

UNIVERSITATEA BABEȘ-BOLYAI CLUJ NAPOCA
Facultatea de Studii Europene

**RITUALURILE TRADIȚIONALE DE FAMILIE ÎN ZONA
CODRU
- MONOGRAFIE ETNOLOGICĂ -**

Teza de doctorat

(rezumat)

COORDONATOR
Prof. Dr. Ion Cuceu

DOCTORAND
Rareș Olosuteanu

CUPRINS

I STUDIU MONOGRAFIC

Argument

Capitolul 1 – Prezentarea generală a zonei etnologice Codru pag.6

1. Arealul geografic și delimitarea zonei pag. 6

2. Repere istorice pag.21

3. Organizarea administrativ-teritorială și structura socială pag.33

4. Gospodăria pag.36

5. Portul pag.50

6. Dansul și muzica pag.53

7. Religia și credințele pag.56

Capitolul 2 – Riturile de naștere în arealul etnografic Codru pag.65

1. Rituri și credințe privind concepția și sarcina pag.67

2. Nașterea – mama și copilul pag.70

3. Lăuzia și riturile postliminale și de agregare ale noului născut și a mamei
..... pag.74

Capitolul 3 – Căsătoria și ritualul nupțial la codreni pag.85

1. Practici premaritale pag.85

2. Desfășurarea propriu-zisă a nunții pag.106

3. Noua familie și stabilirea relațiilor cu mediul social pag.137

4. Cântecul ritual de nuntă pag.140

5. Orațiile de nuntă pag.144

6. Strigătura ceremonială de nuntă pag.159

Capitolul 4 – Ritualurile de înmormântare și credințele circumscrise morții
în „Codru” pag.161

1. Credințe privind prevestirea morții și practici pregătitoare pag.162

2. Moartea și mortul – priveghiul pag.167

3. Comandarea și cultul morților pag.174

4. Bocetele pag.183

- Tematica și tipologia lor

- Motivele bocetelor din Codru

5. Versurile funebre pag.186

Capitolul 5 – Concluzii privind dinamica și tendințele evolutive ale ritualurilor tradiționale din zona etno-folclorică „Codru” pag.189

II CORPUSUL DE TEXTE, INTERVIURI, NARAȚIUNI DE VIAȚĂ

Capitolul 6 – Credințe, reprezentări mitice și narațiuni legate de sarcină, naștere, botez, cumetrie pag.206

Capitolul 7 – Folclorul nupțial în zona Codru pag.208

- Orațiile de nuntă
- Cântecul ritual
- Strigăturile ceremoniale

Capitolul 8 – Folclorul funerar al zonei Codru pag.301

- Repertoriul de bocete
- Versurile funebre

III ZONA CODRULUI ÎN IMAGINI

Capitolul 9 – Satul codrenesc pag.385

Capitolul 10 – Nașterea pag.403

Capitolul 11 – Nunta pag.405

Capitolul 12 – Înșormântarea pag.416

IV APARATUL CRITIC AL MONOGRAFIEI

Glosar dialectal și de arhaisme pag.419

Indicele de localități cercetate pag.426

Lista informatorilor pag.430

Lista culegătorilor pag.435

Bibliografie pag.436

CUVINTE CHEIE

codru, etnologie, nunta, nașterea, înșormântarea, ceremonial, ritual

Am conceput lucrarea de față în **patru părți**, dintre care cele mai importante sunt primele trei, ultima parte fiind constituită din aparatul critic, și el important mai ales din perspectiva

prezentării sumare a elementelor relevante pentru cercetătorii care vor dori să continue și să dezvolte tema abordată.

Astfel, **prima parte** este și cea mai importantă, fapt relevat din însăși proporția pe care o ocupă în ansamblul temei, și asta nu întâmplător întrucât, aceasta se vrea a fi o abordare analitică și cât se poate de detaliată a principalelor evenimente de familie, prin care individul codrean trece în decursul vieții.

La rândul său, **prima parte este structurată pe cinci capitole**, începând cu o prezentare generală a zonei, aferentă **primului capitol**.

Abordarea prezentării a fost realizată atât din perspectiva arealului geografic și a potențialului pe care acesta îl conferă zonei, cât și din punct de vedere al unor elemente de cultură defnitorii pentru arealul etno-cultural numit Codru, precum reperele istorice în care s-a dezvoltat etosul local, cadrul familial – gospodăria, portul, îndeletnicirile și preocupările spirituale ale colectivității și sărbătorile de peste an care au o mare întrepătrundere cu ritualurile, practicile și credințele circumscrise momentelor pe care le-am ales ca temă de studiu.

Amplasate pe versanții Culmii Codrului, situată la limita dintre județele Satu Mare, Sălaj și Maramureș, comunitățile codrenești se caracterizează printr-o cultură unitară, clar definită prin elemente unice și producții materiale și spirituale care definesc în ultimă instanță și un specific psiho-social. Comunitățile codrenești, în mod paradoxal, au reușit să comunice și să creeze o unitate culturală bine definită, cu trăsături caracteristice specifice, fără însă a se manifesta autarhic, ba chiar arătându-se deschisă la preluările aculturalizante, fapt ce o poziționează ferm în ansamblul etnologic național românesc. Am în vedere aici un fapt oarecum atipic, în care limitele naturale date de relief, precum o culme cu o înălțime medie de 700 m, bogat împădurită, în loc să separe, cum se întâmplă în numeroase alte cazuri, a unit comunitățile ce o locuiesc. Mai mult, de-a lungul timpului, funcție de administrația sub care s-a aflat macro-regiunea din care face parte (Transilvania), Culmea Codrului a constituit dincolo de o graniță naturală și una administrativă, fapt pentru care, cred că nu greșesc dacă spun, niciodată, cel puțin în ultimele sute de ani, locuitorii de pe versanții culmii nu s-au aflat în aceeași unitate administrativ teritorială. Dar nici acest fapt nu a împiedicat constituirea acestei unități culturale ce se constituie ca o amprentă specifică în tradiția românească.

Așa cum apare la o primă vedere, arealul cultural codrenesc este dificil de încadrat geografic, având un epicentru și o rază de difuziune relativă față de zonele etnologice învecinate,

acestea fiind Țara Oașului - la nord, Țara Chioarului și Valea Sălajului la est, câmpia Sătmarului și a Ierului la Vest, iar la sud-vest zona Bihorului. Tocmai această caracteristică de tip difuzionist ne permite să tratăm zona atât ca o entitate de sine stătătoare, cu particularități și specific unice, dar și cu o doză destul de accentuată de interconectare la marea cultură românească și universală. Am căutat în studiul nostru să subliniem în principal liniile definitorii ale zonei, caracteristicile particulare ale acesteia însă, în demersul nostru, am observat că în foarte multe situații particularitatea consta mai mult în forma de manifestare și nu în principiul funcțional al unui ritual sau obicei, acesta având o arie de răspândire regională sau, cum am mai spus, universală (cel puțin în arealul creștin european).

Trebuie remarcat aici că cele mai puternice interferențe pe care le-am constatat vin dinspre Valea Chioarului și arealul Văii Sălajului, cu acesta din urmă existând discuții privind chiar apartenența la același areal etnografic. Țara Oașului, dată fiind poziționarea geografică și limitele geologice impuse de relief și râul Someș, este mai puțin vizibilă în manifestările culturale și culturale ale codrenilor. De altfel acest aspect se evidențiază și este cauzat de însăși schimburile economice. Majoritatea relațiilor comerciale ale codrenilor au ca zonă de contact orașul Cehu Silvaniei, Șomcuta Mare, Baia Mare, Zalăul, Tășnadul, Ardudul și Sătmarul. Schimburile economice au constituit un vehicul de răspândire și de acumulare a unor elemente de cultură tradițională regională și națională. Un alt factor important l-a constituit destinația de studii a tinerilor spre principalele centre urbane.

În altă ordine de idei satele din Câmpia Sătmarului și a Ierului au fost eminentamente sate populate de maghiari, fapt ce a facilitat accesul codrenilor la cultura occidentală de factură catolică și reformată. Un rol important în această deschidere a codrenilor spre Occident a fost și contactul acestora cu populația șvăbească stabilită în satele de la poalele Codrului, ce a avut o influență foarte puternică atât la nivelul adoptării unui stil arhitectural ce ulterior a dat specificul zonei, cât și în ceea ce privește portul, în special al femeilor, în care piese precum șorțul, vesta femeilor și cămașa, au căpătat colorit viu, nuanțe de bordo, albastru și verde cu înflorituri multicolore (vezi foto costumul popular din Solduba) semnificativ diferite de cele din zonele etnografice învecinate.

Revenind la valoarea națională a ritualurilor de trecere practicate în arealul codrenesc, se impune a se remarca faptul că acestea urmează un prototip valabil pentru întregul areal românesc, de aceea unele momente pot fi regăsite aproape identice în zone diametral opuse

geografic, fără însă a le slăbi unora sau altora în vreun fel autenticitatea. Acest fenomen a fost de altfel surprins cu mult înaintea noastră de către profesorul Ion Șeuleanu, care într-o lucrare a sa dedicată nunții, remarcă:

„Urmărit de la o zonă folclorică la alta, pe toată întinderea teritoriului românesc, ceremonialul nupțial popular prezintă similitudini de-a dreptul surprinzătoare, mai ales pentru cercetătorul neavizat. Obiceiul se manifestă unitar ca desfășurare scenică, spectaculară, practici și obiecte implicate, dar, și acest lucru este îndeobște semnificativ, și ca sensuri implicite. Oricum structurile rămân aceleași. Faptul este explicabil și este ilustrat cu tărie și de alte obiceiuri românești. La temelia apropiierilor structurale amintite stau desigur etapele unei experiențe istorice, comună în datele ei fundamentale, elementele aceluiasi fond vital originar. Toate acestea s-au răsfrânt într-o mentalitate și o viziune asupra lumii unice, general-românească, semn al unității atât din perspectivă genetic-ontologică, cât și spiritual-culturală a tuturor românilor.

Unitatea nu exclude, e de-nțeles, diversificările, posibilitatea ca, pe fondul general-comun, să apară particularități nu numai zonale, ci uneori chiar locale. Fenomenul acesta al varietății în unitate, remarcat de specialiști, este o caracteristică a întregii noastre creații folclorice. El face, în opinia noastră, dovada unor posibilități infinite de deschidere către univers, a capacității de a recepta diferențiat viața.”¹

Vom sublinia în primul rând principiile identificate de Arnold Van Gennep și structura propusă de acesta în ceea ce privește etapele principale ale riturilor de separare, de prag și de agregare.

Am văzut aceste etape aproape explicate în toate momentele vieții individului codrean, de la naștere, la căsătorie și moarte, tratate în **capitolele 2,3 și 4**.

Bunăoară, nașterea este prefigurată de o serie de pregătiri prin care atât mama cât și fătul sunt "asigurați" împotriva unor intervenții maligne din lumea profană a comunității, printr-o serie de rituri de separare manifeste în principal prin interdicții care îi poziționează într-o stare diferită de a grupului. Tot ca ritual de separare trebuie amintit primul scăldat și tăierea moțului, dar care, așa cum vom arăta în cele ce urmează, este și un ritual sacrificial.

Separarea este însă și mai evidentă în cadrul ritualurilor de căsătorie, cei doi tineri îndeplinind o serie de activități prin care se separă de fosta categorie socială din care provin.

¹ Șeuleanu Ion, *Poezia populară de nuntă*, ed. Minerva 1985, pag.61

Menționăm aici un important moment în ce privește separarea, și anume șiratăul, moment prin definiție de separare, așa cum o arată și denumirea sa, cum am văzut la capitolul dedicat. De altfel întreg ceremonialul și repertoriul premergător căsătoriei propriuzise, începând cu momentul credințării, circumscris peșitului și cererii în căsătorie este definitiv pentru separarea celor doi, marcat prin acordarea reciprocă de însemne specifice care îi poziționează într-o stare aparte de grupul social de origine și încheiat la biserică odată cu cununia propriuzisă, însușește practici specifice de separare. Producțiile literare orale abundă de motive semnificative în acest sens, bunăoară motivul vânătorii, care presupune o retragere a tânărului mire și a cetei sale în căutarea miresei, apoi vom sublinia tot aici iertăciunile rostite de staroste în numele mirelui și a miresei care sunt eminate versificații ale despărțirii de fostul statut și grup social - familie, ca de altfel și strigăturile performate pe traseul spre biserică.

Și ceremonialul funerar este marcat prin ritualuri de separare evidente, având între altele ca scop separarea definitivă a defunctului de spațiul mundan și asigurarea astfel a deplinei ralierei la noua lume, la lumea de dincolo. Pentru asta, camera în care stă mortul are geamurile și oglinzile acoperite, este scos din casă cu picioarele înainte, i se prelevează șuvițe de păr care sunt puse în pod la grindă și este privegheat în fiecare seară.

Apoi ritualurile de prag sunt prezente în toate evenimentele pe care le-am prezentat, de la naștere și până la moarte, fiind cele mai prielnice momente de manipulare a sacrului, căci inițiatul se află într-un status neutru, suspendat între lumea anterioară de care tocmai s-a despărțit și căreia nu-i mai aparține și lumea pe care urmează să o acceadă, față de care încă nu și-a definit statusul.

Astfel, trecerea de la stadiul de fetus la cel de om născut este prin excelență una magică, dar fiind marcată de o intimitate aparte, la limita tabu-ului, acest moment nu este evidențiat în mod spectacular, el se petrece în prezența a două personaje mama și moașa, aceasta din urmă având prerogative de vraci în deplinul sens al termenului și nu doar cel medical. Cum spuneam, momentul fiind încărcat cu maximă semnificație sacră, fiind un gest arhetipal, moașa trebuie să opereze cu acesta pentru a facilita atât nașterea cât și destinul copilului. De aceea ea este cea care analizează pentru prima dată copilul, stabilind dacă acesta este sănătos atât din punct de vedere anatomic cât și magic, altfel spus dacă copilul este uman sau aparține unei alte lumi, cea a strigoilor. Ea este cea care taie cordonul ombilical, care face trecerea propriuzisă a fătului la stadiul de copil, cordon încărcat de semnificații complexe și utilizat în scopuri augurale și de

manipulare a destinului. Tot ea este, uneori, cea care face prima îmbăiere a nou născutului, la fel un moment prielnic pentru manipularea destinului și cea care se preocupă de protejarea acestuia prin asigurarea locuțului, a placentei prin îngroparea ei într-un loc ferit. Semnificativ este aici cum am mai arătat, obiceiul datului copilului prin geam, ritual eminent de prag, asupra căruia nu cred că se impune a mai face aprecieri, gestul fiind suficient de evident.

În ceea ce privește ceremonialul nupțial, acesta este mult mai generos cu noi, fiind prin excelență unul public, de-a dreptul teatral, care relevă cu precizie momentele de trecere propriuzisă. Spun momentele de trecere, întrucât trecerea de la statutul de fată la cel de nevestă este reiterat pe parcursul ceremonialului în cel puțin două episoade ale acestuia. Primul și cel mai important, ce ține de relația om-divinitate este cel desfășurat la biserică, odată cu punerea cununiiilor. Trebuie subliniat că momentul este subsumat ritualului creștin și însumează toate semnificațiile biblice canonice, dar conține și momente care eludează acest cadru oficial bisericesc. Mă refer aici la practicile uzitate la intrarea și la ieșirea din biserică. Un al doilea moment liminal este cel ce se desfășoară acasă și constă în *descâlcitu miresei* - desfacerea coafurii miresei și îmbrobodirea ei cu zădie-n-cap. Acesta are în principal valențe sociale și relevă schimbarea statutului acesteia din punct de vedere a relațiilor cu grupul, marcată prin semne evidente de port și vestimentație. Astfel mireasa devenită femeie nu va mai avea voie să poarte plantici și struțuri în păr, ținuta ei devenind de aici înainte una sobră care să evidențieze responsabilitățile familiale cu care este încărcată.

Trecerea propriuzisă este evidențiată și în ritualurile funerare însă, într-o formulă mai difuză fiind reiterată în mai multe momente ale ceremonialului propriuzis, dispuse pe mai multe niveluri existențiale.

Prima trecere a defunctului constă în ieșirea din microgrupul social căruia îi aparține – despărțirea de familie. Momentul se desfășoară în casă, locație dedicată locuirii familiale și a individului ca membru al acesteia. Remarcăm aici că nu doar din considerente de spațiu, la activitățile rituale ce au loc în casă, înaintea scoaterii sicriului în curte, unde se oficiază slujba extinsă, participă familia și cei apropiați mortului (rude apropiate cu care nu a locuit) sau prieteni apropiați. Aici au fost identificate o serie de manifestări particulare, rituale legate de trecerea propriuzisă precum obiceiul scoaterii mortului cu picioarele înainte, spargerea vaselor de sub catafalc, trântitul ușii și, mai ales, executarea unei cruci simbolice pe prag cu sicriul, care,

dincolo de valențele apotropaice, au o semnificație de separare definitivă și irevocabilă de familie, simbolizată aici de casă, ca loc al existenței acesteia.

Un alt nivel de manifestare a ritualului liminal este cel ce vizează planul existenței sociale, ca membru al comunității sătești. El se desfășoară în spațiul locuirii extinse, simbolizată aici de curte și șură, locul în care se socializează prin excelență, spațiul dedicat danțului, sugestiv numit în aceste locuri *danțul la șură*, al habelor și al clăcilor. Trecerea din starea de membru al grupului social circumscris obștii, este marcat în primul rând de ritualul religios creștin, dar în plan secundar este pigmentat de o serie de practici arhaice de trecere, de despărțire, cum ar fi bunăoară obiceiul datului peste sicriu a pupezelor, care cel mai probabil este o manifestare stilizată, simbolică a obiceiului utilizării în același scop a unei păsări, vehicul psihopomp prin excelență, simbolizând zborul prin ceruri. Separea de grupul social se face și la vrajniță, spațiu eminent liminal, locul unde se separă cele două lumi. De altfel întregul traseu, până la cimitir este o trecere, fiecare intersecție, loc în care lumile se întâlnesc aidoma drumurilor, este punctată printr-un moment de rugăciune.

Nu în ultimul rând, menționăm despărțirea ca trecere de factură individuală și ontologică, o despărțire a omului de sine, a trupului de suflet, marcată de regulă la locul îngropăciunii. Este dacă vreți, revenirea la matrice, a individului, a corporalității acestuia, a existenței sale mundane marcată prin aruncarea în groapă, peste sicriu, a unor bulgări de pământ.

Urmărind schema propusă de Arnold Van Gennep, devenită o formulă universală în evaluarea ritualurilor, simetrică cu formularea teoriei evoluționiste în domeniul biologiei, vom aminti că și agregarea la noul statut este evidențiată în ritualurile codrenești de familie.

În ceea ce privește nou născutul, această categorie de ritualuri este mai evidentă decât celelalte, având oarecum o caracteristică publică și deci mai vizibilă, cu atât mai mult cu cât în această din urmă situație sunt angrenate și alte personaje ale vieții comunitare. Majoritatea ritualurilor de agregare, în fapt, în mare parte reminiscențe ale acestuia, intrând mai degrabă în categoria practicilor de tip ritual decât în cea a ritualurilor propriuzise, au și un puternic caracter augural și potențator, excepție făcând ritualul botezului păstrat ca atare datorită bisericii. Unul dintre acestea este cel în care copilul în vârstă de 7 ani – nu mai punem aici în discuție simbolistica cifrei 7 – este dus în târg pentru a desface buricul și a-l arunca în țărână, ca formulă de agregare socială, căci târgul, alături de șură și curtea casei, dar mai ales târgul, este asimilat ca

locul social major, agora satului. Am văzut că și practicile legate de „*ascunderea*” copilului sub alt nume, pentru a fi protejat de boli fatale, are în substrat un rit de agregare.

La fel ca și în cazul ritualurilor preliminare și liminare, căsătoria cunoaște o foarte amplă și variată gamă de ritualuri de agregare, ce privesc cuplul sau fiecare personaj în parte (mirele și mireasa), atât ca membru al microgrupului familial cât și ca membri al comunității sătești. Ea începe de la simplele elemente vestimentare definitorii fiecărei vârste și continuă cu o serie de obligații și interdicții care definesc noul statut. Astfel bărbații vor purta după nuntă clop, iar femeile zadie-n-cap (broboadă), nu vor mai putea participa la activitățile ocazionale, cum ar fi danțul la șură, haba, mersul la colindat etc., specifice tinerilor, sau nu în calitatea anterioară ci cu un alt statut și într-o altă formulă.

Apoi vin o serie de îndatoriri rituale de agregare față de nași și părinți, începute încă în timpul ceremonialului nupțial, dar care urmează a fi periodic îmborsate, marcate în special prin acordarea rituală de daruri, aspect pe care îl vom relua ceva mai în jos.

Nu în ultimul rând se remarcă gesturile cu valoare rituală de agregare la grupul social extins. Aș aminti aici în primul rând danțul miresii, în cadrul căreia aceasta era jucată de fiecare participant la manifestare, semnificativ ca rit de agregare tocmai prin faptul că nu era impusă o delimitare sexuală a celor ce o jucau, fiind deopotrivă dansată de către bărbați și femei, mai tineri sau mai vârstnici.

Nici ceremonialul funerar nu este mai sărac în practici rituale de agregare, ba mai mult în acest caz ele sunt continuate și după epuizarea momentului prin diferitele momente așa zis comemorative, cum ar fi parastasele și celelalte practici legate de cultul morților circumscrise ciclului sărbătorilor de peste an.

Un moment important în economia ceremonialului funerar este cu siguranță pomana mortului, masa ritualică servită în cinstea sau, mai degrabă, în numele defunctului, de întreaga comunitate participantă care, nu întâmplător și nu doar din rațiuni igienice se consumă după acoperirea cu pământ a mortului. În fapt aceasta este prima masă servită de mort în mod simbolic din noua postură în care se află. De altfel și Arnold van Gennep remarca:

„Așa după cum masa luată împreună cu un oaspete creează o legătură specială de apartenență la familia sa, la fel, a accepta orice hrană în lumea de dincolo de mormânt

înseamnă agregarea la lumea morților și a uita de lumea celor vii spre care [...] nu va mai putea ulterior să revină decât prin procedee speciale de separare.”²

Am văzut așadar, că în formule de exprimare specifice, în unele puncte chiar unice, ritualurile de familie, naștere, căsătorie și moarte, din zona etnografică Codru, se subscriu structurii cu valoare universală propusă de antropologul francez Arnold Van Gennep, pe care am adoptat-o în lucrarea noastră ca schemă de lucru considerată de noi cea mai eficientă și edificatoare în prezentarea temei. Asta nu înseamnă nici pe departe că această cheie este singura posibilă în demersul analitic.

În **capitolul 5** am căutat atât să formulăm o serie de concluzii privind momentul de evoluție al ritualurilor studiate cât și să arătăm posibile alte maniere de investigare științifică a acestora.

Astfel, o altă perspectivă ce se poate dezvolta este cea a ritualurilor de inițiere, de altfel însuși Van Gennep considerându-le ca făcând parte din această categorie, în care nu schema/structura de derulare evenimentială a fenomenului primează ci personajele însăși. Ceea ce vreau să spun aici nu este faptul că într-o abordare din perspectivă a riturilor de inițiere schema gennepiană nu mai contează, ba dimpotrivă ea devine cu atât mai evidentă și necesară în cadrul investigației științifice, ci că din această perspectivă devin mai evidente personajele ca principali beneficiari ai ritualului. Putem să identificăm așadar o anumită teleologie a ritualului, care nu se desfășoară după structura formulată de Gennep doar pentru a ne da nouă satisfacție sau din știu eu ce rațiuni estetice.

Din această perspectivă ritualurile tratate în lucrare se definesc ca fiind prin excelență ritualuri de trecere inițiativă. Am văzut ce înseamnă ritual de trecere. În ceea ce privește componenta inițiativă a acestora este evidentă, schimbarea survenită în starea personajului este una calitativă ontologic și nu una cumulativ cantitativă cum ar fi bunăoară cazul sărbătoririi laice a unor vârste, spre ex. majoratul. Văzute din această perspectivă riturile de trecere capătă valențe existențiale, iar socialul devine el însuși personaj al acestui proces. Astfel, nașterea, căsătoria și moartea nu sunt decât repere ale traseului individului dinspre starea de haos a nenăscutului, către ființă și existență deplină într-o dimensiune transcendentă, ritualurile având menirea de a-i indica neofitului calea de urmat.

² Arnold van Gennep, *Formarea legendelor*, ed. Polirom, Iași 1997, pag.89

De altfel, în fiecare dintre etape regăsim personajele specifice ritualurilor de inițiere – neofitul și maestrul bunăoară, dar și personaje adiacente, precum și instrumentarul necesar. Așadar putem concepe raporturile nou-născut/moașă, lăuză/moașă, miri/taroste, miri/nănași, mort/bocitoare, mort/preot, etc. ca fiind structurate pe modelul maestru/discipol. De altfel întâlnim pe parcursul ritualurilor numeroase situații de substituire a discipolului de către maestru (ex. rostitul iertăciunilor și orațiilor de nuntă, în unele performențe folosind explicit sintagma „zâce-așe prin gura me”, iertăciunile și verșurile la mort etc.), prin care acesta din urmă caută să-i acorde sprijin în îndeplinirea ritualului inițiativ.

Mergând pe această logică a cheilor multiple de interpretare și considerând ritualurile de trecere drept ritualuri inițiatice, putem propune chiar o interpretare mai îndrăzneată, aceea a ritului de trecere ca rit sacrificial sau de consacrare în sensul ritual al termenului.

Din acest punct de vedere ritualurile trebuie tratate ca demers ce are ca scop facerea de sacru, de sacralizare. În acest caz ne raportăm la personaje, uzitând terminologia formulată de Mauss și Hubert³ ca fiind: sacrificant – „*subiectul care primește astfel beneficiile sacrificiului sau îi suportă efectele*”⁴; sacrificator sau intermediar, care prin calitățile sale de manipulator al sacrului poate executa sacrificiul fără riscuri majore; și instrumentarul.

Ar mai fi un element foarte important, fără de care sacrificiul nu există și care aparent lipsește din economia interpretării noastre – victima, sacrificatul, elementul care face legătura între zeu și sacrificant, vehiculul sacrului dacă vreți. Într-adevăr, la o privire superficială victima de sacrificat lipsește cu desăvârșire, dar la o mai atentă aplecare asupra simbolisticii utilizate regăsim elemente suficiente care să ne arate substituții victimei. E adevărat că, în procesul de disoluție a riturilor de familie, unele elemente definitorii s-au pierdut, altele s-au transformat în simboluri, ceea ce nu înseamnă că aceste ritualuri erau incomplete la origine sau că am greșit paradigma.

În altă ordine de idei trebuie remarcat că victima sacrificiului nu este absolut necesar să fie un animal, ea putând fi și un obiect sau un produs vegetal. Vedem așadar victima sacrificiului ascunsă în complexul de daruri și ofrande, o mare parte a acesteia fiind simbolică și fragmentată sau i s-a uitat funcția.

³ Marcel Mauss; Henri Hubert, *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, ed. Polirom, Iași 1997

⁴ Marcel Mauss; Henri Hubert, op.cit. pag.51

La momentul în care am discutat despre obiceiul de a se oferi peste sicriul mortului pupeze din aluat, am arătat că acestea, este foarte posibil să substituie o pasăre, gestul fiind unul de sacrificiu. Întreg ansamblul de mese comune constituie reminiscențe ale unor ritualuri sacrificiale prin excelență, fiind întâlnite în toate cele trei momente ale vieții studiate.

Nu mai puțin adevărat este și faptul că nu toate darurile sunt sacrificii, așa cum arată și Marcel Mauss în studiul său dedicat darului⁵, darul presupune o oarecare reciprocitate, însă atunci când partenerul de schimb este divinitatea, schimbul devine sacrificiu. Trebuie spus aici că în gândirea tradițională, nu există sacrificiu gratuit, termenul însuși, așa cum am arătat sugerând un scop, e adevărat că unul care transcende cotidianul profan și anume obținerea unui statut preferențial, de sacru.

Viața individului în satul tradițional din zona Codru, ca de altfel de oriunde altundeva, nu este o curgere constantă și liniară. În fapt însăși percepția timpului, așa cum o arată și Mircea Eliade⁶, în conștiința arhaică este aceea de neomogenitate, de pendulare a individului între timpul profan și cel mitic, viața însăși fiind o permanentă recreare a originilor primordiale prin gesturi arhetipale. În fapt, omul arhaic trăiește viața ca pe un ciclu, o secvență temporală și, dacă vrei, temporară a eternității, fiind regenerată într-o paradigmă dialectică în diferite sub-cicluri intermediare, ocazionate, fie de sărbătorile de peste an, fie de o serie de ritualuri cu valoare inițiativă legate de propria existență (naștere, căsătorie și moarte), acestea din urmă făcând obiectul studiului nostru. Considerăm că, pentru a avea o imagine corectă și profundă a ceea ce înseamnă riturile de familie în zona Codru, este necesar să le tratăm ca elemente tehnice ale unor demersuri inițiatice, în cadrul cărora „Marele An” este însăși viața umană, văzută ca un ciclu cosmic. În fapt, codreanul este o ființă bine ancorată în fluxul universal al timpului, care, spre deosebire de omul modern, cuprins de angoasa existențială a nimicniciei, nu vine de nicăieri, iar când moare nu se dezintegrează pur și simplu, ci pleacă într-o altă dimensiune existențială.

Mentalitatea pe care am prezentat-o mai sus este reliefată în practicile și credințele oamenilor din zona Codrului cu privire la naștere, căsătorie și moarte și ne arată totodată că omul din Codru este puternic ancorat în valorile universale pe care le exprimă într-o manieră particularizată.

⁵ Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, ed. Polirom, Iași 1997

⁶ A se vedea Mircea Eliade, *Mitul eternei reînnoțiri*, în *Eseuri*, Editura Științifică, București 1991 și de același autor *Tratat de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București 1992, cap. „Timpul sacru și mitul veșnicului reînceput”

Revenind însă la problema timpului în cultura tradițională codrenească, trebuie să remarcăm că, deși este perceput ca o ciclicitate, în cadrul fiecărui ciclu regăsim o serie de asperități care dau imaginea unui timp neomogen, fiecare etapă fiind marcată de diferite opreliști și rituri cu valoare magică și diferite funcții (de regulă augurale sau apotropaice).

Dincolo de această raportare la cosmos a individului codrean, la fel ca în orice societate tradițională, pentru că evenimentele menționate nu sunt oarecare și pentru ca acestea să fie cu adevărat încărcate de valoarea trans-cotidiană, ele sunt transpuse într-un registru mitico magic, atemporar dacă vreți, prin diferite mijloace manipulatorii cu valoare sacrală, denumite îndeobște rituri. Nu ne-am propus aici să definim sau să redefinim ritualul, însă trebuie să precizăm că ne raliem opiniilor potrivit cărora, ritualul este o manipulare a sacrului sau facerea de sacru și totodată este o repetare a unui gest originar paradigmatic cu rol de a transpune individul într-o altă dimensiune, sacră atât din punct de vedere spațial cât și temporal⁷.

Având în vedere că vorbim, când ne referim la naștere, nuntă și înmormântare, de un pachet de rituri, susținute de credințe izvorâte din universul mitic local sau regional, ce reiterează gesturi originare paradigmatic, nu putem să nu remarcăm că actanții, participanții la ele au fiecare de realizat roluri, iar manipularea sacrului, așa cum am spus mai sus, presupune utilizarea unui adevărat instrumentar și reguli dominate de „tabu-uri”.

Am încercat să prezint în teza de față aceste ritualuri în evoluția lor, căci contrar unor precepte comune, cultura populară este una dinamică și nu, așa cum ar dori-o unii, un muzeu viu. Așadar țăranul român, și prin asimilare și cel codrean, nu este încremenit într-o cultură tradițională de acum câteva mii sau sute de ani, ci dimpotrivă, credințele, ritualurile, practicile magice etc. sunt rezultatul unei evoluții culturale supusă unor procese specifice de aculturație sau sincretism cultural. De aceea cred că satul codrenesc trebuie văzut ca fiind dinamic, în evoluție. Dar această dinamică culturală are și unele dezavantaje din perspectiva celor care ar dori să vadă în continuare țăranul încremenit într-o imagine idilică, a cărei tușe au rămas cu coloritul interbelic, perioadă prolifică de altfel în cercetarea de specialitate, dar și datorită faptului că principalii informatori ai culegătorilor de folclor de după Al Doilea Război Mondial erau persoane care au asimilat cunoștințele în această perioadă. Acest dezavantaj derivă tocmai din capacitatea codrenilor de a se adapta și a asimila noi elemente de cultură exogenă.

⁷ Aurel Codoban – *Sacru și ontofanie*, ed. Polirom, Iași 1998, pag.105

Îmi pare a fi foarte elocventă în acest sens, lăsând la o parte traumele noastre moderne legate de comuniști, următoarea aserțiune: „De când sunt comuniștii la putere, nu sunt strigoi.”⁸

Vreau să ne imaginăm comuniștii ca orice alt element cultural de noutate, care interpus și asimilat în cultura locală a adus cu sine mutații majore în raportarea la elemente componente din registrul vechi, fie prin renunțarea la ele, fie prin uitarea sensului și semnificației lor. Altfel spus într-o cultură nouă, în acest caz una raționalistă, acceptată ca atare de către codreni, unul din elementele importante din ansamblul lor de credințe, cea în strigoi bunăoară, a trebuit să dispară. Strigoi au dispărut așadar odată cu funcția lor și anume ca formă de explicare a unor fenomene care au fost redefinite de noua știință. Țin să mai adaug expresiei de mai sus un alt exemplu edificator pentru ceea ce am arătat aici: unul dintre informatori, relatându-ne despre semnele de moarte și descriindu-ne ca semn cântatul cilioarei (cucuvelei) afirmă „*da asta era mai demult, da amu poate cânta [că nu mai are aceeași semnificație – n.n.]*”⁹.

Aici trebuie să aduc un tribut funcționalismului și să constat, prin analogie cu un principiu biologic, anume acela că „funcția generează și menține organul”, că în cazul culturii tradiționale riturile subzistă atâta timp cât au funcționalitate, altfel spus „funcția generează și menține ritualul”. Nu cred că este necesară o argumentație vastă în acest sens, câteva exemple putând fi edificatoare. Bunăoară obiceiul de a iui, ca parte a unui ansamblu ritualic, așa cum am arătat la momentul potrivit, tinde să nu mai fie practicat în contextul modern în care deplasarea alaiului nupțial se face cu automobilul sau, obiceiul opririi la intersecții pe traseul alaiului funerar spre cimitir, tinde să dispară odată cu introducerea capelelor în cimitirele sătești și cu asta un întreg ansamblu de practici rituale legate de prezența mortului acasă, și exemplele ar putea să curgă pentru orice moment al ritualurilor prezentate mai sus, aceste exemple fiind alese absolut aleator.

Este de subliniat totodată faptul că, în procesul de disoluție, primele care sunt afectate sunt elementele de ritual, care progresiv trec în alte registre (bunăoară jocuri de copii – în acest sens edificator fiind jocul de-a bâza, practicat în trecut în cadrul ritualului de priveghi și care în prezent a devenit un joc de copii), de cele mai multe ori îmbrăcând forme spectaculare, la care un aport important îl au formele de „cultivare” a tradițiilor (festivaluri, concerte, centre de creație populară etc.) pe același principiu prin care arta populară a devenit „artizanat”.

⁸ Informator Nechilă Andrei, 83 ani, Oarța de Sus, în 1986

⁹ Informator Ionian Ioan 68 ani, Iegheriște, culegător Olosuteanu Rareș, în 2012

Plasarea încă de la momentul concepției, dacă nu din momentul încolțirii ideii de aducere pe lume a unui copil, a întregului proces de procreere într-un cadru controlat medical, ne mai vorbind de nașterea propriuzisă a unui copil deja cunoscut sub aspectul corporalității și inclusiv al sexualității prin mijloacele tehnologice moderne, a scos nașterea totalmente în afara oricărui mister de factură sacră (singurul mister rămas fiind probabil doar cel ce ține de microbiologie, genetică și științe conexe). Situația nu diferă deloc nici în ceea ce privește obiceiurile de căsătorie și moarte. Renunțarea la staroste bunăoară, cel mai important manipulator al sacrului în ceremonialul nupțial și asumarea „regizării” de către miri și familiile organizatoare, a adus cu sine pierderea oricăror resorturi rituale ale ceremonialului simplificat până la stadiul unei banale petreceri și ședințe fashion. Nu mai vorbim aici despre consecințele ce decurg din apariția capelelor mortuare din cimitirele sătești, apreciate de altfel de localnici. Prin plasarea mortului în aceste capele imediat după deces (care de multe ori survine în cadru spitalicesc) și apariția unor firme specializate în pregătirea mortului (în tot ce ține de aceasta – îmbălsămare, îmbrăcare, așezare în sicriu și pregătirea sicriului etc.) au fost eliminate definitiv o serie de rituri practicate acasă în ceea ce privește pregătirea și privegherea mortului, dar și în ce privește organizarea înmormântării, cu toate etapele ei până la cimitir.

Cu toate acestea, cred că nu trebuie să bocim dispariția unor tradiții, credințe, obiceiuri și creații populare, acesta fiind un fenomen natural. De altfel nimeni, mai ales țăranul însuși, nu dorește să rămână încremenit ca într-un muzeu, tradițiile însele fiind la vremea lor elemente de noutate și avangardă.

Vremurile noi curg după alte reguli, izvorâte din necesități de eficientizare a productivității muncii, care nu consonează cu timpul sinusoidal (săltăreț), ciclic, plin de interdicții și dezlegări, al țăranului tradițional. Aceasta a atras după sine imposibilitatea respectării cu strictețe a vechilor reguli, în principal în ceea ce privește respectarea interdicțiilor stabilite prin sărbători. Sărbătoarea însăși este redusă la un moment de odihnă și distracție, ca răsplată pentru munca depusă și nu moment de regăsire ca ființă racordată la cosmos și divinitate, odihna survenind în cinstea și ca recunoștință față de Dumnezeu. Altfel spus sărbătoarea a devenit a omului, care, în consecință, dispune de ea cum dorește și nu mai aparține divinității care impune regulile aniversării ei, prin interdicții și dezlegări.

Chiar și timpul personal, să-i zicem așa, cel ce privește etapele vieții, a primit un alt ritm, strâns legat de viața social-profesională și mai puțin de cea individuală. Dacă în trecut viața

omului era împărțită între etapele dezvoltării personalității individului, de la naștere, apoi perioada pubertății și inițierea în viața de adult, ce începe cu prinderea în horă, satisfacerea stagiului militar la bărbați, considerat ca moment cu valoare de inițiere, ce poate fi asimilat unor ritualuri similare practicate de triburile primitive (se spune frecvent în zonă că „ăla nu-i bărbat care n-o făcut armata”) și culminează cu căsătoria, până la moarte și pregătirea pentru ultimul drum, viața codreanului modern este marcată de evenimente suplimentare cu valoare similară dar, de factură profesională, precum începerea școlii, absolvirea acesteia, obținerea primului loc de muncă și pensionarea.

Cea de-a doua parte a lucrării de față este formată din repertoriul de folclor cules din arealul studiat și structurat pe logica internă gennepiană adoptată în prima parte dedicată studiului analitic.

Remarcăm că, în ceea ce privește producțiile literare specifice nașterii, ne confruntăm cu un fenomen oarecum bizar, dar explicabil și anume faptul că inventarul este destul de suplu, ca să nu spunem că este aproape inexistent. Astfel principalele creații populare, aferente nașterii, se rezumă la cântecele de leagăn și dacă vreți o gamă restrânsă de elemente probabil rituale inițiatice trecute de mult în repertoriul jocurilor de copii, pe care din considerente legate de incertitudinea utilizării lor în scop ritualic nu le-am luat în considerare. Când ziceam că fenomenul este explicabil, aveam în vedere faptul că, prin nivelul ridicat de intimitate, actul nașterii nu este unul încărcat de elemente spectaculare, fapt pentru care, chiar dacă au existat incantații sau versuri rituale care să faciliteze nașterea, acestea au fost primele care au dispărut din repertoriu odată cu procesul de modernizare a vieții codreanului. Pe de altă parte, este foarte posibil ca aceste elemente să nici nu fi existat, dat fiind că nașterea presupunea un efort deosebit din partea participanților, asistența medicală, în sensul modern al cuvântului, fiind practic inexistentă, atât mama, cât și moașa, nu aveau o stare favorabilă unor manifestări artistice. Nici perioada de după naștere, în condițiile unei rate a mortalității infantile ridicate însoțite uneori și de decesele mamelor la naștere, datorită gradului mare de incertitudine a șanselor de supraviețuire nu favorizau manifestările „efervescente”.

În ceea ce privește celelalte momente ale vieții individului, remarcăm că au un inventar bogat și diversificat de specii literare, unele îmbrăcând chiar formule specifice literaturii culte, cum ar fi verșurile. Folclorul nupțial și cel funerar constituie un vast izvor de simboluri da și de trăiri din cele mai diverse, de la comicul buf, la tragic.

Partea a treia este dedicată prezentării riturilor de familie în imagini.

La fel ca și în cazul producțiilor literare, și imaginile sunt sărace în ceea ce privește nașterea, motivele fiind cel mai probabil aceleași. De altfel, așa cum era de așteptat, nunta este cel mai bine reprezentată în special datorită faptului că fotografiile diferitelor epoci au dezvoltat această latură. Cum spuneam pentru că nașterea are un grad mare de intimitate, iar înmormântarea nu este tocmai un moment fericit, fapt pentru care, în cadru multelor familii, immortalizarea sa a fost considerată inoportună, aproape impudică. Interesant este că, în cazul înmormântărilor nu a fost găsit un motiv ritualic sau magic pentru care nu se admite prelevarea de imagini, fapt datorat probabil vitezei mari de propagare a acestei tehnologii, în raport cu capacitatea de răspuns a gândirii magice.

Un alt fenomen, ce se remarcă și are o justificare dată de nivelul de tehnologizare, este faptul că, nunta, fiind un ceremonial complex și fastuos, a fost exploatată din ce în ce mai mult, și dacă inițial fotografiile realizau instantanee ale unor grupuri familiale (în special în perioada interbelică), odată cu modernizarea satului, în special prin anii '70 ai secolului trecut, aceștia s-au axat tot mai mult pe nuntă, care era și mai profitabilă (mai multe cadre, mai mulți participanți, deci mai multe fotografii).

Trebuie spus aici că, dată fiind maniera de prezentare a tezei, nu am putut expune și formule mai moderne ale tehnologiei utilizată în fixarea momentelor de familie precum realizarea filmelor video, inițial la nunți și mai nou la botezuri și înmormântări. Această tehnologie, deși nu ar aduce un plus de cunoaștere temei de studiu, dat fiind că a început a fi utilizată în special în ultimele două decenii ale mileniului trecut și până în zilele noastre, când ritualurile studiate au intrat în disoluție, ar fi fost utile evaluărilor privind dinamica acestora.

Ultima parte a lucrării, așa cum am spus încă de la început este dedicată aparatului critic, util în special prin facilitarea accesului prin indicarea surselor de informație utilizate, începând cu informatorii și continuând cu culegătorii și indicele localităților studiate și terminând cu bibliografia accesată.

Considerăm că glosarul de termeni, deși nu unul exhaustiv, va aduce un plus de cunoaștere a termenilor regionali, unii inclusiv din perspectivă etimologică.