

ROLURILE FAMILIALE TRADIȚIONALE ALE FEMEII
ÎN LITERATURA ETNOGRAFICĂ ROMÂNEASCĂ

CORINA PANTELIMON BISTRICEANU*

ABSTRACT

WOMEN'S TRADITIONAL ROLES IN THE ROMANIAN
ETHNOGRAPHIC LITERATURE

This paper is a hermeneutic approach of ethnographic texts on the family roles of women. The main objective is the sociological interpretation of the types of family roles reflected in this literature. The aim is also to diversify the ways of relating to femininity and to open fruitful dialogues between the Romanian cultural, anthropological and ethnographic perspectives. The paper was elaborated following the specialized literature (ethnographic, anthropological, sociological), based on a secondary analysis of ethnographic texts. By outlining a monograph on the family role of women in the traditional community, based on the Weberian methodology of the ideal type, this article proposes not a model for what the woman is or should be in the family, but a model of what she could be if her family roles were entirely traditional.

Family roles and qualities are often a structuring factor in articulating individual identity, both in the traditional family and in the modern society. In the family and in the household, femininity as a socio-cultural type as well as an identity formula is built on the statuses of mother, wife and housewife. The roles associated with these positions involve not mere sets of behaviors, but the exercise of exceptional abilities: the power to give birth, to raise, care for, feed, educate – assimilated to the maternal role; the ability to respect, listen and serve, associated with the role of wife; the power to produce, the science of managing and increasing resources, the allocation of expenses, the authority to distribute tasks assumed by the role of housewife.

Keywords: femininity, family, tradition, role and status.

INTRODUCERE

Rolurile familiale sunt, nu numai în societățile tradiționale, ci și în cele moderne, mai mult decât seturi de comportamente. Ele fac parte din identitatea

* Lecturer, Spiru Haret University, Bucharest, e-mail: corinabistriceanu@yahoo.com.



persoanei, atât în sfera vieții private, cât și în cea publică, în măsura în care aceasta implică întreaga personalitate a omului. În perechea status-rol, consacrată în sociologie și aproape depășită în noile concepții ale procesualității sociale, statutul a fost privit fie ca model căruia i se asociază anumite drepturi și îndatoriri (Linton, 1936), fie ca un „loc” anume de pe „scena socială” (Mead, 1934; Goffman, 1959) în care poți întreprinde o sumă de acțiuni posibile. Corespondent, rolul este fie manifestarea statutului ca „stare” a omului în lume, fie mod (sau prescripție) de comportament (Newcomb, 1950, apud Turner, 2009, p. 679). În cultura familială ca tip de cultură tradițională (familia fiind printre primele instituții umane generatoare de cultură și totodată o instituție „ce pare să descindă direct din ordinea naturii” – Heritier-Augé, 1999, p. 243) rolul este ceva mai mult decât un mod de comportament. Familia este o „unitate existențial-umană” primară nu numai în sens integrativ din punct de vedere sociologic, deci funcțional, ci și, așa cum arată Gheorghită Geană, „ontologic-necesar”, ca unitate de măsură a existenței social-umane fără de care umanitatea nu este posibilă (2005, p. 61).

Studiul de față explorează monografic rolurile familiale ale femeii, plecând, în consecință, de la instituția tradițională a familiei așa cum este ea reflectată în documentele etnografice, în principal studii de etnografie și folclor și creații de cultură populară.

Pentru clarificarea conceptului de familie tradițională utilizăm definiția sociologică a familiei în conjuncție cu un tip de societate tradițională, fie ea definită pozitiv, ca fiind societatea fundamentată pe continuitate, ca drept constitutiv și totodată privilegiu al omului (Ortega y Gasset, 1994, pp. 33–34; Crainic, 1942, pp. 95–130), și numai subsidiar, în scopuri euristice, ca societate folclorică (în termenii lui Robert Redfield, 1947; Bădescu, Cucu-Oancea, 2004, p. 476), construită prin negativarea trăsăturilor societății moderne. Comunitatea țărănească românească, departe de modelul idealizat al tradiției, este încă un model de tradiție socială vitală (Marica, 2004; Bernea, 2006; Geană, 2009; Bădescu, 2009). În acest context, un obiectiv urmărit în articolul de față este reevaluarea contribuției pe care fenomenul tradiției o are în asigurarea capacității noastre evolutive, cu atât mai mult cu cât reperul normalității (în sensul stabilizării mediei sociale și al continuității/stabilității valorice a acesteia) apare, astăzi, supus dezbaterii și deconstruirii ori reconstruirilor succesive sau simultane. Odată ce acest reper devine prezent în conștiința socială, se poate redeschide posibilitatea reevaluărilor comparative și a conștientizării apropierei (ori îndepărtării) de tradiție. Până la urmă, actualitatea nu este o construcție *ex nihilo*, iar ceea ce este mai valoros astăzi nu are o șansă mai bună de a fi păstrat decât să devină parte a tradiției. Identificarea obsesivă a discontinuităților, așezarea în contrarietate a tradiției cu actualitatea pot fi mult mai puțin productive decât sublinierea coerențelor, a schimbării integrate; din multe puncte de vedere, ele pot fi

distructive¹. Tradiția nu este o măsură a retardului social ci, dimpotrivă, o resursă de progres real; actualitatea nu i se opune, ci completează achizițiile tradiției. Nici modernitatea nu este o măsură a decadenței ci, în măsura în care păstrează o corectă raportare la criteriile continuității, o legitimă consecință a modului în care tradiția a putut fi valorificată.

Familia țărănească este unul din palierele de manifestare și de generare a tradiției sociale. Poate că modernitatea, conform teoriei durkheimiste, presupune o creștere în complexitate a instituției familiale, pe măsura creșterii preocupării pentru relațiile și statutele familiale și a reglementării lor legale (Durkheim, 2001, pp. 225–238). Cu toate acestea, tradiția a articulat forme psihosociale atât de puternice, încât multe din ele rezistă în pofida și împotriva unora din reglementările actuale privind familia (Segalen, 2011, pp. 293–296; Popescu, 2009, pp. 177–181; Goody, 2003). Pe de altă parte, aceste definiții succesive ale relațiilor, tipurilor, structurilor familiale – venite nu numai din partea instanțelor normative (legislative), dar și din partea instituțiilor științifice ori a instanțelor directe ale opiniei publice – nu au reușit (și poate nici nu și-au propus) să coaguleze o formulă alternativă modernă a culturii familiale tradiționale ci, de cele mai multe ori, se limitează la a contesta sau a modifica părți ale acesteia (Segalen, 2011, p. 157). Investigarea familiei țărănești tradiționale din România a atins un nivel înalt de acumulare de informații prin contribuțiile Școlii sociologice de la București, dar și prin contribuții complementare ale unor sociologi, antropologi, lingviști sau istorici români. Prin bogăția și relevanța lor, aceste informații completează și contextualizează cunoașterea sociologică a familiei mediului rural (Sorokin și Zimmerman, 1929).

FAMILIA ȘI FEMINITATEA ÎN LUMEA TRADIȚIONALĂ ROMÂNEASCĂ

Între instituțiile tradiției care salvează individul de la contingenta condiției sale, familia îi este cea mai apropiată. Ea se plasează în continuitate cu omul, care nu există ca individualitate până la desprinderea de ea, dar nici nu se poate afirma ca individualitate în lipsa ei. Ambiguitatea sociologică a familiei, identificată de Georg Simmel (1999, p. 694), este că ea se manifestă în realitate atât ca unitate (care ignoră capacitățile de individualizare ale membrilor ei), cât și ca grup (de membri cu individualitate proprie). Extinzând această trăsătură la identitățile familiale, putem spune că ele definesc (în sensul potențării trăsăturilor personale) și

¹ În urma unei selecții extrem de temeinice se stabilește ce intră în patrimoniul unei culturi ca tradițional sau sfânt. Conform lui Konrad Lorenz, laureat al premiului Nobel pentru medicină și fiziologie în 1973, orice invenție și descoperire capătă caracter religios, de ritual, dacă a fost păstrat suficient de mult timp. „*Păstrarea de date nu e la fel de importantă, ci e chiar mult mai importantă decât dobândirea unor date noi*” (2001, p. 84). Nesocotirea tradiției și religiei duce la eroarea de a considera cunoașterea științifică debutul unei umanități ivite din neant și resursa suficientă de a proiecta, rațional, o întreagă cultură.

totodată leagă membrii familiei de modele și moduri de existență comunitare; individualizează și dezindividualizează în același timp.

Familia are cea mai mare putere individualizatoare, în sensul că oferă omului cea mai mare diversitate de roluri, fiecare cu o putere de refacere și definire a vieții sale care persistă mult dincolo de granițele ei. În cultura familială, numită astfel pentru că presupune un set de valori care structurează viața comunitară și, totodată, viețile membrilor săi, rolul nu este un mod de comportament, ci un mod de a fi; el este strâns atașat de statutul familial și împreună cu acesta formează identitatea, capacitatea constitutivă a personalității. Conform lui Ralph H. Turner (1978), rolurile pot fi asumate superficial, temporar sau pot deveni parte a personalității insului în fuziunea rol-persoană (*apud.* Turner, 2009, p. 680). Acest al doilea caz este cel al rolurilor familiale. Angajarea rolului – a rolului familial, de cele mai multe ori – ca identitate personală depinde de conjugarea percepției exterioare sau a recomandării în afara grupului, cu implicarea personală a individului, și de „adecvarea la rol, autonomia și satisfacția personală pe care o aduce faptul de a juca acest rol” (*idem*).

Femeia, despre care Auguste Comte spunea că este agentul sensibilității și ordinii în planul familial, așa cum bărbatul este vectorul inteligenței și ordinii în planul istoric concret (Bădescu, 1994, p. 42), nu este, în societățile tradiționale, un statut definibil în spațiul public, un concept politic, social sau economic. Femeia a fost „identificată” ca atare în legătură cu o anumită putere a sa, anume cea de a da naștere. Tezele antropologiei clasice care susțin că rudenția este prima formulă de înțelegere a coexistenței sociale („categoria centrală a antropologilor, cea din care se trăgeau și la care se întorceau într-un fel toate celelalte fenomene sociale” – Mihăilescu, 2007, p. 182) sunt totodată cele care accentuează rolul structurant al femeii în cadrul rudenției. Într-o lucrare devenită referință a literaturii socio-umane, Robin Fox (1983) enunța, în trei postulate, emergența rudenției ca formă primară și principală a socialului organizat: **1.** „Femeile au copii” (“The women have children”); **2.** „Bărbații fertilizează femeile” (“The men impregnate the women”) și **3.** „Bărbații exercită de obicei controlul” (“The men usually exercise control”) (*apud.* Constantinescu, 2000, p. 56). Identitatea de femeie a fost așadar constatată la un nivel maxim de generalitate, drept cea care are copii – spre deosebire de identitatea de bărbat. Față de următoarele două afirmații, prima enunțată se impune cu cea mai mare evidență și generalitate spațială și istorică. În neolitic, femeia, oficianță a cultului pământului fecund (Zeița Mamă primordială), devine întâia putere în plan social și familial. Fertilitatea femeilor, ca și a Zeiței Mame, era independentă de virilitatea masculină și lua forma partenogenezei; în unele cazuri, se credea că pruncul pătrunde direct în pântecul femeii în urma atingerii unui obiect sau animal din spațiul înconjurător. Bărbatul, soțul femeii, nu devenea tată al copiilor săi decât în sens social, nu și biologic (Eliade, 1991/I, p. 49). El asigura integrarea și securitatea copiilor, fără a diferenția foarte clar între propriii descendenți și cei ai altora. Chiar și mai târziu, în comunitățile antichității, tatăl

legitima, din punct de vedere social, copiii, prin ritualuri care aveau toate caracteristicile adopțiunii (Ariès și Duby, 1994/I și II; Granet, 2000). Putem, astfel, accepta ipoteza inexistenței inițiale a sentimentului de procreator biologic al părinților. Paternitatea și, mai ales, maternitatea sunt concepte anterioare și mai complexe comparativ față de accețiunea lor modernă, tributară, la originea sa, considerentelor biologice ale concepției și nașterii.

În sociologia românească, folosindu-se de datele antropologiei, Traian Herseni a spus că „prima categorie de persoane diferențiate funcțional în sânul turmei au fost mamele”, subliniind că maternitatea este „prima idee directoare, capabilă să polarizeze și să sistematizeze organizația socială și cultura spirituală a omenirii” (1977, p. 291) și că „rudenia de sânge, care devine un principiu primitiv de organizare a vieții sociale, are ca bază exclusivă, în această fază a omenirii, femeia în calitatea ei de mamă” (*ibidem*, p. 292). Conform acestor idei, feminitatea este prima diferențiere funcțională și structurală a umanității și, în această calitate, ea este sinonimă cu maternitatea.

Ulterior, în precizarea diferențelor dintre familie și comunitate, rolurile femeii se rafinează, ea rămânând principiul de bază al formării și organizării familiei. Femeia este nu numai investită cu rolurile cele mai importante ale familiei, ci și generează statute și alocă roluri pentru alți membri ai familiei sau ai grupului social extrafamilial. Astfel, în cultura tradițională, bărbat este cel care are o femeie (o nevastă), fii sunt cei care au mamă, iar frați sunt cei care au aceeași mamă. Chiar în societățile socotite modele ale ordinii familiale și sociale patriarhale este vizibilă această întemeiere a familiei prin femeie. Găsim argumente în terminologia asociată instituțiilor familiale ale indoeuropenilor, așa cum a devenit cunoscută prin cercetările lui Emile Benveniste (1999), cât și în mențiunile privitoare la reglementarea vieții civice în majoritatea cetăților antice grecești și romane. Acolo unde nu exista soție, nu existau nici urmași, iar cultul casnic este insuficient și incomplet. În plan politic, dinastiile nu se puteau afirma, în religia publică, iar sacerdoțiile nu rezistau fără familia întemeiată prin femeie. Conform lui Plutarh, la romani, prezența soției este atât de necesară în săvârșirea ritualurilor sacrificiale, încât un preot își poate pierde sacerdoțiul dacă rămâne văduv (de Coulanges, 1984).

În cultura familială românească, femeia domină spațiul domestic și, prin acesta, într-un orizont al continuităților – inclusiv al continuității ins-familie-comunitate – și spațiul social. Nu în aceleași moduri și cu aceleași scopuri ca bărbatul, ci în conformitate cu propriile sale puteri și misiuni. Constantin Noica, pătrunzător până la profetism în realitatea culturală și socială românească, i-a făcut tipului social românesc al femeii o descriere universală: „Tot ce a fost esențial pentru om și societate a stat în mâna femeii: familia, limba, educația fundamentală, cultul religios, răgazul, distracția, arta sau, pe alt plan, truda elementară, economia, clasele chiar, adesea și dinastiile, totul a ținut de femeie, cea care «nu avea drepturi». (...) Iar dacă te întrebi cum a fost cu puțință ca femeia să joace acest rol,

trebuie să răspunzi: tocmai fiindcă ea are o natură generală, fiindcă fiecare femeie poartă în ea un univers. Numai că e *universul vieții private*. Când privești îndărăt, vezi că toată istoria a fost una ca și a vieții private (...). Când apărea un sens de viață publică, femeia știa totuși să-l înfrunte, ca Antigona. Și Hegel a putut spune, în *Tulburătoarea sa Fenomenologie a spiritului* (trad. rom., p. 268), despre femeie: «Aceasta – ironia veșnică a comunității – schimbă adevăratul scop al guvernării într-un scop privat» (1987, pp. 180–181).

Lucrarea de față face analiza rolurilor femeii în familia de rezidență, cea întemeiată prin chiar rostul ei matern, constând în trăsăturile asociate statutului triplu de mamă-soție-gospodină; nu vom lua aici în cercetare rolurile pe care le împlinește în familia de proveniență (fiică, soră) sau în grupul extins al rudeniei (cumătră sau cumnată, fină sau nașă etc.). De asemenea, nu vor fi discutate rolurile familiale secundare – de fată bătrână sau de văduvă – și nici rolurile sale în planul comunitar (extrafamilial) sau religios. Obiectivul articolului nu este să elimine aceste dimensiuni ale feminității, ci să ofere un reper asupra bogăției de sensuri care se pot regăsi într-o singură ipostază – cea familială – a feminității.

MODELUL MITIC AL MATERNITĂȚII

Deși contestat ca formă de organizare socială în literatura antropologică a sfârșitului de secol XX, reținut mai ales ca „ipoteză evoluționistă” (Echard, 1999), matriarhatul este parte a explicațiilor mitologice ale societăților tradiției. În literatura internațională, Julius Evola (1998) este cunoscut ca autorul care reia și valorifică doctrina vârstelor lumii. În interpretarea sa, după vârsta de aur, a primelor seminții – divine – care au populat lumea, s-a deschis epoca vârstei de argint, Civilizația Mamei. Tema principală a acestei lumi este recunoașterea metafizică a conceptului de femeie, „ca principiu și substanță a generării”: „o zeiță exprimă realitatea supremă și fiecare ființă concepută drept fiu apare față de această zeiță drept ceva lipsit de viață proprie, ceva caduc, efemer” (*op. cit.*, p. 186). Lumea este populată cu fiii acestei – sau acestor – zeițe, numite, în alte contexte filosofice, mitologice sau literare, Mume – prototipuri sau matrici ale tuturor lucrurilor, elementele originare ale existenței terestre. În Creta, amintește Evola, pământului natal nu i se spune patrie, ci *metris*, pământul mamei. În limbile indo-europene s-a păstrat, alături de perechea *pater – atta* (care alături de statutul comunitar al tatălui – în calitatea sa de conducător: rege, preot și judecător – de statutul său familial de îngrijitor sau protector al copiilor) și perechea *mater – anna*. Această dublare a statutului familial matern poate fi nu atât o probă a egalității importanței statutelor feminin și masculin, cât o testare a vechimii statutului mitic al feminității în familie. Mama ca *mater* are rol cardinal în familie, ea este întemeietoare, definind relația de filiație sau de frăție: în greacă, frații erau desemnați ca *adelphós* sau *homogásterios* – co-uterini (Benveniste, 1999). Ca

anna, mama este cea care naște, crește, îngrijește copiii. În termenii sociologici ai statusului și rolului, observăm că perechile terminologice descrise de Benveniste conțin un prim termen care precizează statusul familial (și social) și un al doilea termen al cărui sens este mai bine definit prin descrierea de rol: „cel care protejează”, „cea care îngrijește”. Concepția maternității care întemeiază un statut a fost teoretizată în antropologie de Johann Bachofen (1861), considerat însă adesea, de exegeții săi, un romantic mai degrabă decât un clasic al literaturii antropologice, a cărui metodă – analiza mitului – duce la formularea unei teorii a adevărului spiritual și la ignorarea adevărului factual (Stocking, 1968, pp. 1188–1190).

O parte importantă a literaturii despre feminitate polarizează sexele atât în familie, cât și în societate și definește ambivalent feminitatea. „Femeia se împlinește pe sine ca atare, se ridică la același nivel cu bărbatul ca Războinic sau ca Ascet dat fiind că este Iubită și este Mamă” (Evola, *op. cit.*, p. 147). Otto Weininger sublinia însă că „iubita” nu este o categorie a femininului, ci o calitate imprecisă, atribuită de bărbat; clasificarea pe care o propune este între tipurile diametral opuse ale femininului, mama și prostituata (2002, pp. 358–359). Aceste interpretări, susținute antropologic, psihologic și filosofic nu au însă reflectare în realitatea tradițională românească, unde lumile feminină și masculină nu se polarizează, ci se întrepătrund într-un continuum care le păstrează caracterele distincte.

Traian Herseni susține că „femeia-mamă devine figura centrală a vieții sociale, principiul organizatoric fundamental al societății (rudenia, așezarea, drepturile și datoriile oamenilor, toate se determină după mamă, nu după tată: matriliniar, matrilocal etc.)” (*op. cit.*, p. 293). Odată cu rudenii de sânge, cu legătura socială elementară mamă-copil, iau naștere toate celelalte forme de organizare socială, de la cele mai simple, de acțiune conjugată în plan material, la cele mai complicate, de credințe comune: „Noi socotim că abia acum a apărut un principiu bine conturat, cu aplicabilitate universală, corespunzând și unei necesități specifice a minții omenești, de la o treaptă de dezvoltare înainte: principiul maternității (al procreației), care este în același timp și principiul elementar al cauzalității (până azi noi vorbim de originea lucrurilor ca de nașterea lor, de zămislirea lor, după vechiul calapod sau tipar al maternității). Femeia-mamă, figură centrală a vieții economice, figură centrală a vieții sociale, ideea de bază a gândirii cauzale (fără îndoială cea dintâi clar formulată), nu putea să nu polarizeze – pentru a le cristaliza, ordona și sistematiza – sentimentele și ideile difuze, de natură magico-religioasă, care s-au ivit și s-au acumulat în perioadele anterioare și deci să provoace saltul calitativ care a dus la apariția religiei” (*idem*).

În sociologie, maternitatea înseamnă nașterea intimității maxime, măsura apropierei de la care orice abatere înseamnă distanță și înstrăinare; au precizat-o teoriile clasice (Tönnies așază legătura mamă-copil la temelia sociabilității și socialității umane – 1887), au reiterat-o cele contemporane (Martine Segalen subliniază verticalitatea primordială a legăturilor familiale – 2011) și o confirmă și studiile din mediul rural românesc (Costaforu, 2005). Categoriile fundamentale ale

vieții, reprezentările primare ale lumii iau naștere prin maternitate. În mitologie, familia românească se plasează în modelul civilizației mamei, fără ca aceasta să se opună, în vreun fel, ordinii masculine. Traian Brăileanu (1941) remarcă deosebirea formulei socio-culturale românești față de cea consacrată în gândirea europeană: „Aristotel și, în urma lui, toți teoreticienii sociali și chiar Auguste Comte au greșit vorbind de «inferioritatea» femeii în viața socială. Ei limitează rolul femeii la familie, unde femeia trebuie să asculte de bărbat, ea fiind coordonată copiilor și rămânând toată viața «copil». Dar raportul femeii cu bărbatul ca soț nu definește influența ei asupra istoriei și evoluției sociale. Ci numai cel cu bărbatul ca fiu. Funcția de mamă e funcția fundamentală a femeii” (*idem*, p. 122).

Paul Anghel realizează o interpretare mitologică ce o amintește pe cea a lui Evola. Spre deosebire de acesta, însă, Anghel schimbă perspectiva cronologică cu cea narativă, a modelelor, pe care o însuflețește prin punerea materialului viu, actual, etnografic în lumina interpretării antropologice. „Romanul Lunii” este corelatul Civilizației Mamei, neasfințită prin degradarea fatală a umanității, ci actuală, vie, în comunitatea țărănească românească (2002, pp. 219–240). Luna, astrul fertilității (fecioara pețită de soare, dar care se va nunti, în final, cu Ionică, un Făt-Frumos pământean) – dat și al morții – este modul mitic de redare a fertilității familiale. Similar, mitului faustian al mumelor îi răspunde în tradiția românească realitatea credințelor comunitare în mumele ploii, vântului, soarelui, lunii, pădurii etc. (Vulcănescu, 1987, pp. 413–447)

CALITATEA ROLULUI MATERN: „DORUL ROMÂNCEI” ȘI MAMA OCROTITOARE

În cultura tradițională românească, maternitatea este starea cea mai prețuită a femeii. O putem interpreta ca rol, dar este înțeleasă mai curând ca har, investitură primită de la divinitățile maternității (Maica Bătrână, Maica Precistă), în care a fost inițiată de slujitoarele acestora, femeile vârstnice ale neamului (soacra, nașa, moașa). „Dorul româncei” este de a fi binecuvântată cu gloată, căci „mulțimea copiilor, averea românului”. Cel mai greu blestem este să rămână stearpă vreme îndelungată sau pentru totdeauna, caz în care bărbatul are dreptul de a o muștra, numind-o stârpitură și chiar de a se lepăda de ea (Marian, 1995c, pp. 7–8).

Când, în sfârșit, purcede grea, femeia se află în „starea binecuvântată” sau în „starea darului”, pe care îl primește și îl va dăruia, la rândul său, neamului soțului. Ea își are divinitățile protectoare, dintre care cea mai importantă este Maica Precistă, ipostaza creștină a Zeiței Mame primordiale, a cărei oficianță este moașa, cea mai bătrână femeie din neamul bărbatului, care asistă mama înainte, în timpul și după naștere. În timpurile mai noi, moașa nu mai era neapărat rubedenia soțului, ci orice femeie pricepută din sat. Rolul său era crucial în lupta împotriva divinităților adverse, care pot cășuna răul mamei sau pruncului. Pentru a le feri pe

viitoarele mame de asemenea stricăciuni, moașa descântă și face farmece, iar femeia trebuie să se supună cu sfințenie autorității ei (*ibidem*, p. 23).

Țărăncile române, oricât ar fi de bogate și oricât de mulți copii ar avea, nu își tocmesc doică sau mamoșă, decât dacă nu își pot alăpta singure copiii. Există credința conform căreia dacă sugarul nu sugă întâiul lapte de la mama care l-a născut, va atârna de îmbucătura altuia. Ștefania Cristescu-Golopenția identifică, în campania monografică din satul Drăguș, extraordinar de multe precauții, interdicții și recomandări pentru căpătarea și păstrarea laptelui matern; nici după ce este înțarcat copilul, femeia nu uită să-și păzească laptele, care îi va trebui pentru următorii copii. Uneori, îl îngroapă ca pe o comoară: una dintre femeile intervievate povestește că ultima „țâță” (lapte de sân) a muls-o „la o buglă, lângă un par, la marginea pădurii. Noaptea era. Era lună ca zăua. Și-am zis: o mulg aici, că de-o pcherd, iau țărână și bag apă peste ea și gust de trei ori” (2002, p. 106). Gestul este ritualic, căci implică femeia și pământul, în ipostazele lor de născătoare și nutritoare, solidaritatea lor organică.

De obicei, fiecare femeie își crește copiii, pe care îi ține pe lângă ea, oricât ar fi de prinsă cu treburile gospodăriei sau ale câmpului: „De face de mâncare pentru bărbatul său sau pentru lucrători, de caută de vite, de păsări sau de alte animale domestice, de lucră la cânepă sau țese pânză (...), pe scurt, de-ar fi orișicât de învâluită sau necăjită, ea nicicând nu uită de copilul său, ci amuș, amuș aleargă la dânsul... Iar dacă se duce în câmp, la prășit sau la secerat, la adunat fân sau la cules cânepă, ea nu-și lasă copilul de țâță acasă, ci-l ia, totdeauna, cu sine și ajungând la starea locului, îndată îi caută o tufă sau îi face o colibuță de buruiene, îl pune acolo la umbră și se dă apoi la lucru și lucră din toate răsputerile” (Marian, *op. cit.*, p. 195). Duișia cu care își cresc copiii ni se revelează în cântecele de leagăn și în cuvintele de dezmiardare pe care femeile le inventează: „Bua, bua, puiul mamei”, „Haida, nani, palicaș” sau „Haida liuliu, băiețel, dragul mamei mătâțel”. Cântecele de leagăn este, în opinia etnologului Nicolae Constantinescu, expresia cea mai fidelă a „raporturilor de intimitate dintre mamă și copil și de dependență a acestuia din urmă față de cea care l-a născut” (2000, p. 167). De asemenea, mamele cunosc o mulțime de jocuri cu care știu să-i scoată pe copii din supărare sau plictiseală, să-i facă să fie ageri și veseli.

Odată mari, aceștia își recunosc mamele ca pe izvorul de alint și mângâiere al copilăriei și le dezmiardă, la rândul lor. Atunci când sunt supuși întâmplărilor nefericite, le interpretează ca semn al abandonării sau respingere a lor de către mamă sau ca ieșire de sub puterea maternă ocrotitoare. Pentru copii, mama este atotputernică; ei nu acceptă neputința ei de a-i ocroti toată viața, interpretând-o mai degrabă ca respingere, refuzarea dragostei și protecției. În trei ocazii familiale, duișia maternă se revarsă ca substitut al acestei puteri protectoare pe care nu o mai poate manifesta: plecarea „la cătănie” a feciorilor, măritișul fetelor și moartea copiilor. Atunci când sunt obligați să plece de acasă, feciorii se întorc către cea care i-a ferit până acum de răutăți și suferință, dar care acum nu îi mai poate salva:

„Maică, inimă de piatră,/Mai vin și la mine-o dată,/Măcar, maică, pân' la poartă./Să vezi neamțu' cum mă poartă” (cf. Constantinescu, *op. cit.*, p. 170). Fetele-mirese, mai ales cele ce se mărită în străini, gata să părăsească definitiv universul în care au crescut, tutelat de mamă, îi reproșează, de asemenea, îndepărtarea: „Mă rugai, maică, cu milă,/Să-ți pui măr dulce-n grădină,/Să mă dai să-ți fiu vecină,/Dar ți-ai pus un pădureț/Și m-ai dat să nu mă vezi/Și ți-ai pus un spin uscat/Și m-ai dat în străin sat./De la ce m-ai depărtat?/Valeo! Rău mi te-ai temut/Că ți-oi veni la-mprumut./În străini de-aș fi lucrat,/Trei zile n-aș fi mâncat/Și-mprumutul ți-aș fi dat/Să nu mă fi depărtat” (Marian, 1995a, p. 416). Copiii sau tinerii morți, fără grai să-și plângă plecarea, sunt jeliți cu cea mai mare duiosie: „Draga mami față albă,/Cum s-a face țarnă neagră!/Dragile mami sprâncene,/Cum or crește buruiene!/Dragile mami picioare,/Cum or crește lăcrămioare!/Gospodarul meu cuminte/De acum, de azi înainte/Sprintenele picioruțe/N-or să mai facă urmuțe” (Marian, 1995b, p. 369).

Rolul matern în familie nu înseamnă doar nașterea de prunci; aceasta este mai degrabă puterea, darul și harul inerent feminității. Rolul matern este de a ocroti, de a păzi, îngriji, hrăni, vindeca, educa – de a crește copiii. Toate aceste modele comportamentale – este important de precizat – sunt atât acțiuni și comportamente fizice, cât și magice și metafizice. Faptul simplu, cotidian al pregătirii alimentelor, așezării mesei și dării de mâncare presupune un set de comportamente rituale, adesea aproape sacerdotale. În pregătirea plămadei, a aluatului, în frământare, dospire și coacere, femeia reia actul demiurgic al facerii lumii de către Dumnezeu Fârtatul (Pamfile, 2002, pp. 51–58). În păzirea somnului, a sănătății, în vindecare sau alinarea durerilor, mama acționează adesea mai mult în planul magic decât în cel biologic (Cristescu-Golopenția, *op.cit.*, pp. 81–166). Puterile sale sunt cele ale slujirii, dar nu ca slugă, ci ca inițiată a unui cult inaccesibil oricărui alt membru al casei. Frédéric Le Play (2004), în demonstrația sa magistrală asupra supremației legitimității patriarhale, arăta că tatăl are, în fața familiei pe care o conduce, misiunea de a continua opera principală de creație, reproducând singurul model uman care are sentimente morale și care se poate ridica până la cunoașterea lui Dumnezeu. El este investit, din această cauză, cu cea mai înaltă funcție socială, superioară, susține Le Play, chiar și celei a suveranului, al cărui rol e de a conduce o societate pe care nu a creat-o. Autoritatea asociată acestei funcții derivă din acest statut natural și din principala sa funcție, care e aceea a asigurării existenței femeilor și copiilor. În societatea tradițională românească, această autoritate revine femeii. Și ea crește odată cu vârsta.

Spre deosebire de statutul femeii în familia urbană, puterea cea mai de seamă a mamei în cultura tradițională se afirmă mai ales în cea de a doua parte a vieții. Ea se manifestă prin respectul asociat calității de mamă de copii mari, de oameni vrednici. Din analiza textelor literare folclorice, a construcțiilor lingvistice ori a obiceiurilor (mai ales a celor de nuntă și înmormântare), observăm că fixarea definitivă a capacităților ei materne se face ca atribuire de rol dominant odată cu

dobândirea statutului de soacră, deci, paradoxal, cu ieșirea definitivă din starea de fertilitate. Termenii cu care românii desemnează părinții de părinți (de adulți) sunt preluați din latină – *socrus/socer* – și, conform analizei lingviștilor, constituie o pereche în care, deși asemănarea structurii fonetice este mare, este posibilă o independență a formării lor sau chiar o derivare a masculinului din feminin (*socru* = bărbatul soacrei) (Benveniste, 1999). Acest primat al termenului feminin poate veni în sprijinul ipotezei importanței familiale mai mari a soacrei decât a socrului: dacă perspectiva definirii este cea feminină, a tinerei neveste, atunci mama soțului este mai importantă decât tatăl soțului.

GENEALOGIA FEMININĂ ȘI SUCCESIUNEA SOACRĂ-NORĂ. ROLUL DE ASIGURARE A CONTINUITĂȚII CULTICE FEMININE

Legătura familială dintre noră și soacră, mai puternică decât între noră și socru sau între ginere și soacră, are explicația în transferul de autoritate și de putere feminină (și disputele care îl însoțesc) în gospodăria familială. Este remarcabil că, în familia țărănească românească, transferul „patrimoniului feminin”, al capacităților feminine de gestionare a resurselor, de organizare a locului (gospodăriei familiale), de oficiere a sacerdoțiilor religiei domestice (cultul morților neamului, al nașterilor în neam, dar și alte forme de cult, cum ar fi moștenirea Filipilor, divinități lycomorfe ș.a.) se face nu atât de la mamă la fiică, cât de la soacră la noră (Ghinoiu, 2003). Acest lucru de datorează obiceiului măritării fetelor (adică plecării lor prin căsătorie la casa soțului) și păstrării celui mai mic băiat ca moștenitor al gospodăriei părintești (primatul ultimogeniturii masculine). Raporturile dintre ginere și soacră sunt definite mai puțin din punctul de vedere al încărcăturii de putere și autoritate și mai mult funcțional, ca și cele dintre tinerii căsătoriți și socru. Soacra este în primul rând mama nevestei: „Soacra nu mi-a dat muier, spune cu recunoștință bărbatul mulțumit./Ci mi-a dat fagur de miere./Soacra nu mi-o dat nevastă./Mi-a dat floare în fereastră” (Scurtu, 1966, p. 202). Când familia conjugală își stabilizează valorile, nevasta tânără este gata să devină mamă și să primească, în această calitate, nu numai învățăturile, ci și sprijinul soacrei și al celorlalte femei vârstnice ale familiei.

Ion Șeulean consemnează poziția aparte a soacrei mari, protagonista unui ritual anume, care ocupă un loc încărcat de semnificații în structurile scenariului ceremonial-ritual. Ea este cea care la sosirea tinerilor însurăței o întâmpină pe mireasă, îndeplinind primele gesturi ritualice ale acceptării și ale inițierii în spațiul domestic, conjugal. „Mama mirelui o învârte pe mireasă de trei ori pe sub mână (o «cârțâie») și o sărută ca semn al primirii în noua familie” (*apud*. Constantinescu, 2000, p. 214). În anumite zone etnografice din sudul României, soacra este cea care își trece nora peste prag, acceptând-o și integrând-o astfel în spațiul pe care este stăpână ea, mai mult decât membrii masculini ai familiei.

Aceeași preeminență a soacrei de noră sau a mamei de bărbat, mai importantă decât înșiși bărbații, este evidentă și în creațiile literare, povești sau balade. Una dintre cele mai cunoscute povești românești – *Soacra cu trei nurori* – reproduce dacă nu un matriarhat al spațiului familial, măcar „un patriarhat arhaic deja caduc”, de vreme ce tinerii bărbați, deși căsătoriți, „cu toată vigoarea lor fizică sunt simpli, dependenți de mintea mamei lor, rămasă să reprezinte conducătorul gospodăriei” (Botnaru, 1999, p. 196); schimbarea conducătorului are loc într-o modalitate similară cu cele mai „patriarhale” scenarii de succesiune, căci nora cea mică, după devastarea materială a gospodăriei babei, o schingiuiește și o omoară. De asemenea, în balada *Voichița* (Cătană, 1916, pp. 87–99), întâlnim împlinită figura maternă atotputernică: „Casa-mi stăpânea/Și mi-o vătășa/Cea babă bătrână/Cu brâu de lână”, mamă a nouă feciori și o fată. Raporturile de subordonare firească a copiilor necăsătoriți față de mamă sunt încălcate de fiul cel mare, Costantin, iar ispășirea vinei este cumplită. Sub apăsarea „blestemului de mamă”, el se întoarce din moarte pentru a-și îndrepta neascultarea. Și în vechea baladă a lui Corbea, haiducul este ajutat în tot parcursul încarcerării, negocierilor cu Vodă și evadării de „muma Corbei” (Hașdeu, 2002, pp. 253–258). Chiar și *Miorița* înfățișează tensiunea desprinderii ciobanului de lumea terestră reprezentată prin „maica bătrână”. Atât de important este acest personaj – instanța de judecată lumească a ciobanului sacrificat – încât unele dintre variantele baladei se numesc *Maica bătrână* (Burada, 1880).

CONJUGALITATEA LA ROMÂNI: FIDELITATEA ȘI MORALIZAREA

Tranziția de la fetie la căsnicie este și cea de la copil („fata mamei”) la noră, de la frumusețe la vrednicie, de la erotism la maternitate. Tânărul soț nu își ia soția numai pentru sine ci, așa cum arată multe din scenariile literaturii populare, ca și datinile nunții, îi ia noră maică-sii. Chiar și Luna, sora Soarelui, furată de Ion, un flăcău pământean, se supune legii familiei: „Acasă cum îmi ajunse/În mâna maică-sii mi-o dase...” (apud. Anghel, *op. cit.*, p. 225). Asocierea soacrei cu răutatea – așa cum o arată zicerile „Tânără m-am măritat și rea soacră-am căpătat” sau foarte cunoscuta „Soacră, soacră, poamă acră./De te-ai coace cât te-ai coace,/Poamă dulce nu ti-i face;/De te-ai coace-un an și-o vară,/Tot ești acră și amară./De te-ai coace-un an și-o zi,/Tot ca mama nu-i mai fi” (apud. Scurtu, 1966, p. 203) – este făcută din perspectiva feminină a nurorii ce trebuie să treacă prin „socializarea de rol” pentru desăvârșirea statutului conjugal.

Femeia se poate chema astfel numai după ce a fost mireasă, adică după căsătorie – „așezare la casă” – și, concomitent, după legarea sa de un bărbat. După cum am constatat, ea devine nevestă după ce este nora soacrei sale. Rolul conjugal conține imperativ buna purtare față de mama bărbatului, cea în măsură să constate nu frumusețea nevestei, ci vrednicia, ascultarea, supunerea, față de acesta. Față de

soț, femeia are altă orientare, subliniată de Traian Brăileanu (*op.cit.*, p. 125): „Familia odată întemeiată și numărul copiilor sporind, bărbatul devine executorul voinței mamei de a asigura viitorul copiilor, bunăstarea lor materială, ascensiunea lor socială etc.”.

Interesul bărbatului față de nevăastă este mai puțin precis decât al soacrei față de noră. Noica remarca, spre exemplu, o anumită incapacitate a bărbatului de a individualiza femeia. „Natura femeii, de-a nu avea întotdeauna contur uman definit, de-a fi o esență, ceva de ordin general (...) este redată cu delicateță într-un «cuvânt adevărat» inclus de Zanne în culegerea sa de proverbe (vol. VII, p. 317): «Muierea frumoasă, zice românul, rudă cu toți se socotește, că unul îi zice surioară, altul verișoară, altul leliță și de obște puiculiță»” (1987, pp. 179–180). De aici pleacă, spune filosoful, marea nedumerire și relativa suspiciune a bărbatului din comunitatea țărănească față de femeie, care l-a făcut să o așeze în mai mare familiaritate cu dracul decât cu el însuși. Individualizarea ei se precizează relativ odată cu intrarea în neam și cu legarea de gospodărie. Ca bărbat, omul vede în femeie calități exterioare: frumusețea, istețimea, vioiciunea. Dar frumusețea este binecuvântarea de care se bucură flăcăii, mai puțin bărbații, după căsătorie. Căci „*femeia frumoasă este pagubă la casă*”. Frumusețea își are locul bine stabilit ca criteriu de alegere maritală, fata căutând și agonisind frumusețea la fel cum nevasta caută și agonisește sporul casei sale. Apoteoza frumuseții este mireasa – însă după nuntă aceste calități sunt periferice în exercițiul rolului conjugal. „Portișor de fată mare,/Unde calcă, iarba-nfloare,/După ce se logodește,/Unde calcă, veștejește;/Dar după ce se cunună,/Unde calcă, cade brumă” (Marian, 1995, p. 497). Frumusețea decade continuu, până la deplina urâtire – adică ieșirea din feminitatea fertilă – a babei, care coincide și cu deținerea celei mai mari autorități familiale, așa cum am observat din analiza descrierii etnografice și lingvistice a rolului de soacră.

În schimb, ceea ce se pierde ca energie erotică feminină și masculină, se compensează fie ca rol pozitiv, de moralizare a vieții familiale, fie, periferic, ca rol deviant, de sexualitate dezordonată. „Românca, statornic, este o femeie cinstită care «se pleacă și se teme de bărbat» cum îi spune preotul în ziua cununiei, când «îi pune pirostriile în cap», când «se bagă teafără-sănătoasă cu capul sub evanghelie»” (Pamfile, 1998, p. 80). Rolul de nevăastă presupune fidelitate și paza purității casei. Moralitatea este deprinsă în familia de proveniență, înainte de căsătorie, mai ales prin grija mamei: „Dintre mama și tata, mai mult se teme părintele, care mai mult și-ar vărsa focul «la o întâmplare» pe nevăastă decât pe fată; muma rămâne să-și urmărească fata pretutindeni dându-i toate povețile, chiar și acele pe cari orășencile nu le-ar crede cu putință” (*ibidem*, p. 48); este desăvârșită prin supravegherea soacrei, a vecinilor, a celorlalte femei, mai puțin a bărbatului.

Abaterile sunt totuși posibile, iar unele neveste, păstrând și cultivând calitățile stării premaritale (tinerețea, frumusețea), au un comportament sexual debordant: „Nevasta care-i frumoasă,/Nu-i păcat să se iubească/Și cu mine, și cu altul,/Numai să nu știe satul/Și să n-o afle bărbatul” (*ibidem*, p. 81). Uneori, însă,

accidentalul imoral este pedepsit exemplar, ca în balada lui Ghiță Cătănuță, notată de Bogdan Petriceicu Hașdeu (*op.cit.*, pp. 291–297). Atunci când Ghiță pune la încercare fidelitatea femeii – „Mândro, mândruleana mea,/Pune degetul cel mic/Și-mi ajută numa-un pic!” – aceasta răspunde indiferent, trădând absența reperului conjugal al fidelității: „Care voi îți birui,/Tot un bărbățel mi-ți fi”. Bărbatul o pedepsește cu moartea și se înfățișează apoi soacrei sale, mama nevastei necredincioase. Abia atitudinea acesteia lămurește profunzimea greșelii, căci este divulgată o deviere morală premaritală, o incapacitate înnăscută a tinerei neveste, de a asculta – atât de mamă, cât și de soț: „Eu o trimiteam la foc/Ea-mi aduce busuioc;/O strigam de la vecini,/Ea răspundea-n mărăcini;/O strigam de la viței,/Mi răspundea-n păducei”. Judecata mamei este aceeași cu a bărbatului – conduita soției este irecuperabilă, păcatul e de neiertat. Nepedepsită, ea nu ar fi putut duce decât o existență instabilă, degradată.

Morala feminină este una maternă, a devotamentului față de copii. Morala conjugală este masculină. Din necesitatea moralizării și fidelizării conjugale decurge exercițiul respectului aproape necondiționat al femeii față de bărbat, inclusiv supunerea ei față de puterea judecătorească întruchipată de acesta, ilustrată și în balada citată. Și Paul Stahl consideră că în familia tradițională românească sexele sunt separate de o ierarhie strictă (2000, p. 123). Judecata feminină este cea care supune copiii și femeile mai tinere femeilor mai în vârstă. Judecata masculină supune mai cu seamă femeia ca soție, bărbatului. Pedepsele care se aplică sunt asemănătoare și sunt, adesea, fizice: „Dreptul de a-ți bate nevasta era recunoscut de vechile coduri de legi, care menționează totuși interzicerea cruzimii”, specifică Paul Stahl, căci „slăbiciunea și cruzimea (bărbatului – n.n.C.P.B.) sunt condamnate deopotrivă de opinia publică” (*ibidem*, p. 124).

CONJUGALITATEA PURĂ: GOSPODĂRIA ȘI ROLUL ECONOMIC AL FEMEII

În familia conjugală românească, între femeie și bărbat erotismul este estompat, sexualitatea este reglementată (Stahl, 2000, p. 124, Pamfile, 1998, p. 80; Costaforu, 2005, pp. 133–145; Marian, 1995, pp. 490–516). Care este, atunci, baza pe care se clădește o solidaritate ce trece dincolo de moarte? Căci, în credințele familiei tradiționale românești, soții se vor regăsi pe lumea de dincolo. Ei se îngroapă în același mormânt, în multe cazuri în straiile de nuntă, pentru a se aduna, din nou, în postexistență. În obștea vie, în universul social al satului, în pofida unei aparente lipse de înțelegere față de celălalt sex, femeile și bărbații nu apar izolați, ci împreună, coagulați în universul mic al gospodăriei. A fi căsătorit, la români, înseamnă „a fi în rând cu lumea”, a-ți împlini rostul (Costaforu, 2005, pp. 85–94). Odată atins acest echilibru, rezultatele sunt vizibile în sporul vieții casnice. Căci, după cum am mai menționat, conjugalitatea sexelor înseamnă mobilizarea pentru asigurarea viitorului copiilor, pentru realizarea finalității fundamentale a familiei –

aceea de a prelua, păstra și transmite patrimoniul material, moral, spiritual, cultural, genetic al neamului, de a menține continuitatea genealogică (Bistriceanu, 2005, p. 16).

Dacă morala conjugală o supune în mod evident pe femeie bărbatului, morala gospodărească și economia familială îi restaurează superioritatea de rol. Ca gospodină, femeia are un rol economic covârșitor. „Bărbatul matur, poate întemeia o gospodărie, un stat, deci poate deveni șef economic sau politic, dar el nu este întemeietorul și susținătorul comunității morale” (Brăileanu, *op.cit.*, p. 125). Familia este o comunitate morală, dar și una materială, în care participarea celor doi soți este esențială. În această comunitate, economia este *oikos*, guvernarea domeniului sau proprietății familiale. Și dacă proprietatea ca atare, pământul și casa, se transmite prin succesiune masculină, conducerea domestică a economiei îi revine femeii.

În momentul căsătoriei, bărbatul și femeia primesc casă, pământ și bunuri mobile necesare întemeierii gospodăriei; ei se legitimează ca bărbat și femeie, ca oameni „la casa lor”. Bărbatul este cel care procură resursele din exterior: el cultivă ogorul, aduce lemnele, îngrijește vitele mari. Femeia administrează și procură resursele în interior: casa, curtea de păsări, grădina sunt domeniul economiei feminine. Toată ucenicia sa ca noră este dedicată deprinderii legăturilor cu domeniul material și supranatural al gospodăriei în care a intrat: „Bucură-te, soacră mare,/C-ai o noră ca o floare,/Ca dumneata lucrătoare,/Să o legi la cheutoare./M-am preumblat prin grădină,/Mi-am adus o gospodină;/M-am preumblat prin ocol,/Mi-am adus un ajutor” (Marian, 1995a, p. 446). Cântecul ceremonial de întâmpinare a nevestei tinere în căsătoria virilocală vizează investirea sa ca stăpână (sau succesoare a stăpânei actuale) a gospodăriei: „Nu te duc roabă să-mi fii,/Ci te duc doamnă să-mi fii,/Doamna curților,/Nora părinților,/Cumnațica fraților,/Stăpâna argaților...” (*idem*), îi spune mirele, consolator, miresei întristate.

Rolul economic al gospodinei este de producătoare: creșterea păsărilor de curte, a animalelor mici; cultivarea grădinii de legume; cultivarea inului și cânepii și prelucrarea lor; torsul, țesutul pânzeturilor, cusutul hainelor; aducerea vreascurilor și culesul plantelor sălbatice. De asemenea, femeia este calificată ca director al gospodăriei; ea primește, păstrează, administrează resursele de orice fel: alimente, combustibil, bani. Paul Stahl notează: „În mod ciudat, căci contrazice aparent rolul dominant al bărbatului în gospodărie, femeia ține banii casei, ascunzându-i sau agățându-i într-o pungă pusă pe grinda principală a camerei. Uneori banii sunt îngropați după ce au fost încredințați femeii (Griselini, 1926, p. 172; Caronni, 1812, p. 26). În ceea ce privește finanțele, afirmă Comănescu (1885, p. 22), regula este ca femeia să fie casierul și s-ar putea spune chiar că are un rol de director” (*op. cit.*, p. 143). Gospodina nu numai că gestionează, păstrează și sporește resursele pe măsura priceperii sale și a meșteșugurilor deprinse de la celelalte femei, dar le și alocă spre consum, cu socoteală. Tot ea alocă sarcini membrilor familiei, copiilor, mai ales, căci, ca mamă, le cunoaște cel mai bine

puterile, talentele și dorințele acestora. Această diviziune a muncii în casă și gospodărie, sub supravegherea directă a femeii, este și un excelent instrument educativ, așa cum atrăgea atenția Simion Mehedinți (2006). Tot de economic – dar numai de economicul țărănesc, tradițional – ține și vocația estetică, a înfrumusețării spațiului domestic. Femeile vopsesc, spoiesc, curăță și împodobesc pereții casei pe dinăuntru și pe dinafară. Frumusețea, pe care o știau „fura” sau împărtăși cu apa, astrele, florile, la vârsta fecioriei (Pamfile, 1998), o distribuie acum casei, grădinii cu flori, straielor pe care le țes și brodează pentru ai casei.

Deși relațiile cu instanțele exterioare revin preponderent bărbatului, Paul Stahl consemnează impresiile pozitive ale călătorilor străini în satele românești; aceștia notează situația echilibrată, libertatea – nu și responsabilitatea – femeii de a avea relații firești cu străinii. În gospodărie, „femeile dirijează și fac tot ce este necesar, nota Tommaso Alberti în Moldova, în 1612–1613; ele discută cu oamenii în public și în particular fără sfială și fără ceremonie” (Stahl, *op. cit.*, pp. 124–125). Cronicarul englez Robert Bargrave remarca, de asemenea, trecând, în călătoriile sale, prin satele moldovenești, „extraordinara libertate pe care o au peste tot femeile, căsătorite sau nu” (*idem*). Femeia nu este, așadar, nicidecum aservită casei sau familiei sale, ci întemeietoare și susținătoare a acestora.

Capacitățile și rolurile sale gospodărești nu se limitează nici aici, ci merg mai departe, dincolo de ceea ce este vizibil din spațiul public și accesibil, inteligibil bărbatului. În cartea Ștefaniei Cristescu-Golopenția (2002) – un basorelief tocmai al acestor puteri feminine de păstrare și sporire a tot ce se găsește, viu, neviu sau supranatural în gospodărie – este precizat, concludiv, că ordinul material-economic și cel natural-magic se adună într-un singur și concis concept, feminin prin origine și prin finalitate – sporul casei, totuna cu sporul lumii.

CONCLUZII

Rolurile familiale ale femeii – femeia-mamă, femeia-gospodină, femeia-soață – redau numai o dimensiune a feminității tradiționale, extrem de bogată în trăsături, manifestări, sensuri. Alte sensuri pot fi desprinse din explorarea desfășurării femeii în planul existenței comunitare, economice, artistice sau religioase. Propunerea lor spre lectură urmărește, pe de o parte, înțelegerea capacității integratoare a familiei (care se poate măsura nu numai în raport cu femeia, ci cu toți membrii grupului familial) și, pe de altă parte, explorarea complexității conceptului de feminitate tradițională, aproape invizibil astăzi în câmpul științelor socio-umane, dominate de paradigma studiilor de gen și de ideologia feminismului și egalitarismului. Pentru edificarea identităților, pentru clarificarea reprezentării și definirii lor socio-culturale, o confruntare între soluțiile tradiției și cele ale modernității sau postmodernității nu poate fi decât una profitabilă.

BIBLIOGRAFIE

1. Agabrian, M. (2000). „O paradigmă sociologică de analiză a problemelor sociale”. *Revista de Cercetări Sociale* (3–4), p. 137–146.
2. Anghel, P. (2002). *O istorie posibilă a literaturii române. Modelul magic*. Timișoara: Editura Augusta.
3. Ariès, Ph., Duby, G. (1994). *Istoria vieții private*, vol. I și II. București: Editura Meridiane.
4. Bădescu, I. (1994). *Istoria sociologiei*. Galați: Editura Porto-Franco.
5. Benveniste, E. (1999). *Vocabularul instituțiilor indo-europene*. București: Editura Paideia.
6. Berger, P., Luckmann, Th. (2008). *Construirea socială a realității*. București: Editura Art.
7. Bernea, E. (2006). *Civilizația română sătească*. București: Editura Vreamea.
8. Bădescu, I., Cucu Oancea O. (2004). *Dicționar de sociologie rurală*. București: Editura Mica Valahie.
9. Bădescu, I. (2009). *Familia patriarhală – matca Europei rurale* în Bădescu, I., Cucu Oancea, O., Șișeștean, Gh (coord.). *Tratat de sociologie rurală*. București: Editura Mica Valahie.
10. Bistriceanu, C. (2005). *Sociologia familiei*. București: Editura Fundației României de Mâine.
11. Botnaru, T. (1999). *Nouă interpretare a operei lui Ion Creangă*. București: Romcartexim.
12. Brăileanu, T. (1941). *Teoria comunității omenești*. București: Cugetarea – Georgescu Delafras
13. Burada, T. (1880). *Datinile poporului român*. Iași: Tipografia Națională.
14. Cătană, Gh. (1916). *Balade populare din gura poporului bănățean*. Brașov: Editura Librăriei I. Ciurcu.
15. Constantinescu, N. (2000). *Etnologia și folclorul relațiilor de rudenie*. București: Editura Univers.
16. Costaforu, X. (2005). *Cercetarea monografică a familiei*. București: Editura Tritonic.
17. Crainic, N. (1942). *Puncte cardinale în haos*. București: Editura Cugetarea.
18. Cristescu-Golopenția Șt. (2002). *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*. București: Editura Paideia.
19. De Coulanges, F. (1984). *Cetatea antică*, vol. I. București: Editura Meridiane.
20. Durkheim, E. (2001). *Diviziunea muncii sociale*. București: Editura Albatros.
21. Echard, N. (1999). „Matriarhat”. În Bonte, P., Izard, M. (coord.). *Dicționar de etnologie și antropologie*. Iași: Editura Polirom.
22. Eliade, M. (1991). *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I. București: Editura științifică
23. Evola, J. (1998). *Revolta împotriva lumii moderne*, trad. Nicolau, C.. București: Editura Antet
24. Geană Gh. (2006). *Antropologia culturală. Un profil epistemologic*. București: Editura Criterion Publishing.
25. Geană Gh. (2009). *Un fapt social total. Legătura țărânului cu pământul* în Bădescu, I., Cucu Oancea, O., Șișeștean, Gh (coord.). *Tratat de sociologie rurală*. București: Editura Mica Valahie.
26. Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.
27. Goody, J. (2003). *Familia europeană*. Iași: Editura Polirom.
28. Granet, M. (2000). *Civilizația chineză. Viața publică și viața particulară*. București: Editura Nemira.
29. Hașdeu, B.P. (2002). *Soarele și Luna. Folclor tradițional în versuri*. București: Editura Saeculum I.O.
30. Heritier-Augé, F. (1999). „Familie”. În Bonte, P., Izard, M. (coord.). *Dicționar de etnologie și antropologie*. Iași: Editura Polirom.
31. Herseni, T. (1977). *Forme străvechi de cultură poporană românească*. Cluj-Napoca: Editura Dacia
32. Institutul Național de Statistică (2020). *Populație și structură demografică*. Disponibil online la <http://statistici.insse.ro:8077/tempo-online/#/pages/tables/insse-table>. Accesat la 17.11.2020.
33. Le Play, F. (2004). *Textes choisis* par Louis Baudin. Disponibil online la http://classiques.uqac.ca/classiques/le_play_frederic/le_play_textes_choisis/textes.html Accesat la 20.11.2020.
34. Linton, R. (1936). *The Study of Man. An Introduction*. New York, London: D. Appleton-Century Company.
35. Lorenz, K. (2001). *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*. București: Editura Humanitas.

36. Marian, S.F. (1995a). *Nunta la români*, Editura Grai și Suflet – Cultura națională, București.
37. Marian, S.F. (1995b). *Înmormântarea la români*. Editura Grai și Suflet – Cultura națională, București.
38. Marian, S.F. (1995c). *Nașterea la români*, Editura Grai și Suflet – Cultura națională, București.
39. Marica, G. (2004). *Satul ca structură psihică și socială. Curs de sociologie rurală*. Cluj Napoca: Ed. Argonaut.
40. Mead, G. H. (1934). *Mind, Self and Society*. University of Chicago: Chicago Press.
41. Mehedinți Soveja, S. (2006). *Altă creștere: școala muncii*. București: Editura Rotonda.
42. Mihalache, F., Croitoru, A. (2014). „Organizarea teritorială a spațiului rural în contextul reformei administrative”. *Revista Transilvană de Studii Administrative*. 2(35)/2014.
43. Mihăilescu, V. (2007). *Antropologie. Cinci introduceri*. Iași: Editura Polirom.
44. Noica, C. (1987). *Cuvânt împreună despre rostirea românească*. București: Editura Eminescu.
45. Ortega y Gasset, J. (1994). *Revolta maselor*. București: Editura Humanitas.
46. Oxford (2003). *Dicționar de sociologie*. București: Univers Enciclopedic.
47. Pamfile, T. (1998). *Dragostea în datina tineretului român*. București: Editura Saeculum I.O.
48. Pamfile, T. (2002). *Povestea lumii de demult*. București: Editura Paideia.
49. Popescu, R. (2009). *Introducere în sociologia familiei*. Iași: Editura Polirom.
50. Rada C., Faludi, C. (2015). *Funcții și disfuncții ale familiei contemporane. O abordare socio-psiho-medicală*. București: Editura Universitară.
51. Redfield, R. (1947). “The Folk Society”. În *American Journal of Sociology*, vol. 52, no. 4, pp. 293–308.
52. Scurtu, V. (1966). *Termenii de rudenie în limba română*. București: Editura Academiei RSR
- Segalen, M. (2011). *Sociologia familiei*. Iași: Editura Polirom.
53. Simmel, G. (1999). *Sociologie. Etudes des formes de la socialisation*. Paris: Editura Presses Universitaires de France.
54. Sorokin, P., Zimmerman, C. (1929). *Principles of Rural-Urban Sociology*. New York: Holt.
55. Stahl, P. (2000). *Triburi și sate din sud-estul Europei*. București: Editura Paideia.
56. Stocking, G.W. (1968). ”Myth, Religion, and Mother Right: Selected Writings of J. J. Bachofen”. În *American Anthropologist*, vol. 70, nr. 6/1968. <https://doi.org/10.1525/aa.1968.70.6.02a00240>.
57. Trebici, V. (1985). „Satul românesc și țărănimea: aspecte demografice”. În Matei I., Mihăilescu I., *Satul românesc. Studii* (pp. 65–105). București: Editura Academiei Române.
58. Turner, R.H. (2009). „Rol și statut”. În Borlandi, M., Boudon, R., Cherkaoui, M., Valade, B., *Dicționar al gândirii sociologice*. Iași: Editura Polirom.
59. Vulcănescu, R. (1987). *Mitologie română*. București: Editura Academiei RSR.
60. Weinger, O. (2002). *Sex și caracter*. București: Editura Anastasia.