pomană] la un copil [la mormânt]. Bini, dacî ari mormânt, cî dacî l-ai pierdut cân' era de-o lunî-două...nu ti mai duci. Dai tot așa di pomanî (...) la biserici, la Sfântu' Ioan" (Viorica Vișan), „copiii avortați, cherzâniili, cum sî spuni la țară, sî botează la Sfântu' Ion, cu naș, cu crișmî, exact cum ... ai boteza un copil, dar el lipsești atunci. Se dă de pomană la un copil. Toți copiii care-s botezați la Sfântu' Ion; dacî este fatî i se spune Ioana, dacî-i băiat, Ion" (Daniela Chelaru), „la biserici sî boteza înainte, di Sfântu Ioan. Găseai o femeie, cî nu-ț trebuia cini știi ci, o lumânari, o batistî" (Stela Troia), „ăștia pierduț' sî botezau di Sfântu' Ion. Sî numeau Ion, Ioana. Sî făcea pomelnic, sî ducea la preot, plăteai cât vroiai sî dai, nu era o taxî anumi, și când făceai rugăciunea, când sî termina slujba li spunea Ion și Ioana, și-i boteza la un loc. Nu li știai mormântu'. Asta era treaba popii, ducea și dădea cu aghiazmî-n partea ceea ș-o stropea" (Gheorghe Mihai), cu Agheasmă Mare „di la șapți, di la nouî [biserici], sî tîmîiazî trei zâli ca sî nu sî facî... sî sî transformi sufletu-n ceva rău" (Elena Iordache).

Ritualul de expiere se desfășoară în mediul urban fără modificări, atunci când subiectul a beneficiat de o informație tradițională consistentă. Magdalena Duman a ținut chiar să precizeze că urmarea pașilor rituali nu i-a asigurat doar liniștea interioară și a căminului, ci și o desfășurare pozitivă a vieții: „... mergeai uni era copilașu', mergeai și stropeai cu agheasma cee și spuneai *Tatu' nostru*. Eu le-am făcut, i-am botezat, le-am purtat și slujbi, exact ca la morț'! Le-am purtat slujbili ș-am făcut pom... am pus pi o crenguț di copac, așa cum sî zici, și pi fiecari creangî am pus papucei, maiou, chiloței, ciorăpei, costumași, dacî era fatî roz, dacî era băiet pi bleu și colivî patruzăci di zâli am dus, am făcut, cum sî spuni... săltarea la patruzăci di zâli, dup-aceia acasî am făcut praznic, am vorbit cu preotu, am venit acasî, am chemat copii mult' ... și sî vedeț' ... o mers așa di frumos în casî!"

Ca și în alte contexte legate de melanjul de credințe creștine cu cele anterioare, biserica a luat în ultimul timp atitudine împotriva acestei practici: „sî boteza pi timpuri, acum nu mai botează, nu. Nu, spuni cî ci sî botează, ceri botez, da' ci-ți botează?! În biserici sî boteza cânva cu o cutii di nisip, da, într-o cutii di nisip, și cum sî spuni, sî făcea *Veșnica pomeniri*. Păi sî citea acolo aia, da' acuma preoți nu mai vor asta, nu mai fac asta" (Elena Iordache). În fața obiecției ecleziastice, mentalitatea tradițională găsește contraargumente: „Acuma o ieșât treburli estea, s-o scos. Dar înainte sî boteza... Nu mergeai la mormânt, ti duceai c-o lumânari, cu nașu', c-o femeie, boteza... Spuni cî nu-i suflet, cî n-ari ci boteza, da' [pe] el nu-l boteza ca pi suflet în viață, făcea o rugăciuni pentru morț' cum sî zici..." (Magdalena Duman).

Refuzul preoților ni s-a confirmat pe teren, în localitatea Rusenii Noi, de unde provin ambele informatoare menționate mai sus. Paraschiva Tiron își amintește un asemenea ritual post-mortem: „[femeile] nu mai...[botează], cî noii preoți... o interzis. Și eu am botezat unu [mort], da' la Rusăni Vechi, eram vo douăsprăzăci nași cân' am botezat, da' pi urmă o interzâs. Lumânăricî cu o fașî, o pamblicî, și o crijmî di doi metri. O făcut apa în cadelnița ceea în cari sî botează copiii ș-apoi o-nmuet [crijma] și tu ai dat di pomanî la cineva. În biserici". Clericii din comuna ieșeană Roșcani se supun, se pare, aceleiași dispoziții bisericești: „di câțâva ani la noi nu sî mai dă voi. Sî botezau la Sfântu Ion, acuma nu mai dă voi sî sî mai botezi. Sî duciau la mormânt cu pânzi și cu lumînări și-i botezau, Ion, Ioana, Ion, Ioana, câț' aveau morț'. Acum nu mai dă voi, nu mai botează. Nu mai vrea preotu. Acum vîd la pomelnici trecuț', Ion, Ioana, Ion, Ioana, măcar în pomelnici îi puni..."²⁹.

²⁹ Inf. Aneta Asoltanei.

Opoziția bisericii față de ritualurile așa-zis păgâne a fost moderată de-a lungul timpului, ba chiar redusă în comparație cu impactul pe care l-a avut biserica catolică asupra practicilor culturale anterioare creștinismului, ceea ce explică de ce la noi supraviețuiesc încă informații prețioase despre spiritualitatea populară. Chiar dacă și azi există proteste ecleziastice împotriva spargerii unei căni la ieșirea mortului din casă, spre exemplu, oamenii continuă să îndeplinească aceste datini, sub convingerea că așa e bine, din moment ce părinții și bunicii lor au făcut la fel. În cazul botezului post-mortem însă este nevoie de cooperarea fețelor bisericești pentru a putea fi continuată practica de izbăvire a păcatului mamei, dar și a sufletului de copil.

Obligativitatea morală de a respecta mersul firii, adică de a fi creștinat înainte de a părăsi lumea aceasta, le făcea altădată pe moașe să boteze pruncii care la naștere se dovedeau a fi insuficient dezvoltați, sau chiar pe cei care se aflau încă în pânțece, când travaliul era prea îndelungat. Așa cum spune Magdalina Duman, „și-o lingură de apă” dacă se află la îndemână, ea trebuie folosită pentru a evita catastrofa ontologică. Convingerea aceasta a trecut în practicile medicale ale moașelor instruite din Rusia, venite să asiste acasă mamele: „copiii sunt botezați imediat după naștere, cu agheasmă. Moașa primește binecuvântarea preotului pentru a face aceasta”. Ritul are caracter de urgență, nu înlocuiește botezul propriu-zis și este considerată de ajutor în protejarea simbolică a copilului până la botez (Belousova: 2002, 62).

Mai mult chiar, la Matca – Galați, se folosea chiar nisipul sau pământul pentru a boteza în regim de urgență un prunc și pentru a-l salva, astfel, de damnare, în urmă cu patruzeci de ani. Aceeași practică ne-a fost explicată în prezent și în două sate ale județului Iași: în Rusenii Noi de către Lina Munteanu: „și pi drum dacî un copchil tragi cumva sî moarî, cu țărâna: «Sî botează în numili Domnului, în numili Tatălui, a Fiului ș-a Sfântului Duh, Amin! Ion, Ioana!» Da, și-i faci di trei ori. Dacî ari apă, cî dacî nu, cu țărânî, cî țărâna tot ari o lacrimî di apă! C-ășa am auzât și eu botezu!” și în Roșcani, de către Aneta Asoltanei: „dacî nu esti apă sau asta... nu-i cu ci, undi sî-ntâmplî, copiii sî botează și cu țărână și cu nâsip, numai sî i sî zâcî cuvintili ... di trei ori!”. Toate aceste credințe întăresc importanța gesturilor apotropaice înfăptuite pentru a proteja copilul nebotezat și arată, o dată în plus, fragilitatea psihologică a acestui moment din viața familiei.

Mijloace de înșelare magică a morții

Chiar și atunci când pruncul a avut parte de botez, bolile lui fără sfârșit sau antecedenta tragică a fraților sau surorilor ce nu au supraviețuit pare a-l predestina unui sfârșit nefericit. Este nevoie de o intervenție magică prin care nașterea se repetă sub auspicii favorabile, pentru a-l salva pe copil de destinul ce planează deasupra-i. Deși asemenea practici, urmate întotdeauna de vindecarea și supraviețuirea copilului, după cum ne-au declarat toți subiecții, țin mai degrabă de categoria evenimentelor care nu pot fi motivate științific, le vom discuta în cadrul gesturilor apotropaice, fiindcă ele înfruntă tocmai demonul morții.

Ritul ce constă în așa-zisa înstrăinare a copilului pentru a-i rescrie parcursul existențial este cunoscut și activ în întreaga Moldova rurală (Hulubaș: 2012, 291-294), dovedind vitalitate inclusiv în mediul urban, unde sunt cunoscute ambele forme ale practicii recuperatorii (vânzarea simbolică și datul de pomană pe geam). Experiențele personale nu sunt, nici în acest caz, rare: „chiar eu am un nepoțel, Alioșa-l cheamî – chiar io am fost la evenimentu ăsta – o mai avut un frati, ș-o murit otrăvit. Și tot făcea varî-mea asta copii, nu știu di ci, ș-o făcut un băiat și i l-o vândut lu’ maică-mea. Cum era atunci... trei lei, nu știu cum era. Știu cî i l-o dat pi fereastră (...). și fata lui, tot așa vândutî la o verișoarî iar de-a mea. I-o vândut ca sî nu moarî, adică zici ca sî ... ari mama mea noroc la copii

și din cauza asta s-o gândit ca sî nu piardî”³⁰.

Scenariul ritual se bazează pe simbolica uterului, figurat de casa din care este scos (expulzat ca la naștere) copilul ce va aparține în continuare unei alte femei, strict la nivel magic. Aceasta trebuie neapărat să aibă deja copii mulți și sănătoși (Daniela Chelaru), pentru ca renașterea pruncului bolnăvicios ori amenințat de același final prematur ca și frații săi să se facă sub protecția norocului ei: „îl vindea unei femei cari-i vrednicî, fimei sănătoasî, chiar și cu copii foarti sănătoși și spunea: «Așa cum îi ai pi ai tăi, așa îț mai dau încî unu sî fii tot așa sănătos cum le-ai dat naștiri și cum îi ai tu pe-ai tăi, copii sănătoși!» Femeia vrednicî, așa, curatî la trup, la suflet...”³¹.

În mediul rural din care se trage Zenovia Zvâncă, vânzarea rituală se face pentru ca pruncul „sî poatî sî creascî”³² și este cunoscută în forma ei autentică: bolnavul se dă de trei ori pe fereastră și este adus din nou în casă pe ușă, urmând ca mai târziu să i se adreseze celei care l-a cumpărat cu apelativul *mamă*. Anisia Nechita, cumnata subiectului nostru principal, a subliniat urgența sub care trebuie înfăptuit acest gest, atunci când copilul a fost precedat de frați fără noroc: „chiar (...) cum l-o născut, vedi cî-i mergi rău, mă cheamî pi mini, pi tini, cari ari mult copchii. «Eu îț vînd copchilu’ ăsta pentru sănătatea și liniștea casei, sî creascî frumos ca frați ceia cari-i ari!»”. Plata menționată este uneori în formă arhaică, așa cum era plătită altădată și moașa, cu unitatea de măsură a instrumentului casnic: pe copil îl „vindi pisti geam pentr-o sâți di fasoli, una di făinî, pi produsî”³³.

Un alt caz personal ne-a fost relatat de către Emilia Gârbea, a cărei profesie a presupus o instruire medicală: „s-o-mbolnăvit copilu și, mă rog, după tratamente, după astea, nu-și mai revenea. L-au vîndut pe geam. O venit cineva, ori bunica, ori cumnata, ori cineva și-i dă un bănuț pe geam, și-l vinde și-i schimbă numele. (...) din câte cazuri care știu eu, da, [s-au făcut bine toți] și-un frate de-al meu tot așa a fost vîndut... lu bunica l-a vîndut, cî era foarti bolnav, îl cheamî Dumitru și l-o vîndut. Tataia era în război și sî zicea c-o murit și-atunci ca și așa, i-o spus și lui Ghiți, băiatului. Și el n-ari nici o legăturî cu numele Ghiță, da pentru c-o fost vîndut... și alti cazuri mai știu cari, tot așa, au fost vînduți”. Este vizibil în discursul fostei moașe de la întreprinderea „Țesătura” că nu există nici o umbră de îndoială asupra eficienței magice a ritualului, venit să salveze o viață acolo unde știința medicală a eșuat. Experiența de viață și formația tradițională primează în fața metodelor curative alopate, eclipsându-le până la ignorarea completă a legilor ce acționează logic. Concluzia la care se ajunge în mentalul popular a fost formulată în mod relevant de Stela Troia: „dacî era bolnav tari, și nu sî vindeca mai repidi, sî zicea cî nu mai ari ci sî faci. Atunci sî vindea pi geam la o persoanî, și-i punea alt numi”.

După schimbarea numelui apare interdicția de a-l mai folosi în mediul social pe cel vechi, după cum ne spune același informator: „se spunea după cum punea numele când era vîndut sau dat di pomanî, cam așa ceva. Trebuia sî sî ducî boala, o datî cu vânzarea vindea și boala, cicî sî vindeca copilu”. Motivația este cunoscută și de Daniela Chelaru: „trebui sî-l strigi pi numili [pe] cari l-ai vîndut, ca el sî fii sănătos, sî nu pățascî nimic”.

Este evident de ce părinții țin atât de mult la utilizarea noului nume al copilului vîndut – el reprezintă garanția sănătății și a vieții lungi. În urma numeroaselor anchete de teren desfășurate în Moldova, cercetătoarea Silvia Ciubotaru notează: „și astăzi, în multe sate, învățătorii sau profesorii sunt avertizați să nu-i strige la catalog pe acești copii cu vechiul lor prenume, ca să nu-i *întoarcă* boala de care au suferit. *Numele-mască* pentru înșelarea duhului maladiei era folosit în

³⁰ Inf. Zenovia Zvâncă.

³¹ Inf. Elena Botez.

³² Inf. Maria Ciubotaru, 56 de ani, 8 clase.

³³ Inf. Elena Iordache.

multe civilizații arhaice. Obiceiul este atestat, în Moldova, de cronicari” (2005, 84).

S-a remarcat deja din relatarea Stelei Troia că atât practica de vânzare a pruncului bolnav, cât și cea care constă în darea lui de pomană sunt familiare orășenilor. Spune Sorina Gușă, „sî dă di pomanî sau sî cumpărî. Da, am auzit. Zici cî-l dai di suflet”. Gheorghe Mihai menționează faptul că persoana care îl primește peste geam pe copil spune „Bogdaproste” sau „îi dă ș-un bănuț” mamei. Același subiect își construiește povestirea despre practica magică printr-o antiteză cu așezările urbane – „sî deschidi un geam, cum îi la țarî, nu-i ca la bloc, cu etajî, cu astea, șî-l ie în brați îmbracat” – însă Magdalena Duman pare să nu se fi lăsat intimidată de schimbarea tipului de locuire. „Am șasî cumpăraț’ pi geam, ș-aicea am cumpărat... șî la țarî am cumpărat șî aicea am cumpărat. șî chiar o fetițî era sî moarî cu douî seri înainte di botez (...). ș-am ieșât afarî ș-am cumpărat-o (...) șî pânî dimineațî fata mea... n-aveai treabî!”. Deși viața urbană nu a inhibat acest ritual de refacere a nașterii, subiecții continuând să apeleze la el oricând viața unui copil este în pericol, se produce totuși o secretizare a metodei magice față de cei salvați, adică față de generația a doua de orășeni, care nu mai are temelia unei cunoașteri tradiționale a lumii. Magdalena Duman ne-a menționat faptul că „unu singur di aicea din oraș [dintre cei cumpărați de ea] știi cî-i cumpărat”.

Explicația magică ce stă la baza așa-zisei înstrăinări a copilului ține de rescrierea ascendenței: „când îi bolnav îl vinzi, adică-i schimbi mâna, așa sî spunea, sî schimbî mâna șî-l vindî pisti geam”³⁴. Starea de rău a copilului este, uneori, pusă pe seama nașilor nepotriviți, descriși în același registru semantic: „n-au mână bună la finî, ș-atunci finu dacî nu sî simti bini (...), plângi, părinții cred cî din cauza nașului cî n-o avut mână bună” (Daniela Chelaru), „zici cî n-o avut mână bunî nașii” (Viorica Vișan). Este vorba, desigur, de mâna cu care nașii primesc copilul spre creștinare, așa cum la vânzarea unui animal de curte este important ca persoana care cumpără să aibă „mână bună”, pentru a nu se pierde *sporul casei* (Cristescu-Golopenția: 2002, 160).

Avem de-a face cu o sinecdocă specifică gândirii populare, în care principiul *pars pro toto* acționează la toate nivelurile vieții. *A avea ochi răi* sintetizează atitudinea invidioasă și rău-voitoare, iar *mâna rea*, aflată în aceeași categorie semantică precum *mâna sărată*³⁵ (cum se spune pentru a se justifica faptul că plantele nu se prind când sunt puse de o anumită persoană, sau că părul tuns de ea crește foarte greu) se referă la o gândire malițioasă și egoistă. Expresiile aflate în antonimie, cum este cea de mai sus sau *a fi pe mâini bune* valorizează calitățile umane, capabile să influențeze în mod fast viitorul.

Și în cazul nașilor *cu mână rea* vânzarea rituală scapă copilul de implicațiile nefaste. Anisia Nechita, din Hilița – Iași, este convinsă că traseul său existențial nefericit i se datorează exclusiv nașului, la adresa căruia a proliferat un blestem post-mortem în timpul interviului: „n-a mai putrezi nașu’, cî uiti, o pus mâna afurisitî!”.

Un scenariu diferit de înșelare a morții a fost descris de Magdalena Duman: „sî duci [cu copilul], sî tragi pi mormântu [cuiva, dar] nu din rudi, pi mormânt la un străin – tot așa sî fii trecut di șapți ani șî sî aibî copii în urmă el, așa, cî sî zici: «Moș Toader sau Costachi, cum îl mai cheamî, cum ai avut matali parti di copiii matali șî trăiesc, ajutî-mă șî pi mini sî trăiascî copilu ăsta!» Dacî nu, da îi bini sî li faci pi amândouî, sî mai vindî pi geam”. Practica ce face parte din tiparul magic de „imitare a unor rituri funerare” (S. Ciubotaru: 2005, 83) pentru înșelarea morții (care consideră astfel că scopul ei a fost atins) pare a fi răspândită și foarte activă pe teritoriul județului Iași. În luna decembrie a anului 2010 am înregistrat o formă asemănătoare de inducere în eroare a destinului

³⁴ Inf. Elena Iordache.

³⁵ La sfârșitul secolului al XIX-lea se spunea *A fi cu mâinile de sare*, explicat drept „A nu avé pieze bune, pe ce pune mâna nu-i merge bine, n-are parte de nimica” (Zanne: 2003, 258).

fatal în localitatea Mânzătești, comuna Ungheni, aflată la doar 13 kilometri de urbea ieșeană: copilul bolnav este rostogolit pe mormânt de două vere drepte sau este dat de pomană astfel unei fete mari.

Cu câteva decenii înainte, gestul a fost identificat de către cercetătorii Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei în comuna Tansa. Aceeași notă divinatorie apare în luna decembrie 2011 în cercetările desfășurate în satul ieșean Hilița: „l-am dus pi mormânt, l-am dus în trii sâmbeti și l-am dat pi mormânt ca să deî... cî era bolnav, era ca și cum ar fi fost rahitic. Pi mormântu mamii mele, îl dădeai de-a dura și zăceai: «Mamî, dacî dă Dumnezeu sî trăiascî sî cie a neu, dacî nu ...» sî și-l iei ea!”³⁶. Atât în discursul locuitoarei din mediul urban, cât și al acestei sătence, sufletul celui dispărut este invocat în ajutorul copilului bolnav, ca intermediar între lumi.

Conștientizarea faptului că natura umană este fragilă în fața forțelor prin care destinul se conturează, la fel ca nevoia de răspunsuri despre cauza nevăzută a evenimentelor vieții, nu poate fi ameliorată de un trai modern, cu beneficii tehnologice multiple. Cunoașterea tradițională se perpetuează, așadar, datorită dominantei psihologice a condiției umane. În plus, modelarea viitorului după propriile așteptări se face în continuare după regulile analogiei magice, dat fiind faptul că orice început stă sub semnul incertitudinii. *Homo religiosus* nu își lasă soarta în voia întâmplării, ci o protejează atât cu gesturi apotropaice, cât și cu unele de bun augur, după cum i-a fost arătat de către antecesorii săi.



Cristelniță; foto: Felician Săteanu

³⁶ Inf. Maria V. Hilițan, 76 de ani, 7 clase. Pe lângă această mimare a morții, subiectul ne-a relatat și obiceiul de a scălda un câine (sau o pisică) mai întâi în apa de baie a copilului și abia apoi pe acesta. La urmă apa trebuie aruncată tot pe câine, „ca să duci boala”. Practica este atestată în mai multe sate din Moldova.

Bibliografie

- Bartoli, Lise**, *Venir au monde. Les rites de l'enfantement sur les cinq continents*, Paris, Édition Payot & Rivages, 2007.
- Belousova, Ekaterina**, *The Preservation of National Childbirth Tradition in the Russian Homebirth Community*, în „Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association”, vol. II, nr. 2, 2002, p. 50-77.
- Bernea, Ernest**, *Botezul în satul Cornova – încercare de interpretare sociologică*, în „Țara Bârsei”, anul VI, nr. 4, iulie-august, 1934, p. 357-368.
- Brăiloiu, C.**, *Opere, V*, Studiu introductiv, traducere și îngrijire de Emilia Comișel, București, Editura Muzicală, 1981.
- Ciubotaru, Ion H.**, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999.
- Ciubotaru, Silvia**, *Folclor medical din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2005.
- Cristescu-Golopenția, Ștefania**, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*, Cuvânt înainte și Notă de Sanda Golopenția, București, Editura Paideia, 2002.
- Hulubaș, Adina**, *Obiceiuri de naștere din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2012.
- Krappe, Hagerty Alexander**, *La genèse des mythes*, Paris, Payot, 1938.
- Marian, Simeon Florea**, *Nașterea la români*. Studiu etnografic. Ediție critică de Teofil Teaha, Ioan Șerb, Ioan Ilișiu, text stabilit de Teofil Teaha, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, București, 1995.
- Pentikäinen, Juha**, *The Dead without Status*, în „Temenos”. Studies in Comparative Religion, vol. 4, 1969.
- Sărbători și obiceiuri**. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român, vol. I, București, Editura Enciclopedică, 2001, vol. IV, București, Editura Enciclopedică, 2004.
- Shaw, John**, *Indo-European Dragon-Slayers and Healers, and the Irish Account of Dian Cécht and Méiche*, în „The Journal of Indo-European Studies”, vol. 34, no. 1-2, 2006, p. 153-181.
- Stahl, Paul H., Dario Benetti**, *La sage-femme et le baptême précipité*, „Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens”, vol. 21, Paris, 1998, p. 77-86.
- Zanne, Iuliu A.**, *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia*, II. Ediție îngrijită de Mugur Vasiliu, București, Editura Scara, 2003.
- Zonabend, Françoise**, *Les morts et les vivants. Le cimetière de Minot en Chatillonnais*, „Etudes Rurales”, vol. 52, Paris, 1973, p. 7-23.



Leagăn, foto: Florin Avram