

Fosztó László

Colecție de studii despre romii din România

FOSZTÓ LÁSZLÓ

COLECȚIE DE STUDII DESPRE ROMII DIN ROMÂNIA



EDITURA
INSTITUTULUI PENTRU
STUDIAREA PROBLEMELOR
MINORITĂȚILOR NAȚIONALE



KRITERION

Cluj-Napoca, 2009

Titlu: *Colecție de studii despre romii din România*

Autor: Foszto László

Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale

Editura Kriterion

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

FOSZTÓ LÁSZLÓ

Colecții de studii despre romii din România / Foszto László. –
Cluj-Napoca : Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale : Kriterion, 2009

Bibliogr.

ISBN 978-606-92223-4-8

ISBN 978-973-26-0969-9

323.1(=214.58)(498)

Coordonator serie: Horváth István, Jakab Albert Zsolt

Lector: Marian-Viorel Anăstăsoaie

Traduceri: László Noémi (introducere și capitolul 1), Alexandra Tătăran (capitolele 2, 3, 4 și 7), Nastasă-Kovács Annamária (capitolele 5 și 6)

Corectură: Anca Lucia Sârbu

Design: Könczey Elemér

Tehnoredactare: Sütő Ferenc

Tipar: IDEA și GLORIA, Cluj-Napoca

© Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale

Cartea a apărut cu sprijinul:



ADMINISTRAȚIA
FONDULUI CULTURAL
NAȚIONAL

Guvernul României și ISPMN nu își asumă responsabilitatea pentru conținutul studiilor. Răspunderea asupra conținutului opiniilor exprimate revine în exclusivitate autorilor.

Cuprins

Prefață (<i>Marian Viorel Anăstăsoaie</i>)	8
---	----------

Introducere. Contextul politico-economic global al mișcărilor identitare ale romilor	11
1. Introducere	11
2. Considerații teoretice	12
2.1. Antropologia și sistemul mondial	12
2.2. Reînnoirea contemporană a etnicității	14
2.3. Diferențele culturale și statul modern	20
3. O tipologie a mișcărilor din rândul romilor	25
4. Planul volumului	31
Bibliografie	33

Capitolul 1. Începuturile mișcării naționale în rândul romilor: Există o conștiință națională a ȝiganilor?	37
1. Introducere	37
2. Națiune și recunoaștere	38
3. Naționalism cultural	39
3.1. Polemica	40
3.2. Scrisori trimise la <i>Nationalities Papers</i>	44
4. Luptă împotriva rasismului și afirmarea identității paneuropene	50
5. Încheiere	54
Bibliografie	54
Anexa I	57
Anexa II	58

Capitolul 2. România: reprezentări, politici publice și proiecte politice	64
1. Introducere	64
2. Reprezentări	66
2.1. Reprezentarea experienței istorice a romilor	68
2.2. Reprezentări postcomuniste	73
3. Studii de caz	76
3.1. Romii în comunitățile locale din Transilvania	77
3.2. Studiu de caz media	81
4. Concluzii	84
Bibliografie	86

Capitolul 3. Geneza sferei publice postsocialiste: xenofobie în revoluția română din decembrie 1989	89
1. Introducere: tiranul, teroriștii și „elementele subversive”	89
2. Cercetarea anterioară	90
3. Străinii în miturile revoluției	92
3.1. Un țigan tătar	95
3.2. „Nu a fost tătar!”	98
3.3. Exorcizare prin exotizare	100
4. Concluzii: „Deșteaptă-te, române!”	102
Bibliografie	103
 Capitolul 4. Transformarea sferei publice postsocialiste: o analiza a unor evenimente mass-media legate de romii din România	 105
1. Introducere	105
2. Regii țiganilor	107
3. Evenimente mass-media	112
3.1. Încoronarea unui rege ortodox	113
3.2. Nunta Anei Maria Cioabă	117
4. Reflecții	121
Bibliografie	126
 Capitolul 5. Anxietate și stigmat: conviețuire între țiganii și maghiarii dintr-un sat din Secuime	 132
1. Introducere	133
2. Studii de comunitate și studii despre relații interetnice	134
3. Așezarea și împrejurimile	137
3.1. Cadrul economic	138
3.2. Situația demografică și politico-administrativă	139
4. Istoria relației interetnice	142
4.1. Recensămintele	142
4.2. Memoria	145
5. Ordinea interacțiunilor	150
5.1. Satul și ulița țiganilor	150
5.2. Stigmatul	151
5.3. A trăi purtând stigmatul	154
6. Identități locale	157
7. Sinteză	159
Bibliografie	161
Anexe	164

Capitolul 6. Comunicarea convertirii: reflectări asupra schimbărilor religioase în cazul romilor convertiți la penticostalism	167
1. Introducere	167
2. Convertirea religioasă: transformarea persoanei morale și comunicarea rituală	169
3. Mărturia convertirii, inimi curate, gesturi frățești și alte semne făcute în public	176
3.1. Daniel	177
3.2. Rozalia	182
3.3. Citind Evanghelia și născându-te din nou: Ioan 3:4–7 într-o comunitate de romi	187
4. Sinceritate	192
5. Frații	199
6. Concluzii	201
Bibliografie	204
 Capitolul 7. Revitalizarea ritualurilor divergente în Europa de Est: cazul romilor și al gadjiilor într-un sat transilvănean	 209
1. Introducere	209
2. Sfântul Duh ca sursă de mobilizare	212
2.1. Conferință destinală	213
2.2. O mărturie cu referință la Geneză 9: 20–25	217
3. Zilele Satului	222
4. Concluzie: Națiune în sat / Duh în inimă	225
Bibliografie	228
 Sursa studiilor	 230

Prefață

Publicarea unei noi cărți despre romi reprezintă un pariu riscant în România, unde aproape fiecare gadjo (nerom) crede că știe suficient despre aceștia pentru a se putea proclama expert în problemele romilor. Cum ar putea o carte să busculeze atâtea idei fixe, certitudini discriminatorii și exotisme seculare referitoare la romi, care circulă în discursul public din această țară?

Cartea de față reprezintă o încercare ambițioasă, prima de acest gen în România, de a utiliza teorii și instrumente ale antropologiei sociale pentru a oferi o serie de analize ale relațiilor dintre gadje și romi inspirate din abordarea antropologului american George Marcus, cea a etnografiei multi-poziționale (*multi-sited ethnography*). Această perspectivă nu înseamnă numai a face cercetare de teren în mai multe locuri, ci presupune o perspectivă teoretică asupra raporturilor dintre local și global în analiza diverselor fenomene sociale, în acest caz, cel al proceselor de mobilizare etnică a romilor.

Indiferent de tradițiile în care a apărut ca disciplină, antropologia a făcut din local topos-ul și emblema disciplinei în dezvoltarea ei ca știință umană. Bronislaw Malinowski a fost cel care, cu un talent literar deosebit și cu o carismă ieșită din comun ca profesor și mentor, a consolidat și a consacrat experiența cercetării de teren, prin care antropologul, printr-un contact zilnic și îndelungat cu membrii unei comunități umane, reușește să pătrundă sensul și logica „imponderabilității vieții cotidiene”. Cum se poate construi însă pe această bază atât de restrânsă o știință comparativă a omului a fost dificultatea majoră care a însoțit antropologia de-a lungul dezvoltării ei. Diverse soluții au fost propuse, printre cele mai proeminente numărându-se culturalismul american și structural-funcționalismul britanic. Doar începând cu anii '60 ai secolului trecut, statutul localului a fost chestionat și problematizat mai ales de antropologia de inspirație marxistă, care se interesa de impactul colonialismului, al relațiilor capitaliste asupra diferitelor comunități dominate sau pe cale de a se elibera de colonialismul european. Eric Wolf, Sidney Mintz, Claude Meillassoux, printre alții, au contribuit la evidențierea articulațiilor complexe între relații



sociale concrete, localizate și procese economice și politice mai largi. Globalizarea a devenit, după sfârșitul Războiului Rece, noua mantra a antropologiei, ceea ce a condus la o regândire a demersului antropologic într-o lume în care raporturile la distanță, mobilitatea persoanelor și a bunurilor, rapiditatea comunicării sunt într-o continuă accelerare. Mai mult, noi arhitecturi politice supra și transnaționale au adus în discuție hegemonia categoriei statului ca ultimă formă a organizării politice.

Situația romilor ca diasporă transnațională, fără stat, a devenit un caz interesant pentru a explora noile reorganizări politice la nivel mondial. Fosztó ne introduce în dezbaterile pasionante legate de modelele de identitate politică a romilor. El arată foarte bine care sunt dificultățile construirii unui model transnațional al națiunii romilor.

Meritele cărții sunt multiple. În primul rând, ea pune la dispoziția cititorilor din România texte publicate în limbi străine pentru un public academic restrâns. Consolidarea unei literaturi analitice cu baze empirice despre romi este imperioasă la noi, pentru a putea contrabalansa superficialitatea, rasismul și ignoranța atâtor reprezentări despre romi. În al doilea rând, lucrarea avansează un cadru teoretic care își propune și reușește într-o mare măsură să dea seama de articulațiile între nivelul localizat al relațiilor inter și intra-comunitare și procese de la niveluri superioare, respectiv cel național și cel internațional. Partea cea mai solidă a cărții este însă și cea mai etnografică, acolo unde Fosztó cercetează transformările aduse de religia penticostală în rândul unor comunități de romi. El arată convingător cum aceste noi practici religioase de vocație universalistă reușesc să ofere cu mai mare succes modele identitare și de sociabilitate pentru romi decât modelul clasic de mobilizare etnică. În plus, penticostalismul pare să ofere strategii mai eficiente de ieșire din stigmatul etnic de care suferă romii. Marea întrebare rămâne însă cum vor reuși noile identități religioase să mobilizeze politic în asemenea măsură, încât să conteste modelele paternaliste și dominatoare impuse de majoritatea română, respectiv maghiară în Transilvania.

Biografia autorului este importantă pentru a înțelege perspectiva în care au fost scrise aceste texte, care jalonează parcursul intelectual al acestuia în ultimii zece ani. Născut în Sfântu Gheorghe, format în etnografie la Cluj-Napoca, în sociologie la Budapesta și în antropologie socială la Institutul Max Planck de Antropologie Socială din Halle (Germania), Fosztó domină cu ușurință teoriile clasice și actuale din sociologie și antropologie. În diverse cercetări de teren efectuate în Transilvania, autorul și-a putut



antrena și afina sensibilitatea etnografică, dublată întotdeauna de o pronunțată înclinare spre formalizare teoretică. Cred că nu ar fi exagerat să atrag atenția că statutul lui de minoritar etnic i-a putut servi în demersurile sale de a cerceta o altă minoritate etnică și de a înțelege modurile în care operează modelele de mobilizare etnică și reacțiile la acestea din partea majorității. Ceea ce impresionează însă, dincolo de meritele analitice remarcabile, în unele dintre aceste texte este o perspectivă etică centrată pe valoarea dialogului și a comunicării pentru dezarmarea conflictelor, fără a cădea totuși pradă iluziei comunicării transparente. Din textele următoare învățăm că comunicarea este plină de obstacole, de deturnări, dar autorul reușește să ne facă să simțim plăcerea dezbaterilor și a dialogului, pe care o resimțeau subiecții studiilor de teren. Pe un plan mai amplu, analizele lui cu privire la sfera publică postdecembristă arată excesele și derapajele unei prese libere, dar el vede în această libertate posibilitatea contracarării reprezentărilor discriminatorii cu privire la romi prin dezbateri critice.

Am acceptat cu bucurie să fiu asociat cu publicarea acestui prim volum în română al lui László Fosztó, ocazie pentru mine de a marca o prietenie care mi-a adus, printre altele, atâtea momente plăcute și fructuoase de schimburi intelectuale. Sunt convins că cititorii acestui volum vor profita din plin de generozitatea de idei și observații remarcabile pe care acesta o conține și vor descoperi un autor pe viitor incontornabil în dezbaterile și analizele legate de comunitățile de romi din România și în cele referitoare la relațiile interetnice și interconfesionale din această țară.

Marian Viorel Anăstăsoaie
Cluj-Napoca, 16 noiembrie 2009

Introducere

Contextul politico-economic global al mișcărilor identitare ale romilor

1. Introducere

După căderea regimurilor socialiste din estul Europei putem observa o intensificare a mișcărilor etnice și naționale în regiune. Aceste mișcări pot fi văzute ca urmări ale reorganizării sistemului mondial de hegemonie politică, adică ale sfârșitului Războiului Rece, și a încorporării treptate a regiunii în structurile pieței globale. Aceste țări, totodată, au trecut prin transformări profunde ale sistemelor politice spre democratizare. În aceste sisteme grupările minorităților sunt recunoscute ca actori, iar unele dintre aceste grupări sunt recunoscute legal pentru prima dată ca minorități (cum este cazul romilor din România). Efectele schimbărilor pot fi observate și la nivel local, unde în conviețuirea diferitelor grupuri se pot percepe influențe pornite de la nivelurile naționale (de ex., proiecte politice și politici publice) sau internaționale (cum ar fi noile mișcări religioase). Desigur, unele dintre aceste fenomene nu sunt produsele perioadei postsocialiste, dar contextul postsocialist oferă posibilitatea unor noi semnificații.

Acest volum își propune să analizeze mișcarea socială și politică a romilor dintr-o perspectivă antropologică pe cele trei niveluri amintite: internațional, național și local. Cele șapte studii prezentate aici au fost scrise în decursul ultimilor zece ani, dar sunt unificate de interesul meu susținut pentru anumite teme și de abordarea antropologică a subiectelor.

Introducerea este compusă din trei părți: pentru început prezint considerațiile mele teoretice generale despre relația antropologiei cu analiza sistemului mondial, despre un segment al literaturii care abordează fenomenele de revitalizare a etnicității în relație cu schimbările globale economice și politice, și abordez pe scurt rolul statului în gestionarea diferențelor culturale. După această discuție teoretică propun o tipologie a mișcărilor



lor identitare observate în rândul populațiilor de romi, iar în final prezintă planul acestui volum.

2. Considerații teoretice¹

2.1. Antropologia și sistemul mondial

Pentru a analiza mișcarea roma ca un fenomen *internațional*, voi prezenta o orientare a literaturii de specialitate ce *analizează sistemul mondial* (*world-system*) și procesele globalizării dintr-o perspectivă *antropologică*. Această orientare s-a inspirat în primul rând din opera lui Immanuel Wallerstein (1993 [1980]) și din scrierile antropologice ale lui Eric Wolf, mai ales după apariția cărții sale intitulată *Europa și popoarele fără istorie* (Wolf 1997 [1982]) și a cercetărilor lui Jonathan Friedman (1994, 1997, 1998, 1999), discutat mai în detaliu în secțiunea următoare.

După mai mult de un deceniu de la publicarea operei lui Wolf, un alt antropolog american, George Marcus (Marcus 1995), a introdus o metodă nouă a cercetării etnografice, așa-numita etnografie multi-pozițională² (*multi-sited ethnography*), care, după Marcus, ar fi potrivită să capteze procesele sociale contemporane la modul global. Noutatea etnografiei multi-poziționale nu constă în faptul că cercetătorul își împarte atenția și timpul între mai multe terenuri cercetate sau le compară pe acestea, căci aceste metode nu sunt noi în sine pentru antropologi. Etnografia multi-pozițională, potrivit celei mai compacte definiții formulate de Marcus, este *etnografia sistemului mondial* (*ethnography of the world system*), diferență de abordările mai tradiționale, pe care Marcus le consideră *etnografii efectuate în sistemul mondial* (*ethnography in the world system*). În cele ce urmează, voi prezenta pe scurt diferențele dintre cele două tipuri de cercetare.

- 1 Această secțiune se bazează pe rezultatele de cercetare care au fost prezentate în lucrarea mea de doctorat, susținută la Facultatea de Litere a Universității Babeș-Bolyai (în octombrie 2009), al cărei conducător științific a fost Péntek János. Sunt recunoscător profesorilor și colegilor de la Catedra de limba maghiară și lingvistică generală, precum și de la Catedra de etnografie și antropologie maghiară, pentru comentariile și criticile aduse.
- 2 Viorel Anăstăsoaie a sugerat această traducere a conceptului. Îi datorez mulțumiri.



Etnografia practică în sistemul mondial continuă de cele mai multe ori tradițiile clasice al antropologiei și se concentrează asupra examinării intensive a unei singure comunități, după care cercetătorul completează materialul etnografic cu informații obținute prin alte metode (de ex., din documente din arhive) și, punând totul într-un plan social la scară macro, elaborează contextul analizei și astfel interpretează locul muncii de teren ca parte a sistemului mondial. Potrivit acestei abordări, cercetarea de teren ajunge într-un context general construit de către cercetător. Marcus observă faptul că lucrările bazate pe astfel de metode de cercetare formează o parte importantă și valoroasă a tradiției antropologice, pentru că documentează schimbări economice și politice la scară macro (ca de exemplu colonizarea sau fenomenul de *extindere a pieței*) din punctul de vedere al subalternilor: „Această metodă de cercetare a arătat că esența analizei etnografice contemporane nu constă în revendicarea unei situații culturale trecute, nici în păstrarea ei subtilă, în pofida schimbărilor, ci mai degrabă în descoperirea noilor forme culturale apărute în urma colonizării în situații subalterne” (Marcus 1995: 96).

Distincția între culturile *hegemonice* și cele *subalterne* este importantă pentru modelul tradițional de cercetare. Cultura hegemonică este expresia forțelor sociale aflate la putere (de ex. puterea colonială sau piața globală), iar cultura subalternă este „vocea celor aflați sub dominație”, ce se compune din diverse răspunsuri date de aceștia în cursul procesului de încorporare în sistemele dominante. Opoziția dintre aceste două forme culturale (*hegemonic/subaltern*) creează diferite forme de rezistență, de amestec cultural și de încapsulare locală, respectiv contestarea hegemoniei prin discursul postcolonial. Apariția acestui discurs semnalează de fapt declinul hegemoniei.

Paradigma etnografiei practicate în sistemul mondial implică și o altă opoziție, și anume cea dintre *sistem* și *lumea-vieții*. Potrivit acestei opoziții, studierea sistemului aparține științelor sociale care analizează procese economice și politice cu impact global, sau cel puțin elaborează modele care să explice schimbări petrecute la nivel macrosocial. În schimb, prin descrierea directă a vieții cotidiene, etnograful studiază în cursul observației participative efectele proceselor globale asupra oamenilor. Cercetătorul poate fi conștient de schimbările „sistemului”, dar terenul său adevărat rămâne viața cotidiană, adică *lumea-vieții*.

Modelul de cercetare introdus de Marcus, adică etnografia multi-pozițională, sau etnografia sistemului mondial pune în discuție distincțiile



conceptuale de mai sus; ele devin obiectul analizei fără să ofere cadre de analiză sau să funcționeze ca instrumente analitice, fiindcă și practicile care creează aceste distincții pot fi studiate: „Din punctul de vedere al etnografiei, sistemul mondial nu apare ca un cadru holistic constituit pe baze teoretice, care oferă context al studiului contemporan al popoarelor sau al subiecților locali observate de către etnografi, ci devine, treptat, parte integrantă a obiectului de studiu multi-pozițional și discontinuu” (Marcus 1995: 97). Un asemenea studiu necesită participare diferită și din partea antropologului, pentru că etnografia multi-pozițională nu este doar analiza comparativă a studiilor efectuate pe teren, ci, mai degrabă, etnografia relațiilor care leagă aceste terenuri, iar antropologul nu urmărește relațiile dintr-o perspectivă îndepărtată, ci din punctul de vedere al oamenilor care trăiesc în aceste localități concrete. De aceea etnograful nu este un observator îndepărtat, colectând date pentru a-și confirma ipotezele, ci el/ea construiește obiectul analizei prin urmărirea relațiilor între diferitele terenuri și prin observarea interacțiunilor dintre participanți. Marcus schițează diferite strategii de cercetare în cursul cărora analistul creează obiectul cercetării, precum studiul urmărind mișcarea oamenilor sau a obiectelor, sau descrierea unei metafore, a unei narațiuni, a unui conflict sau a unui alt fenomen având o schimbare dinamică (Marcus 1995: 105–110). Firește, aceste metode nu au fost total necunoscute antropologilor în trecut, dar, în cazul etnografiei multi-poziționale, ele au o importanță centrală în construirea obiectului analizat. În secțiunea următoare mă voi concentra asupra unor repere teoretice care problematizează și interpretează fenomene de revitalizare etnică prin urmărirea schimbărilor politice și economice petrecute în sistemului mondial contemporan.

2.2. Reînnoirea contemporană a etnicității

Așa cum am prezentat, procesul globalizării poate fi studiat prin validarea perspectivei actorilor locali. Relațiile care ajung să creeze sistemul mondial se sprijină pe anumiți piloni *ancorați în fenomene locale*, iar dacă le analizăm mai minuțios, dimensiunea globală poate fi trasată urmărind punctele de vedere ale unor actori locali. Construcția relațiilor globale, de fapt, se petrece întotdeauna în poziții localizate și concrete; potrivit lui Marcus „din perspectiva etnografiei multi-poziționale, dimensiunea globală se constituie prin dezbateri asupra legăturilor dintre diferitele poziții”



(Marcus 1995: 99). De aici rezultă faptul că atât dezbaterile privind etnicitatea romă, cât și fenomenele contemporane de care se leagă aceste dezbateri sunt de egală importanță pentru cercetările de față, așadar le voi aborda în egală măsură. Dacă pe această cale se clarifică legăturile globale dintre aceste dezbateri privind etnicitatea, există șansa de a înțelege mai bine natura noilor relații stabilite de către comunități rome, respectiv ideile despre aceste relații și raportarea acestora la societatea majorității locale.

Transformarea relațiilor globale și raportul lor cu etnicitatea este în centrul analizei elaborate de Jonathan Friedman (1997, 1998, 1999). Potrivit lui Friedman, în urma declinului recent al hegemoniei globale (semnalat de procesele de decolonizare și de sfârșitul Războiului Rece) se pot observa două tendințe de bază: contractarea centrelor de hegemonie, urmată de consolidarea politico-economică a noilor regiuni din lume, precum și competiția economică intensificată care rezultă din aceste procese. Ca urmare a acestor schimbări se accentuează fragmentarea politică, atât în centrele politice, cât și la periferie. Modelul lui Friedman a fost ilustrat prin studii prezentate într-un volum (Friedman 1994), în care autorul analizează expansiunea și contractarea hegemoniilor politice în situații istorice concrete, respectiv schimbările culturale care au urmat acestor procese.³ Friedman utilizează conceptul de *politici culturale* pentru a explica procesele sociale contemporane:

„Începând cu mijlocul anilor 1970 și chiar mai devreme, în Statele Unite s-a petrecut o intensificare a politicii culturale, o trecere de la politici moderniste bazate pe idealurile progresului și ale evoluției universale, concepute în sistem capitalist-industrial sau în sisteme «mai elevate», socialiste, la politica identității culturale, fie ele identități sexuale (gender), locale sau etnice. Acest fenomen a dus la proliferarea unor identități, a unor noi categorii sociale sau, deseori, a unor noi grupuri politice” (Friedman 1994: 234).

3 Exemplele lui Friedman sunt luate din societăți foarte diferite precum cea hawaiiană, ainu, sami, sau a pigmeilor din Congo, și din sistemele care i-au încorporat pe aceștia și „s-au destrămat” pe urmă.



Unitatea națională a statelor, proclamată în perioadele precedente, a devenit în urma acestor politici culturale din ce în ce mai fragmentată, iar încercările statului de a asimila minoritățile au fost înlocuite cu politicile multiculturalismului. După căderea sistemelor de tip sovietic procese similare au apărut în alte arii geografice, în unele cazuri mai puțin reglementate, iar fragmentarea politico-etnică a rezultat în conflicte mai radicale și mai agresive.

Interpretarea dată de Friedman efectelor culturale ale globalizării este de fapt compatibilă cu metoda de etnografie multi-pozițională definită de Marcus. Friedman însă este mai critic față de practicile identității adoptate de către elitele culturale globale contemporane și subliniază că politica *hibridității culturale* se leagă de aceste elite (Friedman 1997). Această politică a hibridității constă mai ales în expresia unor practici de identificare a elitelor în opoziție cu lumea socială localizată din care aceste elite provin:

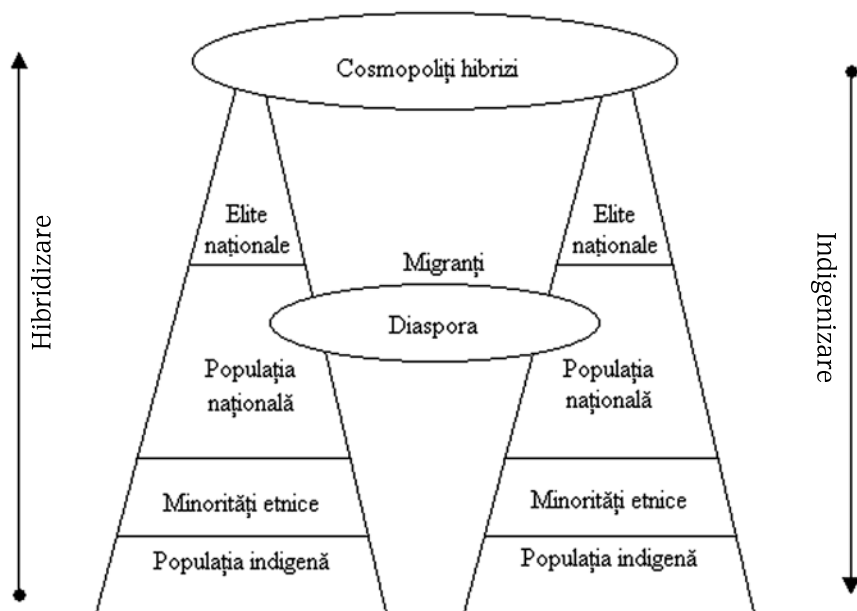
„Globalizarea este, de fapt, un proces de transformare locală, o «împachetare» în local a evenimentelor, a produselor și a cadrelor globale. Nu înseamnă o de-localizare a localului, ci o schimbare de conținut, implicând și în concepții asupra identității. O persoană cosmopolită nu este cea care călătorește neapărat în lumea întreagă, ci persoana care se identifică cu lumea întreagă, în opoziție cu propria lui localitate. [...] Adevăratul cosmopolit aparține mereu unei elite privilegiate, însă nu în termeni culturali obiectivi, dacă așa ceva are vreun sens, ci în termeni de practici identitare” (Friedman 1999: 397).

Citind lucrările sale, este evident că pentru Friedman există o relație dinamică între politicile culturale (și identitățile legate de acestea) și procesele globalizării. Chiar dacă nu sunt de acord cu toate afirmațiile sale, apreciez avantajele acestei abordări. Accept faptul că abordarea conform căreia „tradițiile” și „cosmopolitismul” intră în conflict în cursul globalizării ne induce în eroare. Dintr-o perspectivă analitică este mult mai potrivit să studiem atât păstrarea/producerea tradițiilor cât și hibridizarea/cosmopolitismul în contextul transformărilor globale, aceste strategii de identificare fiind răspunsuri cu orientări diferite (dar bine localizate) provocate de schimbările politico-economice din sistemul mondial. Friedman oferă o reprezentare grafică a politicilor culturale provocate de procesul globalizării (*figura 1*). Piramidele din modelul grafic nu reprezintă stratificarea



economică, ci o ierarhie culturală. Această ierarhie culturală însă implică referințe economice concrete. Indivizii sau grupurile din anumite câmpuri culturale poate fi constrânși să urmeze o traiectorie anume și își formează relațiile în sistemul politico-economic global prin interacțiuni cu alte grupuri în proces de reorientare în aceste teritorii politico-culturale.

Figura 1. Cosmopolitizare și indigenizare în sistemul global contemporan



În câmpul din mijloc al figurii se află, bine separate, populațiile naționale ale țărilor și minoritățile etnice care practică identificare *locală/localizată*. În același câmp se regăsesc și populațiile migrante de tip diasporă care trăiesc pe teritoriul statului respectiv, dar care practică identificare *translocală*, adică se solidarizează, mențin legături și imaginează o comunitate cu populația din țara de origine sau cu co-etnici migrați în alte țări, trăind în condiții similare. Tranziția între aceste diaspore și populația națională, respectiv minoritățile etnice este graduală; un grup de imigranți se localizează după un timp, iar legăturile lor cu „țara mamă” se estompează, în timp ce practica identității devine asemănătoare cu cea a minorităților etnice, eventual grupul respectiv este chiar asimilat. Totuși, diaspora nu



trebuie văzută doar ca o formațiune tranzitorie, din moment ce există diaspore care se păstrează de-a lungul unor perioade lungi ale istoriei (evreii, armenii etc.). În zilele noastre noile tehnologii de transport și comunica-re facilitează mult menținerea contactelor cu rudele și „frații” rămași în țara de origine sau emigrați în întreaga lume.

În porțiunile de sus și jos ale figurii se află câmpurile polarizate, iar săgețile din cele două laturi indică direcția polarizării. Strategia hibridizării culturale oferă o poziție privilegiată de elită, și anume posibilitatea de a se înălța deasupra culturii naționale și de a se desprinde de constrângerile statului. Indigenizarea⁴ (*atașamentul față de un teritoriu mai restrâns*, respectiv formularea unor cerințe pe baza „primordialității”) are un sens contrar. În cursul mișcărilor de indigenizare, identitățile subalterne și stigmatizate se consolidează și capătă valori pozitive, de multe ori fiind urmate și de accente radicale. În studiile sale (cu notă critică), Friedman analizează minuțios procesul de hibridizare culturală (vezi Friedman 1997). Pentru analiza mea însă, au mai multă importanță observațiile sale privind formarea diasporei și procesele de indigenizare.

James Clifford este un alt teoretician care abordează fenomenul diasporei. Clifford vede în diasporă „modelul non-occidental al vieții cosmopolite” (1997: 277), adică o formațiune socio-culturală care nu este strâns legat de recente schimbări din sistemul mondial. În studiul său, Clifford se concentrează asupra definirii acestui fenomen⁵ și subliniază faptul că: „Diasporele se intercalează între alte forme, definindu-se în opoziție cu acestea. În opoziție, pe de o parte, cu normele statelor naționale (1), pe de altă parte, cu revendicările indigene și în special „autohtone” ale popoarelor «băstinașe» (2).” (1997: 250). Dintr-o altă perspectivă, el analizează și modul în care identitatea de diasporă este influențată de „exteriorul” negativ, de atitudinea respingătoare și discriminatorie a mediului, respectiv de identificarea „interioară” pozitivă cu factori ai istoriei mondiale, pre-

- 4 Aici nu pot aborda procesul formării identității indigene/băstinașe. Friedman menționează faptul că populația indienilor din Nord-America crescuse între 1970–1980 de la 700 000 la 1 400 000, apărând 5 triburi noi (1994: 244). În aceeași perioadă numărul populației indigene din Hawaii a crescut de la 130 000 la 190 000 (p. 177). Aceste date semnaleză caracterul dinamic al identității indigene (de ex. mai multe persoane care anterior își negaseră originile din cauza originii lor mixte, neînregistrându-se ca indigeni, se autodeclară ulterior indigeni).
- 5 Clifford nu este singurul care evidențiază caracterul problematic al definițiilor diasporei. Cartea lui Robin Cohen (1997) discută în mare parte definiții și tipologii ale diasporelor.



cum „Africa” sau „China”, sau cu religii universale, precum iudaismul sau Islamul (1997: 256). Formarea diasporei se leagă, de obicei, de migrație, în cazuri în care comunitatea imigranților nu alege asimilarea, ci își definește identitatea în contrast față de națiunea primitoare și alte grupuri etnice. Cu toate că se pornește un proces de asimilare și nu de puține ori diaspora este aproape complet asimilată de către populația majoritară (sau de către un grup minoritar), există așa-numiți membri potențiali ai diasporelor sau chiar grupuri potențiale, pe care elita încearcă să le activeze în contextul unor schimbări politice (vezi Sheffer 2003, criticat de Brubaker 2005: 19). Aceste procese ilustrează faptul că politicile privind diaspora au șanse de succes în condițiile în care politicile ideologiile statale se schimbă, respectiv hegemonia națională se află în declin.

Pe de altă parte, deși mișcările diasporei sunt evident antihegemonice, aceasta nu înseamnă că ele nu pot avea caracter etnicizat sau chiar naționalist. Aici sunt de acord cu observația lui Clifford privind caracteristica diasporelor: trebuie făcută distincția între „o construcție a națiunii făcută prin intermediul armatei, al școlilor, al poliției și al mass-media, și anumite dorințe naționaliste critice sau viziuni nostalgice” (1997: 251). Totodată – remarcă Clifford (1997: 277) – „nu trebuie să uităm de presiunea constantă exercitată de către capitalul transnațional și hegemoniile naționale”. În acest sens, voi trata problema rolului statului în definirea politicilor minorităților prin conceptualizarea și gestionarea diferențelor culturale în secțiunea următoare, dar mai înainte mă opresc asupra unei clarificări conceptuale făcute de Rogers Brubaker.

Brubaker (2005) propune o analiză care caută să explice existența diasporelor prin conceptualizarea noțiunii de „diasporă” ca o categorie a practicii sociale. Potrivit lui Brubaker, conceptele analizei trebuie diferențiate de conceptele practicii sociale:

„Această analiză nu are ca obiectiv destrămarea diasporei, ci mai degrabă eliminarea substanțialului, prin abordarea sa ca o categorie de practică, proiect, revendicare și poziție și nu ca un grup definit. Calitatea de grup (groupness) a presupuselor diaspore, ca și cea a presupuselor «națiuni», este exact miza luptelor [politice, sociale și culturale]. Ca analiști, nu trebuie să judecăm în prealabil rezultatele acestor lupte, impunând calitatea de grup prin definiție. Ar trebui, în schimb, să căutăm să aducem luptele amintite în centrul atenției, fără să



presupunem că ele vor da naștere unor grupuri strict definite.” (Brubaker 2005: 19)

Astfel, definirea diasporei sau a națiunii este un act politic, aceste concepte fiind ancorate în luptele și revendicările diferitelor elite și ale instituțiilor controlate de ele. Printre actorii instituționali care participă la aceste lupte în condițiile schimbărilor sistemului mondial statul rămâne un important actor. Secțiunea următoare se referă la rolul statului.

2.3. Diferențele culturale și statul modern

Ernest Gellner oferă unul dintre cele mai cunoscute modele referitoare la mișcările naționale și naționalism (Gellner 1998 [1983]). Gellner face o diferențiere certă între societățile imperiilor agrare din era premodernă și cele ale statelor industriale moderne, considerând că cele două modele istorice mențin bariere culturale diferite. În imperiile agrare, diferențele culturale, lingvistice și religioase făceau parte din stratificarea socială. Grupurile separate orizontal s-au specializat pe funcții necesare funcționării statului, în consecință societățile agrare se caracterizează prin stabilitatea orizontală a barierelor culturale; de aceea, aceste bariere culturale deseori coincid cu bariere de clasă sau de castă, iar ordinea socială depinde de stabilitatea acestor bariere culturale: grupurile privilegiate se delimitează pe plan cultural, ceea ce contribuie la legitimitatea acestora (vezi Gellner 1998 [1983]: 8–18). Necesitățile economice ale societății industriale subminează această structură socială:

„Prin contrast, într-o societate mobilă și instabilă menținerea acestor bariere sociale, separând nivele inegale, devine intolerabil de dificilă. Curente puternice ale mobilității le subminează constant. Contrar așteptărilor induse de către teoria marxistă, societatea preindustrială este adepta diferențierii orizontale a societăților, iar cea industrială întărește mai degrabă granițele dintre națiuni și nu cele dintre clasele sociale.” (Gellner 1998 [1983]: 12)

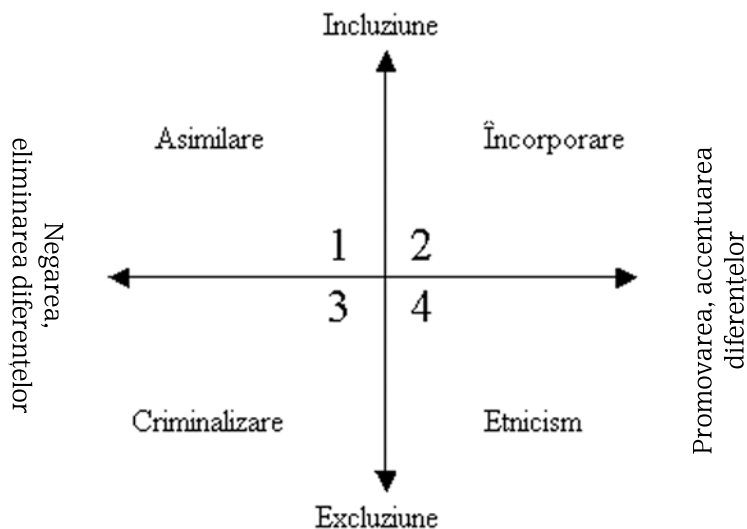
Importanța barierelor naționale crește în cursul formării societății industriale, pentru că atât comunicarea industrială-tehnologică, cât și biro-



crația statală necesită o cultură codificată pe care numai standardizarea conștientă o poate constitui, respectiv care poate fi răspândită doar prin intermediul sistemului educațional. Această cultură înaltă se suprapune și în final înlocuiește formele culturale anterioare, devenind dominantă pe teritoriul statului respectiv și creând o societate anonimă și impersonală alcătuită din indivizi care pot fi schimbați unul cu celălalt. Potrivit lui Gellner, acest tip de societate diferă în mod radical de societățile anterioare stratificate, care au avut structuri culturale complexe, fiindcă individualizarea generată de *societatea industrială* activează procese de mobilitate inimaginabile în trecut. Cu toate că și cultura națională are acest efect, ea se clădește cu ajutorul culturilor „țărănești” ale societăților agrare anterioare, în sensul că împrumută simboluri și motive ale acestora. Prin urmare, deseori apare o tensiune implicită între ceea ce fac făuritorii națiunii (producerea și distribuirea unei culturi impersonale și standardizate) și ceea ce propagă, sau ceea ce simt față de culturile lichidate în cursul procesului de făurire a națiunii (vezi Gellner 1998 [1983]: 57).

Dimensiunile culturii codificate însă pot fi bine conturate, ele alcătuind frontierele națiunii. Cultura națională menține unitatea societății compuse din indivizi, acționate de către sistemul instituțional al statului (națiune). Gellner oferă următoarea definiție în introducere: „Naționalismul este în primul rând un principiu politic conform căruia unitatea națională trebuie să fie congruentă cu cea politică” (1998[1983]: 1). În consecință, statul joacă un rol important în modelul gellnerian. Pentru a atinge această congruență, statul modern a folosit instituțiile sale pentru a remodela cultura populațiilor „naționale”. În graficul de mai jos (*figura 2*) trasez spațiul de forță în care statul modern „prelucrează” diferențele culturale:

Figura 2. Gestionarea diferențelor culturale în cadrul statului modern



Axa orizontală prezintă evaluarea diferențelor culturale din interiorul societății. Strategiile de stat care încearcă în permanență să diminueze, să nege și/sau să elimine diferențele se află la un capăt, iar strategiile care experimentează cu promovarea și accentuarea diferențelor se află la celălalt capăt. Axa verticală reprezintă intențiile care stau la baza negării sau a promovării diferențelor culturale, și anume intenții având ca scop incluziunea sau excluziunea/stigmatizarea. Cele două axe definesc patru câmpuri în care se regăsesc politicile care influențează diferențele culturale din interiorul statului modern. Tranziția între câmpuri este continuă atât în plan orizontal, cât și în plan vertical; de multe ori, o intervenție poate fi aparent situată într-unul din câmpuri, ea fiind totodată strâns legată de procese care pot fi plasate în câmpul vecin. Firește, acest model simplifică mult, pentru a oferi schema logică a strategiilor utilizate în contexte istorice complexe.

Dar cum putem situa politicile anterioare ale statelor și ce efecte au avut asupra romilor? Pe partea cealaltă, în care domeniu putem încadra politicile contemporane romilor? Câmpul 1 conține politici menite să realizeze incluziunea socială prin reducerea diversității culturale și prin omogenizare socioculturală. Aici pot fi repartizate în primul rând politicile „clasice” de asimilare. Cred că nu este o exagerare să spunem că majoritatea încercărilor de a aborda „problema Țiganilor” se situează în acest câmp,



totuși politicile minoritare ale statelor socialiste est-europene pot fi tratate diferențiat (vezi Barany 2002: 112–153). În unele cazuri, folclorul romilor și cultura etnică au fost admise în sfera publică, precum în Bulgaria și Macedonia (vezi Silverman 1986; 1995), uneori în forme exotizate, precum în Uniunea Sovietică (vezi Lemon 2000), dar, cu toate acestea, statele amintite au încercat să asimileze populația romă, ca în cazul Cehoslovaciei (Guy 1975) și al Ungariei (Stewart 1990, 2001). Regimul socialist din România nu a recunoscut în mod oficial comunitatea romilor ca minoritate, de aceea situația din România este una aparte. După cum a formulat Sam Beck, „România abordase comunitatea țiganilor ca pe o clasă socială, înțelegând-o totuși în termenii unei rase” (Beck 1993: 169), adică sistemul socialist, aparent, vedea în comunitatea romă o clasă, negând existența acesteia ca grup cultural, dar mobilitatea persoanelor de etnie romă a fost obstrucționată la toate nivelele de către acceptarea socială implicită a „caracteristicilor rasiale” (vezi Beck 1984).

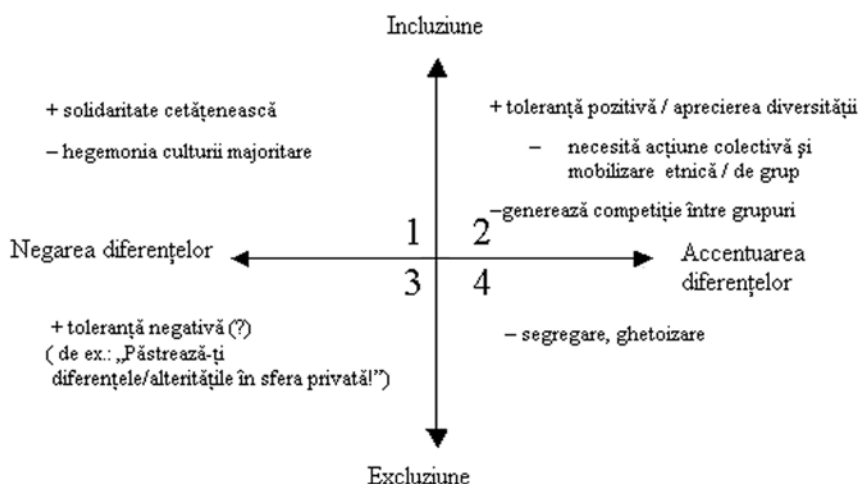
Câmpul 2 din figură cuprinde eforturile care, acceptând existența grupurilor culturale, au ca scop încorporarea colectivă a acestora. Diverse politici pot fi clasate aici, de la recunoașterea minorităților etnice naționale până la soluții multiculturale. Acest câmp este de fapt spațiul care încurajează dezvoltarea politicilor culturale multiple definite de Jonathan Friedman. Mă voi ocupa în detaliu de modelele dezvoltate în rândul populațiilor rome, în secțiunea următoare.

Câmpul 3 reprezintă tendințele care actualizează valențele negative ale politicilor înclinate să nege diferențele culturale. Aceste politici, deoarece nu recunosc dreptul la diferență al grupurilor culturale, tratează abaterile de la normele omogenizatoare ca devianțe personale și le criminalizează. Măsurile punitive de acest tip însoțesc deseori politicile de asimilare. Dar și accentuarea diferențelor poate rezulta în excluziune. Strategiile care accentuează alteritatea culturală cu scop de excludere sunt situate în câmpul 4; în primul rând sunt așa-numitele politici esențialiste, care tratează alteritatea culturală având caracter nealterabil (vezi Burleigh–Wippermann 1991 în legătură cu Germania nazistă). Cele mai frecvente dintre acestea sunt eforturi de etnicizare a alterității culturale prin negarea posibilității de schimbare a identității. Aceste politici, în forma lor extremă, pot rezulta în purificare etnică.

Din această scurtă enumerare reiese faptul că instituționalizarea politicilor poate cuprinde întregul aparat statal, de la școli până la închisori, respectiv de la instituții publice până la forțele de ordine și armată. Dar, pe

lângă intervenții directe, mobilizare politică și politici publice, există un șir de mecanisme social-economice care însoțesc aceste politici și influențează articularea valorilor sociale. Fiecare câmp are propria imagine „ideală”, mai mult sau mai puțin explicită, asupra societății, dând semnificație proceselor sociale ce însoțesc aceste politici. Astfel, în fiecare câmp putem încadra nu numai diferite valori / idealuri sociale, ci și „prețul social” pe care unele segmente sociale îl „plătesc” în cazul realizării idealurilor.

Figura. 3. Diferențe culturale și valori sociale



În câmpul 1, ignorarea sau reducerea diferențelor se realizează în numele solidarității cetățenești, cu scopul de a asigura șanse egale pentru fiecare membru al societății, atât în ceea ce privește participarea în afaceri publice, cât și în privința accesului la piața forței de muncă. În acest scop, cultura majoritară națională se află în poziție hegemonică, iar „prețul” adaptării se plătește mai ales de către minoritățile lingvistice și culturale, care sunt nevoite să învețe limba majorității și să se adapteze culturii naționale pentru a deveni cetățeni cu drepturi depline. În societățile care discriminează pe baza culorii sau a altor caracteristici exterioare, cerințele solidarității sunt îndeplinite de cele mai multe ori doar parțial. Popularitatea politicilor clasabile în acest câmp s-a redus pe plan mondial datorită proceselor recente din sistemul mondial, în primul rând în favoarea strategiilor din câmpul 2. Idealul politicilor din câmpul 2 (integrând alteritatea



culturală în „grupuri”) este o societate tolerantă, care apreciază diversitatea culturală. În practică, și aceste politici au un preț social, deoarece necesită acțiune colectivă și grupuri care se organizează pe baza „unei culturi”. În urma formării de grup și a mobilizării colective, scade diversitatea interioară a populației-țintă, iar minoritățile interne vor fi dezavantajate. În același timp, politicile din acest câmp generează competiție între grupuri, iar deseori sunt dezavantajate acele minorități care nu își articulează identitatea publică de-a lungul frontierelor culturale/etnice, respectiv nu își mobilizează membrii (sau îi mobilizează slab) pentru acțiune politică convențională.

Câmpurile 3 și 4 cuprind tendințele sociale ale politicilor care, prin negarea/accentuarea diferențelor culturale, au ca efect excluderea. Deși posibilitatea toleranței negative există în principiu (de exemplu, practica alterității este limitată la sfera privată), acest câmp presupune mai ales respingerea radicală a alterității și manifestările xenofobe. În câmpul 4 se găsesc atitudinile sociale ghetozante și segregționiste, în care grupurile culturale și stratificarea socială se suprapun în mod nefavorabil, de exemplu prin etnicizarea sărăciei (vezi Emigh–Szelényi 2001, Szelényi–Ladányi 2004).

Spațiul politic care se dezvoltă după căderea sistemelor socialiste, cele mai frecvente eforturi politice pot fi situate în câmpul 2. În secțiunea următoare voi încerca să ofer o schiță de tipologie a politicilor culturale care au fost propuse sau sunt observabile în rândul romilor.

3. O tipologie a mișcărilor din rândul romilor

Pe baza celor discutate până acum, a crea o tipologie a mișcării rome pare a fi o încercare fără speranță. Totuși, ca un rezumat al introducerii teoretice, consider că o încercare de tipologie nu este fără folos. Este cert că la modul empiric nu există tipuri „clare”, și nici nu ne putem aștepta ca asemenea tipuri să se formeze cu ușurință. O altă observație este că această tipologie se referă doar la mișcări de identificare colectivă, și nu include strategii individuale ale persoanelor (de exemplu, asimilare spontană/voluntară, invizibilitate/trecere [passing]), cu toate că aceste strategii pot fi realizat în cursul multor vieți individuale. În final, a treia caracteristică a



tipologiei constă în faptul că ea se concentrează pe strategii colective aflate în relație dinamică cu societățile majoritare și se încadrează în aceeași nișă a politicii majoritare care se accesează conform logicii majoritare. În urma acestui ultim aspect, se produce o continuă tensiune între propria organizare a romilor și distribuția puterii, respectiv între mișcările romilor care încearcă să se integreze în politici majoritare.⁶

Astfel, definesc patru tipuri principale ale mișcărilor, după logica politică exterioară conform căreia acestea se organizează:

- a) formațiuni pentru drepturi minoritare naționale/etnice,
- b) eforturi pentru drepturi civile,
- c) naționalism cultural și formare a diasporei,
- d) construcția politică a națiunii (și așa-numitul *transnaționalism*).

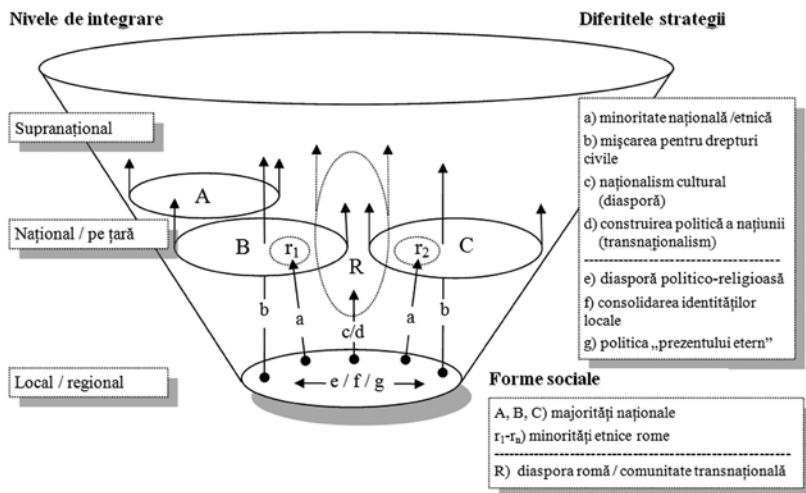
Aceste strategii vizează incluziunea verticală, adică încearcă să integreze grupurile de romi în structuri ierarhice prin intercalarea unor nivele interioare. Aici fac deosebire între trei niveluri ale mișcărilor: (1) nivelul relațiilor locale sau regionale, (2) nivelul național, separat de granițe de state și (3) nivelul relațiilor transnaționale și al formelor de incluziune care se creează deasupra națiunilor. Forme sociale de incluziune pot fi: (1) minoritățile de romi separate, care trăiesc pe teritoriul unor state ($r_1, r_{2...} - r_n$), și care sunt create de procesul formării minorității etnice/naționale, (2) cetățeanul care dispune de toate drepturile individuale, care este scopul și subiectul activismului pentru drepturile omului sau drepturi civile, 3) diaspора romilor sau comunitatea transnațională (R), care se sprijină pe sistemul instituțional internațional/deasupra națiunilor (vezi Gheorghe 1997).

Pe lângă aceste forme, fac deosebire între trei strategii de identificare colectivă, care se organizează mai mult sau mai puțin în mod independent de mișcările considerate de instituțiile majoritare ca fiind direct „politice”, dar care au caracter politic din punctul de vedere al comunităților rome și influențează relațiile locale între comunități rome și ne-rome. Aceste mișcări sunt următoarele:

- e) formarea diasporei politice-religioase,
- f) întărirea identităților locale (și eventual indigenizare) în interiorul comunității rome,
- g) politica prezentului etern.

6 Ignacy-Marek Kaminski (1980, 1984) analizează această tensiune făcând deosebire între lideri interni și externi (internal/external leader). Voi discuta distincțiile autorului menționat în partea a doua a lucrării.

Figura 4. Strategiile mișcărilor rome, nivelurile și formele integrării



27



al. Anumite segmente ale sale pot fi atrase de către strategii diferite, respectiv pot avea afinități cu majorități locale și regionale din punct de vedere lingvistic și cultural. În multe state trăiesc „țigani” care vorbesc limba națiunii majoritare la nivel de limbă maternă. Asemenea grupuri sunt cele ale romungrilor / țiganilor maghiari din Ungaria, ale *rudarilor* și *băieșilor* din România. Aceleași grupuri pot să ajungă într-o situație de minoritate dublă pe teritoriul unui alt stat sau în vecinătatea unei majorități regionale ne-țigănești. Aceasta este soarta țiganilor maghiari din România sau Slovacia, sau a băieșilor din Ungaria sau Serbia, care sunt minoritari fiind „țigani” dar și având limba maternă maghiară/română (fiind deci considerați o minoritate și de către grupurile vorbind limba romani). Capitolele 5, 6 și 7 conțin exemple etnografice și analize în acest domeniu. Această trăsătură multiplă a fost amintită arată dificultățile din calea strategiei unei minorități naționale în devenire (a).

Această strategie, care, fără îndoială, a avut rezultatele sale în cursul alcătuirii reprezentării politice a romilor în Europa de Est, este criticată din mai multe părți în cadrul comunității romilor și în afara lui. Un punct forte al acestei abordări este faptul că apărarea drepturilor minorităților dispune de anumite cadre legale, dar lipsa unei *țări-mamă* dăunează mult poziției romilor. Cel mai puternic contraargument teoretic este ideea că alcătuirea minorității național-etnice ar fi un „produs rezidual” al construirii statului național (vezi Gheorge–Acton 1996) și că leagă membrii unei minorități date de statutul de cetățean al țării în cauză, separând minoritățile etnice rome una de cealaltă ($r_1, r_2, \dots, r_n$). Pe deasupra, stârnește conflicte între minoritățile care reușiseră să obțină drepturi minoritare mai substanțiale în propriul lor stat și grupurile de romi intrate pe teritoriu mai târziu, care la momentul sosirii dețin calitatea de cetățean al statului respectiv. În asemenea situații, drepturile grupurilor de romi stabilite ca minorități naționale pot fi percepute ca fiind periclitate de revendicările nou-veniților. O analiză excelentă a dinamicii din Germania a acestui proces o găsim la Yaron Matras (1998). Mișcarea romă pentru drepturile cetățenești din Germania, condusă de Rudko Kaczynski, a luat ființă pentru contracararea acestei probleme. Mișcarea pentru drepturile civile (b) are obiective la nivel național și internațional, pentru că forma sa de integrare este lupta împotriva discriminării și asigurarea drepturilor omului pentru fiecare individ. În sistemul internațional al drepturilor omului, această mișcare are un fundal legislativ substanțial. Cu toate că mișcarea pentru drepturile cetățenești nu este de natură etnică, se poate atașa de o expri-



mare a solidarității cu grupuri cultural diferite, dar în situație similară. Realizările ideale ale acestei mișcări sunt comunitatea transnațională (Gheorghe 1997) și națiunea politică (Kapralski 1997, 2004), organizate pe criterii „non-etnice” și „ne-teritoriale”, apelând la instituțiile suprastatale ale sistemului internațional contemporan pentru atingerea obiectivelor stabilite. O variantă cu coloratură etnică a acestor mișcări solicitând integrare supranațională este ideea de diasporă, încercând să-și atingă obiectivul prin mijloacele naționalismului cultural, folosind astfel arsenalul clasic a culturilor naționale. Această mișcare a fost inițiată în anii 1970, gravitând între două centre, făcând referire deopotrivă la originea indiană a romilor și la rădăcinile est-europene ale naționalismului rom. În figura de mai sus (figura 4) nu am reprezentat diferențele acestor „mișcări unificatoare”, fixate pe stabilirea unei națiuni fără stat (R). În capitolul 1 voi prezenta în detaliu diferențele și dezbaterile în acest sens.

Paloma Gay y Blasco utilizează conceptul de diaspora politico-religioasă (Gay y Blasco 2002: 186) pentru forma socială creată ca urmare a schimbărilor religioase survenite (e). Aceste procese de conversie religioasă au fost observate în comunitățile romilor din întreaga Europă (vezi Dordevic 2003; Gay y Blasco 1999; Ries 2005; Williams 1984, 1991). Mișcarea prezintă similarități structurale cu formele anterioare, în primul rând prin faptul că transcede limitele tradiționale de grup, respectiv, de la caz la caz, face legătura între niveluri subnaționale și supranaționale, cu toate că programul propagat nu servește obiective politice seculare. Analizele mele din capitolele 6 și 7 vizează efectele acestor procese în contextul comunităților locale studiate.

Am definit încă două practici de identificare observate mai degrabă de către cercetători efectuând muncă de teren, empirică, și nu de către teoreticienii mișcărilor politice sau ale politicilor minoritare. O asemenea practică de identificare este consolidarea identităților locale și ocupaționale. În spiritul modelului semnat Jonathan Friedman, aceasta ar putea fi asociată cu o mișcare de indigenizare, dar acest fenomen nu este unul apărut recent. În prima parte a secolului XX, Ion Chelcea a studiat comunitățile de *rudari* din sudul României și a notat faptul că, deși din exterior membrii lui sunt considerați țigani, grupul respinge această etichetă, subliniind identitatea lor legată de meserie, de prelucrarea lemnului, respectiv legătura lor strânsă cu pădurea și natura (Chelcea 1940: 77). În mod similar, alte grupuri „țigănești” se autodefinesc ca muzicieni (sau *lăutari*) (vezi Beissinger 2001), exprimând o identitate locală sau regională bine stabilită, moti-



vată și de interese locale. Aceste tendințe sunt prezente și în regiunea Secuimii, unii țigani mai înstăriți din satul Zăbala, de exemplu, și-au înălțat în fața casei porți secuiești, simboluri etnice ale majorității locale (Kotics 1999: 128–129; Pozsony 2003: 132). Aceste identificări locale nu apar în fiecare caz și în sfera politică.

Am lăsat la urmă forma politică, abordată cu cea mai mare dificultate de către activismul politic instrumental al societăților majoritare. Am definit această formă ca *politica „prezentului etern”* (g) inspirându-mă dintr-o antologie de studii (Day et al. 1999a). Anumiți autori au remarcat deja cum unele grupuri sociale utilizează alte metode ale integrării decât cele la care se așteaptă cei din jur (vezi Gmelch 1986), rezistând la orice efect al conformității și al „aparității respectabile” (vezi Kaprow 1982). Forma internă a rezistenței nu apare ca acțiune politică privit din exterior, totuși, aceste activități pot genera „satisfacție” internă pentru membrii de grup:

„Studiile incluse în acest volum arată o înclinație spre etnografie și acceptarea unor practici politice inedite – chiar și în ceea ce privește dimensiunile lor estetice. Aceste activități se caracterizează prin termeni ca «plăcere» sau «bucurie», având puține puncte de contact cu acțiuni mainstream, instrumentale, planificate. În pofida evitării așteptărilor convenționale și contrastând cu conceptele de rezistență «pasivă», «implicită», «distructivă», politica eternului prezent este deseori una constructivă, eficientă din punct de vedere politic și în anumite cazuri chiar aduce satisfacții.” (Day–Papataxiarchis–Stewart 1999b: 19)

Autorii totodată observă și faptul că piața și ideologiile majoritare au tendința de a rezerva formele estetice ale acestor politici pentru domeniul serviciilor artistice (muzică, dans etc.) și ca elemente ale culturii de voie-bună (vezi van de Port 1998), sau chiar ca părți constitutive ale ideologiilor de constituire a unei națiuni, drept embleme ale vitalității și ale libertății (Day et al. 1999: 22).



4. Planul volumului

În această carte am optat pentru o analiză multi-pozițională care abordează ca obiect de studiu mișcările identitare rome. Prin această metodă conectez fenomene sociale și culturale în așa fel încât ele vor constitui o bază pentru interpretarea proprie, prin completare sau balansare reciprocă. Capitolele sunt studii scrise separate, dar sunt unificate prin tematică, iar abordarea subiectelor este cea a antropologiei socioculturale. Volumul este structurat să ofere analize pornind de la cel mai general nivel: începând cu o prezentare a mișcării internaționale a romilor în capitolul 1, continuă cu prezentarea generală a nivelului național din România (capitolul 2) și cu analizele abordând procesele observabile ale sferei publice din România din capitolele 3 și 4, până la nivelul comunităților locale și chiar al indivizilor (prin analiza conversiunilor religioase din capitolul 6). Studiile din partea a doua a volumului se concentrează asupra nivelului local, observând conviețuirea diferitelor grupuri etnice (secui/rudari și maghiari/romungri) și procesele identitare observabile, cum ar fi stigmatul și ieșirea din stigmat (capitolul 5), conversiune religioasă (capitolele 5 și 7) sau revitalizarea rituală și culturală (capitolul 7).

„Firul” principal prin care legă toate aceste fenomene este ideea proiectului etnicității rome globale, adică așa-numita *etnogeneză a romilor* (vezi Gheorghe 1991: 830–831) sau, mai general, procesele de identificare și mobilizarea socială, religioasă, etnică și civică din rândul grupurilor considerate „țigani” de către populațiile majoritare.

În acest cadru, primul capitol abordează problema mișcării naționale roma. Dar cum putem concepe un naționalism care nu aspiră la crearea unui nou stat? În prezentarea schimbării sistemului mondial și a proceselor de fragmentare politică, am menționat un element al explicației, și anume, faptul că formațiunile de diasporă contemporane se organizează în interiorul și deasupra statelor, în același timp. Celălalt element al situației prezente îl constituie importanța instituțiilor internaționale, a organizațiilor pentru drepturile omului și în general a organizațiilor non-guvernamentale în zone dominate anterior de către stat. Aceste organizații nestatale sau inter-statale poartă promisiunea unui cadru instituțional care permite conceperea unor forme în construirea și păstrarea identității.

Căderea regimului socialist a deschis drumul spre o afirmare publică a diferențelor de identitate culturală, acestea apărând în cele mai multe ca-



zuri ca diferențe etnice și religioase. În capitolul 3 abordez problema genezei unei sfere publice postsocialiste, analizând reprezentări publice despre actori sociali implicați în revoluția din decembrie 1989, și reacțiile xenofobe care au ieșit la suprafață într-un context al libertății de exprimare. Problemele legate de sfera publică au rămas cu noi și după douăzeci de ani. Inspirat de teoria lui Jürgen Habermas (2005 [1964]) asupra transformării structurale a sferei publice, în capitolul 3 analizez două evenimente media, căutând posibilitatea creării unui spațiu care va fi deschis dezbaterii publice despre problemele sociale și politice din societatea contemporană română.

Deși lucrările parcurse m-au inspirat în analizele mele, nu consider că studiile mele pot fi privite ca o aplicare directă a vreunui model prezentat. Din punctul meu de vedere, modelul amintit mai sus al lui Jonathan Friedman lasă loc criticii în mai multe privințe. În primul capitolul al volumului voi prezenta discursul și dezbaterile purtate de elite internaționale rome. Din acest discurs lipsește în totalitate politica hibridității, fapt considerat de Friedman ca fiind caracteristic elitelor transnaționale. La capătul celălalt al spectrului social, și anume în comunitățile locale ale romilor, deseori extrem de sărace și marginalizate din punct de vedere politic, se desfășoară procese care nu se încadrează în cadrul conceptual al „indigenizării”, fapt demonstrat prin analizele din capitolele 5, 6 și 7. O diversitate semnificativă poate fi observată și în relațiile acestor comunități cu majoritatea locală. Intenția mea este să ofer o imagine nuanțată despre mișcarea romă în contextul unor evenimente, al unor documente concrete și al muncii mele de teren, fără să-mi fie teamă că această imagine va implica concluzii diferite de cele sugerate de o respectare riguroasă a cadrului teoretic prezentat.

De-a lungul anilor, numeroase instituții m-au sprijinit în cercetările mele. Universitatea Babeș–Bolyai, Universitatea Central Europeană, Institutul pentru Cercetarea Minorităților al Academiei Maghiare de Științe, Institutul Max Planck pentru Antropologie Socială și Institutul pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale, locul meu de muncă actual. Familia mea m-a sprijinit în multe momente dificile. Le datorez mulțumire profesorilor mei, prietenilor și colegilor cu care am putut discuta atât problemele mele științifice cât și pe cele personale. Îi datorez mulțumiri în special lectorului acestui volum, Marian Viorel Anăstăsoaie, care de-a lungul anilor mi-a fost partener de discuții pe aceste teme și este coautorul capitolului 2. Acum a acceptat să citească sau să recitească cu ochi critici aceste studii și mi-a oferit multe sugestii utile în cursul editării textelor și al traducerii conceptelor. Structura finală a volumului a fost propusă de el.



Bibliografie

BARANY, Zoltán

2002 *The East European Gypsies. Regime Change, Marginality and Ethnopolitics*. Cambridge University Press, Cambridge

BECK, Sam

1984 Ethnicity, Class, and Public Policy: Țigani/Gypsies in Socialist Romania. In: SHANGRILADZE, Kot K. – TOWNSEND, Erica W. (eds.): *Papers for the V. Congress of Southeast European Studies, Belgrade, September 1984*. Slavica Publishers, Columbus, Ohio, 19–38.

1993 Racism and the Formation of a Romani Ethnic Leader. In: MARCUS, George (ed.): *Perilous States: Conversations on Culture, Politics and Nation*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 165–186.

BEISSINGER, Margaret H.

2001 Occupation and Ethnicity. Constructing Identity among Professional Romani (Gypsy) Musicians in Romania. *Slavic Review* 60. (1) 24–49.

BRUBAKER, Rogers

2005 The 'diaspora' diaspora. *Ethnic and Racial Studies* 28. (1) 1–19.

BURLEIGH, Michael – WIPPERMANN, Wolfgang

1991 The persecution of Sinti and Roma, and other ethnic minorities. In: *The Racial State: Germany 1933–1945*. Cambridge University Press, Cambridge, 113–135.

CLIFFORD, James

1997 Diasporas. In: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press, Cambridge, 244–278.

COHEN, Robin

1997 *Global diasporas: An introduction*. University College Press, London

DAY, Sophie – PAPATAXIARCHIS, Evthymios – STEWART, Michael

1999a Consider the Lilies of the Field. In: DAY, Sophie – PAPATAXIARCHIS, Evthymios – STEWART, Michael: *Lilies of the Field: Marginal People Who Live for the Moment. Studies in the ethnographic imagination*. Westview Press, Boulder, 1–24.

1999b *Lilies of the Field: Marginal People Who Live for the Moment. Studies in the ethnographic imagination*. Westview Press, Boulder

DORDEVIC, Dragoljub B.

2000 *Roma Religious Culture*. Yugoslav Society for Scientific Study of Religion–Yoroma Center Putna, Nis





- EMIGH, Rebecca Jean – SZELÉNYI, Iván (eds.)
2001 *Poverty, ethnicity, and gender in Eastern Europe during the market transition*. Praeger, Westport
- FRIEDMAN, Jonathan
1994 *Cultural Identities and Global Process*. Sage Publications, London, Thousand Oaks
1997 Global Crisis, the Struggle for Cultural Identity and Intellectual Pork-barrelling: Cosmopolitans versus Locals, Ethnic and Nationals in an Era of De-Hegemonization. In: WERBNER, Pnina – TARIQ, Modood (eds.): *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Zed Books, London, 70–89.
1998 Transnationalization, Socio-political Disorder, and Ethnification as Expressions of Declining Global Hegemony. *International Political Science Review* 19. (3) 233–250.
1999 Indigenous Struggles and the Discreet Charm of the Bourgeoisie. *Journal of World-Systems Research* 5. (2) 391–411.
- GAY Y BLASCO, Paloma
1999 *Gypsies in Madrid: sex, gender and the performance of identity*. (Mediterranea series.) Berg, Oxford–New York
2002 Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective. *Social Anthropology* 10. (2) 173–188.
- GELLNER, Ernest
1998 [1983] *Nations and Nationalism*. Blackwell Publishers, Oxford
- GHEORGHE, Nicolae
1991 Roma-Gypsy Ethnicity in Eastern Europe. *Social Research* 58. (4) 879–844.
1997 The social construction of Romani identity. In: ACTON, Thomas (ed.): *Gypsy politics and Traveller identity*. University of Hertfordshire Press, Hatfield, 153–171.
- GHEORGHE, Nicolae – ACTON, Thomas
1996 A multikulturalitás problémái: kisebbségi, etnikai és emberi jogok. *Replika*. (23–24) 207–218.
- GMELCH, Sharon Bohn
1986 Groups That Don't Want In: Gypsies and Other Artisan, Trader, and Entertainer Minorities. *Annual Review of Anthropology* 15. 307–330.
- GUY, Will
1975 Ways of Looking at Roms: The Case of Czechoslovakia. In: REHFISCH, Farnham (ed.): *Gypsies, Thinkers and other Travellers*. Academic Press, London, 201–229.



HABERMAS, Jürgen

1998 [1964] *Sfera publică și transformarea ei structurală*. Editura Univers, București

KAMINSKI, Ignacy-Marek

1980 *The State of Ambiguity: Studies of Gypsy Refugees*. University of Gothenburg, Gothenburg

KAPRALSKI, Slawomir

1997 Identity building and the Holocaust: Roma Political Nationalism. *Nationalities Papers* 25. (2) 269–283.

2004 Ritual of Memory in Constructing the Modern Identity of Eastern European Romanies. In: SAUL, Nicholas – TEBUTT, Susan (eds.): *The Role of the Romanies: Images and counter-Images of 'Gypsies'/Romanies in European Cultures*. Liverpool University Press, Liverpool, 208–225.

KAPROW, Miriam Lee

1982 Resisting Respectability: Gypsies in Saragossa. *Urban Anthropology* 11. (3–4) 399–431.

KOTICS, József

1999 Integrare sau segregare. Țigani din Zăbala, județul Covasna: In: POZSONY, Ferenc – ANGHEL, Remus (red.): *Modele de conviețuire în Ardeal. Zăbala*. Asociația Etnografică Kriza János, Cluj-Napoca, 122–136.

LEMON, Alaina

2000 *Between Two Fires: Gypsy Performance and Romani Memory from Pushkin to Post-socialism*. Duke University Press, Durham, NC

MARCUS, George

1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24. 95–117.

MATRAS, Yaron

1998 The Development of the Romani Civil Rights Movement, 1945–1960. In TEBUTT, Susan (ed.): *Sinti and Roma: Gypsies in German-Speaking society and literature*. Berghahn Books, Oxford, 49–64.

POZSONY, Ferenc

2003 Magyarok, románok és cigányok a háromszéki Zabolán. In: BAKÓ, Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 109–138.

RIES, Johannes

2005 *Gypsies and the People of God. The Impact of Pentecostal Mission on Roma Culture*. Paper presented at the conference: Religious Conver-





- sion after Socialism, Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle (7–8. 04. 2005), 2005.
- SHEFFER, Gabriel
2003 *Diaspora Politics. At Home Abroad*. Cambridge University Press, New York
- SILVERMAN, Carol
1986 Bulgarian Gypsies: Adaptation in a Socialist Context. *Nomadic Peoples*. (21–22) 51–62.
1995 Roma of Shuto Orizazi, Macedonia: Class, Politics, and Community. In: KIDECKEL, David (ed.): *East European Communities. The Struggle for Balance in Turbulent Times*. Westview Press, Boulder, 197–215.
- STEWART, Michael
1990 Gypsies, Work and Civil Society. In: HANN, Chris *Market economy and civil society in Hungary*. Frank Cass, London, 141–162.
2001 Communist Roma policy 1945–89 as seen through the Hungarian case. In: GUY, Will (ed.): *Between past and future: the Roma of Central and Eastern Europe*. University of Herfordshire Press, Hatfield, 71–92.
- VAN DE PORT, Mattijs
1998 *Gypsies, Wars, and Other Instances of the Wild: Civilisation and Its Discontents in a Serbian Town*. University of Amsterdam Press, Amsterdam
- WALLERSTEIN, Immanuel
1993 [1980] *Sistemul mondial modern. Mercantilism și consolidarea economiei mondiale europene 1600–1750*. Meridiane, București
- WILLIAMS, Patrick
1984 Pour une approche du phénomène pentecostiste chez les Tsiganes. *Études Tsiganes* 30. (2) 49–51.
1991 Le miracle et la nécessité: a propos du development du pentecostisme chez les tsiganes. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 73. 81–98.
- WOLF, Eric R.
1997 [1982] *Europe and the people without history*. University of California Press, Berkeley

Capitolul 1

Începuturile mișcării naționale în rândul romilor: Există o conștiință națională a țiganilor?¹

1. Introducere

A studia din punctul de vedere al științelor sociale identitatea sau conștiința colectivă a unui grup nu înseamnă, în mod necesar, și a pune la îndoială însăși existența acestuia. Dimpotrivă, implică o enunțare, presupunerea că există acel ceva care poate fi obiectul studiului. Dar nu ar fi corespunzător scopului ca cercetătorul să repete doar faptele enunțate și utilizate de actorii sociali, rămânând la nivelul descrierii și argumentând astfel alegerea tematicii. Abordarea analitică înseamnă, pentru mine, că cercetătorul încearcă să reconstituie unele procese sociale și să înțeleagă motivațiile și scopurile actorilor sociali pe baza datelor care îi stau la dispoziție, fără a neglija aspectele realității, care este luată în serios de către actorii sociali și la care își adaptează comportamentul.

În acest articolul voi încerca să urmăresc procesul prin care se construiește o conștiință națională a romilor, în diferite contexte sociale care pot fi identificate istoric. Câteva dintre întrebări la care caut răspuns sunt:

- Care este scopul creării identității naționale a romilor?
- Cine alcătuiește grupul care afirmă sau inițiază identitatea națională?
- Ce gramatică urmărește crearea națiunii romilor?
- Care sunt elemente introduse în structura identității naționale?

1 Prima versiune a acestui studiu a fost parte a tezei mele de masterat în domeniul Studiilor asupra naționalismului la Universitatea Central Europeană (2000), conducătorul științific fiind Michael Stewart. Studiul a fost prezentat la conferința „Auto-cunoaștere socială și identitate națională în Europa Centrală și de Est” organizată de Institutul Teleki László în septembrie 2001 la Budapesta.



- Care sunt transformările istorice prin care trece crearea identității naționale?
- Care sunt instituțiile care au jucat sau joacă un rol important în crearea, răspândirea, și schimbarea acestei identități naționale?

Îmi organizez răspunsurile în jurul prezentării principalelor momente istorice ale mișcării naționale a romilor, încercând totodată să construiesc și o tipologie sumară pe baza diferitelor elemente ale mișcării. Doresc să prezint o imagine sumară a istoriei, a stării de fapt a identității naționale a romilor și să ofer puncte de plecare și întrebări pentru viitoarele cercetări, despre nivelul de răspândire și importanța acestei identități.

2. Națiune și recunoaștere

Națiunea, ca și construcție socială, părea o soluție la îndemâna câtorva persoane din elita romă pentru a mobiliza politic o populație dispersată; acest lucru s-a întâmplat în special începând din a doua jumătate a secolului XX. Încercări de organizare pe bază etnică au existat și mai înainte, dar nu mă voi opri asupra lor acum. Afirmarea punctuală a mișcării naționale a romilor și istoria instituțiilor care au fost întemeiate pentru susținerea acestui proiect social au început în anul 1971, când s-a organizat Primul Congres Mondial al Romilor. Modelul națiunii romilor a fost creat pentru satisfacerea a cel puțin două scopuri. Pe de o parte, pentru unificarea (sau reunificarea, după cum accentuează unii dintre activiști romi) grupurilor de țigani împrăștiate dar și pentru integrarea lor socială în națiunea romă, oferind demnitate și securitate membrilor săi. Pe de altă parte, proiectul avea o intenția politică de a obține recunoaștere și respect pentru romi, în pofida manifestărilor antițigănești din partea populațiilor majoritare.

Pentru a atinge acest dublu scop, modelul național rom a împrumutat multe elemente din naționalismele națiunilor majoritare. Thomas Acton a arătat că acest paradox este un element constitutiv al construcției naționale a romilor (Acton 1974: 233). Acest proces de împrumut este comun multor proiecte de construcție națională, diferența fiind în cazul romilor aspectul tardiv al procesului, față de naționalismele europene, deja constituite la sfârșitul secolului al XIX-lea (vezi Hobsbawm 1983). Fenomenul



naționalismelor „târzii” nu este însă fără paralele, că în regiunile postcoloniale s-au desfășurat intense construcții de națiuni în anii 1970. De fapt aceste fenomene au constituit punctul de pornire a analizei clasice scrisă de Benedict Anderson (vezi 1991 [1983]: XI). Pe de altă parte, în cazul mișcării naționale a romilor, rolul rasismului și al atitudinilor antițigănești poate fi comparat cu modul în care antisemitismul a influențat mișcarea națională evreiască modernă (vezi, de exemplu, Beck 1993). De fapt, nu este vorba de un proces de împrumut simplu al elementelor și a gramaticii de construire a națiunii, ci mai degrabă o competiție a proceselor paralele în anumite domenii culturale (standardizarea limbi, a istoriei, crearea simbolurilor cum ar fi steagul, imnul etc.), și accentuarea tendințelor divergente în altele (experiențele de oprimării și persecuției de către anumite state, instituții etc.).

3. Naționalism cultural

Patrimoniul cultural al unei națiuni este alcătuit din acele elemente cu valoare simbolică, care sunt inventariate de către cei care definesc națiunea respectivă. O asemenea descriere a națiunii romilor a fost întocmită de Ian Hancock (1991), conform căruia, la fel ca în toate proiectele naționale tradiționale, la baza națiunii stau limba, originea și istoria comună, respectiv un mod de viață specific – *romanipen*-ul. Hancock spune că romanipen reprezintă „patria mobilă” a romilor, acestea sunt elementele care stau la baza proiectului de națiune unificatoare. Doresc să menționez că termenul de naționalism al romilor este utilizat de Hancock cu o conotație pozitivă, ca sinonim al mișcării naționale, pentru a denumi năzuințele poporului romani de a-și crea și a-și exprima identitatea. Eu preiau termenul cu același înțeles, fără accente insultătoare sau stigmatizante.

Argumentele istorice și lingvistice se îmbină, deoarece, în narațiunea istoriei naționale, dovezile lingvistice constituie elementul-cheie pentru afirmarea continuității între populația care a părăsit India în secolul al XII-lea și populația de țigani sosită în Europa în secolul al XIV-lea. Istoria standardizată a țăganilor a fost elaborată de un ne-rom (gadjo), Agnus Fraser (1995), și publicată la editura britanică Blackwell, într-o serie prezentând



istoria diferitelor națiuni. Pe de altă parte, genealogia limbii romilor este înglobată în istoria medievală a Indiei. Hancock, de formație lingvist, a elaborat ghidul de limbă valah-romă (*Handbook of Vlax Romani*, 1995) prin care a intenționat să creeze limba standardizată romani. În introducerea ghidului autorul prezintă o istoriografie a peregrinajului spre vest al romilor din India. Astfel, India a fost introdusă ca țară de origine între simbolurile fundamentale ale identității romilor.

3.1. Polemica

În continuare doresc să evidențiez printr-o polemică acele tensiuni care s-au perpetuat în jurul primelor enunțări ale identității naționale a romilor. Polemica la care mă refer aici a apărut în paginile revistei *Nationalities Papers* după ce a fost publicat articolul scris de Ian Hancock, un rom american, cu titlul „Originile est-europene ale naționalismului romilor” (1991) în paginile aceleiași reviste. Publicația a fost urmată de o seamă de scrisori de la cei ale căror lucrări au fost incluse ca referințe în articolul lui Hancock, toți formulând diferite critici asupra autorului și părerilor lui (vezi lista celor care au comentat în Anexa I). Aici voi trece în revistă această polemică prin prisma reacției pe care a stârnit-o și într-un context mai larg, văzând-o ca pe o manifestare incipientă a mișcării romilor, în termeni naționalismului cultural.

Înainte de a analiza polemica, intenționez să prezint unele elemente importante ale discursului în care se încadrează textul lui Hancock, în special problematica rolului intelectualilor gadjo. Naționalismul romilor, în forma în care este susținut de Hancock, încearcă răspândirea unei conștiințe comune de „popor” în rândul romilor, chiar înainte să existe instituțiile menite să perpetueze această conștiință. Formarea conștiinței comune are ca element important relația dintre lumea romilor și cea a ne-romilor (*gadjikane*), în felul pe care Hancock (1981) l-a denumit „a da replica” (*talking back*). A da replica înseamnă că romii refuză reprezentările exterioare formulate de ne-romi despre ei și preiau controlul asupra identităților lor – precum a anunțat Hancock într-un alt studiu (1997a). A da replica nu este numai refuzul tuturor stereotipurilor exterioare, ci constituie, de fapt, unificarea romilor. Hancock spune că romii deveniseră împărțiți din cauza lumii exterioare, deoarece, în urma persecuțiilor și a pelegrinajelor de-a lungul secolelor, romii, călătorind în grupuri mici,



au fost nevoiți să preia diferite elemente culturale pentru a se putea ascunde cu succes. Hancock crede că până și studiile antropologice de mai târziu – prin metodele lor empirice analizând și accentuând diferențele – s-au opus aspirațiilor naționale ale elitei romilor, care afirmau unitatea acestora (1981: 14).

Din această perspectivă se pare că principalul dușman al naționaliștilor romi nu este publicul larg cu stereotipurile despre romi, ci, mai degrabă, un grup mic de antropologi care studiază populațiile rome:

Este greu să decizi care este grupul mai dăunător: acei gadje care nu renunță la stereotipurile cu cerceii de aur, sau cei care știu destul pentru a recunoaște falsitatea acestuia, dar desconsideră sau ignoră ceea ce se întâmplă în afara cercurilor lor academice înguste și închise. Probabil că sunt cei din urmă, pentru că ei țin legătura cu lumea științifică, și de aceea sunt mai frecvent întrebați despre romi de ceilalți gadje. (Hancock 1981: 15)²

Hancock însă nu refuză în totalitate abordările antropologice, mai degrabă își caută aliați și îi găsește în persoanele antropologilor care sunt inițiatorii unei voci specific autoreflexive și critice în tradiția antropologică. Astfel, o citează „o voce a băștinașilor”, un fragment dintr-un volum cu studii antropologice despre Melanesia: „Dacă definirea istoriei, a culturii și a «viitorului» nostru depinde de studii antropologice, atunci suntem pierduți” (Kasaipwalova, citat de Hancock 1981:13.). Acest nou tip de sensibilitate este în prezent ceva evident în discursul antropologic de după criticile anticolonialiste și postcolonialiste, dar se pare că mai există antropologi care au contestat naționalismul lui Hancock. Corespondența publicată în *Nationalities Papers* este un bun exemplu despre lingviștii și antropologii sursa, partenerii de dezbateri iar apoi analiștii unor aspirații de construire a unei națiuni. Este important de menționat faptul că, în acest

- 2 „It is difficult to know which group is the most damaging; those gadje who cling to the golden earrings stereotype, or those who know enough to acknowledge its falseness, but who nevertheless belittle or ignore what is happening outside their own narrow, self-applied academic confines. Perhaps the latter, since they have more contact with scholarly world and therefore more frequently approached by other gadje as sources of information about the Rom.”

proces circular, mai mulți antropologi devin aliații lui Hancock, împotrivindu-se colegilor lor mai conservatori.

Hancock își manifestă părerea împotriva stereotipurilor publicului mai larg într-un alt articol. În viziunea sa, lupta pentru controlul identității se compune din doi pași. Prima dată trebuie deconstruită imaginea existentă despre țigani, care apoi trebuie înlocuită cu o imagine nouă, mai exactă (Hancock 1997a: 42). Primul pas trebuie făcut împotriva imaginii stereotipice a țăganilor, creată de manuale gadjo și mass-media, acesta fiind urmat de construirea unei identități noi, pozitive. Această identitate pozitivă însă folosește și elementele care se regăsesc în stereotipii, de aceea, în această fază, construirea națiunii se situează în opoziție față de abordările deconstrucționiste mai radicale, venite din mediul științelor sociale.

O deconstrucție radicală de acest tip este propusă de istoricii sociali olandezi Leo Lucassen și Will Willems (vezi, de exemplu, Willems 1998), care privesc datele istorice ca reprezentări create de societatea dominantă, de aceea ele sunt denaturate și opresive, care nu merită credibilitate în ceea ce privește validitatea lor. Continuând această logică, din acest punct de vedere, categoria de „țigani” este produsul imaginației și al instituțiilor societății majoritare. Poziția antropologului britanic Judith Okely (1983), de asemenea, stă în opoziție față de unele teze ale proiectului naționalist, deoarece în cartea ei autoarea aduce argumente ce susțin originea cel puțin parțial europeană a țăganilor. Ipoteza ei este opusă viziunii care afirmă originea indiană, deducând existența și supraviețuirea comunităților țigănești din structura societății majoritare. După paisprezece ani de la publicarea volumului, Okely (1997: 228) consideră că abordarea ei a fost greșit interpretată ca o deconstruire de natură ideologică, deoarece ea nu a dorit altceva decât să conteste, pe bază empirică, teza originii indiene.

Pe lângă India, Europa de Est este al doilea loc important în topografia națiunii rome. Pe de o parte, romii au supraviețuit unor serii de persecuții și marginalizări. De exemplu, în Principatele Române, eliberarea din sclavie s-a realizat doar la mijlocul secolului al XIX-lea. De aceea Europa de Est este în primul rând simbolul persecuției. Pe de altă parte, aici trăiește și în zilele noastre cel mai mare număr de romi, ceea ce constituie o resursă foarte importantă, din punctul de vedere al proiectului de unificare națională. Astfel, romii care trăiesc în țările din această regiune sunt fondatorii unui viitor mai bun și garantul supraviețuirii națiunii romilor: după căderea regimurilor comuniste, emanciparea romilor a deschis calea spre con-



struirea națiunii. Această speranță este exprimată de Hancock atunci când localizează rădăcinile naționalismului romilor în regiune:

Nu este întâmplător că cei care pavează drumul sunt descendenții direcți ai sclavilor eliberați din România. Din rădăcinile din Europa de Est de acum un secol, naționalismul romilor a condus la crearea Uniunii Internaționale a Romilor, care acum face eforturi pentru a organiza al Cincilea Congres Mondial, și a răspândi o emergentă senzație de *jekhipe* (unitate), pentru a rezista și a combate atitudinile anti-tigănești și a deschide noi oportunități viitoarelor generații de romi. (Hancock 1991: 149)³

Un alt moment important al persecuției, al închisorilor și, la urmă, al exterminării, *Porajmos* – Holocaustul uitat al romilor –, nu joacă un rol central în această versiune a naționalismului cultural al romilor. Chiar dacă Hancock a publicat câteva articole despre Holocaust (Hancock 1990, 1997b, 1998), elementul central al acestora este demascarea negării Holocaustului romilor și dezmințirea argumentelor care prezintă Holocaustul ca pe un genocid concentrat în exclusivitate împotriva poporului evreu. Astfel și romii primesc un loc între popoarele condamnate la genocid de către naziști și își formează dreptul de a cunoaște o perioadă sumbră a istoriei lor. Faptul că *Porajmos* a rămas atât de necunoscut este o nouă dovadă a modului în care istoria scrisă de alții poate priva romii de o parte a trecutului lor. Abordările mai pragmatice, cum ar fi revendicarea despăgubirilor de război și recunoașterea oficială a vinovăției statelor pentru ororile războiului, joacă un rol important într-o altă formă a mișcării internaționale a romilor, la care voi reveni.

3 „It is not merely coincidence that those who have paved the way have been those most directly descended from the freed slaves in Romania. From its roots in Eastern Europe a century ago, Romani nationalism has led to the creation of International Romani Union, now vigorously planning its Fifth World Congress, and an emerging sense of *Jekhipe* (oneness), to resist and combat anti-gypsyism and bring new opportunities for the next generation of Roma.”



3.2. Scrisori trimise la *Nationalities Papers*

Voi prezenta în continuare câteva scrisori ale unor cercetători menționați în bibliografia articolului lui Hancock sau care s-au simțit atinși de critica lui trimise la redacția revistei *Nationalities Papers*. Aceste scrisori sunt ilustrații ale problemelor și obiecțiilor care s-au formulat împotriva unei enunțări programatice a mișcării naționale. Articolul lui Hancock este de fapt o continuare a unei argumentații începute cu mult timp în urmă, dar era prima ocazie în care el și-a formulat argumentele în fața unui public academic larg, căci ideile sale, până atunci, au fost mai degrabă exprimate ca poziție politică. Un subcapitol este dedicat „comportamentului ne-romilor împotriva unității romilor”, unde reformulează de fapt teza de „dezbinare din exterior” introdusă mai devreme (Hancock 1988: 15). Țintele criticii sale sunt câțiva lingviști și antropologi ca Werner Cohn, Jirí Lipa, Jaroslav Sus sau Vekerdi József⁴. Nu voi trata aici cât de bine fondate sunt aceste critici, mai degrabă aș prezenta ce tipuri de răspunsuri au generat.

Hancock îl critică pe Jirí Lipa pentru faptul că în studiile sale lingvistice, accentuând diferențele dintre dialectele limbi romani, ar refuza dreptul la existență al unei limbi standardizate. Lipa reafirmă poziția sa inițială în scrisoarea trimisă la redacție:

„Naționaliștii țigani” entuziasmați visează la crearea unei limbi „literare” romani, a unei limbi care ar putea fi comparată cu limbile care au trecut printr-o dezvoltare de secole. În acest scop, creatorii Gramaticii Romani Macedonene au înlăturat din limba vie romani cuvintele împrumutate, înlocuindu-le cu cuvinte preluate din hindi. De ce tocmai hindi? Desigur ni s-a părut nouă (și altor „naționaliști țigani”) că rezultă în mod logic din faptul că romani și hindi sunt limbi înrudite. Nu au luat în considerare faptul că aceste cuvinte introduse în limba lor „literară” nu sunt inteligibile pentru țigani și numărul mare al acestor cuvinte transformă limba „literară” ro-

4 Este important de menționat că această dispută a pornit mai devreme, Werner Cohn a atacat și anterior tezele lui Hancock. (Michael Stewart mi-a atras atenția asupra acestui aspect, îi mulțumesc.)

mani într-o limbă străină și pentru țiganii pe al căror dialect (sau dialecte) se bazează aceasta. (Lipa 1993: 270)⁵

Este de remarcat faptul că tocmai Lipa apare în situația de a apăra valorile culturii subalterne împotriva încercărilor naționaliste care aspiră la hegemonie. „Dialectele romani în pericol”, „cultura adevărată țigăneas-că, pe cale de dispariție” apar ca niște valori în apărarea cărora își exprimă scepticismul în privința planurilor naționaliste (Lipa 1993: 270).

Lipa nu contestă că există o mișcare națională a romilor, chiar amintește unul dintre rezultatele acesteia, Gramatica Romani Macedoneană. În schimb, un alt scriitor corespondent, americanul Werner Cohn, profesor pensionar de sociologie, făcând referire la munca lui de teren, ironizează punând o întrebare retorico-provocatoare: „Hancock afirmă, la pagina 262, existența unui drapel al țăganilor. Poate să ne arate măcar unul din informatorii lui romi care, chiar în schimbul recompensei sau fără, ar pu-tea descrie drapelul așa cum îl vede însuși Hancock?” (Cohn 1993: 285). Cohn consideră mișcarea națională a romilor pur și simplu o ficțiune:

Mitul „naționalismului țăganilor” nu este altceva decât cea mai nouă ficțiune răspândită despre țigani. Deoarece este nevoie de eforturi susținute, răbdare și angajament pe termen lung (incluzând și învățarea conștientă a limbii țăgani-lor) pentru a cunoaște realitatea vieții țăganilor, tema este profund neglijată. Acest fapt este exploatat de trei grupuri de guralivi: „fanfaronii”, „scriitorășii” și „promotorii”. Hancock demonstrează prin citatele folosite că povestea lui este culeasă de la toate aceste trei grupuri. (Cohn 1993: 284)⁶

- 5 „Enthusiastic „Gypsy nationalists”, however, dream of creating a „literary” Romani which would compare in every way with literary languages which have hundreds of years of evolution behind them. Acting along these lines, authors of the Macedonian Romani grammar eliminated from the living Romani that they started with most of the borrowed words and replaced them with words from *Hindi*. Why from Hindi? It obviously seemed to them (to other „Gypsy nationalists” too) that it followed logi-cally from the fact that Romani and Hindi are cognate languages. It did not matter to them that the Hindi words they incorporated into their „literary” Romani are *incom-prehensible* to Gypsies, and that their large number makes this „literary” Romani a foreign language even to those Gypsies on whose dialect (or dialects) it was based.”
- 6 „The myth of „Gypsy nationalism” is only the latest of the fictions that are spread about Gypsies. Since it takes substantial effort, patience and long-term commitment



„Fanfaronii” sunt cei care se consideră liderii romilor, „scriitorășii” – cei care cred ceea ce se povestește și se scrie despre ei. Totuși, Cohn îi consideră pe „promotori” cei mai „distractivi”; aceștia, „nefiind țigani, dar sunt „avocații drepturilor țiganilor”. Toate aceste etichete și adjective, precum și tonul scrisorii este ofensiv și provocator. Cohn îi țintește în special pe cei numiți „promotori”. Doi autori englezi, Thomas Acton și Donald Kenrick, se simt atinși, deoarece ambii fuseseră participanți activi la disputele sociale și mișcările legate de țiganii nomazi din Marea Britanie în anii '70.

Redactorul a plasat scrisoarea lui Acton ca introducere în polemică, dând o citire scrisorii dure ale lui Cohn și, în același timp, plasând autorul în contextul disputei. Redactorul a fost probabil influențat de comentariul lui Acton, conform căruia Jiri Lipa nu „merită” să apară alături pe Cohn, deoarece părerea și argumentarea mult mai moderată a primului îl deosebește de poziția lui Werner Cohn, a cărui discuție polemică o face însuși Acton (Acton 1993). El se simte ofensat și atacat din cauza ignoranței cu care Cohn abordează activitatea sa științifică și socială, disprețuiește analizele lui despre evenimentele politice ale romilor și consideră ridicole campaniile duse în favoarea țiganilor nomazi din Marea Britanie: „Probabil ar fi trebuit să fie cu noi atunci când am luptat pentru locurile caravanelor împotriva buldozerelor și musculoșilor angajați. Râde! – noi eram la un pas de moarte” – comentează Acton (1993: 276).

Donald Kenrick, un alt ne-rom, care este de asemenea denumit „promotor” de către Cohn, refuză acuzația de a acționa în numele țiganilor. „Trebuie să vă spun că eu sunt pur și simplu un ne-rom, nu un «ne-rom autopropus» – menționează Kenrick (1997: 290). Deși a participat de la început la mișcarea romilor, acesta nu se consideră avocatul romilor, ci mai degrabă un observator participativ care poate interveni atunci când crede că este necesar. Asumându-și acest comportament, refuză afirmațiile ironice ale lui Cohn.

În ceea ce privește drepturile civice, nu îmi este clar care sunt obiecțiile lui Werner Cohn. Primul țigan pe care l-am întâlnit în Anglia după întoarcerea mea din Bulgaria era un membru

– including conscientious study of Gypsy language – to discover the realities of Gypsy life, there is a vast ignorance of the subject. This has been exploited, chiefly, by three classes of tellers of tall tales: the „Boasters”, the „Scribblers” and the „Promoters”. Hancock, in his citations, shows that he has gathered his story from all three of these.”



al grupului *romany chal*, care nu vorbea limba romani, dar ai cărui bunici cu siguranță o vorbeau. Dar ceea ce este și mai important, această femeie a fost însărcinată în luna a opta și era în pragul evacuării de pe peticul de pământ nefolosit pe care locuia în caravana ei. Nu am găsit nimic „amuzant” în încercările mele, individuale, care au adus rezultate moderate, de a obține amânarea evacuării până la internarea ei în spital. (Kenrick 1993: 289)⁷

Rena Gropper, un antropolog american, care a făcut cercetare de teren în rândul romilor din America, respinge afirmațiile lui Cohn de pe o cu totul altă bază. Pentru ea, cadrul pe baza căruia Cohn selectează țișanii pe care intenționează să îi cerceteze este limitativ. Așadar, ea consideră supărător modul în care Cohn încearcă să limiteze obiectul și direcția cercetării, iar comentariile lui referitoare la mișcarea națională a țișanilor sunt susținute, pur și simplu pe baza unor probe false, afirmă colega mai tânără:

El susține că țișanii ar trebui să își cunoască congresul, drapelul etc. pentru ca noi să putem privi naționalismul țișanilor ca pe o realitate. Acest truc e ca și cum ne-am aștepta ca fiecare american adult pe care l-am întreba să poată să recite tezele platformei democrate pentru a putea concluda că există un Partid Democrat în Statele Unite de astăzi. (Gropper 1993: 287)⁸

În răspunsul lui scurt, Hancock, mulțumindu-le lui Lipa și lui Cohn pentru comentarii, cheamă la o nouă polemică în paginile *Nationalities Papers*, însă această dezbatere nu a mai continuat. Pentru a reuși să răzbeas-

7 „As for civil rights, I am not clear what Werner Cohn's objections are. The first Gypsy I have met in England on my return from Bulgaria was a *Romany chal* group, who did not speak Romani but whose grandparents certainly did. More importantly she was in the eighth month of pregnancy and about to be evicted from the piece of waste land where she was living in a caravan. I find nothing „amusing” about my moderately successful attempts as an individual to defer the eviction until her admittance to hospital.”

8 „He implies that all Gypsies must know about Congresses flags, etc., to conclude that the Gypsy nationalism exists. This ploy is analogous to insisting that all adult Americans queried must be able to recite the planks of the Democratic platform before we can conclude that there is a Democratic political party in the United States today.”



că cu comentariile critice și argumentele contrare, Hancock împinge discuția spre presupusele consecințe politice:

Fundamentul argumentelor lor, se pare, este „caracterul relativ recent” al mișcării romilor de unificare și de standardizare a limbii, precum și faptul că, până acum, relativ puține persoane s-au alăturat acestor mișcări. Acest lucru este adevărat și așa se întâmplă în cazul fiecărei mișcări direcționate spre autodeterminare, a oricărui grup etnic. Desigur, un asemenea argument nu poate fi folosit pentru a discredita sau delegitima aceste eforturi. Acest lucru mă încurcă și mă întristează totodată.(Hancock 1993: 288)⁹

Kenneth Lee, un sociolog rom din Australia, și John Nickels, un rom din Statele Unite, la fel, observă o notă de normativitate în întrebările și afirmațiile lui Cohn: pe de o parte presupunerea că, dacă un țigan este școlit și are un statut social mai ridicat, atunci nu poate fi un „țigan adevărat” (Nickels 1993: 291); pe de altă parte, presupunerea că mișcarea națională a țiganilor nu este posibilă. Kenneth Lee însumează și refuză în același timp această presupunere:

Nu poate fi disputat faptul că Uniunea Internațională a Romilor (International Romani Union) există și nici că multe organizații naționale ale romilor sunt membrele acestei formațiuni. Într-adevăr, sunt multe grupuri rome care *nu* sunt afiliate acesteia, și funcționează ca organizații independente. Oricât de mici, oricât de răspândite ar fi acestea și de izolate de „adevărații (sic) țigani” ai lui Lipi și Cohn, oricât de străine ar fi de agendele academice, totuși, ele alcătuiesc o organizație embrionară. Dacă acestea se vor dezvolta într-o entitate mai mare și mai puternică sau, eventual, țiganii vor deveni „o minoritate etnică convențională” și dacă este posibilă cre-

9 „Their arguments seem to rest upon the comparative „recentness” of the Romani reunification and language standardization movements, and the fact that, as yet, comparatively few individuals are involved in them. This is certainly true, as it must be at the beginning of *any* organized movement for ethnic self-determination, but it surely cannot be used as an argument to discredit or delegitimize these efforts. This both puzzles and saddens me.”



area „adevăratei” mișcări naționale a ȝiganilor – este încă nesigur. Este cert însă că trebuie să ne îndoim de afirmațiile Dr. Lipi și ale profesorului Cohn, care spun că naționalismul ȝiganilor *este imposibil și nu ar trebui să se întâmple*. Trebuie demonstrat că cei doi greșesc și astfel argumentele lor trebuie refuzate. (Lee 1993: 299)¹⁰

Acest schimb de replici ne permite să urmărim procesul prin care mișcarea națională a romilor se autodefinește și întâlnește acele critici care, din diferite convingeri, contestă existența sau dreptul acesteia la existență. Cercul celor care polemizează în această fază este foarte restrâns, se compune în mare parte din cercetători ne-romi care se ocupă de romi și din intelectuali romi, care intră în polemică îndemnați de un interes științific și de convingere umanitară, pentru posibilitatea construirii unei culturi înalte a națiunii romilor. Națiunea romilor, ca program politic, în această fază s-a formulat în primul rând ca proiect cultural și, de fapt, în afară de planul de formare a unui stat, urmează toate modelele convenționale de construire a unei națiuni. În continuare voi face referire la alte mișcări politico-sociale din rândul romilor, ce formulează identitatea nouă (adică alta decât identitățile convenționale etnice și de grup) a romilor într-un cadru mai larg și cu alte orientări.

10 „There is no dispute that the International Romani Union exists; there is no dispute that there are many national Romani organizations affiliated to the International body, and there are indeed many Romani groups that are *not* affiliated, but who operate as independent organizations. All these, however small, scattered however unrelated to the ‘real (sic) Gypsies’ of Lipi and Cohn, however alien to the agendas of academics, do constitute an embryonic organization. Whether this eventually evolves into a larger and more powerful body, or whether Gypsies become a ‘conventional ethnic minority’, whether a ‘real’ Gypsy nationalism can be created or not – all this is uncertain. But what is certain, is that Dr. Lipi’s and Professor Cohn’s assertions that Gypsy Nationalism *cannot and should not* happen, must be challenged, shown to be erroneous, and rejected. (Numele lui Jiri Lipa este greșit și în textul original.)”



4. Luptă împotriva rasismului și afirmarea identității paneuropene

Hancock îi sărbătorește pe romii est-europeni ca realizatori istorici ai mișcării naționale. Într-adevăr, mulți dintre liderii de marcă ai mișcării au avut originile aici sau au relații familiale în țările Europei de Est. În urma celui de-al Patrulea Congres Mondial al Romilor, conducerea IRU este dominată de lideri provenind mai mult sau mai puțin din Balcani și Europa de Est. Pe parcursul anilor '90 însă, romii din Europa de Est au devenit centrul atenției din cu totul alte motive: țările din vestul continentului au întâlnit un nou val de imigranți și, ca urmare, atenția comunității internaționale s-a orientat spre condițiile social-politice ale țărilor de proveniență și asupra situației romilor. Confruntându-se cu noi probleme, naționalismul cultural-simbolic susținut de IRU nu s-a arătat a fi foarte eficient, conflictele interioare ale uniunii s-au adâncit, fapt în urma căruia Hancock a anunțat pe un ton dezamăgit că rupe toate legăturile de colaborare cu IRU. În această declarație Europa de Est apare într-o altă culoare – mai sumbră:

Prin căderea comunismului, noi posibilități s-au deschis Europei de Est, liderii IRU au participat tot mai des în politica din vest, dar au adus cu ei ideologiile est-europene. Din păcate, și totuși de înțeles, aceste ideologii nu conțin însușirea procedurilor democratice. Deși statutul prevede ca Congresul Mondial al Romilor să se adune la fiecare patru ani pentru alegerea conducerii, așteptăm de aproape zece ani să se organizeze cel de-al Cincilea Congres Mondial al Romilor. (Hancock 1999)¹¹

11 „With the fall of Communism and the opening up of eastern Europe, IRU leaders became more regularly involved in the West, but brought with them their eastern European ideologies. Sadly, though perhaps understandably, these did not include the understanding of the democratic process. While statutes require that a World Romani Congress be held once every four years to elect a new executive, we are still waiting for WRC-5 nearly a decade later.”



Mișcarea națională a romilor, în forma în care a fost propagată de IRU, a ajuns la un punct de cotitură în a doua parte a anilor nouăzeci. Construirea simbolic-culturală a națiunii nu putea să confere un răspuns pentru noile tensiuni politice și sociale, iar problemele de funcționare ale IRU (deciziile rapide ale unui corp de conducere, alcătuit din mai mulți reprezentanți din aceeași țară și un prezidiu cu rezidență în mai multe țări, sunt luate cu greu, chiar și atunci când procesele sociale și valul evenimentelor le făceau necesare) au contribuit la întărirea mișcărilor alternative. Mișcarea pentru drepturile civile, proiectul de identitate pan-europeană sau transnaționalismul¹² au oferit sugestii diferite pentru modelul național al romilor și pentru regândirea identității romilor.

Mișcarea pentru drepturile civile ale romilor a avut rezultate notabile mai ales în Germania, ideologia și programul ei legându-se strâns de persoana lui Rudko Kawczynski. Acesta, un rom cu statut de apatrid, a devenit cunoscut ca liderul organizației numite *Rom und Sinti Union*, organizație care și-a schimbat ulterior numele în Congresul Național al Romilor (Roma National Congress) pentru a promova realizarea unui model de identitate transnațională sau paneuropeană. Este un angajament cosmo-polit, care transformă tensiunea relațiilor ce transcend națiunile și între-pătrund statele naționale ca instrumente de luptă împotriva excluziunii:

Cu asta te confrunți, oriunde ai merge... este amuzant, cumva simt că ne urăsc, de aceea noi suntem adevărații europeni. Atunci când încearcă să ne adapteze la agenda lor națională mărunță, ei vor să ne facă mai puțin europeni. Efortul nostru împotriva acestui lucru este, brusc, numit rasism. Este destul de bizar. (Kawczynski 1998).¹³

Abordarea din punctul de vedere al drepturilor civile accentuează deci în special importanța luptei împotriva discriminării și a rasismului și mai

12 „Programul transnaționalismului accentuează că instrumentele etnogenezei și ale mobilizării romilor au un spectru foarte larg, fiind susținute de instituțiile internaționale și supranaționale (UE, OSCE etc.), și nu pot fi limitate la politicile minoritare ale statelor naționale. Vezi discuțiile lui Nicolae Gheorghe (1991, 1997).

13 „You face this wherever you go... it's funny, somehow I get the feeling they hate us, therefore we are the real Europeans. When they try to make us adaptable to their pretty national agendas, they try to make us less European. And our struggle against this, is suddenly named racism. It's quite bizarre.”



puțin întărirea unității imaginare. Mai mult, propune un proiect universalist, în contradicție cu abordarea de „minoritate națională”, deoarece încadrarea romilor în rândul minorităților naționale ar împărți romii în grupuri izolate între granițele statelor naționale și, astfel, nu numai că ar oferi doar o soluție parțială, dar de fapt ar împiedica emanciparea lor. De aceea emanciparea se poate realiza numai printr-o mișcare la scară largă pentru drepturi civile și prin mobilizarea generală a romilor. Pentru o astfel de mișcare e nevoie de instituții de tip nou. După Kawczynski, din cauza inerției mari de ordin instituțional și ideologic, IRU este o instituție cu un randament mic:

IRU niciodată nu a putut să pășească peste statutul său de tigru de hârtie. Fără niciun dubiu, de vină sunt, între altele, structurile nedemocratice și paternaliste pe care câțiva dintre funcționarii IRU le-au adus din trecutul lor comunist. (Kawczynski 1997: 28.).¹⁴

Congresului Național al Romilor a păstrat adjectivul de *național* în denumirea lui, asumându-și, și prin acest fapt, continuarea programului-națiune. Între discursul și practica RNC există multe diferențe; dar acest lucru nu înseamnă abandonarea ideii de națiune, ci o valorificare a ei într-o formă mai pragmatică. Acest fenomen este accentuat de Yaron Matras prin observația că RNC încearcă să atragă romii de pretutindeni, fără a face caz de importanța centrului operațional din Germania (Matras 1998: 62). Asumarea continuității programului național poate sluji ca explicație și pentru faptul că s-a reușit câștigarea susținerii unei părți a elitei internaționale a romilor. Ian Hancock, după divorțul lui de IRU, salută RNC ca instituția integrativă nouă a romilor:

Cred că Congresul Național al Romilor – Congresul Națiunii Romilor – înțelege bine că tehnologia și comunicarea sunt fundamentale pentru supraviețuirea poporului nostru rom. Prin crearea RomNews-ului și diseminarea constantă, zilnică

14 „The IRU has never been able to get beyond the status of a paper tiger. Undoubtedly to blame are, among other things, the undemocratic and paternalistic structures that some IRU functionaries brought from their communist past.”



a informațiilor în lume, RNC a realizat în câțiva ani ceea ce IRU nu a putut niciodată să realizeze. (Hancock 1999)¹⁵

În accepțiunea lui Hancock, lista de emailuri, susținută de către Congresul Național al Romilor și RomNews,¹⁶ reușește să armonizeze mai eficient și să facă cunoscute aspirațiile politice ale romilor într-un cadru mai larg. Limba utilizată pe listă – engleza – la fel, slujește informarea orientată spre exterior și oferă posibilitate de conectare pentru grupurile de romi care nu vorbesc nici unul dintre dialectele limbii romani.

În pofida tuturor greutăților, al Cincilea Congres Mondial al Romilor a fost organizat în iulie 2001 la Praga. IRU și versiunea mișcării reprezentate de ea își continuă aspirațiile cu un nou elan, pentru alcătuirea unei structuri pe care Cara Feys (1997) a numit-o „noua paradigmă a națiunii”. Deputații au adoptat (în 27 iulie 2001) Declarația națiunii romilor. (vezi Anexa II).¹⁷ Declarația conține trimiteri repetate la faimosul discurs a lui Martin Luther King („I have a dream...”), astfel că există o aluzie la mișcarea pentru drepturile civile a negrilor din SUA. Declarația națiunii romilor refuză ideea formării unui stat și conține totodată ideea de comunitate bazată pe origine, tradiții, limbă și cultură comună și ideea de comunitate transnațională bazată pe drepturile omului. Obiectivul principal este să obțină recunoașterea de către instituții internaționale (de ex. ONU) și de către guvernele acelor state pe al căror teritoriu trăiesc romi a revendicării națiunii romilor ca o comunitate transnațională. Cum va continua procesul și ce rezultate va aduce, ține de un viitor capitol al mișcării naționale a romilor¹⁸.

15 „I believe that the Roma National Congress – the Congress of the Roma Nation – understands clearly that technology and communication are fundamental for the survival of our Romani people. With the creation of RomNews, and the constant, daily dissemination of information across the world, the RNC has achieved in a few years what the IRU has never been able to achieve since its creation.”

16 RomNews este un buletin informativ electronic. Fondatorul și primul redactor al RomNews-ului a fost lingvistul Yaron Matras, un asociat apropiat al lui Kawczynski.

17 Declarația a fost distribuită pe listele de email a romilor, după care a fost publicat: (Acton-Klímová 2001: 216–217).

18 Există o literatură considerabilă publicată după redactarea acestui studiu: de exemplu trei volume importante (Barany 2002, Klímová-Alexander 2005 și Vermeersch 2006) și numeroase studii. Nu am găsit oportun de a include discuția acestor studii aici. Ele trebuie tratate într-un cadru separat (vezi și introducerea).



5. Încheiere

Sper că am reușit să prezint în acest capitol ideea mea de bază: că mișcarea națională a romilor de la sfârșitul secolului XX a construit conceptul de națiune culturală și alte idei uneori aflate în concurență cu aceasta. IRU și RNC sunt două organizații reprezentative care și-au fixat ca obiectiv formularea și reprezentarea identității politice a romilor la nivel internațional. Nu am putut întreprinde prezentarea extensiunii sociale și geografice a conștiinței naționale a romilor, pentru acest lucru ar trebui analizate aspirațiile etnice și politice mobilizatoare ale romilor care trăiesc în diferitele țări ale lumii (cercetările primordiale în acest sens sunt extrem de precare). Doresc să accentuez că abordarea mea s-a concentrat în exclusivitate asupra principalei linii și asupra elementelor centrale ale mișcării naționale a romilor. Desigur, există evoluții și variații locale diferite și independente de aspirațiile politice prezentate aici, dar care pot fi analizate separat, în diferite contexte naționale.

Bibliografie

ACTON, Thomas

1974 *Gypsy Politics and Social Change. The development of ethnic ideology and pressure politics among British gypsies from Victorian reformism to Romany nationalism*. Routledge and Kegan Paul Ltd., London

1993 Myth and Counter-Myth: A Response to Jiri Lipa and Werner Cohn. *Nationalities Papers* 21. (2) 273–281.

ACTON, Thomas – KLÍMOVÁ, Ilona

2001 The international Romani Union: An East European Answer to West European Questions? Sifts in the focus of World Romani Congresses 1970. In: GUY, Will (ed.): *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*. University of Hertfordshire Press, Hatfield, 150–193.

BARANY Zoltán

2002 *The East European Gypsies. Regime Change, Marginality and Ethnopolitics*. Cambridge University Press, Cambridge

BECK, Sam

1993 Racism and the formation of a Romani ethnic leader. In: MARCUS, George (ed.): *Perilous States. Conversation on Culture, Politics and Nation*. The University of Chicago Press, Chicago, 165–185.

COHN, Werner

1993 The Myth of Gypsy Nationalism, *Nationalities Papers* 21. (2) 281–286.

FRASER, Angus

1995 [1992] *The Gypsies*. Blackwell, Oxford

FEYS, Cara

1997 Towards a New paradigm of the Nation: The Case of the Roma. *The Journal of Public and International Affairs*. (1) 5.

GHEORGHE, Nicolae

1991 Roma-Gypsy ethnicity in Eastern Europe. *Social Research* 58. (4) 829–855.

1997 The Social Construction of Romani Identity: In: ACTON, Thomas (ed.): *Gypsy Politics and Traveller Identity*. University of Hertfordshire Press, Hartfield, 153–163.

GROPPER, Rena C.

1993 Letter to the Editor. *Nationalities Papers* 21. (2) 286–298.

HANCOCK, Ian (O Yanko le Redzosko)

1981 Talking Back. *Roma*. (14) 13–19.

1988 Reunification and the role of the International Romani Union. *Roma*. (29) 9–18.

1990 Speech by Dr. Prof. Ian Hancock. *Roma*. (32–34) 24–25.

1991 The East European Roots of Romani Nationalism. In: CROWE, D. – KOLSTI, J. (eds.): *The Gypsies of Eastern Europe*. M. E. Sharpe Inc., 133–149.

1993 Letter to the Editor. *Nationalities Papers* 21. (2) 288.

1995 *A Handbook of Vlax Romani*. Slavica Publishers

1997a The Struggle for the Control of Identity. *Transitions* 5. (4) 36–44.

1997b Responses to the Porajmos (The Romani Holocaust). *Roma*. (46–47) 32–57.

1998 Romani Victims of the Holocaust and Swiss Complicity. *Roma*. (48–49) 18–25.

1999 RNN Exclusive: *Statement Regarding my Position in the International Romani Union*. <http://www.romnews.com>



KAWCZYNSKI, Rudko

1997 The Politics of Romani Politics. *Transitions* 4. (4) 24–29.

1998 Interview with Rudko Kawczynski. *Perspectives*. <http://www.osi.hu/roma/reporter/perspectives2.htm>

KENRICK, Donald

1993 Letter to the Editor. *Nationalities Papers* 21. (2) 288–290.

KENRICK, Donald – PUXON, Grattan

1995 *Gypsies under the Swastika*. University of Herfordshire Press, Hartfield (reprint of *The Destiny of Europe's Gypsies*. Sussex University Press, London, 1972.)

KLÍMOVÁ-ALEXANDER, Ilona

2005 *The Romani voice in world politics: the United Nations and non-state actors*. Ashgate, Aldershot

LEE, Kenneth W.

1993 Letter to the Editor. *Nationalities Papers* 21. (2) 290–291.

LIPA, Jiri

1993 Letter to the Editor. *Nationalities Papers* 21. (2) 269–272.

MATRAS, Yaron

1998 The Development of the Romani Civil Right Movement in Germany 1945–1996. In: TEBUTT, Susan (ed.): *Sinti and Roma. Gypsies in German-Speaking Society and Literature*. Berghahn Books, New York–Oxford, 49–63.

NICKELS, John

1993 Letter to the Editor *Nationalities Papers* 21. (2) 291–292.

OKELY, Judith

1983 *The Traveler Gypsies*. Cambridge University Press, Cambridge

1997 Some political consequences of theories of Gypsy ethnicity: The place of the intellectual. In: JAMES, A. – HOCKEY, J. – DAWSON, A. (eds.): *After Writing Culture: Epistemology and Practice in Contemporary Anthropology*. Routledge, London, 224–243.

VERMEERSCH, Peter

2006 *The Romani Movement. Minority Politics and Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe*. Berghahn Books, New York–Oxford

WILLEMS, Wim

1998 Ethnicity as a Death-Trap the History of Gypsy Studies. In: LUCASEN, L. – WILLEMS, W. – COTTAAR, A.: *Gypsies and Other Itinerant Groups. A Socio-Historical Approach*. St. Martin's Press Inc., 17– 52.

Anexa I

Scrisorile trimise redacției revistei *Nationalities Papers*, în ordinea publicării lor (Vol. 21. No. 2. 269–292) în urma publicării articolului lui Ian Hancock cu titlul „The Earstern European Roots of Romani Nationalism”:

1. Jirí Lipa
2. Thomas Acton: Myth and Counter-myth: Response to Jirí Lipa and Werner Cohn
3. Werner Cohn: The Myth of Gypsy Nationalis
4. Rena C. Gropper
5. Răspunsul lui Ian Hancock
6. Donald Kenrick
7. Kenneth W. Lee
8. John Nickels



Anexa II

DECLARATION OF A ROMA NATION
(IRU – International Romani Union)

WE, THE ROMA NATION
(text necorectat, original. F. L.)

Individuals belonging to the Roma Nation call for a representation of their Nation, which does not want to become a State. We ask for being recognized as a Nation, for the sake of Roma and of non-Roma individuals, who share the need to deal with the nowadays new challenges. We, a Nation of which over half a million persons were exterminated in a forgotten Holocaust, a Nation of individuals too often discriminated, marginalized, victim of intolerance and persecutions, we have a dream, and we are engaged in fulfilling it. We are a Nation, we share the same tradition, the same culture, the same origin, the same language; we are a Nation. We have never looked for creating a Roma State. And we do not want a State today, when the new society and the new economy are concretely and progressively crossing-over the importance and the adequacy of the State as the way how individuals organize themselves.

The will to consubstantiate the concept of a Nation and the one of a State has led and is still leading to tragedies and wars, disasters and massacres. The history of the Roma Nation cuts through such a coincidence, which is evidently not anymore adequate to the needs of individuals. We, the Roma Nation, offer to the individuals belonging to the other Nations our adequacy to the new world.

We have a dream, the political concrete dream of the rule of law being the rule for each and everybody, in the frame and thanks to a juridical system able to assure democracy, freedom, liberty to each and everybody, being adequate to the changing world, the changing society, the changing economy. We have a dream, the one of the rule of law being a method, and not a "value". A pragmatic, concrete, way how individuals agree on rules, institutions, juridical norms, adequate to the new needs. A transnational Nation as the Roma one needs a transnational rule of law: this is evident;



we do believe that such a need is shared by any individual, independently of the Nation he or she belongs to.

We do know that a shy debate regarding the adequacy of the State to the changing needs of the global society – a global society which should not be organized exclusively from above – is involving prominent personalities in Europe and in the entire UN Community.

We are also convinced that the request itself of a representation for the Roma Nation is a great help to find an answer to the crucial question regarding the needed reforms of the existing international institutions and rules. Our dream is therefore of great actuality and it is very concrete. It is what we offer the entire world community. The Roma Nation, each and every individual belonging to it look for and need a world where the international Charters on Human Rights are Laws, are peremptory rules, providing exigible rights. Such a will is a need for the Roma; is it so only for Roma?

We are aware that the main characteristic of the Roma Nation, the one of being a Nation without searching for the establishment of a State, is today a great, adequate resource of freedom and legality for each individual, and of the successful functioning for the world community.

We have a dream, and we are engaged in the implementation of it: we offer to the humanity a request, the one of having a representation as a Nation, the Nation we are. Giving an answer to such a request would let the entire humanity make a substantial step forward.

We know democracy and freedom to equal the rule of law, which can be assured only through the creation of institutions and juridical rules adequate and constantly adjusted to the necessarily changing needs of individuals.

We are to offer our culture, our tradition, the resource which is in our historic refusal of searching for a state: the most adequate resource of awareness to the nowadays world. That's why we look for a representation, and new ways of representing individuals apart from their belonging to one or to another nation. Nowadays politics is not adequate to the now-



adays needs of individuals in a changing world; and to the needs of all those persons still suffering starvation and violations of their fundamental human rights. And we offer, we propose a question, while proposing and offering a path, a concrete, possible, needed path, on which to start walking together.

We, the Roma Nation, have something to share, right by asking for a representation, respect, implementation of the existing International Charter on Human Rights, so that each individual can look at them as at existing, concrete warranties for her or his today and future.



DECLARAȚIA NAȚIUNII ROMILOR
(IRU – Uniunea Internațională a Romilor)

NOI, NAȚIUNEA ROMILOR
(traducere proprie. F. L.)

Persoanele care aparțin națiunii romilor cer reprezentarea națiunii lor, care nu dorește să devină un stat. Cerem să fim recunoscuți ca națiune, pentru binele romilor și al ne-romilor care au o nevoie comună, cea de a înfrunta problemele zilei de astăzi. Noi, națiunea din rândul căreia mai mult de jumătate de milion de persoane au fost exterminate în Holocaustul uitat, o națiune a persoanelor prea des discriminate, marginalizate, victime ale intoleranței și ale persecuțiilor, noi avem un vis și ne angajăm să-l îndeplinim. Suntem o Națiune, cu aceleași tradiții, aceeași cultură, aceeași origine, aceeași limbă, noi suntem o națiune. Nu am urmărit niciodată crearea statului Rom. Nu dorim să avem un stat astăzi, când noua societate și noua economie, în mod constant și concret, trec peste importanța și suficiența statului ca formă de auto-organizare a persoanelor.

Dorința de a egaliza conceptele de națiune și de stat au condus și încă duc la tragedii și războaie, dezastre și masacre. Istoria națiunii romilor este înșiruirea unor asemenea evenimente și acest lucru, în mod evident, nu mai este adecvat nevoilor persoanelor. Noi, națiunea romilor, oferim persoanelor care aparțin altor națiuni o viață adecvată pentru noua lume.

Avem un vis, visul concret politic al respectării legilor, legi pentru fiecare, în cadrul și datorită unui sistem juridic care poate asigura democrație, libertate pentru toți, adecvat pentru lumea care este în schimbare, pentru societatea în schimbare, pentru economia în schimbare. Avem un vis, acel al respectării legilor, ca metodă și nu ca „valoare”. Un mod concret, pragmatic de a înțelege regulile, instituțiile, normele juridice, adecvat nevoilor noi. O națiune transnațională, precum romii, are nevoie de respect transnațional pentru lege: este evident, credem, că o asemenea nevo-



ie este aceeași pentru toate persoanele, indiferent de națiunea de care aparțin.

Știm că o dezbatere timidă despre răspunsul statului la nevoile în schimbare ale societății globale – societate care nu ar trebui organizată în exclusivitate de sus – include personalități prominente din Europa și din întreaga comunitate ONU.

De asemenea, suntem convinși că cerința de a reprezenta națiunea romilor este de mare ajutor pentru a primi răspuns la întrebarea crucială privind reformele necesare ale instituțiilor și regulilor internaționale existente. De aceea, visul nostru este de o mare actualitate și foarte concret. Este ceea ce oferim întregii comunități a lumii. Națiunea romilor, toate persoanele care îi aparțin, își doresc și au nevoie de o lume în care cartele internaționale despre drepturile omului sunt legi și reguli de necontestat, oferind drepturi exigibile. O asemenea dorință este nevoia romilor; este oare doar nevoia lor?

Suntem conștienți că principala caracteristică a națiunii romilor, aceea de a fi o națiune fără să încerce să întemeieze un stat, este o resursă uriașă și potrivită pentru libertatea și legalitatea fiecărui individ și pentru funcționarea comunității mondiale.

Avem un vis și suntem angajați să îl implementăm: trimitem umanității o cerere, aceea de a fi reprezentați ca națiune, națiunea care suntem. Dacă ni se acceptă această rugămintă, acest lucru ar însemna un mare pas înainte pentru întreaga umanitate.

Știm că democrația și libertatea sunt egale cu respectarea legii, care poate fi asigurată doar prin crearea unor instituții și reguli juridice corespunzătoare și adaptate constant la nevoile în schimbare ale indivizilor.

Oferim cultura noastră, tradițiile noastre, resursa care constă în refuzul nostru istoric de a întemeia un stat: resursele cele mai pertinente de conștiință ale lumii de astăzi. De aceea, vrem reprezentare și noi modele de a reprezenta individul, în afara apartenenței la o națiune. Politica de astăzi nu corespunde nevoilor individului de astăzi în lumea aflată în transfor-



ÎNCEPUTURILE MIȘCĂRII NAȚIONALE ÎN RÂNDUL ROMILOR

mare, nici nevoilor persoanelor care încă suferă de foame și de violarea drepturilor lor fundamentale. Oferim și propunem o întrebare, în timp ce propunem și un drum, o direcție concretă, posibilă și necesară, pe care putem pași împreună.

Noi, națiunea romilor avem ceva de împărtășit, este dreptul nostru să cerem să fim reprezentați, să cerem respect și implementarea Cartei Internaționale a Drepturilor Omului, astfel încât fiecare individ să le poată considera ca garanții existente, concrete pentru prezentul și viitorul său.

Capitolul 2

România: reprezentări, politici publice și proiecte politice¹

Coautor: Marian-Viorel ANĂSTĂSOAIE

1. Introducere

Doi ofițeri superiori din Republica Moldova, specialiști în luptele de gherilă care au servit anterior în Afganistan și Cecenia, au fost angajați de către consiliul municipal din Piatra-Neamț pentru a asigura ordinea publică în cartierul Dărmănești, locuit de romi. Primarul are de gând să reabiliteze blocurile D2 și D3 din această zonă și a angajat pe cei doi ofițeri în scopul de a evacua locuitorii, care de multă vreme s-au opus acestei măsuri. (*Curierul Național*. 20 oct. 1999)

Acest reportaj a fost publicat într-un ziar de largă circulație și, cu toate că acest exemplu poate fi considerat extrem, nu este unul neobișnuit pentru discuțiile publice despre romi din România. Jurnaliștii interesați de știrile de senzație abordează adesea „problema romă”, dar arareori o fac cu intenția de a înțelege sursele tensiunilor. Pe de altă parte, din 1989, activiști ai drepturilor omului și lideri politici romi și ne-romi au prezentat puncte de vedere alternative în declarațiile privind situația romilor din România. În cele mai multe dintre cazuri, conflictele dintre romi și societatea majoritarilor formează știrile de prima pagină (ca și în cazul citatului anterior), dar, cu puține excepții, mijloacele de reprezentare și accesul la forurile de decizie aparțin complet majoritarilor.

1 Autorii doresc să își exprime recunoștința față de Michael Stewart și Will Guy, fără ale căror încurajări și comentarii acest capitol nu ar fi putut fi scris.

Cu toate că au existat numeroase dezbateri despre chestiunile și problemele legate de romii din România, prezentarea unei dări de seamă de ansamblu asupra temei nu constituie o sarcină ușoară. Complexitatea situației se datorează parțial diferențelor istorice între regiuni și limbi, diversității culturale din cadrul grupurilor și, mai recent, direcțiilor diferite adoptate ca urmare a unor acțiuni și strategii politice. Cu toate acestea, probleme precum sărăcia în creștere, șomajul în rândul romilor și atacurile violente la adresa acestora, comise de către populația majoritară (atât română, cât și maghiară) se leagă de apariția unei economii de piață și de transformarea sistemului politic, care reprezintă procese în plină desfășurare ale „tranziției” din România.

Începând cu 1989, valurile succesive de migrație spre vest au determinat ca romii din România să devină un centru al atenției și pentru țările Europei de Vest. În Vest, interesul s-a centrat mai mult pe înțelegerea situației romilor din România și a fost consolidat de temerile de a nu fi invadați, invocate în mod regulat de către presă. Cu toate acestea, există prea puțină cercetare bazată pe date empirice pe subiectul romilor din România. Faptul că România ar avea cea mai numeroasă populație de romi din Europa este unul des invocat, cu toate că cifrele sunt cum nu se poate mai contestate. Ultimul recensământ național, din ianuarie 1992, a înregistrat 409.723 de romi.² Totuși, diverși cercetători și activiști estimează că cifra reală ar fi mult mai mare, aflându-se undeva între 1.000.000 și 3.500.000, cu proporția estimată a romilor din populația totală (22.760.449 în 1992) variind, în consecință, între 2% și 15%. Într-adevăr, dată fiind structura lor demografică, romii din România ar putea foarte bine juca un rol important în dezvoltările sociale ulterioare și în proiectele politice, care vor privi nu numai statul român ci, în egală măsură, și alte state.

Acest capitol nu își propune să rezume cercetările anterioare, în scopul de a formula o dare de seamă generală asupra populației rome din România. În schimb, ne propunem să examinăm situații specifice prin intermediul cărora cititorul poate dobândi o înțelegere mai profundă a proceselor prin care sunt produse imagini și reprezentări de către și despre romii din România. Susținem faptul că aceste reprezentări se înrădăcinesc în realitățile sociale ale subiecților care le susțin și le promovează. În același timp, dezvoltarea unei politici publice este dependentă de percep-

2 Recensământul din 2002 a înregistrat un număr de 535.250 romi, care înseamnă o proporție de 2,5% din populația totală.



ția și de identificarea naturii problemelor, mediată tocmai prin mijlocirea acestor imagini și reprezentări.

Structura capitolului este următoarea: după o scurtă discuție asupra conceptelor teoretice majore, vom rezuma experiența istorică a romilor în România. Ne centrăm apoi pe diferite politici și programe educaționale, culturale și de angajare dedicate romilor, desfășurate după 1989 de către stat și de organizații către non-guvernamentale. Examinăm, de asemenea, modurile în care romii au început să pătrundă în viața politică a României. Oferim două studii de caz mergând pe urma tipului de cunoaștere în profunzime propriu antropologiei: susținem o perspectivă care ia în considerare felul în care politicile naționale sunt privite și experimentate la nivel local. Folosindu-ne de cazul regiunii transilvane multietnice, vom ilustra dinamica relațiilor de putere locale între diferitele grupuri, în contextul schimbărilor condițiilor politice și economice. Această abordare pune accentul pe abilitatea membrilor comunităților locale de a se folosi, de a transforma și/sau de a manipula categoriile și unitățile de măsură, atât ale administrației locale, cât și ale celei centrale. Plasarea datelor locale în context național și chiar internațional asigură, în acest fel, o imagine mult mai cuprinzătoare a localizării sociale a romilor din România. Cel de-al doilea studiu de caz, o analiză a unui talk-show cu doi lideri romi din toamna anului 1999, se concentrează pe chestiuni precum: tipurile de politici gândite să abordeze situația romilor, legitimitatea politică și autoreprezentările (ne)autentice, după cum sunt acestea folosite în argumentele celor doi lideri. Pentru a concluziona, vom încerca să sintetizăm experiența romilor din anii '90 în termenii interacțiunii dinamice dintre politici și reprezentare. Vom încerca de asemenea să indicăm câteva linii posibile de evoluție ulterioară în privința romilor din România.

2. Reprezentări

Studiul reprezentărilor are o tradiție îndelungată și aparține în istoria științelor sociale. Aici ne vom limita doar la un rezumat al conceptelor folosite în cadrul acestui capitol. Urmând distincția propusă de către filosoful maghiar Ágnes Heller (1996), putem identifica două arii semantice asociate acestui concept – pe de-o parte, reprezentarea însemnând procesul



creativ de alcătuire a imaginii unui obiect; pe de altă parte, într-un context politic, ca fiind prezentarea imaginii unui grup mai larg. Aceste două aspecte, chiar dacă sunt separabile analitic, sunt interdependente în situațiile sociale. Activitățile de categorisire a vieții sociale și de creare de imagini ale acestora sunt strâns legate de probleme similare celor care apar din activitatea politică de a vorbi și de a acționa în numele celorlalți.

Operăm de asemenea distincția între autoreprezentări (sau reprezentări ale sinelui) și hetero-reprezentări (sau reprezentări aparținând altora), în funcție de subiectul care face reprezentarea. Propriu-zis, majoritatea exemplelor de reprezentări artistice și chiar științifice sunt hetero-reprezentări, excepții fiind autoportretele și confesiunile. Dar, într-un sens mai larg, membri ai unui grup pot fi de regulă aleși ca reprezentanți ai aceluși grup, sau pot susține că îl reprezintă, constituind în acest fel auto-reprezentarea de către comunitate. În cazul romilor, aceste procese ar putea implica competiții pentru sprijinul membrilor de grup, ridicând problema autenticității auto-reprezentării. Câtă vreme nu acceptăm o definiție primară a apartenenței de grup, o competiție care implică revendicări rivale la autenticitate poate fi privită ca o luptă, pentru postura de a fi reprezentantul recunoscut și pentru legitimitatea politică a acestei reprezentări. De aceea, astfel de auto-reprezentări depind mult de capacitatea aspiranților la poziția de reprezentant de a mobiliza grupul, în scopul de a-și legitima reprezentarea.

Pe de altă parte, hetero-reprezentările au și ele implicații politice, deoarece corpurile guvernamentale și non-guvernamentale de la diferite niveluri își dezvoltă frecvent percepțiile asupra romilor fără a face referire la auto-reprezentări. Presupozițiile din spatele programelor și al politicilor promovate de către aceste instituții oficiale pot fi deseori regăsite în hetero-reprezentările construite de diverși outsideri. În acest fel, politicienii majoritari pot face apel și, într-adevăr, pot și conta pe suportul populației de romi în campaniile lor. Firește, acest tip de hetero-reprezentări alimentează criticismul din partea multor romi, care sunt insideri și care reclamă auto-reprezentare autentică pentru ei înșiși.

Aceste considerații sunt în mod egal relevante în câmpul acțiunii politice, incluzând aici discursul științific, deoarece adoptarea unei poziții radicale, potrivit căreia doar auto-reprezentarea este legitimă, ar exclude orice încercare de a dezvolta o privire din exterior asupra realității sociale



a vieții rome. Ambii autori ai acestui capitol sunt *gadje*³ (ne-romi) și nu au nici un fel de ambiții politice prin prezentarea acestei dări de seamă, cu toate că sunt conștienți de faptul că publicarea punctelor lor de vedere poate avea consecințe neprevăzute în spațiul public.

2.1. Reprezentarea experienței istorice a romilor

Situația prezentă a romilor din România este extrem de variată în ceea ce privește diferențele regionale, structura socio-ocupatională și proveniența culturală, ceea ce face dificilă, deși nu imposibilă, schițarea unei narrative istorice a grupului, de la „sosirea” lor până în prezent.⁴ Cu toate acestea, mărturiile istorice din acest capitol se concentrează pe perioada de la Primul Război Mondial încoace, din moment ce Unirea din 1918 i-a adus pe romii din Transilvania și pe cei din Regat sub aceeași ocârmuire. Sclavia romilor din Principatele Române și politica asimilaționistă a Imperiului Habsburgic în Transilvania au fost experiențe istorice importante, formative, relevante pentru statutul sociopolitic prezent al romilor din România zilelor noastre.

Viorel Achim (1998) a publicat cel mai recent studiu istoric asupra romilor din România, pe baza unei cercetări desfășurate între 1993 și 1995. Achim a datat începutul interesului etnografic și istoric pentru romii care locuiau în teritoriile Principatelor Române aproximativ în jurul anului 1840⁵. Acest interes a fost stimulat de debaterile intelectuale din jurul emancipării romilor din sclavie. Argumentele abolitioniste ale intelectualelor iluminiști s-au impus, iar romii au fost eliberați legal din robie la mij-

3 Viorel este român, în timp ce László este maghiar din România.

4 Mărturiile istorice tradiționale sunt de acord asupra faptului că romii au ajuns pe teritoriile României de astăzi pe la jumătatea secolului al XIV-lea. Cu toate acestea, o ipoteză alternativă plasează sosirea lor mult mai devreme, în secolul al XII-lea (Crowe 1999: 57). Primele documente care îi menționează pe romi în teritoriile române datează din 1385 (Țara Românească) și 1428 (Moldova). Vezi de asemenea Achim 1998: 21–22.

5 Achim (1998: 10) consideră studiul lui Mihail Kogălniceanu (1837) prima contribuție majoră la istoria romilor din România, care descrie situația acestora din Moldova și Țara Românească în ajunul emancipării. O mărturie timpurie asupra romilor din Transilvania a fost publicată de către Heinrich von Wlislocki (1890).

locul secolului al XIX-lea. Totuși, accentuarea acestei perioade în relatările istorice asupra romilor a rămas durabilă.⁶

Perioada de sclavie deschide terenul speculațiilor în chestiunea dacă romii au fost înrobiți după sosirea lor în regiune, sau au fost aduși ca sclavi în Principatele Române în secolul al XIII-lea, de către invadatorii tătari. Teoria din urmă este respinsă de către Nicolae Gheorghe (1983: 15) ca fiind atât falsă din punct de vedere istoric, cât și plină de prejudecăți etnice și rasiale. Acesta a susținut în schimb faptul că procesul de înrobire ar trebui înțeles ca făcând parte dintre procesele politice, sociale și economice din principatele feudale. Acest argument sugerează noi perspective pentru studiul diferitelor grade și tipuri de înrobire.⁷

Sclavia s-a sfârșit în cele din urmă, în ambele principate, după o serie de legi de abolire, dintre care ultima a fost promulgată în 1855–1856. Aceste măsuri legislative au determinat un fenomen ce a atins aproape dimensiunea unui exod. Grupurile eliberate au luat direcția vest spre țările vecine, chiar și mai departe, spre Europa de Vest și au rămas apoi în noile locații pentru intervale diferite de timp. Această mișcare în masă de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX este uneori citată ca cea de-a doua mare migrație a romilor, după cea inițială, din Asia în Europa. Altă măsură legală importantă în teritoriile Principatelor Române a fost reforma agrară din 1864. Ca rezultat al acestei reforme, grupuri de romi s-au stabilit în împrejurimile satelor și ale orașelor existente, în timp ce alți romi chiar au înființat sate proprii (Achim 1998: 103).

După Unirea din 1918, romii cu statut social și legal variat, din regiuni diferite, au fost aduși sub jurisdicția unitară a statului român modern. În 1930, la primul recensământ efectuat după Unire, 262.501 persoane s-au declarat *țigani*, ceea ce reprezenta aproximativ 1,5% din populația totală. Anii '20 și '30 au fost martorii apariției activității politice formale a romilor din România. Au fost create organizații, publicate ziare și această mobilizare romă în creștere din România poate fi considerată un moment important în contextul mișcării rome internaționale (Achim 1998: 132).

6 Achim (1998) consacră aproape jumătate din cartea sa (87 de pagini) perioadei sclaviei și emancipării, cu multe referințe, în timp ce perioade precum regimul lui Antonescu și deportările romilor din timpul celui de-al Doilea Război Mondial sunt restrânse la 20 de pagini (bazate în mare parte pe cercetări proprii de arhivă), iar regimul comunist la numai 10 pagini (cu foarte puține date).

7 Această ipoteza alternativă a fost lansată de P. N. Panaitescu 1941; vezi și Achim 1998: 34.



În același timp, a existat un interes în creștere pentru istoria și condițiile sociale ale romilor. Cartea lui Gheorghe Potra (2001[1939]) este considerată de către Achim drept prima sursă de încredere despre acest subiect. Situația socioeconomică a populației de romi din mediul rural a fost documentată printr-o serie de studii de sociologie rurală și etnografie, desfășurate sub patronajul Institutului Social Român condus de Dimitrie Gusti.⁸ Cu toate că erau caracteristice pentru această perioadă, astfel de investigații au fost stimulate de interesul pentru dezvoltarea rurală și pentru integrarea romilor în societatea românească și în economia mai largă.

În contrast cu aceste progrese, cel de-al Doilea Război Mondial a reprezentat o perioadă tragică pentru romii din România. Regimul marelui Ion Antonescu⁹ a urmat politici anti-țigănești, astfel încât mulți romi au fost deportați și au murit în Transnistria. Deși acești ani sunt foarte importanți pentru istoria romilor, puține studii au fost efectuate în România, cu toate că cercetători occidentali precum Donald Kenrick și Grattan Puxon (1995: 108–112) și, mai recent, Michelle Kelso (1999), au investigat și au scris despre această perioadă.¹⁰ Achim (1998: 133–152) a inclus un capitol bazat pe cercetarea de arhivă, dar, cu toate acestea, istoria respectivilor ani rămâne încă insuficient tratată, chiar dacă există suficiente documente disponibile în arhive. Ca rezultat, discuțiile publice pe tema destinului romilor sub regimul Antonescu sunt inexistente.

De asemenea, nu există o dare de seamă adecvată asupra perioadei conducerii comuniste, chiar dacă aceasta se datorează, în mare parte, naturii socialismului românesc. Documentele oficiale nu erau publicate și chiar astăzi este dificil pentru cercetători să acceseze arhivele (Achim 1998: 153). Nu există date statistice de încredere și era aproape imposibil să desfășori o cercetare de teren în timpul regimului comunist. Cu toate acestea, o sursă alternativă este reprezentată de amintirile și poveștile de viață, care pot fi încă explorate pentru a dezvolta o istorie orală a acelor ani. Avantajul unei astfel de abordări este demonstrat de dialogul dintre Sam Beck (1993) și Nicolae Gheorghe.

8 Spre exemplu: Păun 1932, Boia 1938 și, mai ales, Chelcea 1944. Vezi, de asemenea, Achim 1998: 122–127).

9 Antonescu a venit la putere după ce regele Carol al II-lea a abdicat pe 6 septembrie 1940.

10 Au fost publicate și volume importante de documente (de ex. Achim 2004, Ionescu 2000, și Nastasă–Varga 2001).

În mare, epoca comunistă din România poate fi divizată în două perioade majore. Prima dintre acestea a început la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial și a durat până în 1965, atunci când a venit la putere Nicolae Ceaușescu. În acei ani, organizațiile de romi fondate înaintea războiului au fost dizolvate, după cum s-a întâmplat și în cazul celorlaltor organizații civile, privite ca incompatibile cu noul sistem. În plus, romii au fost excluși de pe lista „naționalităților conlocuitoare” și această negare a etnicității lor distincte a fost combinată cu neglijarea, din partea oficialităților, a problemelor sociale ale romilor. Chiar dacă colectivizarea agriculturii din anii ‘50 a reprezentat un atac asupra inegalităților economice din zonele rurale, aceasta a lăsat neschimbată marginalitatea romilor. Totuși, cooperativele de producție și fermele de stat au creat noi oportunități de muncă pentru mulți dintre romii care locuiau la țară, mai ales în zone în care alții nu erau dispuși să trăiască sau să lucreze.

Cu toate acestea, după 1965, a devenit obligatorie acceptarea de slujbe oferite de economia statului socialist, ca parte a unei campanii de atingere a normei de „angajare completă” a tuturor celor cu vârstă de muncă. Decretul nr. 153, promulgat în 1970, pedepsea „parazitismul social”, „anarhismul” și devianța de la „felul socialist de viață”, prin închisoare sau muncă silnică. Cu toate că decretul nu a făcut nicio referire specifică la etnicitate, a afectat o largă parte a populației de romi care nu s-au conformat normelor regimului. Un alt decret, promulgat în 1966, a interzis avortul pentru femeile sub patruzeci și cinci de ani care nu născuseră deja patru copii. Această lege a cauzat importante schimbări demografice și a determinat ca un număr sporit de copii (inclusiv de origine romă) să fie abandonati de către părinții disperați în orfelinate și în școlile ajutoare (Crowe 1999: 62–63).

Singurul document publicat al politicii oficiale în privința romilor a fost un raport din 1983 al Secției de Propagandă a Comitetului Central al Partidului Comunist Român (Human Rights Watch 1991: 108–116). Acesta a reprezentat o evaluare a programului din 1977 al Comitetului Central, de a integra populația romă. Concluziile semnificative ale acestui raport, ce pot fi desprinse în ciuda inevitabilului luciu propagandistic, reflectă câteva dintre problemele principale din mijlocul populației de romi, în mod particular procentul ridicat al șomajului – mai cu seamă printre femei, de 48% – și condițiile neadecvate de locuire. În aceeași măsură cu discutarea problemelor sociale, raportul îi critica pe romi pentru menținerea unei atitudini non-socialiste, precum „parazitismul social”, felul nomadic de viață



al câtorva dintre ei și evitarea înregistrării lor de către instituțiile statului (Achim 1998: 159–160).

Cât despre opinia romilor în privința politicilor de stat care îi priveau, avem scrisorile lui Alexandru Danciu și ale Cosminei Cosmin, trimise postului de radio Europa Liberă în 1982. Cosmina (probabil un pseudonim), o femeie romă, a denunțat ignoranța dovedită de politicile de stat, prin neluarea în considerare a discriminării împotriva romilor din viața de zi cu zi. Dezvoltând tema, ea a comparat posibilitățile de afirmare culturală, oferite de statutul de „naționalitate conlocuitoare” (chiar dacă era limitat și folosit în scopuri propagandistice) acordat maghiarilor, germanilor și chiar unor grupuri mai mici, precum tătarii și armenii, cu „pseudo-ignorarea” arătată romilor. A denumit practica oficială ca „pseudo-ignorare” deoarece, chiar dacă romilor le era negată o identitate etnică separată, aceasta nu a împiedicat miliția să mențină statistici speciale și înregistrări despre „criminalii țigani” (Cosmin 1983: 34).

Până la acel moment, au existat doar puține afirmări publice ale identității lor făcute de către romii din România, incluzând un festival cultural al romilor organizat pe 8 septembrie 1984 la mănăstirea Bistrița din județul Vâlcea, locul unui pelerinaj anual. Acest pelerinaj a servit mult timp ca loc de întâlnire pentru căldărari, de exemplu în 1978, atunci când Ion Cioabă a fost ales ca bulibașă (lider) al întregului neam. Festivalul din 1984 a fost plănuț de romii căldărari din orașul Sibiu și a fost organizat cu ajutorul oficialilor români locali din județul Vâlcea. Un mare număr de romi și ne-romi au luat parte la festival, în cadrul căruia folclorul romilor a fost prezentat pe scenă pentru prima dată (Gheorghe 1985). În anul următor, guvernul central a împiedicat ca festivalul să se repete (Pons 1999: 32), un act caracteristic pentru acest regim extrem de represiv, care a lăsat prea puțin spațiu pentru afirmarea publică a culturii rome.

După 1970, România a alunecat într-o criză economică tot mai profundă, iar regimul s-a dovedit incapabil de reformă internă. În timp ce semnele unei schimbări culturale și economice puteau fi văzute în statele din jur, regimul Ceaușescu a aderat ferm la versiunea naționalistă a stalinismului.

Industrializarea forțată a orașelor a determinat pe câțiva dintre romi să accepte munca fără calificare din fabrici dar, după 1989, acești muncitori au fost primii care au rămas fără slujbe, împărțășind soarta muncitorilor din ferme – inclusiv romi – care și-au pierdut slujbele după decolectivizare. Parțial în lumina acestor evenimente, Achim a afirmat într-un arti-

col recent că „este evident pentru noi faptul că «problema» romă actuală derivă din «problema» anilor '70 și '80. În cazul nostru, «problema» romă este o moștenire a socialismului lui Ceaușescu” (Achim 1999). După căderea regimului comunist, puținele cercetare sociologice conduse la nivel național au fost, se pare, bazate pe asumptii similare. Conform concluziilor acestor prime cercetări, sponsorizate de către Institutul de Cercetare a Calității Vieții, problema romilor nu este în mod esențial o problemă etnică și, deci, una de discriminare. „Nu poate fi trecută cu vederea nici *problema etnică*, dar aceasta este o problemă secundară, în mare măsură întreținută și amplificată de problemele sociale și economice” (Zamfir și Zamfir 1993: 156, subliniat în original). Aceste concluzii localizează „problema romă” într-un context social și economic, sugerând politici care să se ocupe de dificultățile întâlnite în aceste zone. Fără a nega importanța factorilor sociali și economici, am dori să recontextualizăm situația romilor din România, în termeni mai mult politici și culturali.

2.2. Reprezentări postcomuniste

După căderea comunismului, au apărut noi tipuri de conflict social, atât în interiorul noilor democrații, cât și între fostele țări comuniste și statele vest-europene. Intensificarea sentimentelor naționaliste a condus la tensiuni interne și a determinat câteva valuri de migrație internațională, în care romii din Europa Centrală și de Est au ocupat un loc proeminent. Migrația spre Vest din România – în mod special, cea a romilor – a stimulat un interes nou cu privire la situația romilor din România. Susținem faptul că această situație trebuie înțeleasă cel puțin pe două niveluri distincte: în primul rând, la nivelul legislației și al instituțiilor publice și, în al doilea rând, la nivelul vieții sociale, cuprinzând aici de la discursurile de media până la politicile vieții cotidiene.

Romii au fost recunoscuți ca minoritate națională în 1990, o situație fără precedent în viața politică din România. Din acel moment, tot la fel ca maghiarii și alte minorități din România, romii au putut să se organizeze în partide politice pe bază etnică și să participe în politică ca grup etnic, recunoscut formal pentru prima dată. Cu toate acestea, doar recunoașterea legală nu a fost suficientă în soluționarea multora dintre problemele pe care comunitățile rome le-au avut de confruntat în viața de zi cu zi. Într-adevăr, din multe puncte de vedere, gradul de continuitate dintre co-



munism și perioada postcomunistă este mult mai semnificativ decât schimbările apărute după 1989.

În ciuda atenției publice care le-a fost acordată, romii nu au fost în poziția de a se folosi de noile canale media (*new media*) pentru a-și promova interesele proprii sau pentru a facilita o mai bună înțelegere între romi și comunitatea majoritară. Privind în urmă, mulți majoritari au perceput perioada comunistă ca reprezentând o etapă în care romilor le-au fost acordate avantaje nemeritate, în ciuda evidentelor neajunsuri descrise mai sus. În această atmosferă de neîncredere reciprocă au izbucnit câteva conflicte violente în așezări din toată țara, în prima jumătate a anilor '90.

După 1989, atacurile împotriva romilor au ținut frecvent prima pagină a ziarelor¹¹. Nu este acesta spațiul potrivit pentru a comenta mai în profunzime violențele apărute în viața publică din România imediat după 1989; cu toate acestea, fără a le diminua gravitatea, incidentele care i-au implicat pe romi trebuie privite în contextul mai larg al altor evenimente violente. Acestea includ Mineriada din 1990, când minerii din Valea Jiului au atacat cu sălbăticie demonstranții anti-Ilieșcu din București, și confruntarea sângeroasă dintre etnicii români și cei maghiari din orașul transilvan Târgu Mureș din același an. Pentru romi, cei mai răi ani au fost 1990 și 1991, când cele mai multe izbucniri de violență împotriva lor s-au întâmplat în zonele rurale, urmând deseori un scenariu tipic.¹² În mod obișnuit, scânteia era o ceartă sau o încăierare între un rom și un ne-rom, provocând o reacție violentă din partea majoritarilor. De asemenea caracteristică, cel puțin pentru primele incidente, era neimplicarea poliției, sau lipsa lor de răspuns eficace pentru stoparea violențelor. În unele dintre cazuri, polițiști se aflau prin preajmă când case de romi erau incendiate sau, pur și simplu, erau de față fără să intervină când romi erau bătuti. De fapt, în cazul din Comănești, ofițerii de poliție au fost ei înșiși direct implicați într-un atac în care au fost uciși doi romi. Mai mult decât atât, procesele administrative ulterioare de la nivel local sau național s-au prelungit și, în general, procesele judiciare de investigare și aducere în justiție a celor

11 Potrivit Human Rights Watch (1994), până în 1994 au avut loc douăzeci de astfel de incidente ale căror victime au fost romi.

12 Pavel (1998) evidențiază o excepție importantă: atacurile comise asupra romilor din cartierele bucureștene în timpul evenimentelor din 14–15 iunie 1990, când minerii din Valea Jiului sosiseră acolo cu scopul de a „restaura pacea”.



acuzati de aceste delictе au fost extrem de încete și ineficiente.¹³ Astfel de întârzieri nu au făcut decât să întărească convingerea romilor că atacurile comise împotriva lor nu erau tratate cu seriozitate de către autorități și că acestea nu ar rezulta în condamnări corespunzătoare pentru cei găsiți vinovați. În consecință, victimele romе au fost private de sprijin și întreaga comunitate a devenit tot mai puțin încrezătoare în capacitatea sau determinarea statului de a-i proteja.

Totuși, trebuie menționat faptul că astfel de incidente violente nu au mai apărut în ultimii ani. Un factor care explică această schimbare poate fi conștientizarea în creștere, de către populația ne-romă, a faptului că pot exista consecințe precum condamnarea. Organizații precum Human Rights Watch sau Centrul European al Drepturilor Romilor (ERRC) au jucat un rol important în influențarea și aducerea în atenția publicului a procedurilor judiciare, în cazuri precum cel din Hădăreni. Un alt factor îl constituie disponibilitatea mărită a liderilor romilor de a reacționa prompt la producerea incidentelor anti-romi. Mai mult, administrarea conflictului dintre romi și ne-romi pare să fi fost mai eficace în a doua jumătate a decadei.

O largă varietate de organizații trebuie luate în considerare atunci când evaluăm structurile formale care au creat un nou context pentru chestiunile privitoare la romi. La nivel național și sub-național, statul este reprezentat de guvern, ministere și de administrația regională și locală. Adițional, alte tipuri de participanți au apărut pe scenă și au devenit tot mai influenți, în cea de-a doua jumătate a decadei. Aceștia includ organizații supranaționale, precum Națiunile Unite și agențiile acesteia (spre exemplu, UNESCO, UNCHR), Organizația pentru Securitate și Cooperare în Europa (OSCE), Consiliul Europei și Uniunea Europeană, la fel ca și comisiile specializate pe migrație, minorități și drepturile omului etc. Alte tipuri de instituții dedicate chestiunilor legate de romi sunt multele și variatele ONG-uri, dintre care cele mai active și semnificative în termeni de resurse sunt Open Society Institute (OSI) și Project on Ethnic Relations (PER).

Nu suntem în măsură să tratăm toate aceste niveluri și organizații aici, parțial din cauza complexității proceselor și parțial din pricină că rezultatele nu sunt evidente încă. Cu toate acestea, este posibil să formulăm cel puțin o evaluare preliminară a rezultatelor. Începând cu 1996, au fost

13 În cazul evenimentelor din Hădăreni, procedurile legale ulterioare au fost extrem de complicate. Într-adevăr, înainte de 1996 era dificil de obținut vreo condamnare (Haller Istvan, comunicare personală).



înființate câteva departamente și comisii în scopul de a aborda problemele minorităților naționale. În 1997 au fost create Departamentul pentru Protecția Minorităților Naționale și Agenția Națională pentru Romi, iar un ministru pentru minorități naționale a fost delegat pe lângă cabinetul primului-ministru. În anul următor a fost înființată o comisie interministerială pentru minorități (cu participarea a șaptesprezece ministere și departamente) și, în cadrul acesteia, o comisie inter-ministerială pentru romi (cu opt reprezentanți). Câteva dintre ministere au propriile lor programe adresate chestiunilor legate de romi: Ministerul Educației Naționale are un program pentru educație în limba romani, Ministerul Culturii susține inițiativele privitoare la cultura romilor și chiar mult-criticatul, pe bună dreptate, Minister al Internelor încearcă să își schimbe atitudinea.

În sfera societății civile, în ianuarie 1998 a fost convocată Adunarea Civică a Asociațiilor Romilor din România și s-a creat Grupul de Lucru al Asociațiilor Romilor (GLAR), cu reprezentanții asociațiilor romilor, în scopul de a colabora cu structurile guvernamentale. GLAR asistă în desfășurarea unui program de finanțare PHARE al Uniunii Europene, Îmbunătățirea Situației Romilor din România (1999–2000), care își propune planificarea unei strategii a Guvernului României pentru protejarea minorității rome. Aceste progrese instituționale reflectă schimbări în poziția și politicile oficiale privind romii din România. Includerea romilor obișnuiți în acțiunile comune promite o abordare mai sensibilă în ajutorul acordat romilor și un feedback mai clar al efectelor.

3. Studii de caz

În politică, organizațiile politice ale romilor, atât cele naționale cât și cele locale, își fac simțită prezența la diferite niveluri și în diverse locații. Următoarele studii de caz oferă o perspectivă din interiorul proceselor complexe aflate în desfășurare.



3.1. Romii în comunitățile locale din Transilvania

Maghiarii reprezintă cel mai numeros grup etnic din estul Transilvaniei și studiul relațiilor de grup din cadrul comunităților locale asigură o bază pentru înțelegerea interacțiunii dintre grupuri și reprezentările concurente. În această regiune multiculturală, atât modelele tradiționale, cât și cele nou-apărute ale relațiilor interetnice, pot fi văzute funcționând în competiție unele cu celelalte. Aici, transformarea contextelor economice, legale și politice generează răspunsuri instantanee la noile condiții. Interpretarea care urmează asupra comportamentului romilor locali, bazată pe cercetare de teren și pe concluziile unor studii de caz anterioare (Fosztó 1998a, 1998b), nu poate fi asumată ca fiind valabilă pentru romi din alte părți ale României, dar poate fi privită ca variantă apărută din condițiile locale. Putem învăța ceva din acestea, dar nu ar trebui să tragem concluzii generale.

Transilvania estică este în mare parte rurală, cu câteva orașe de mărime medie care au cunoscut o dezvoltare intensivă și industrializare în ultimele decade, ceea ce a rezultat în modificarea considerabilă a echilibrelor etnice locale. Forța de lucru necesară pentru noile industrii a fost parțial importată din satele înconjurătoare dar, de asemenea, și din alte regiuni, mai ales din zone îndepărtate cu o populație predominant românească. În ciuda acestor schimbări, maghiarii au rămas majoritari, urmați apoi de români și, mai departe, de un număr considerabil al romilor. Comunitățile de romi sunt divizate prin auto-identificare, ocupație și limbă. Limbile vorbite de romii de aici sunt în principal româna și maghiara, cu doar un mic procent al vorbitorilor de romani. Aceste diferențieri oferă ocazia de a clasifica romii de pe teritoriul național în „țigani români” și „țigani maghiari”. Această clasificare este operată de către majoritari, dar romii, de asemenea, se diferențiază ei înșiși potrivit limbii native, deși câțiva dintre „țigani români” se auto-identifică ca *băieși*.¹⁴ Cu toate acestea, majoritatea vorbitorilor de română, la fel cu cei care vorbesc maghiară, susțin că ei înșiși nu sunt „țigani adevărați”, aceia fiind vorbitori de limba romani.¹⁵

14 Menționați în alte locuri, mai ales în literatura de specialitate în limba maghiară, ca vorbitori de *limba băieșă*.

15 Termenii între ghilimele sunt cei folosiți în practică de către romi. Facem distincția între categoriile folosite de către înșiși participanții sociali și cele folosite de noi, în scopuri analitice.



Reprezentarea romilor operată de outsiders este una semnificativă, din moment ce definește identitatea romă în termenii contextului mai larg al controversei etnico-naționale, mai precis disputa continuă dintre maghiari și români.¹⁶ De aceea, depinzând de care tabără anume operează categorisirea, o distincție este trasată între „țigani aliați” și „țigani ne-aliați”, suplimentar clasificării naționale. O atare posibilitate apare din pricina absenței unei puternice părți terțe, care să reclame romii ca pe o categorie distinctă. Această situație este specifică doar pentru această regiune și, poate, pentru alte zone din Transilvania, dar interpretarea sugerată aici este una mai generală. În ciuda recunoașterii legale a romilor ca minoritate națională, putem observa doar un profil modest al reprezentării de sine propriu-zise.

Această lipsă de auto-reprezentare (sau sub-reprezentare) poate fi parțial atribuită marginalizării și stigmatizării romilor dar, în egală măsură, și strategiilor diferite adoptate de comunitățile particulare de romi. În primul caz, un sat în care maghiarii și romii vorbitori de română locuiesc împreună, locuitorii romi au decis să evite clasificarea națională prin recursul la o reprezentare complet diferită – alternativa oferită de către pentecostalism. Această strategie a tins spre integrarea socială a acestor romi, la un nivel mult diferit (cazul este discutat în detaliu în capitolul 5). Al doilea caz, al unui oraș din regiune, exemplifică relația dintre romii vorbitori de maghiară și românii și maghiarii locali. Acest caz evidențiază câteva dintre trăsăturile caracteristice ale relației dintre romi și autoritățile locale și rolul intermediarilor romi în cadrul relației, dar dezvăluie de asemenea câteva contradicții în reprezentarea acestor romi ca „țigani aliați”.

Primul caz, al romilor vorbitori de română dintr-un sat maghiar, ar putea fi un exemplu al maghiarilor care se folosesc de reprezentarea acestora ca „țigani ne-aliați”, cu toate că, în realitate, situația este mult mai complexă. Pentru o lungă perioadă de timp, maghiarii au ignorat problemele consătenilor lor romi – sărăcia, condițiile proaste de locuit și șomajul, care s-au înrăutățit după 1989. Totuși, atitudinea lor în privința romilor s-a schimbat gradual, pe măsură ce au început să observe o creștere a

16 Caracterizăm această relație ca una de competiție, deși o privire mai atentă asupra relației dintre românii și maghiarii care trăiesc unii alături de ceilalți evidențiază aspecte ne-competitive într-o măsură egală. Totuși, menținerea unei granițe simbolice între cele două părți este un factor important care indică mobilizare de grup de fiecare parte, ceea ce este foarte diferit de supozițiile obișnuite cu privire la competiția individuală.



numărului populației de romi, legată de structura de vârstă diferită a acestora, astfel încât acum există un număr aproximativ egal de romi și maghiari în sat. Un sentiment de neliniște a înlocuit desconsiderarea anterioară, iar câțiva dintre maghiari au început să vorbească despre o politică de stat deliberată, aflată în spatele creșterii numărului de romi. Un membru al consiliului local este ales dintre romi dar, în ciuda acestei reprezentări politice limitate, problemele comunității lor rămân, în cea mai mare măsură, nerezolvate. Între timp, influența crescândă a Bisericii Penticostale este percepută de către maghiari ca un fel de sprijin instituțional oferit de către outsideri comunității rome locale. În cele ce urmează, ne vom centra pe un element important al relației dintre aceste două grupuri, și anume limba folosită în contexte sociale diferite.

Limba vorbită de către sătenii romi este de fapt un dialect al românei, dar maghiarii nu fac distincția între dialectul local și limba oficială a statului.¹⁷ Pentru maghiari, româna este limba puterii, pe care ei o vorbesc numai în situații formale, atunci când au de-a face cu administrația de stat; totuși, mulți dintre ei sunt departe de a vorbi fluent această limbă. De aceea, comunicarea în limba română implică pentru ei un rol inferior, într-o relație asimetrică. Romii vorbesc și maghiara, ca limbă secundară; tot la fel, comunicarea în maghiară implică pentru aceștia o poziție de privare de putere similară, în multe situații, celei pe care vorbirea limbii române o determină pentru maghiari – dar pentru motive diferite. Faptul că maghiarii formează majoritatea în regiune și marginalitatea economică a romilor contribuie în mod egal la formarea acestei percepții. De aceea, în întâlnirile interetnice cu romii, maghiarii preferă să vorbească maghiara mai degrabă decât româna, în scopul de a-și menține sentimentul de superioritate.

Importanța tot mai mare căpătată în ultimele decade de penticostalism în cadrul comunității rome locale a influențat, de asemenea, modul de folosire a limbilor. Romii folosesc româna oficială în slujbele bisericești, iar Bibliile sunt, de asemenea, tipărite în această limbă. La slujbele religioase penticostale iau parte aproape exclusiv romi, maghiarii fiind, în cea mai mare parte, calvinisti, iar cei câțiva maghiari, prezenți uneori, se adaptează situației. Serviciul penticostal reprezintă un cadru formal important

17 Situația lingvistică a romilor poate fi descrisă ca diglosie, acolo unde dialectul local român este varianta de limbaj familiar pe care îl folosesc în comunicarea de zi cu zi, iar limba literară română este limbajul pe care îl folosesc mai ales în cadrul serviciului religios și în alte situații formale.



în care romii pot defini regulile interacțiunii. În cadrul acestei biserici, relațiile interpersonale sunt exprimate în termeni religioși universalști, fără a lua în considerare diferențierile etnice sau naționale, dar faptul că slujba se ține în română asigură superioritatea relativă a romilor. O conștientizare în creștere a avantajului lor lingvistic poate fi observată în cadrul comunității rome. Din punct de vedere instituțional, rețeaua de comunități penticostale asigură un spațiu alternativ pentru organizarea socială, care evită dominația reprezentanților ne-romi și care oferă romilor o modalitate de a scăpa de stigmatizarea și subordonarea de la nivel local. Într-un sens mai larg, aceste dezvoltări au stimulat comunitatea romă să caute resurse, altele decât cele asigurate și reglementate de către autoritățile locale.

În anumite privințe, cel de-al doilea caz ilustrează opusul procesului anterior, din moment ce situația romilor vorbitori de maghiară dintr-un oraș locuit de o majoritate maghiară și o minoritate românească (în jur de 25%) deschide perspective de cunoaștere asupra funcției „țiganilor aliați”, reprezentați de maghiari. Proportia romilor din acest oraș este aproximativ egală cu cea a maghiarilor din România (în jur de 7%). În ciuda mediului urban, un număr considerabil de locuitori romi trăiesc într-o „așezare romă” destul de tradițională. Comunicarea dintre instituțiile municipale și comunitatea romă se desfășoară prin intermediul unui set de „canale” prestabilite.

Aceste canale sunt menținute, în marea lor majoritate, de mediatori sau mijlocitori dintre romi, care și-au dezvoltat această funcție particulară pentru a acoperi o breșă importantă. Pe de-o parte, aceștia satisfac nevoia administrației de a comunica și de a controla și, pe de altă parte, nevoia membrilor comunității rome de a avea un oarecare acces la instituțiile municipale. Până la un punct, acești mediatori pot fi considerați ca reprezentanți ai romilor în mediul instituțional, dar ei funcționează în mod egal ca reprezentanți informali ai instituțiilor municipale în lumea romilor. În scopul de a elucida aceste procese și consecințele lor pentru elaborarea politicilor de la nivel micro și local, vom lua în considerare cazul consiliului orașenesc.

În 1992, un consilier rom a fost ales pentru consiliul local pe listele Uniunii Democratice a Maghiarilor din România (UDMR). Alte partide politice au încercat de asemenea să convingă comunitatea romilor să îi susțină, dar niciunul dintre acestea nu a reușit să le câștige încrederea. Un sentiment de afinitate istorică și de limbă comună au favorizat, susținerea organizației maghiare. Dar factorul decisiv a fost rolul persoanei care a



fost de acord să devină reprezentantul romilor. Bărbații din familia acestuia și-au asumat în mod tradițional rolul de mediatori în comunicarea cu instituțiile municipale.

Cu toate acestea, la următoarele alegeri din 1996, el nu a fost reales, din cauza poziției joase deținute pe listele UDMR¹⁸ dar, în schimb, a fost numit pe postul de consultant permanent. Pe bună dreptate, a perceput această schimbare ca pe o înrăutățire a poziției sale, datorată uneltirilor din UDMR, dar nu a renunțat la rolul său de mediator. Nu numai că poziția lui, atât în interiorul cât și în exteriorul comunității de romi, depindea în mare măsură de îndeplinirea acestui rol, dar, în orice caz, canalele prestabilite menținute deschise de către mediatori erau necesare ambelor tabere, pentru a păstra o bună comunicare între ele.

Ar fi înșelător să tragem concluzia că, în acest caz, UDMR-ul local a discriminat populația romă. Odată ce ne centrăm pe situația locală și pe contextul acesteia, o explicație structurală ar părea mai plauzibilă. După cum am descris anterior, rolul mediatorului este crucial în interacțiunea dintre romi și administrația locală. Ca o consecință, acest rol cere o persoană cu abilitatea de a evalua perspicace situațiile, de a comunica eficient și, mai mult, care poate susține relații în ambele lumi. Cu toate acestea, recompensele oferite de rolul de mediator sunt mai mult simbolice decât materiale și, cât timp prestigiul mediatorului în cadrul comunității rome depinde de îndeplinirea rolului său de intermediar, capacitatea acestuia de a face politică în mod autonom este corespunzător diminuată.

3.2. Studiu de caz media

Oricine este interesat să documenteze heteroreprezentărilor romilor poate găsi un bogat material în presa din România (vezi și analizele capitolelor 3 și 7). Aceste reprezentări sunt invariabil superficiale și construite în jurul unor stereotipuri comune despre *țigani* ca hoți care, de asemenea, sunt murdari și reprezintă niște ambasadori dezastruoși pentru imaginea României în străinătate. Cu toate acestea, există cazuri în care romii au avut ocazia să se reprezinte singuri în mass-media sau să răspundă unor

18 Consiliul local constă în douăzeci și patru de membri, dintre care șase sunt de obicei consilieri români, în funcție de proporția etnică a populației din oraș. De aceea, primii optsprezece nominalizați pe listele UDMR au practic locurile asigurate. El a fost plasat pe a nouăsprezecea poziție pe listă.



interlocutori *gadje*. Am ales una dintre aceste situații, când doi importanți lideri romi au avut o dezbatere, pentru mai mult de o oră, la un talk-show foarte popular din România.¹⁹

„Tucă Show” (denumit astfel după moderator, Marius Tucă) a avut ca invitați doi lideri ai romilor – Florin Cioabă, „regele romilor”, și Mădălin Voicu, deputat, reprezentant al romilor din Parlamentul României. Dezbaterăa a fost una interesantă, centrându-se pe întrebările cine este un „rom adevărat” și cine poate revendica cu mai multă îndreptățire legitimitatea de a-i reprezenta pe romii din România. Marius Tucă a „moderat” discuția într-o manieră mai degrabă agresivă și provocatoare, încercând să expună conflictele dintre cei doi lideri. De fapt, la momentul dezbaterii, exista o controversă între conducerea Partidei Romilor și organizațiile conduse de Cioabă. Unul dintre motivele scindării a fost decizia Partidei Romilor (PR) de a acorda, la alegerile care urmau, sprijinul lor partidului lui Ion Iliescu, care se afla în fruntea sondajelor de opinie de la acel moment.

Alte neînțelegeri proveneau din perspectivele diferite asupra modurilor în care ar trebui să se implice romii în politică și, de asemenea, în privința seturilor de revendicări care ar trebui adresate statului. La alegerile din 1996, Voicu fusese ales pe un loc garantat legal pentru romi, pe listele PR. La acel moment, PR era o coaliție de paisprezece organizații și partide mai mici, incluzându-le pe cele ale lui Cioabă, care, de asemenea, fusese ales în consiliul municipal din orașul său natal, Sibiu, pe listele aceleiași coaliții. Cu toate acestea, dat fiind faptul că Cioabă a respins înțelegerea încheiată cu Iliescu, PR s-a răzbunat, declarând că îi vor retrage sprijinul politic.

O parte a discuției a evoluat în jurul felului în care partidul și-ar putea retrage sprijinul acordat lui Cioabă, ca membru PR și lider a două organizații mai mici din coaliție, Cioabă argumentând, în mod evident, că această acțiune nu ar avea niciun sens. Totuși, expulzarea ar fi putut avea consecințe negative pentru el, din moment ce PR, ca partid parlamentar, avea dreptul la finanțare de la stat, ceea ce îi permitea formarea unei infrastructuri și, astfel, creșterea capacității sale de mobilizare. Problema finanțării a fost atinsă o dată în timpul discuției, dar nu a devenit un subiect de discuție. În schimb, s-a ridicat întrebarea dacă PR căuta să obțină hegemonie asupra întregii mișcări rome din România.

19 Transcrierea discuției are mai mult de 30 de pagini, de aceea ne-ar fi imposibil să reluăm toate subiectele abordate.



Cioabă l-a acuzat pe Voicu de faptul că încearcă să monopolizeze reprezentarea romilor sau că, cel puțin, încearcă să subordoneze alte facțiuni ale mișcării rome față de Partida Romilor. În formularea acestei acuzații Cioabă s-a folosit de metafora „orchestrei de cameră”, luându-l în răs pe Voicu ca „dirijor” al acesteia. Această aluzie la ocupația lui Mădălin Voicu, muzician profesionist, a rezultat din strategia de fundal provocatoare a moderatorului Tucă, în încercarea acestuia de a demonstra că există contradicții serioase și animozități între grupurile de romi. De fapt, în afara acestei aluzii, nu au mai existat alte replici ostile între cei doi lideri, care să fi derivat specific din apartenența lor la grupuri diferite.

Chestiunea autenticității a luat forma unei discuții despre căsătorii mixte. Cioabă s-a pronunțat complet împotriva căsătoriilor dintre romi și gadje și și-a apărut poziția atât împotriva lui Tucă, care l-a acuzat că se opune iubirii dintre un bărbat și o femeie, cât și împotriva lui Voicu, care a criticat această endogamie ca fiind discriminatorie. Voicu, într-un mariaj mixt el însuși, s-a simțit exclus prin poziția lui Cioabă dar, în același timp, a declarat că el însuși este român. El și-a modificat această revendicare (de a fi jumătate român) numai după ce a fost provocat de Cioabă, care l-a întrebat ce caută el într-o discuție care se presupunea că este între lideri romi. Voicu se considera reprezentant al romilor, servind acest grup etnic, astfel încât a fost indignat de contestarea autenticității sale: „Faptul că eu vă reprezint, în formă proastă, bună, cum o fi ea în momentul de față, ar trebui să vă onoreze, n-ar trebui să vă pună problema că ce caută românul ăla sau gadjiul ăla. Ci uită, domnule, un băiat care și-a pus și sufletul și obrazul și tot în slujba unei etnii, care e foarte greu de unit”.

La fel ca endogamia etnică, menținerea limbii romani și a tradițiilor culturale au reprezentat elemente în strategia lui Cioabă pentru ca romii să facă progrese în România. Din punctul său de vedere, religia penticostală, al cărei practicant este, ar putea produce schimbări satisfăcătoare în modurile de viață ale romilor, fără a conduce la asimilare. Prin contrast, Voicu a propus ortodoxia (religia majoritarilor) ca opțiune alternativă.

Din punctul său de vedere, Voicu a respins instituția de „rege” ca înăpoiare feudală, în timp ce Cioabă și-a interpretat titlul ca reprezentând cu adevărat tradiție europeană contemporană, citând exemplele Angliei și Spaniei. Prin atacurile asupra titlului lui Cioabă, Voicu a încercat să-i submineze legitimitatea tipului tradițional de conducere, ca anacronism. El a propus în schimb „republicanismul” propriu și a propus deschis opțiuni cu tendințe de asimilare. El s-a auto-etichetat de asemenea ca social demo-



crat, pentru a face mai plauzibilă înțelegerea dintre PR și partidul lui Iliescu. În apărare, Cioabă a argumentat că titlul său nu este în contradicție cu Constituția României; el a moștenit titlul de la tatăl său și acesta este funcțional în cadrul comunității etnice. Cu toate acestea, ca pretins reprezentant modern al romilor, Voicu s-a dovedit relativ neinformați despre instituțiile democratice ale romilor, neștiind mai nimic despre Grupul de Lucru al Asociațiilor de Romi (GLAR).

În această dezbatere aprinsă, a fost clar pentru spectatori că, în spatele conflictelor personale, se aflau în joc alternativele politice reale. Cei doi lideri au susținut abordări divergente ale politicului și strategii de mobilizare concurente. În timp ce Voicu a adoptat o linie politică orientată spre centrul de putere și a urmat politica PR – aceea de a se alia cu un partid gadje puternic, Cioabă a optat pentru un sistem bazat pe mai multă detașare, care favorizează „politicile independente” sau „politicile minorităților”. Acest fapt l-a determinat pe Voicu să se distanțeze de presupuse „acțiuni anti-naționale”, pentru care maghiarii și UDMR erau des învinuiți. Urmărind această direcție, el l-a criticat pe Cioabă pentru promovarea federalismului și l-a acuzat că ar dori să despartă statul român, în scopul de a crea o Transilvanie divizată. În aceste argumente, preocupările pentru securitatea statului unitar român au fost în mod cert invocate ca fundal, astfel problemele discutate au fost puse în contextul politic general și nu numai a politicilor față de romi din România.

4. Concluzii

În acest capitol, am propus spre considerare reprezentările în schimbare ale romilor din România. Presupunerea noastră a fost că, prin examinarea proceselor prin care aceste reprezentări sunt produse și menținute, am putea înțelege ceva despre situația socială a participanților implicați. Mai mult decât atât, reprezentările prin intermediul cărora este percepută realitatea socială influențează semnificativ acțiunile politice. La început, am distins între două categorii de bază: auto-reprezentările și hetero-reprezentările. Mai încolo, o parte a capitolului a fost dedicată hetero-reprezentărilor, precum mărturiile istorice, studiile etnografice și sociologice, rapoarte ale organizațiilor de protecție a drepturilor omului etc. Cu toate

că unele dintre acestea au fost redactate de către romi, am luat în considerare problema auto-reprezentării într-un studiu de caz separat, atrăgând atenția asupra unui sens mai mult politic al conceptului de *reprezentare*.

Ca pretutindeni, hetero-reprezentările au o îndelungată genealogie în România. Interesul față de situația romilor a început în 1830, stimulat de dezbaterile asupra abolirii sclaviei. A reapărut la sfârșitul Primului Război Mondial. A treia perioadă de interes mărit a urmat căderii regimului comunist din România. Aceste evenimente au adus în atenție publicului larg o serie de probleme care fuseseră ignorate, ascunse sau considerate ca non-existente înainte. Romii au fost aduși în atenția publicului parțial prin imagini din mass-media, covârșitor negative și stereotipe, dar și prin relațiile atacurilor violente comise asupra comunităților rome.

Aceste relatări alarmante au devenit mai târziu principalul factor mobilizator, la nivel național și internațional, în oferirea de protecție victimelor și demararea acțiunilor legale împotriva făptașilor. Astfel de conflicte violente nu au reapărut în anii din urmă. Din acest punct de vedere, presiunea exercitată de societatea civilă locală și internațională a fost crucială. Acest fapt poate fi văzut ca începutul unei tendințe care poate continua în viitor: impactul în creștere al ONG-urilor pentru romi și nu numai, asupra proceselor politice mai convenționale.

Romii au fost recunoscuți ca minoritate națională, pentru prima dată în istoria României, după 1990. Această situație complet nouă a oferit comunităților rome posibilitatea de a-și articula punctele de vedere și de a se reprezenta ele însele în viața politică a țării. Ca rezultat, recunoașterea a marcat începutul unei noi perioade pentru politicile romilor din România. Inițiativele de a fructifica spațiul politic oferit de statutul de minoritate sunt clar vizibile astăzi și, probabil, se vor intensifica pe viitor. În același timp, cooperarea regională incipientă va fi crucială pentru dezvoltarea și coordonarea strategiilor cu alte organizații ale romilor, din statele învecinate.

Cu toate acestea, un alt factor nou în situația postcomunistă este interesul internațional în problemele romilor din România. Într-adevăr, multe schimbări interne au fost determinate de influența organizațiilor supranaționale. Este de așteptat ca implicarea acestora să rămână constantă sau chiar să crească, pentru a se ocupa de probleme care sunt prea vaste pentru a putea fi considerate ca fiind limitate la un singur stat.



Bibliografie

ACHIM, Viorel

1998 *Țigani în istoria României*. Editura Enciclopedică, București

1999 Cât de veche este le noi „problema” Țiganilor (romilor)? *Dilema*. (314) 12–18.

ACHIM, Viorel (ed.)

2004 *Documente privind deportarea Țiganilor în Transnistria*. Editura Enciclopedică, București

BECK, Sam

1993 Racism and the formation of a Romani ethnic leader. In: MARCUS, George E. (ed.): *Perilous States: Conversation on Culture, Politics, and Nation*. University of Chicago Press, Chicago, 165–186.

BOIA, A.

1938 Integrarea Țiganilor din Șanț (Năsăud) în comunitatea românească a satului. *Sociologie Românească* III. (7–9) 351–65.

CHELCEA, Ion

1944 *Țigani din România, Monografie etnografică*. Editura Institutului Central de Statistică, București

COSMIN, Cosmina

1983 Roumanie: crise et repression. *L'Alternative*. 20 Jan. 1983. 32–35.

CROWE, David

1999 The Gypsies of Romania since 1990. *Nationalities Papers* 27. (1) 57–67.

FOSZTÓ László

1998a Cigány–magyar egymás mellett élés Székelyszáldoboson. In: BARI Károly (szerk.): *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kultúrájáról*. Petőfi Sándor Művelődési Központ, Gödöllő, 93–110.

1998b *Cigánytelep a gettóvá válás útján*. Manuscris nepublicat.

GHEORGHE, Nicolae

1983 Origins of Roma slavery in the Romanian principalities. *Roma* 7. (1) 12–27.

1985 Roma cultural festival in Romania. *Roma* 9. (2) 36–38.

HELLER Ágnes

1996 Önreprezentáció és mások reprezentációja. *Kritika* 12. 4–8.

HUMAN RIGHTS WATCH

1991 *Destroying Ethnic Identity: The Persecution of Gypsies Romania*. Helsinki Watch Report, Human Rights Watch, New York, September

1994 *Lynch law. Violence against Roma in Romania*. Helsinki Watch Report 6, 17, November.

IONESCU, Vasile (ed.)

2000 *Deportarea romilor în Transnistria. De la Auschwitz la Bug*. Editura Centrului romilor pentru politici publice „Aven amentza”, București

KELSO, Michelle

1999 Gypsy deportations from Romania to Transnistria 1942–44. In: KENRICK, D. (ed.): *In the Shadow of the Swastika: The Gypsies during the Second World War*. Centre de Recherches Tsiganes–University of Hertfordshire Press, Paris–Hatfield, p. 95–130.

KENRICK, Donald – PUXON, Grattan

1995 [1972] *Gypsies under the Swastika*. (Reprint of *The Destiny of Europe's Gypsies*.) University of Hertfordshire Press, Hatfield

KOGĂLNICEANU, Mihail

1837 *Esquisse sur l'histoire, les mœurs et la langue des Cigains connus en France sous le nom de Bohémiens*. Berlin

NASTASĂ, Lucian – VARGA Andrea (ed.)

2001 *Minorități etnoculturale. Mărturii documentare. Țigani din România (1919–1944)*. Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj-Napoca

PĂUN, D. I.

1932 Țigani în viața satului Cornova. *Archiva pentru Știința și Reforma Socială* X. (1–4) 351–365.

PANAITESCU, P. N.

1941 The Gypsies in Wallachia and Moldavia: A Chapter of Economic History. *Journal of the Gypsy Lore Society* 3. (15) 58–72.

PAVEL, Dan

1990 Wanderers: Romania's hidden victims (1991). In: TONG, D. (ed.): *Gypsies: An Interdisciplinary Reader*. Garland Publishing Inc., New York, 69–74.

PONS, Emanuelle

1999 [1995] *Țigani din România o minoritate în tranziție*. Compania, București



FOSZTÓ LÁSZLÓ: COLECȚIE DE STUDII DESPRE ROMII DIN ROMÂNIA

POTRA, George

2001 [1939] *Contribuțiuni la istoricul țiganilor din România*. Curtea Veche,
București

WLISLOCKI, Heinrich

2000 [1890] *Despre poporul nomad al rromilor. Imagine din viața rromilor din
Transilvania*. Editura Alternative, București

ZAMFIR, Elena – ZAMFIR, Cătălin (coord.)

1993 *Țigani între ignorare și îngrijorare*. Editura Alternative, București

Capitolul 3

Geneza sferei publice postsocialiste: xenofobie în revoluția română din decembrie 1989¹

1. Introducere: tiranul, teroriștii și „elementele subversive”

În acest capitol, voi încerca să analizez câteva aspecte ale imaginarului social ce înconjoară evenimentele din decembrie 1989 din România. Câmpul problematicei este unul mult dezbătut, în mod special chestiunea dacă în România a avut loc cu adevărat o revoluție sau a fost o lovitură de stat, o revoltă populară etc. Dezbateră este un element important al discursurilor științifice și publice românești și internaționale, deși multe dintre întrebări au rămas fără răspuns până azi, după zece ani. Cu toate că consider că aceste întrebări sunt importante, în această lucrare nu doresc să intru în respectiva dezbateră. Mai degrabă, mă voi centra pe modurile în care evenimentele au fost percepute și interpretate în perioada imediat următoare desfășurării lor². Susțin o abordare care se concentrează pe felul în care au fost receptate evenimentele, mai degrabă decât pe investigarea modului în care s-au petrecut acestea în realitate. Ipoteza principală pe care o propun aici este că modul în care au fost identificați actorii și cel în care au fost interpretate evenimentele în timpul revoluției a definit ter-

- 1 Prima variantă a textului a fost scrisă în iarna 1999–2000. Ca student în cadrul programului *Studii asupra naționalismului*, am beneficiat de o bursă la Universitatea Central Europeană. Cercetarea de documentare am efectuat-o în Arhiva Institutului pentru o Societate Deschisă din Budapesta (HU-OSA). Am prezentat textul ca lucrare de examen la cursul lui István Rév. Am beneficiat de pe urma comentariile lui. Am mai primit reacții utile din partea participanților la conferința *Anthropology and Representations of Eastern Europe: Topics, Debates and Disciplinary Boundaries*, unde am prezentat o variantă refăcută în data de 25 sept. 2000.
- 2 A zecea aniversare a evenimentelor a redeschis o gamă de problematice care reclamă, fiecare în parte, o examinare îndreptățită; eu nu voi putea acoperi toate aceste subiecte în cadrul acestui articol.



menii în care au fost descrise toate acestea mai târziu. Așadar, modul de percepere și interpretare a evenimentelor din acel scurt interval a devenit unul decisiv pentru următoarea perioadă de timp.

Revoluția română ca eveniment a devenit obstacolul revoluției române ca proces. Mecanismul de bază care a făcut posibil acest fapt este procesul semantic prin care principalii actori ai evenimentelor („teroriști”, „tiranul” și, câteodată, chiar revoluționarii) au fost transformați în „străini”, iar evenimentele au fost înconjurate de zvonuri și mituri. Această transformare semantică nu este caracteristică doar pentru revoluție, a fost des uzitată și în timpul epocii anterioare, dar ocurența sa, chiar în timpul și imediat ulterior evenimentelor, a transformat-o în strategia dominantă, pentru încă o perioadă îndelungată de timp.

Structura studiului este următoarea: încep cu o scurtă discuție asupra literaturii și a cercetării anterioare, urmată de analiza rolul imaginilor legate de străini în miturile revoluției. Urmează un studiu de caz despre soarta post-mortem a cuplului Ceaușescu și despre reacțiile care pot fi identificate în presa primelor luni de după căderea regimului și, în final, propun o interpretare a fenomenului discutat.

2. Cercetarea anterioară

Există o literatură tot mai abundentă, atât sub forma mărturiilor comemorative cât și sub forma abordărilor științifice, în privința revoluției române. Marea parte a acestei literaturi este angajată în dezbaterile revizioniste existente în jurul percepției revoluției. Cu toate că unele dintre surse oferă dări de seamă valoroase asupra înțelegerii inițiale a evenimentelor (Milin 1990, Ratesh 1991) și pot fi folosite ca material comparativ în evaluarea dezvoltărilor ulterioare, puține dintre acestea menționează procesul prin care evaluarea inițială a revoluției a fost copleșită de zvonuri și de teoriile conspirației. Richard Andrew Hall abordează explicit apariția acestei situații și observă o similaritate izbitoare de-a lungul întregului spectru politic post-Ceaușescu: atât beneficiarii direcți ai schimbărilor, opoziția în formare, cât și victimele, și-au însușit câte o variantă a teoriei „războiului regizat” sau a „revoluției furate” (Hall 1999: 503). Hall identifică rădăcinile acestor narațiuni în campania de dezinformare începută de

Securitate, care a urmărit să diminueze sau să nege responsabilitatea proprie în vărsările de sânge. Denis Deletant construiește o argumentație similiară, potrivit căreia construcția de mituri este orchestrată de către actorii politici interesați să provoace confuzionarea termenilor evenimentelor (Deletant 1994); el accentuează, de asemenea, responsabilitatea Securității în vărsările de sânge.

În afară de identificarea actorilor potențiali, consider utilă cercetarea circumstanțelor în care ar fi putut avea atâta succes o presupusă campanie de dezinformare. Chestiunea diseminării informației și reprezentarea revoluției din mass-media au atras mai puțină atenție, deși acest element a avut, de la bun început, o influență crucială asupra percepțiilor. Pierderea încrederii în mass-media a devenit un mediu favorabil pentru diseminarea ulterioară a zvonurilor și a teoriilor conspirative, mai ales atunci când acestea apăreau sub forma informației „adevărate”, deconspirând natura regizată și manipulată a evenimentelor. Vreau să evit să reproduc aici mitul „revoluției furate” sau să acuz pe cineva, abuzând de evenimente. Mai degrabă, aș dori să demonstrez felul în care supraviețuirea discursului xenofob la nivel popular a contribuit la conservarea unei strategii semantice, făcând schimbarea socială atât de dificilă. Nu voi putea să acopăr, în cadrul acestui capitol, toate elementele proprii acestei retorici; de aceea, voi alege doar un caz, dar unul relativ central: transformările modului de percepție asupra lui Nicolae Ceaușescu și a soției sale. Această analiză oferă oportunitatea de a obține o cunoaștere aprofundată a funcției tipului de limbaj xenofob, la un nivel care este foarte apropiat de discursul vieții cotidiene.

Studiul de caz al percepției populare asupra destinului post-mortem al cuplului Ceaușescu, de la începutul perioadei 1990, este un exemplu al unui astfel de proces care, în mod ironic, s-a împlinit tocmai prin reprezentarea unuia dintre principalii săi susținători din perioada precedentă. Ceaușescu a făcut deseori apel la strângerea rândurilor în jurul său („Să strângem rândurile, tovarăși!”), nu numai împotriva dușmanilor interni, ci și împotriva aliaților externi ai acestora. Aceste forțe externe au fost adeseori etichetate ca iredentiste și fasciste, a căror intenție era aceea de a sabota independența, suveranitatea și integritatea statului. Această retorică a avut forța ei de atracție, chiar și într-o societate tot mai fărâmițată, unde puține alte lucruri ar fi avut succes. Retorica paranoică de acest fel i-a supraviețuit lui Ceaușescu și a devenit o strategie dominantă a primului guvern ales liber, pentru a face față opoziției. Forța ei de atracție nu ar trebui



subestimată. Sentimentele populare anti-străini puteau fi (și au fost) adeseori instigate, prin intermediul acestui tip de discurs. Ca o replică ironică la xenofobia sa oficială, după căderea sa, Ceaușescu însuși a fost exclus din rândul membrilor obișnuiți ai națiunii prin intermediul aceluiași argument, de data asta venit „de jos”.

Consider că abordarea acestei perioade cu mijloacele antropologiei socioculturale poate arunca puțină lumină asupra funcției acestui declanșator al imaginarului popular. Cu toate că dezaprobat hotărât folosirea unor astfel de mecanisme în scop politic, existența acestora și eficiența lor reclamă explicații. Sursele pe care sunt în măsură să le folosesc aparțin la trei categorii: o primă sursă sunt numeroasele materiale ale presei tipărite din respectiva perioadă, existente în arhive.³ O a doua categorie de surse sunt interpretările de moment asupra revoluției, formulate de către savanți români și străini.⁴ La urmă, dar într-o măsură semnificativă, mă pot baza pe propriile mele amintiri despre revoluție.⁵ Există un corp vast, mereu în creștere, de literatură secundară despre revoluție, care a rămas în cea mai mare parte neexplorat, având în vedere faptul că, în acest punct, am decis în favoarea unei discuții mai empirice.

3. Străinii în miturile revoluției

Există două variante principale ale miturilor legate de evenimente din decembrie 1989. Prima categorie o reprezintă *miturile conspirației anti-Ceaușescu* (care implică membri de partid, ofițeri ai armatei, Securitatea și KGB-ul sau alte agenții străine, în diverse combinații) și constituie întotdeauna fundalul obscur pe care se derulează narațiunile despre felul în care masele au fost convinse/manipulate să îl răstoarne pe dictator. A doua categorie este reprezentată de mitul „*revoluției furate*”, care admite că o revoltă populară chiar a avut loc, dar aceasta a fost imediat apropiată

3 Dan Ionescu și Vladimir Socor au strâns o mare parte din materialul asupra acestei perioade a României; această colecție este depozitată în HU-OSA.

4 Mă refer aici la relatările scrise de către Vladimir Socor, Dan Ionescu, Michael Shafir și Vladimir Tismăneanu.

5 Aveam 17 ani în 1989 și am petrecut perioada în orașul meu natal, Sfântu Gheorghe/Sepsiszentgyörgy, județul Covasna.

tă de către o clică, care a devenit apoi noul centru de putere. Acesta din urmă este un mit tipic, propus de opoziția care contestă legitimitatea noului guvern, în timp ce prima variantă lasă mai mult spațiu pentru revendicările legitime asupra puterii.

Dacă luăm în considerare prima categorie de mituri, cele ale conspirației, acestea pot fi diferențiate în scenarii care implică doar actori interni și cele care pretind că evenimentele s-au desfășurat sub influență externă. Acest scenariu a fost inițial sugerat chiar de către Ceaușescu. Un sondaj de opinie desfășurat în decembrie 1992 a evidențiat faptul că, la trei ani distanță, o proporție semnificativă a populației de români (23%) adera la această poziție, aditional variantei unei *conspirații interne* (31%) sau celei că o *revoluție reală* a avut într-adevăr loc (46%) (Câmpeanu 1993: 181). Între acestea trei, teoria conspirației externe ar fi opțiunea cea mai deschis xenofobă, dar nici teoria conspirației interne nu este imună în acest sens.

Ca întreprindere politică, conspirația în sine implică excluziunea. Succesul acesteia depinde de organizarea ei în cel mai mare secret, cu publicul exclus și cu persoanele potrivite convinse să participe. De aceea, intențiile conspiratorilor pot fi prezentate ca fiind generoase, după cum este posibil ca succesul acestora să fie deseori privit drept unul dubios. Să nu mai vorbim despre un caz precum cel al revoluției române, în care au apărut imediat mituri concurente, pentru a dovedi ce anume a condus exact la căderea dictatorului și, de aici, calificându-i pe membrii proprii ca sucresori legitimi. Aș spune că toate acestea nu s-ar fi putut întâmpla, dacă Ceaușescu ar fi fost răsturnat de o conspirație internă izbucnită. De aceea, națiunile concurente ale conspirației se dovedesc a fi doar mijloace de a revendica legitimitatea succesiunii. Dar acestea sunt contraproductive, sau chiar mai mult, ar putea avea efecte de delegitimare, mai ales dacă sunt asociate cu noii-vechi agenți ai aparatului de stat sau cu oficiali ai Securității – spre exemplu, Virgil Măgureanu. „Mercenarii străini” și teroriști străini (mai ales arabi) formează o alăturare încă și mai dubioasă.⁶

6 Denis Deletant (1994: 491) citează declarația lui Silviu Brucan, anume că aproximativ 30 de studenți palestinieni au fost antrenați în centrele Securității. Acești „studenți arabi și ofițeri” i-au asistat pe teroriști. Unul dintre ei a fost ucis, alți câțiva răniți, dar cadavrul a dispărut de la morgă, iar răniții au părăsit, de asemenea, țara, la bordul unui avion libanez. Despre „mercenarii străini” vezi și *Transcriptul procesului încheiat al lui Nicolae și Elena Ceaușescu*, baza militară Târgoviște – 25 Decembrie 1989, http://www.ceaurescu.org/ceaurescu_texts/revolution/trial-ro.htm.



Aceștia ar fi fost aduși în România și antrenați ca trăgători de elită și ca luptători urbani, în tabere secrete, și au format apoi corpul de bodyguard ai lui Ceaușescu. Zvonurile ziceau că în timpul revoluției ei au fost implicați în uciderea civililor, a femeilor și a copiilor.

În ajunul protestelor de la Timișoara, Ceaușescu i-a etichetat pe demonstranți ca huligani și fasciști, instigați din străinătate, și a ordonat represalii sângeroase. După extinderea revoltei în toată țara, sloganul cel mai des folosit de participanți a fost: „Noi suntem poporul!” A părut că revoluția contopește națiunea într-un corp social unit. Respingerea radicală a retoricii excluzioniste a fost aerul proaspăt din decembrie 1989.⁷ Dar *fraternitatea* nu a rămas între simbolurile revoluției. *Egalitatea* era compromisă de regimul anterior, după comunism era imposibilă mobilizarea prin intermediul unei noțiuni de care fostul regim se folosise și pe care o abuza-se atât de mult. *Libertatea* a rămas singurul simbol funcțional din faimosul triumvirat. Libertatea, opusă dictaturii, era într-adevăr un principiu valid, dar era conceput în mare ca un principiu eliberator, ca distrugere a tiraniei, care nu implica niciun fel de structură socială după aceea.⁸ De aceea, identificarea actorilor principali, dar și a proiectelor conform cărora aceștia trebuia să se comporte, a urmat scenariu mai degrabă spontan și contradictoriu, și chiar în conflict. Întrebării „cine este un revoluționar?” i s-a putut deseori răspunde prin separarea acestora de elementele subversive, scandalagii precum „țigani și huligani”, de exemplu, care pur și simplu profită de dezordine cu intenții egoiste sau de vandalizare. Așadar, până și scenariul „revoluției adevărate” cuprinde ceva spațiu pentru străini.

În mod paradoxal, acești oponenți ai primului „guvern liber” al României, care revendicau continuitatea cu revoluția din decembrie, nu au reușit să mențină o poziție care i-ar fi putut oferi o identitate de opozanți fără echivoc. Aceasta s-a putut întâmpla nu numai din cauza faptului că noul guvern i-a etichetat drept destabilizatori și huligani incitați din afară, ci și pentru că și ei au perceput consecințele evenimentelor revoluționare drept o *mascaradă*. Pe de-o parte, noua putere s-a folosit de victimele revoluției ca să se legitimeze; pe de altă parte, demonstranții împotriva guvernului

7 Îmi amintesc, din experiența personală, cât de impresionată a fost familia noastră atunci când, în seara de Crăciun, Televiziunea Română a difuzat cântece maghiare. Urările tradiționale au fost de asemenea scrise pe ecran în limbile română, germană, maghiară și chiar în romani.

8 Pavel Câmpeanu (1996) ajunge la concluzii similare, analizând relația dintre cele trei principii, în cazul României.



Iliescu nu au reușit să reclame continuitate totală cu victimele, deoarece aceia muriseră fără să știe împotriva cui luptau de fapt. Identificarea completă cu ei nu ar fi însemnat doar inocență nonviolentă, ci și un fel de nai-vitate sau credulitate pe care demonstranții din Piața Universității nu au putut-o accepta. Așadar, ca studenți și intelectuali aflați în opoziție, ei nu au putut ridica pretenția de a fi *poporul*, când era evident că nu sunt. Au susținut, în schimb, că s-au aflat în primele rânduri ale luptelor revoluționare și și-au menținut poziția anti-comunistă, deși au devenit marginalizați. Marginalitatea lor a fost echilibrată prin ocuparea fizică a spațiului (vezi Beck 1990), dar această atitudine eroică, deși sceptică, nu i-a putut proteja de represaliile guvernului Iliescu.⁹

Relația dintre procesele istorice și miturile sau stereotipurile acestora de la nivel popular nu este pur și simplu aceea că stereotipurile oglindesc într-un mod deformat faptele istorice, ci că evenimentele sunt influențate de percepții deformante de stereotipuri și prejudecăți. Potențialii străini enumerați aici sunt cu toții atât produsele, cât și protagoniștii istoriei timpurii a evenimentelor. În secțiunea următoare voi examina o caricatură, așa cum a fost aceasta publicată în presa timpurie a revoluției române.

3.1. Un țigan tătar

Una dintre ele mai vizibile schimbări din primele săptămâni de după revoluție a fost restructurarea sferei publice. În așezările urbane, aceasta a însemnat, în mare, modificarea obiceiurilor de folosire a spațiilor publice, a piețelor și a străzilor. Oamenii au început să petreacă mai mult timp afară, discutând cu vecinii, cunoștințele sau chiar cu trecători necunoscuți. Aceste discuții erau parțial interpretări ale faptelor deja cunoscute, dar acesta era, de asemenea, o modalitate de a obține informații noi. Televiziunea liberă din perioada inițială era o sursă de informare importantă, dar a ajuns gradual să fie suspectată de părtinirea noii puteri. Presa tipărită a cunoscut o dezvoltare explozivă, fără precedent: până la jumătatea lunii aprilie, numai în București erau publicate peste 900 de titluri de ziare și reviste (Călinescu și Tismăneanu 1992: 36). Oamenii stăteau la cozi pen-

9 „Nu aș fi putut niciodată anticipa izbucnirea de populism reacționar – cu adevărat, o orgie stalinisto-fascistă – pe care am văzut-o în București între 13 și 15 iunie.” a notat Vladimir Tismăneanu, care a vizitat România în acea perioadă (Tismăneanu 1990: 16).



tru ziare, la fel cum făcuseră înainte pentru pâine. Curiozitatea și foamea de informație erau extrem de acute, ar fi putut fi satisfăcută numai cu noi și noi dezvăluiri, senzații și interpretări despre trecut. Această abundență a informației a produs valuri de zvonuri și dezinformări, dar un alt efect al numărului în creștere al materialelor tipărite a fost convergența textelor scrise cu discursul vieții zilnice. Jurnaliștii profesioniști și antrenați în scriitura formală erau puțini; și aceștia a trebuit să învețe stilul „presei libere”. Mijloacele de control a validității informației se apropiiau mai mult de forma verbală, știrile credibile erau întărite din mai multe surse, iar importanța „cunoașterii locale” a crescut.

În această atmosferă, informații extraordinare au fost publicate în două ediții consecutive ale ziarului *Viața Capitalei*, sub titlul „Din trecutul și prezentul marilor criminali ai omenirii”:

„Ceașescu nu are nici un pic de sânge românesc în vine, fiindcă atât taică-său Andruța (un nume tipic țigănesc), cât și maică-sa Alexandrina, erau de obârșie tătaro-zlătar. Străbunicii și bunicii dinspre mamă vorbeau mai bine tătarește și țigănește decât limba română”¹⁰. Ziarul prezenta un interviu care, după cum specifica comentariul, ar fi fost realizat în 1988, dar a rămas nepublicat. Circulase în diverse medii sociale, în formă dactilografiată, până când cineva l-a adus la redacție. Persoana interviuată era „un intelectual în vârstă din Scornicești”, satul natal al lui Ceașescu, un anume A. B. Cornea, un fel de înțelept al satului. Identitatea persoanei interviuate a rămas anonimă, pentru „motive ușor de înțeles”.

Presupusul interviu este o colecție de păreri privitoare la Ceașescu și la activitățile criminale ale acestuia din timpul vieții. Domnul Cornea, folosindu-se de autoritatea sa de locuitor al Scorniceștiului, face declarații despre dictator de parcă Ceașescu ar fi trăit toată viața sub privirea scrutătoare a satului său. Relatările despre familia lui Ceașescu reprezintă o istorie orală, a imigrării strămoșilor acestuia din regiuni îndepărtate și străine: „După revoluția lui Tudor Vladimirescu sub o coastă de deal, dincolo de Scornicești, între anii 1821 și 1830, s-au adăpostit niște hoarde de tătari dezarmate și alungate de români. Peste tătari, au fost deportate de autorități câteva cete de țigani nomazi, care s-au amestecat cu tătarii, vor-

10 Nesemnat: „Din trecutul și prezentul marilor criminali ai omenirii”, *Viața Capitalei*, nr. 3, 3 ianuarie 1990, p. 2, HU-OSA, 205/60/5/51.

bind un ciudat dialect de limbă tătar-țigănească. Românii au avut foarte puțin de-a face cu această hoardă rătăcită și izolată de restul țării.”¹¹

Dar povestitorul nu se oprește la a relata sinistrua istorie a familiei. Acesta intră în explicații profunde ale psihologiei dictatorului, bazate pe moștenirea sa „asiatică”. Explicația reprezintă un amestec de determinism rasial, argumente lingvistice și deformări „ocupationale”. Potrivit acestei explicații, figura lui Ceaușescu etala trăsături ale „rasei asiatice”, care pot fi observate dacă ne uităm la pozele timpurii neretușate. El nu putea vorbi bine românește și, mai general, îi este negată abilitatea de a vorbi orice limbă, pentru a evidenția natura sa cea reală, barbară. Numele familiei sale provine de la substantivul tătar/turc „ceaus” sau „ceavus”, care ar însemna „servitor” sau, în unele cazuri, „sergent”, ceea ce poate explica caracterul său moral. Bunicul său era cunoscut ca „Ceaus-oglu”, „fiu de servitor”. Au fost creștinați la sfârșitul secolului trecut, dar și-au păstrat mentalitatea superstițioasă. Spre sfârșitul interviului, dl. Cornea dezvăluie sursa puterii lui Ceaușescu. Autorii numeroaselor acte criminale și ai „decăderii națiunii” sunt reprezentați ca vampiri adevărați: „De câteva ori pe an, își fac transfuzii cu sânge recoltat de la tineri extrem de sănătoși, îngrijii și supravegheați într-un mod special fiind convinși că acesta este remediul sigur pentru a-și păstra «tinerete fără bătrânețe și viață fără de moarte»...”¹² Elena Ceaușescu, pe care multă lume a considerat-o mai rea ca soțul ei, primește mai puțină atenție. În acest interviu, ea este doar trecută pe lista țăganilor: „Și ea provine tot din coviltir de șatră...”¹³ „Meritele ei științifice” și titlurile academice sunt minciunile obișnuite, cărora nu li se acordă nicio atenție.¹⁴

Într-un alt ziar, a apărut „o dezvăluire șocantă” (o variantă a originii tiranului), care a dus chiar mai departe posibilitățile de diversificare a originilor etnice ale lui Nicolae Ceaușescu. Autorul se referă, de asemenea, la un interviu pe care l-ar fi realizat în 1983 în Scornicești, o așezare-prototip pentru sistematizare, la acel moment. Persoana intervievată era un alt locuitor al satului, dl. T. Acesta are o teorie aparte asupra originilor și o ex-

11 Nesemnat: „Din trecutul și prezentul marilor criminali ai omenirii”, *Viața Capitalei*, nr. 3, 3 ianuarie 1990, p. 2, HU-OSA, 205/60/5/51.

12 Nesemnat: „Din trecutul și prezentul marilor criminali ai omenirii”, *Viața Capitalei*, nr. 4, 1 februarie 1990, p. 2, HU-OSA, 205/60/5/51.

13 Nesemnat: „Din trecutul și prezentul marilor criminali ai omenirii”, *Viața Capitalei*, nr. 4, 1 februarie 1990, p. 2, HU-OSA, 205/60/5/51.

14 Chiar și judecătorul Gică Popa, care a condamnat cuplul la pedeapsa cu moartea, a ridiculizat-o pe Elena ca academician analfabet. Vezi transcrierea procesului.



plicație clară asupra caracterului dictatorului: „Părinții lui Andruță erau originari după unii din Caliacre, după alții însă, din Nordul Albaniei – și au venit aici după revolta lui Tudor, ca mărunți administratori mercenari-otomani de moșie. Intrând în conflict pentru asprimea lor arnăuțească nu puteau să stea prea mult într-un ținut și, atunci, se mutau în altul. Așa au ajuns și până în Scornicești!...Străbunicul lui Ceaușescu nu era de rit creștin.”¹⁵ (subliniat în original). Metehnele profesionale ale familiei Ceaușescu,¹⁶ de a fi administratori de moșii și vătafi în același timp, pot explica cruzimea acestor oameni. Această cruzime este, de asemenea, o explicație funcțională pentru obiceiurile lor nomade, care i-au obligat să migreze, spre deosebire de restul populației (românii), care stăteau pe loc, încercând să își trăiască viața țărănească tihnită, dar suferind din pricina aspirării străine.

Religia islamică, care ar constitui moștenirea acestei familii, este de asemenea un element organic al caracterului lor. Autorul admite că nu este foarte sigur că erau albanezi, dar Andruță, tatăl lui Nicolae, era de un spirit și de-o mentalitate „turcită”. *Turcitul* este, după cum explică autorul, o persoană anume care și-a părăsit credința sa creștină pentru a lua alta, sau le-a părăsit pe toate, și care trăiește în afara legilor. El are „sufletul unui străin”, cu alte cuvinte, compatibil cu caracterul servil și viclean al lui Ceaușescu. În acest articol, putem vedea o negare similară a oricărui tip de afiliere religioasă a lui Nicolae, după cum în articolul anterior i-a fost negată și capacitatea de a vorbi. Pe de altă parte, relația lui apropiată cu lumea musulmană este înțeleasă sub forma unei înrudiri spirituale profunde. Plasate în acest context, întâlnirile sale cordiale cu anumiți lideri politici arabi sau africani sunt privite ca dovezi incontestabile.

3.2 „Nu a fost tătar!”

În următoarea ediție a aceluiași ziar, *Viața Capitalei*, s-a publicat o scrioare. Genan Bolat, un tătar musulman, „dintre cei 50.000 de tătari care

15 Nesemnat: „O dezvăluire șocantă (O variantă a originii tiranului) ”, „Nu” – *Revistă Independentă*, 4/1990, p. 6, HU-OSA, 205/60/5/51.

16 Ziaristul scrie fără majuscule numele tiranului, evidențiind astfel disprețul său față de acesta. Dar acest fel de a vorbi și de a scrie despre dictatorul decedat poate fi inclus într-un mecanism mai larg, care a făcut ca toate referirile la el să fie eufemistice sau metaforice: odiosul, răposatul, împușcatul...

locuiesc în România”, a scris și a semnat scrisoarea. Aceasta era adresată redacției, dar conținea, de asemenea, un mesaj direct pentru dl Cornea. Dl Bolat se decisese să redacteze scrisoarea după o discuție cu co-etnici de-ai săi, în scopul de a răspunde acuzației potrivit căreia Ceaușescu s-ar fi putut să fie tătar. Scrisoarea sa exprimă sentimente jignite și indignare: „Am avut un sentiment de perplexitate, apoi de indignare, parcurgând rândurile inserate în acel interviu. De perplexitate: Ceaușescu ar fi fost tătar, și nu un tătar oarecare, ci unul produs din cea mai cumplită combinație ce putea exista pe aceste meleaguri – și anume un amestec dintre tătari și țigani zlătari. De indignare: Ceaușescu a fost un monstru pe care îl putea naște numai o astfel de combinație”.¹⁷

Dl Bolat își acceptă stigmatizarea ca tătar și este îngrozit de ce fel de monstru s-ar putea naște din încrucișarea dintre tătar și țigan. Mitul nașterii monstroase este menținut, doar locația este disputată. Bolat adâncește fără să vrea logica acestei retorici, până la sursa acesteia, fragmentarea vieții publice în cercuri mici și exclusiviste. El deturnează argumentația de la excluziunea etnică la cea locală. Comunitatea locală, ca unitate, pare a fi centrul explicației pentru „etnicizarea” dictatorului. Cu toate acestea, problema rămâne în continuare nefericirea unui sat de a fi născut un tiran, nu numai problema națională că ar fi putut comite astfel de fapte. „Desigur, nu este o fericire pentru nimeni să fie consătean al unui tiran de talia lui Ceaușescu. Înțeleg sentimentele scorniceșteanului. Dar de aici până la a găsi „calități” care nu puteau aparține decât unui tătar-zălătar este un drum lung. [...] Dar până atunci, vă rugăm, domnule Cornea, luați-l pe Ceaușescu în parohia dumneavoastră. Nu este vina nimănui că pe aceste meleaguri s-a născut un asemenea monstru; aruncând în grădina noastră, a tătarilor și așa stigmatizați de istorie, nu rezolvați nimic.”¹⁸ Dovada „lingvistică”, furnizată de dl Cornea, pentru a demonstra originile tătărești ale lui Ceaușescu, este infirmată parțial de către dl Bolat. Acesta respinge interpretarea substantivului „ceaus” ca însemnând „servitor”; termenul înseamnă într-adevăr „sergent”, dar nu și „persoană rea”, așa cum susți-

17 Nesemnat: „Primim la redacție o scrisoare din partea d-lui Genan Bolat, din care spicuim”. *Viața Capitalei*, nr. 5, 8 februarie 1990, p. 4, HU-OSA, 205/60/5/51.

18 Nesemnat: „Primim la redacție o scrisoare din partea d-lui Genan Bolat, din care spicuim”. *Viața Capitalei*, nr. 5, 8 februarie 1990, p. 4, HU-OSA, 205/60/5/51.



nea dl Cornea. La sfârșit, în numele comunității sale, dl Bolat conchide ferm: „Convingerea noastră: Ceaușescu nu a fost tătar!”¹⁹

Problema originilor țigănești a acestuia este oarecum diferită. După o lună, atenția se mută de la Ceaușescu la țigani. Contaminarea semantică, care țintise inițial să descalifice tiranul, se întoarce în direcția opusă, învinuind comunitatea care s-ar fi presupus că a dat naștere tiranului. Într-o scrisoare venită din partea publicului, apărută, sub titlul ofensator „Cui i-e frică de țigani?”, într-un ziar intitulat *Libertatea* (8 martie 1990), romii sunt făcuți responsabili de către autor, printre alte crime, de a avea o elită pentru care o persoană precum Ceaușescu nu ar fi străină: „Poate nu întâmplător aflând tot din ziare că nici el, Ceaușescu, nu era străin de această tagmă. Poate, cine știe, el făcând parte din „elita” de care vorbește autorul, le-ar fi adus într-un viitor izbăvirea”.²⁰ Acest grup constituie o amenințare la adresa societății majoritare, care poate fi, și a fost într-adevăr, confruntată, dar de către un alt regim totalitarist și de liderul acestuia, Ion Antonescu. În acest fel, fascismul confruntă comunismul și pe terenul „chestiunii țigănești”. „Singurul care a intuit acest pericol social a fost generalul Antonescu, care a luat măsuri radicale, însă cursul evenimentelor politice, istorice a făcut ca aceștia să se înrădăcineze mai bine pe aceste meleaguri.”²¹ Aceste procese prin care țiganii s-au stabilit în România au fost încurajate de comuniști, cu intenția de a degrada tot mai mult societatea acestei țări. Acum, după căderea comunismului, pozițiile ocupate de către romi trebuie luate, și acestea, înapoi, pentru a fundamenta o societate nouă.

3.3. Exorcizare prin exotizare

Fenomenul catalogat ca „exorcizare prin exotizare” de către Nicolae Gheorghe, un sociolog de origine romă, este transformarea Ceaușeștilor în țigani. Acest fenomen „propune o terapie socială confortabilă și plăcută. Putem să ne vedem de alte noastre, cetatea își urmează regulile sale, normazii au plecat!” (Gheorghe 1990: 20). Cred că această strategie poate fi

19 Nesemnăt: „Primim la redacție o scrisoare din partea d-lui Genan Bolat, din care spicuim”. *Viața Capitalei*, nr. 5, 8 februarie 1990, p. 4, HU-OSA, 205/60/5/51.

20 Nesemnăt: O controversă: „Cui i-e frică de țigani?” *Libertatea*, 8 martie 1990, p. 3, HU-OSA, 205/60/5/51.

21 Nesemnăt: O controversă: „Cui i-e frică de țigani?” *Libertatea*, 8 martie 1990, p. 3, HU-OSA, 205/60/5/51.

considerată ca fiind una mai generală. Logica excluziunii este la îndemână în multe situații de conflict, iar argumentul este aproape gata, atunci când tensiunea crește. Cazul Ceaușeștilor din revoluția română poate fi văzut ca o coincidență. Dar nu este o coincidență neașteptată și inexplicabilă, nici una de neevitat. A putea rezista coincidențelor de acest fel este primul pas în căutarea unor soluții reale la probleme, de a nu le lăsa să alunece în șablonul gata pregătit al evitării. „Dreptul de a rămâne în cetate pare ușor de anulat dacă încalci regula lui «cine nu este cu noi...». Nu, să nu-l înstrăinăm pe Ceaușescu! Să recunoaștem că a fost și rămâne ‘al nostru’, să admitem că i-am fost complici și că viața publică a cetății nu s-a făcut numai «la negru». Ca să câștigăm, meciul trebuie jucat cu noi înșine, nici măcar cu... Albania!” – concluzionează Gheorghe (1990: 20). El observă, pe bună dreptate, oportunitatea din semantica acestui proces, explicând „lumea ca la țigani” prin chiar faptul că „primul țigan” a pregătit-o pentru noi în secret și prin practici ilegale, comparabile cu cele de pe piața neagră, suspectată de a fi condusă de țigani. Cu toate acestea, după cum o piață are nevoie de clientelă, toată lumea a fost, din multe puncte de vedere, „beneficiar” și contribuabil la această lume.

Destinul strategiei de a „în-străina” și Nicolae Ceaușescu sunt, la ora actuală, chestiuni separate; astăzi nimeni nu este interesat dacă acesta a fost un străin cu adevărat sau nu. Mai degrabă, acesta a devenit, pentru o mare parte a populației, un fel de lider pozitiv, văzut prin prisma experiențelor din anii postcomuniști.²² Pe de altă parte, străinii pot fi identificați încă, în diferite locuri și cadre sociale, în contexte nu tocmai favorabile. Lista evenimentelor care pot fi atribuite cooperărilor, conspirațiilor și instigatorilor străini nu este una închisă, iar ideea investigată aici continuă să servească ca factor activ în politică.²³

22 Antropologul John Borneman și artistul media Linda Fisher au demarat, la Universitatea Cornell, un proiect comun care abordează căderea conducătorilor autoritari. Rezultatul studiului este un material video, dar va fi și carte. Borneman, John & Fisher, Linda: *Death of the Father*, <http://cidc.librarz.cornell.edu/DOF/book.htm> (vezi capitolul despre România de David Kideckel 2004).

23 „Felul de a a acționa, violența și fanatismul arătat de acești oameni împotriva instituțiilor vitale ale statului în data de 13 iunie, au fost pentru generația mea și cei mai în vârstă o reamintire a rebeliunii leginare din 1941. De fapt, nu au lipsit dovezi materiale specifice: haine, insigne și însemne de inspirație fascistă. Așadar, nu mineriile au fost la originea violenței din capitală. În mod evident acțiunile din 13 iunie, adevărata cauză a ceea ce a urmat, fac parte dintr-un spectru mai larg al unor astfel de acțiuni planificate cu scopul de a destabiliza țara pe plan politic. S-a întâmplat pe 12 și pe 28 ianuarie, și pe 18 februarie, s-a întâmplat în timpul campaniei electorale și după



4. Concluzii: „Deșteaptă-te, române!”

Pentru a concluziona, aș dori să revin la întrebarea propusă la început: cum a fost posibil ca percepția inițială asupra revoluției române să fie atât de curând și atât de rapid copleșită de interpretările revizioniste, care îi negau natura revoluționară? Dincolo de dovezile care sugerează faptul că actori particulari (sau perpetuatori) ai evenimentelor au avut propriile interese de a încetoșa percepțiile, prin diseminarea unor informații menite să provoace confuzie, problema succesului acestora rămâne încă de explicat. În acest punct, implicațiile unor modele teoretice care descriu societăți socialiste pot fi de folos. Gradul până la care „moștenirea leninistă” influențează felul în care regimurile postcomuniste fac față trecutului lor recent poate fi analizat în cadrul acestor modele (vezi Jowitt 1992). Distincția între valorile publice și cele private, suspiciunea statului și dependența de canalele de comunicare informale sunt elemente pentru o explicație asupra problemei. Prin intermediul acestui tip de canale, „vidul de informație” este umplut cu zvonuri conspiraționiste, argumente naționaliste sau xenofobe.

Există enorm de multă literatură orientată teoretic ce discută despre revoluții și mișcări revoluționare. În loc să aplic teoriile structurale pe scară largă sau pe cele centrate pe stat, găsesc mai promițător să examinez „refuzul de a reproduce aparențele hegemonice” (Scott 1990: 204) în context românesc. Potrivit lui James Scott, sub un regim opresiv, momentul de ruptură vine atunci când „discursurile tănuite” înainte și păstrate cu grijă departe de sfera publică sunt date la iveală, în mod intenționat. Aceasta echivalează cu o declarație simbolică de război și chiar s-a întâmplat pe 21 decembrie, când mulțimea adunată să asculte discursul lui Ceaușescu despre evenimentele de la Timișoara a început să-l huiduiască și să strige. Aparențele hegemoniei au fost negate și diseminate prin intermediul transmisiilor televizate „în direct”. „Deșteaptă-te, române!”, un cântec pa-

alegeri, adică după ce electoratul, poporul care a făcut o alegere clară, și parlamentul și-a început lucrările. Sper că în cele din urmă totul va deveni clar, pentru că miza e mult mai mare și sunt implicate atât forțe interne cât și externe, nu e nici o îndoială în asta. Acesta este un scenariu profesionist bine planificat, care ajunge departe și ale cărui implicații merg adânc” – spune Ion Iliescu într-un interviu („Președintele Iliescu neagă persecutarea «nu-comunismului»”, 4 august 1990, EE/0834 B/3, HUSA, 300/506/49).



triotic care a devenit mai apoi noul imn de stat al României, a fost deseori cântat și transmis, simbolizând trezirea națională și refuzul tiraniei. În curând, a urmat o altă trezire, o deziluzie față de revoluție, când aceiași oameni care au refuzat aparențele hegemonice au refuzat, în același fel, revoluția – ca pe ceva „furat”, „deturnat” sau care nu s-a întâmplat niciodată. Tradiția suspiciunii s-a dovedit mai puternică decât încrederea de scurtă durată în mass-media și în realitatea prezentată. Înlăturarea reprezentării inițiale a deschis ușa pentru zvonuri și mituri, ca instrumente ale interpretărilor revizioniste.

Bibliografie

BECK, Sam

1990 *Opposition and Dissident: The Romanian Opposition's Symbolic Use of Space in June 1990*. (Mario Einaudi Center for International Studies, 90.9.). Cornell University, Ithaca–New York

CĂLINESCU, Matei – TISMĂNEANU, Vladimir

1992 The 1989 Revolution and Romania's Future. In: NELSON, N. Daniel (ed.): *Romania after Tyranny*. Westview Press, Boulder

CÂMPEANU, Pavel

1993 *De patru ori în fața urnelor*. Editura All, București

1996 The Symbolic Discourse of the Romanian Revolution. In: FORSGREN, T. (ed.): *Cultural Crossroads in Europe*. Forskningsradnamneben, Stockholm

DELETANT, Denis

1994 Myth making and the Romanian Revolution. *The Slavonic and East European Review* 72. (3) 483–491.

GHEORGHE, Nicolae

1990 Exorcizare prin exotizare. *Revista* 22. (6) 23 febr. 1990. 20.

HALL, Richard Andrew

1999 The Uses of Absurdity: The Staged War Theory and the Romanian Revolution of December 1989. *East European Politics and Societies* 13. (3) 501–542.



JOWITT, Ken

1992 The Leninist Legacy. In: BANAC, Ivo (ed.): *Eastern Europe in Revolution*. Cornell University Press, Ithaca–London

KIDECKEL, David

2004 The Undead: Nicolae Ceaușescu and Paternalist Politics in Romanian Society and Culture, In: BORNEMAN, John (ed.) *Death of the father: An anthropology of the end in political authority*. Berghahn Books, London, 123–147.

MILIN, Miodrag

1990 *Timișoara, 15–21 decembrie '89*. M. Milin (ediția autorului), Timișoara

RATESH, Nestor

1991 *Romania: the entangled revolution*, Praeger, New York

SCOTT, James

1990 *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. Yale University Press, New Haven–Londra

TISMĂNEANU, Vladimir

1990 Homage to Golan. (The Romanian opposition gets bashed.) *The New Republic*. 30 iul.–6 aug. 1990. 16–18.

Capitolul 4

Transformarea sferei publice postsocialiste: o analiza a unor evenimente mass-media legate de romii din România¹

1. Introducere

Capitolul acesta analizează două evenimente desfășurate în mass-media românească în toamna anului 2003: încoronarea unui lider al romilor din România ca „Rege internațional al Țiganilor de pretutindeni” și nunta tinerei fiice a lui Florin Cioabă, alt „rege” rom. Pentru a lărgi contextul analizei oferite în capitolele precedente, voi lua în considerare reprezentările din mass-media asupra acestor evenimente, care relevă multe despre transformarea sferei publice postsocialiste din România și despre locul „Țiganilor” în cadrul acesteia. Schimbările recente din comunicarea rituală nu sunt unice pentru satele unde mi-am desfășurat cercetările de teren (vezi capitolele 5, 6 și 7) deci accentuarea postsocialistă a tendințelor exclusiviste din sfera publică nu reprezintă un fenomen izolat la nivelul câtorva localități. Procesele observabile la nivel local sunt conectate la schimbările din sfera publică de la nivel național. Mass-media cultivă excluziunea, nu numai în România, ci și în sfera publică europeană emergentă.

Am luat parte în mod direct la câteva dintre evenimentele descrise în capitolele următoare, dar nu am fost un observator direct al evenimentelor care vor fi descrise aici. În schimb, mă bazez pe mass-media tipărită și pe înregistrări ale dezbaterilor televizate, pe care le-am adunat cu ajutorul

1 Acest studiu se bazează pe un capitol din lucrarea mea de doctorat, susținută în iulie 2007 la Institutul pentru Etnologie, Universitatea „Martin Luther”, Halle-Wittenberg. Cercetarea a făcut parte din proiectul „Religie și Societate Civilă” al Departamentului Eurasia Postsocialistă al Institutului pentru Antropologie Socială Max Planck, Halle. Datoriez mulțumiri lui Chris Hann și tuturor participanților la seminarul de redactare organizat la MPI.



asistenților². Aceste materiale au fost publicate și difuzate pe măsură ce evenimentele se desfășurau, iar rolul lor de feedback pentru participanți s-a dovedit important în întâmplarea pe care o relatez. Cu toate acestea, caracterul mediat al datelor nu îmi influențează interpretarea, deoarece argumentația mea nu se construiește pe baza acurateței factuale a relațiilor de presă luate în parte. Consider reprezentările publice ale evenimentelor ca fapte sociale în și prin ele însele. Cu toate acestea, un minim de încredere în aceste surse este necesară. În reconstituirea evenimentelor, reiau declarații ale actorilor implicați, în scopul de a arăta diversitatea vocilor implicate, deși intenția mea nu este să reconstruiesc „adevărata istorie” din spatele acestor reprezentări din mass-media.

Scopul meu aici este acela de a oferi o perspectivă antropologică asupra reprezentărilor media ale romilor din România și de a analiza câteva probleme legate de producerea acestor imagini. Examinând imaginile despre personalitățile publice rome, precum regii țiganilor, care apar pe scena națională, mă centrez pe o serie de evenimente mediatice, care au reprezentat principalele vehicule pentru propagarea acestor imagini. Persoanele reale implicate pot fi, desigur, diferențiate de imaginile lor mediatizate, dar interesul meu se leagă de reprezentările publice. Voi arăta faptul că producerea reprezentărilor publice se leagă de încercările individuale de a delimita un spațiu politic autonom. Mai mult decât atât, regii țiganilor se află, prin acțiunile lor publice, într-o interacțiune continuă cu alți actori sociali și cu alte ideologii, generând o poziție politică ambiguă pentru persoanele doritoare implicate. Mai important pentru argumentarea mea de ansamblu este faptul că regii țiganilor sunt reprezentanții unei categorii sociale și etnice mai largi și atât, după cum reclamă chiar ei. De aceea, aparițiile lor publice și acțiunile lor atrag atenția mass-mediei, iar felul în care sunt receptați de către societatea majoritară și de către alte minorități influențează felul în care este construită categoria socială a „romilor români” în sfera publică națională.

Mai degrabă decât a oferi o imagine de ansamblu a reprezentărilor din presa postsocialistă asupra romilor români, mă centrez pe o secvență particulară de evenimente, care a atras o largă acoperire media. Protagonistii au fost doi oameni de afaceri romi, Ilie Badea Stănescu și Florin Cioabă,

2 Tibor Schneider și Gyula Kozák m-au ajutat la dobândirea și indexarea materialului. Îi mulțumesc, de asemenea, lui Vasile Ionescu pentru permisiunea de a folosi datele buletinului de monitorizare a presei on-line, *Inforrom*.



care susțineau, amândoi, că sunt regi ai țiganilor³. Două biserici au fost implicate: Biserica Ortodoxă Română, care a găzduit încoronarea lui Stănescu, și o Biserică Penticostală, unde Cioabă activează ca pastor⁴. Câteva instituții laice au contribuit la conturarea evenimentelor în care au fost implicați regii și familiile lor: mass-media locală, națională și internațională, Agenția Națională pentru Protecția Drepturilor Copilului din România, un număr de organizații non-guvernamentale (ONG-uri) – pentru romi și nu numai, poliția și CNA (Consiliul Național al Audiovizualului), o agenție națională de monitorizare a presei. Proeminent implicată a fost baroneasa Emma Nicholson, un membru britanic liberal-democrat al Parlamentului European și raportorul de țară al României la Bruxelles. Voi începe cu câteva informații de fond despre „funcția” de rege al țiganilor.

2. Regii țiganilor

Discuțiile publice despre regii țiganilor din România sunt înconjugate de multă confuzie. Declarațiile grandioase ale regilor și aparența lor pompoasă impresionează o parte a audienței, romă și ne-romă deopotrivă, cu toate că sunt criticați și ridiculizați de către majoritatea populației românești. Această atitudine negativă poate fi explicată parțial prin persistența prejudecăților anti-rome. Cu toate acestea, o enigmă rămâne: De ce au apărut regi ai țiganilor în România, după căderea regimului comunist?⁵ Cum trebuie înțeleasă popularitatea lor în mass-media și succesul lor la public? Cu toate că aceștia satisfac, fără îndoială, o nevoie de reprezentare politică a romilor în perioada postsocialistă, poziția lor implicit ierarhică

3 Ambii sunt membri ai grupului de romi cunoscut drept „căldărari”, care în mod tradițional locuiesc în România, dar trăiesc și în alte țări din lumea întreagă.

4 Congregația lui Cioabă face parte dintr-o ramură independentă a penticostalismului, care nu este afiliată direct la „Cultul Penticostal – Biserica lui Dumnezeu Apostolică”, mișcarea penticostală legal recunoscută în România. Florin Cioabă prezidează de asemenea o organizație religioasă non-guvernamentală, anume Centrul Creștin al Romilor.

5 Existența unor regi locali ai țiganilor a fost consemnată, pentru întreaga Europă sud-estică și Rusia, în timpul perioadei socialiste, dar aceste figuri au atras doar o atenție limitată, iar imaginea lor publică nu face obiectul unei dezbateri politice, precum este cazul în România postsocialistă (vezi Barany 2002: 141, 184–185).



pare să contrazică etica egalitaristă și anti-autoritară notorie a majorității grupurilor de romi. Totuși, regii par să ofere ceva ce îi diferențiază de reprezentanții etnici aleși, iviți din politicile democratice – ceva ce fascinează majoritatea – iar poziția și titlul lor sunt recunoscute de către o parte a populației rome.

Nu este ușor să definim rolul „regilor” romi, de-a lungul diverselor epoci istorice și societăți. Istoricii notează existența timpurie a titulaturii de „rege al ȝiganilor”. Această funcție, atestată în Federația Poloneză de la mijlocul secolului al XVII-lea, pare să fi servit intereselor societății majoritare, mai degrabă decât intereselor romilor.⁶ O cronică recentă a instituțiilor de reprezentare politică și de administrație ale romilor (Klímová-Alexander 2004) a operat o distincție între aranjamentele instituționale ale romilor și instituționalizarea externă a „ȝiganilor”. Ilona Klímová-Alexander listează titulatura timpurie de „rege al ȝiganilor” ca făcând parte din ultima categorie (2004: 602). Ea notează de asemenea că anumiți lideri romi au creat „o fațadă a reprezentării ierarhice”, adoptând titluri precum cel de conte, duce și *voivode*, într-o încercare de a imita organizarea socială a societăților înconjurătoare (2004: 607).

Regi ai ȝiganilor autodesemnați au apărut între romii polonezi după Primul Război Mondial. Acești lideri au câștigat recunoaștere din partea structurilor de putere ne-rome, obținând astfel autoritate asupra ȝiganilor, percepuți de către populația majoritară drept un grup etnic mai mult sau mai puțin omogen. Ignacy-Marek Kaminski (1980) a etichetat pe acești regi drept „lideri externi”. Aceștia erau fie complet ignorați, fie abia tolerați de către grupurile de romi, grupuri care dispuneau de „lideri interni”, cu o autoritate centrată mai mult pe problemele comunitare decât pe relațiile externe cu ne-romii. Liderii externi erau acceptați dacă facilitau legăturile comerciale cu ne-ȝiganii, iar astfel de lideri ajutau la camuflarea, față de outsiders, a structurii interne de putere a societății rome (Kaminski 1980: 134). Mai mulți dintre regii romi au rivalizat unul cu celălalt pentru a fi recunoscuți în Polonia, între 1920 și 1930. Câțiva au câștigat recunoaștere doar prin auto-promovarea în presă; alții și-au negociat legitimitatea cu liderii interni și au obținut recunoașterea din partea altor grupuri, majoritare (Kaminski 1980: 172–192). Kaminski concluzionează: „Cu cât un lider

6 Monarhul polonez a instituit funcția de rege al ȝiganilor cândva între 1636 și 1652. Cu toate că primii numiți erau, cel mai probabil, ȝigani, regii ulteriori făceau parte din mica nobilime ne-romă. Atribuțiile precise ale exercitării acestei funcții rămân neclare, dar acești nobili erau autorizați să colecteze taxe.

extern era mai subordonat și susținut de propriul său neam, cu atât se bucura de mai puțină susținere din partea autorităților ne-țigănești, și vice-versa” (1980: 189).

În trecutul mai recent, câțiva dintre liderii romilor canadieni erau interpeleți cu: „șef”, „căpetenie” și chiar „rege” (Salo–Salo 1977). Acești lideri dețineau putere teritorială; spre exemplu, tratau cu autoritățile municipale și, în cele din urmă, colectau taxe de la contribuabilii romi, pentru serviciile asigurate și pentru dreptul de a face afaceri pe teritoriul lor. Autoritățile îi tratau pe acești regi canadieni ca „reprezentanți” ai țăganilor, dar, în mod normal, din perspectiva romilor, acești lideri nu se bucurau de vreo autoritate specială sau de privilegii mai mari decât oricare alt rom. Salo și Salo (1977: 57) susțin că „atitudinea romului față de șef este ambivalentă și condiționată. Pretențiile la superioritate sunt deseori controlate prin ridiculizare. Se spune povestea unui șef care a sosit la o sărbătoare purtând coroană, simbol al „regalității” sale. Disprețul celorlalți romi l-a obligat repede să renunțe la coroană.” Carol Silverman (1982) notează că romii nord-americani erau nerăbdători să își demonstreze subordonarea față de „regele” lor, atunci când în preajmă se aflau străini. Aceștia puneau în scenă aparența unei structuri sociale ierarhice, „în beneficiului” societății majoritare. Mai mult decât atât, se bazau pe respectul nutrit de majoritari pentru persoanele de rang social mai înalt, cu scopul de a procura privilegii pentru familia regelui. Dacă un rom era spitalizat, putea fi declarat „rege”, în scopul de a i se garanta o cameră și de a se asigura că urma să primească un tratament mai bun (Silverman 1982: 385).

Regii țigani din România împart câteva trăsături similare cu aceste exemple paralele. Regii din România par să fie lideri externi, înconjurați de pretendenți. Liderii interni ai diferitelor grupuri de romi și reprezentanții etnici aleși le contestă în egală măsură autoritatea. Puterea unui rege depinde mult de succesul evoluțiilor sale publice și de abilitatea de a evoca aparența unei structuri sociale ierarhice pentru o audiență ne-romă. O oarecare continuitate în „funcție” este asigurată de afișarea prosperității materiale, dar autoritatea unui rege este mereu deschisă contestărilor. Evoluțiile publice oferă un for în care autoritatea regelui poate fi afirmată simbolic, iar liderii rivali pot folosi aceste ritualuri publice pentru a contesta puterea regelui sau pentru a propune o autoritate alternativă. Astfel de celebrări publice sunt deseori legate de ritualurile obișnuite (spre exemplu, de pelerinaje anuale, ritualuri ale ciclului vieții); mult mai rar sunt ceremonii cu caracter exclusiv (spre exemplu, încoronarea). Succesul re-



gelui depinde de disponibilitatea lui în a-și expune și cheltui public averea și de capacitatea sa de a atrage atenția buletinelor de presă ne-romă.

Emergența publică a regilor țigani pare să fie o dezvoltare recentă în România. Niciun fel de date istorice nu indică prezența unei funcții comparabile cu cea de „regi ai țiganilor” în Principatele Române (vezi Achim 1998). Înainte de abolirea sclaviei din 1855–1856, o mare parte a țiganilor din Moldova și Țara Românească erau supuși servitutii (*robie*) și „aflați în proprietatea” mănăstirilor și a nobililor individuali (*boieri*). După unificarea Principatelor și în timpul perioadei interbelice, niciun fel de surse scrise nu îi menționează pe regii țigani. Dacă au existat totuși lideri care s-au auto-denumit „regi”, ar fi putut s-o facă numai ca lideri interni și nu și-ar fi putut extinde pretențiile la sfera publică românească mai largă. Organizațiile interbelice ale romilor se foloseau de vocabularul societății civile, formând „alianțe” și „asociații”, cu „președinți” și „membri”. Cea mai de succes organizație a fost Uniunea Generală a Romilor din România, susținută de Biserica Ortodoxă Română. Alianța era o organizație civică, iar câțiva dintre liderii acesteia se autodenominau ca *voievod* (Nastasă 2001: 16)⁷. După cel de-al Doilea Război Mondial, statul socialist a suprimat orice formă a reprezentării publice a romilor. Numai după căderea comunismului au fost posibile aparițiile publice ale regilor țigani.

Regii țiganilor români au tins, în perioada postsocialistă, să fie actori etno-politici carismatici. Înfățișarea și activitățile regilor par să satisfacă nevoia de reprezentare publică a populației de romi și să materializeze aspirațiile spre un spațiu politic autonom ale unui segment al respectivei populații. Personalitățile carismatice ale regilor și ideile pitorești asupra regalității țigănești au o oarecare putere de atracție pentru audiența majoritarilor, iar regii sunt recunoscuți, până la un punct, de către alte grupuri de romi, din România și chiar din străinătate. Experiența mea de teren mă determină să cred că regii țigani sunt admirați mai degrabă pentru expunerea ostentativă a bogăției din timpul aparițiilor publice, decât pentru o prezumtivă putere politică reală, pe care ar putea-o deține. Majoritatea romilor sunt conștienți de faptul că este improbabil ca extravaganța regi-

7 *Voievod* este o titlatură istorică pentru o funcție militară și administrativă, tradițională în întreaga Europă de Est și în Balcani. Romunge au menționat adesea existența unui *vajda* (echivalentul maghiar pentru *voievod*) în mijlocul unor grupuri de romi. Romii din Gánás nu au *vajda* în prezent.

lor să îmbunătățească condiția materială a „supușilor” lor. Romungrii⁸ pe care îi cunosc tind să fie realiști în privința avantajelor politice limitate pe care le-ar putea dobândi dacă ar avea un „rege al lor propriu” și, câteodată, sunt chiar cinici în privința liderilor lor autoprocamați, despre care se spune că sunt urmați doar de către propriul grup. Diviziunile dintre grupurile de romi sunt puternice din punctul de vedere al romungrilor, care exprimă solidaritate cu „rasa lor” de romi (rom: *amare felo/amare foajta, Roma sar amen*). Romungrii experimentează tensiune socială și distanțare morală față de „corturarii” (rom: *korturarjia*) din sudul României (rom: *mântjene* [peiorativ]), care vorbesc un dialect diferit și aparțin, de obicei, Bisericii Ortodoxe.

Ion Cioabă (n. 1935), primul rege al ȝiganilor din România, provine din sudul României și s-a stabilit cu familia în orașul transilvănean Sibiu (ger: Hermannstadt; magh: Nagyszeben). Ca și comerciant bogat de cupru, a fost persecutat și închis în mod repetat, sub diverse acuzații, de către autoritățile socialiste, și eliberat apoi în schimbul monedelor sale de aur (Kovacheva 2000: 53). Cioabă a fost ales lider (*bulibașa*) al unui grup de căldărari în 1978, în timpul pelerinajului tradițional al grupului la mănăstirea Bistrița din județul Vâlcea, sudul României. Acest pelerinaj are loc anual pe data de 8 septembrie, cu ocazia unei sărbători creștin-ortodoxe (Sfânta Maria Mică), o adunare importantă a acestui grup. În anul 1984, pelerinajul a oferit pretextul pentru singurul festival al romilor desfășurat în perioada socialistă (Gheorghe 1985). În 1985, spectacolul folcloric public a fost interzis, iar festivalul desființat (Ponce 1995: 32). Pelerinajele de 8 septembrie continuă chiar și astăzi.

În septembrie 1992, după căderea regimului socialist, Ion Cioabă a fost încoronat ca „Regele internațional al ȝiganilor de pretutindeni”. Originea acestei titlaturi rămâne neclară și, cu toate că Cioabă s-a bucurat de un suport larg din partea propriului său grup, funcția sa a fost curând contestată de către un rom rival din Sibiu, Iulian Rădulescu, care s-a autodeclarat „Împărat al ȝiganilor”, pretinzând că funcția sa este mai înaltă decât cea de rege. Adițional rolului său de rege al romilor, Cioabă a fost implicat în organizații internaționale care susțineau reprezentarea politică a romilor, cea mai notabilă fiind Uniunea Internațională Romani (vezi capitoul

8 Grupul romungre (pl.)/romungro (sg.), este un subgrup a romilor, denumit de asemenea „magyarcigány”, însemnând „ȝigani maghiari”. Majoritatea lor care trăiesc în zona Clujului sunt trilingvi: în afara dialectului nativ romani, sunt fluenți în română și în maghiară.



1). A fost de asemenea distins „Cavaler Templier”. A apărut în public purtând masiva sa coroană de aur și mantia albă a Cavalerilor Templieri, decorată cu o cruce roșie. Aceste simboluri evidențiau conexiunea sa intimă cu Creștinătatea dar, de asemenea, înconjurau persoana sa cu o aură de exotism și mister. S-a convertit la penticostalism și a fondat o biserică la Sibiu. Florin, fiul său, este pastor penticostal, continuând munca tatălui. Ion Cioabă a murit în 1997. Florin Cioabă i-a succedat ca rege și a moștenit coroana.

După moartea tatălui său, Florin Cioabă a încercat să creeze coaliții politice în mijlocul romilor din Sibiu, pentru a obține o funcție în consiliul local, dar rivalitatea dintre familia regelui și cea a împăratului autointitulat a reapărut (Reed 1997). Florin a continuat să își exercite rolurile de pastor și rege, combinând funcțiile de lider intern și extern. Sora lui, Luminița Cioabă, scriitor și poet, a creat o fundație dedicată memoriei „Regelui internațional al țiganilor de pretutindeni”.⁹ Scopul principal al acesteia este să promoveze identitatea culturală romă la nivel mondial, bazându-se pe o strategie dublă, de cultivare a tradiției familiei regale Cioabă și de promovare a unei identități etnice mai cuprinzătoare, bazată în primul rând pe elementele folclorice.

3. Evenimente mass-media

În secțiunile următoare, voi descrie două evenimente mass-media: în-coronarea lui Ilie Badea Stănescu și nunta Anei Maria Cioabă, după cum au fost ele prezentate în presa națională și locală din România. Ziarele din care ne-am adunat datele sunt cele care formează o parte a presei de mainstream, în ciuda stilului de tabloid al unora dintre reportaje. Acest stil nu era unul neobișnuit pentru perioada analizată: câteva rapoarte au demonstrat modurile în care presa din România discriminează romii¹⁰. Ce

⁹ Vezi pagina de internet a fundației la adresa www.icfoundation.ro.

¹⁰ Aceste rapoarte au fost emise de câteva ONG-uri, centrate pe drepturile omului și procesul de democratizare din România. În 1994, Academia Cațavencu și-a lansat Agenția de Monitorizare a Presei (AMP), un ONG specializat pe monitorizarea reprezentărilor publice și a abuzurilor comise asupra drepturilor omului. AMP a publicat rapoarte și baze de date asupra imaginilor din presă despre romi (vezi www.mma).



este unic la perioada pe care o discut – de la sfârșitul lui august până la începutul lui octombrie 2003 – este numărul mare de articole legate de romi care au apărut și intensitatea disputelor din mass-media pe subiecte legate de aceștia. Este tentant să consideri aceste reportaje ca parte a unei narațiuni coerente. Voi prezenta evenimentele în ordine cronologică, dar nu sugerez nicio legătură cauzală între acestea, deși uneori astfel de legături sunt evidente din natura polemică sau dialogică a schimburilor. Dar, chiar dacă nu putem trage concluzia unei istorii continue din recurența actorilor și din similaritățile din comportamentul lor redat, putem totuși chestiona logica relatării.

3.1. Încoronarea unui rege ortodox

La mijlocul lunii august 2003, ziarele au titrat faptul că Ilie Badea Stănescu, poreclit Tortică, lider al romilor din Costești (oraș din județul Argeș, din sudul României), a anunțat că va fi încoronat ca „Rege internațional al țiganilor de pretutindeni”. Relatările au pus în evidență faptul că evenimentul era planuit pentru data de 8 septembrie și că încoronarea va fi găzduită de către Biserica Ortodoxă Română. Stănescu a revendicat 40 de milioane de romi din întreaga lume ca „supuși” ai săi, un corp electoral de două ori mai numeros decât populația totală a României (Nesemnăt 2003a)¹¹. Această comparație între mărimea României și regatul mondial al romilor nu pare să fi fost o coincidență. Se înrădăcina în chiar titlul de „Rege internațional”, dar se referea de asemenea la contextul mai larg al Uniunii Europene, spre care accesul era deschis, cel puțin teoretic, pentru un număr tot mai mare de români. Deoarece era de așteptat ca dreptul la libera circulație să funcționeze în ambele sensuri, după cum a exprimat în mod cinic un reportaj, după încoronare România ar trebui probabil să își deschidă granițele, pentru a admite pe toți țiganii lumii, doritori să se alăture noului lor rege (Fercu 2003).

ro). Proiectul asupra Relațiilor Etnice (1996, 1997) a organizat seminarii și a publicat rapoarte despre reflectarea romilor în media (vezi www.per-usa.org). Centrul European pentru Drepturile Romilor (www.errc.org) raportează periodic tratamentul discriminatoriu aplicat romilor (pentru un raport asupra romilor în mass-media din România, vezi Hanganu 1999).

11 Conform estimărilor științifice, populația globală de romi este în jur de 10 milioane.

O altă relatare a fost mai explicită în exprimarea tensiunilor legăturii imaginare dintre regii romilor, România și Europa („Vestul”): „Dacă călătorești în Vest și un străin, care află că ești român, spune: «Oh, ești din țara aceea care are doi regi și un împărat», ai dori să negi aceasta și să spui că trebuie să fie o confuzie la mijloc, nu-i așa? Dar nu este. Omul ar avea dreptate, doar că ne vine greu să credem că, începând din 8 septembrie al acestui an, vom fi concetățeni cu trei Înălțimi, Majestăți sau cine știe ce alte apelatii vor mai fi folosite la «curte»” (Chifu 2003a).

Autorul presupune o legătură metonimică între regi și România. Regii romi sunt reprezentanți ai ceva mai larg – nu numai ai romilor din România, ci și ai României, ca stat imaginat în fața unei audiențe vestice. Autorul supraevaluează, în mod evident, sau exagerează în mod intenționat publicitatea pe care regele ar putea-o dobândi în străinătate. Acest fapt poate fi interpretat ca parte a unei îngrijorări foarte răspândite, aproape obsesive, despre „imaginea României în străinătate” din ajunul integrării europene. O altă tensiune apare mai departe în acest pasaj; evidențiază o nevoie, exprimată în discursul de zi cu zi al multor români, de a se disocia de „compatrioții” lor, țiganii din România. Acest tip de distanțare pare să fie resimțită ca în mod particular urgentă, atunci când interlocutorul ipotetic este un outsider neinformați.

Contrar planurilor comunicate anterior, încoronarea a avut loc pe 31 august, înainte de data anunțată. S-a desfășurat la mănăstirea Curtea de Argeș, iar Stănescu a fost asistat de patru preoți ortodocși. Unul dintre aceștia a proclamat un „decret imperial”, care îl desemna pe Stănescu rege al celor 78 de milioane de „romi din România și din diaspora”. O coroană de aur a fost pusă pe capul lui Stănescu (Popa 2003a). Iulian Rădulescu, rivalul lui Ion Cioabă, a semnat decretul imperial. Televiziunea națională a relatat evenimentul, menționând faptul că catedrala care îl găzduia era aceeași în care au fost încoronați Carol I și Ferdinand ca regi ai României (MR/YCL/LS 2003). Imediat după încoronare, Biserica Ortodoxă a fost admonestată în presă pentru că a permis și a asistat ceremonia. Una dintre acuzații a privit asistența preoților, asigurată în schimbul unui „onorariu regal” (Ghilezan 2003), sau „lopeti de verzișori” [dolari] (Bejan și Rachita 2003). Cel mai scandalos aspect al ritualului pentru comentatori l-a reprezentat strânsa asociere între familia domnitoare română și mănăstirea care a găzduit încoronarea. (Cârstea 2003a; Chifu 2003b; Popa 2003a).

Chiar și jurnaliștii nereligioși au tins să privească evenimentul ca pe o profanare a istoriei naționale a României de către clerul Bisericii Ortodoxe,

care, de altfel, era considerat corpul religios național. Dinspre partea extre-
mei dreapta a spectrului politic, xenofoba Noua Dreaptă a publicat o de-
claratie, reluată în ziarul local din Sibiu: „Nefericita asociere dintre foștii
monarhi legitimi ai României și aceste «caricaturi regale» va crește confu-
zia, dincolo de granițele noastre, între poporul român, ca întreg, și țișanii
din România. În condițiile în care «ambasadorii» acestui grup etnic sunt
renumiți pentru activitățile lor antisociale și criminale de dinafara țării,
imaginea țării noastre doar se va înrăutăți” (Uidilescu 2003).

Reacția imediată a eparhiei răspunzătoare (Episcopia Argeșului și
Muscelului) a constatat într-o declarație care afirma că nu era nimic neobiș-
nuit în acest ritual: „Astfel de slujbe de binecuvântare sunt obișnuite și se
pot face pentru orice lucruri cu întrebuințare creștinească: case, viitoare
sedii, îmbrăcăminte, diferite obiecte etc.” (citată în Popa 2003b). Această
declarație este coincidentă cu practicile tradiționale ale clerului ortodox și
ghidurile canonice pentru credincioși recomandă binecuvântarea diferitelor
obiecte (Răducă 1988). Aspectele mai problematice rămân semnifica-
ția istorică a locului și implicarea activă a unuia dintre preoți în actul încor-
onării.

Biserica a demarat o anchetă pentru a clarifica rolul jucat de episco-
pul local și de clericii implicați (Nesemnă 2003b). Eparhia a publicat un
alt comunicat, la trei zile după încoronare, declarând că preoții ortodocși
trebuia doar să „sfintească podoabele specifice cutumei (obiceiurilor) rro-
milor” și că orice implicare adițională dinspre partea clerului „a fost o aba-
tere regretabilă”. Episcopul implicat s-a scuzat public și a promis o anchetă
completă. De asemenea, acesta a găsit de cuviință să explice cum de a fost
acceptabil pentru biserică să se implice în ritual:

„Noi apreciem că rromii se organizează în «instituții», indi-
ferent de ce nume poartă acestea, instituții care au ca scop
apropierea de principiile moralei creștin-ortodoxe și inte-
grarea în structurile Uniunii Europene. Faptul că rromii își
numesc aceste instituții și pe membrii ei cu nume (rege, îm-
părat, casă regală etc.) care, în percepția românilor, au alte
semnificații, nu face obiectul competenței Bisericii Ortodoxe
Române. Credem că oricine din România știe ce înseamnă un
rege al României și un rege sau împărat al rromilor și nu se
poate face nici o confuzie.” (citată în Popa 2003c).



Primele propoziții ale pasajului încurajează „instituțiile” care „au ca scop apropierea” de creștinătatea ortodoxă. Având în minte existența unui rege al țiganilor neortodox, Florin Cioabă, această încurajare nu este deloc surprinzătoare. Invocarea priorității politice, de integrare a romilor în structurile europene, pe picior de egalitate cu încorporarea lor în universal moral creștin, evită abordarea problemei semnificației ideologice a locului de încoronare, care a reprezentat cel mai scandalos aspect al evenimentului. Apelul episcopului la bunul-simț al cititorilor, în capacitatea de a distinge între regii romi și „adevărații” regi ai României, retrace sprijinul acordat „instituțiilor” recunoscute de către biserică. A discerne cu exactitate ce anume este un rege rom, o chestiune de „bun-simț” comun într-o societate în care romii sunt stigmatizați în mod public, nu face decât să întărească prejudecățile împotriva romilor. Comunicatul nu a elucidat motivele pentru care Biserica a recunoscut un rege al romilor, nici nu a infirmat acuzațiile potrivit cărora preoții fuseseră mituiți pentru a conduce ceremonia.

Organizațiile romilor și-au exprimat de asemenea părerile asupra încoronării. Câteva dintre organizații au perceput ritualul ca pe un semnal al competiției din sânul elitelor căldărarilor, iar altele l-au văzut ca pe o criză a rolurilor tradiționale de conducere (Coste 2003). Alții au refuzat cu totul să recunoască regii (Pădurean 2003; Prundea 2003). Florin Cioabă, celălalt rege, și-a făcut, de asemenea, auzită vocea. El a dat vina pe biserică pentru recunoașterea ceremoniei: „Eu l-am avertizat chiar pe patriarh de circul care se pune la cale, dar se pare că și Biserica Ortodoxă este coruptă pentru bani. Pentru că Stănescu dădea bani puteau să îl facă chiar și arhanghel? Eu zic că Biserica Ortodoxă s-a compromis pentru că, acolo unde au călcat mari regi al României, au venit doi păgâni [adică Stănescu și Rădulescu] să pângărească biserica.” (citează Cârstea 2003b). Cioabă l-a acuzat de asemenea pe Rădulescu de compunerea decretului care îl recunoștea pe noul rege, în schimbul unei retribuții ridicol de mici: 10 milioane de lei (aproximativ 280 de dolari americani) și două găini. Această acuzație a fost caricaturizată și a circulat practic prin toate ziarele din România.

Este neclar de ce încoronarea s-a desfășurat mai devreme decât data original anunțată, dar noul rege a profitat de pelerinajul din 8 septembrie pentru a-și orchestra prima apariție publică, atrăgând astfel atenția majorității participanților la pelerinaj și a presei (Nesemnat 2003c; Popa și Rouă 2003). În timpul spectacolului în aer liber care încheia pelerinajul, Rădu-



Ilescu a stat la aceeași masă cu Stănescu (Gongu 2003a). Politicienii locali ne-romi, printre care prefectul județului Vâlcea, i-au vizitat pe cei doi (Kallai 2003). Cioabă, care era de asemenea prezent, și-a ales o masă la o oarecare distanță și a atras, potrivit unor mărturii (Gongu 2003a), mai puțină atenție, cu toate că invitase oaspeți importanți de la Ambasada Franței (Popa-Rouă 2003). Cele două tabere au comunicat prin intermediul presei, care a vehiculat mesaje, acuzații și insulte.

3.2. Nunta Anei Maria Cioabă

La mai puțin de o lună de la încoronare, un eveniment implicând familia Cioabă a ținut prima pagină a presei naționale și internaționale. Florin Cioabă și-a căsătorit fiica pe 27 septembrie 2003. Cu o săptămână înainte de evenimentul stabilit, a apărut informația că nunta ar urma să fie somptuoasă și că un fost ministru de Interne, Doru Viorel Ursu, ar urma să fie naș (Nesemnă 2003d). S-a anunțat faptul că nunta va urma legea țigănească și că petrecerea va fi așa de îmbelșugată, cum „recentul «rege» de la Costești nici n-a visat.” (Gadea 2003). Primele relatări au insistat de asemenea pe suma de bani cheltuită pe mâncare, băutură, pe rochia și zestrețea miresei. S-a evidențiat în egală măsură faptul că nunta era aranjată și că mireasa avea 12 sau 14 ani, iar mirele 17. Ceremonia de căsătorie a fost oficiată de către tatăl miresei, în propria sa biserică din Sibiu.

Un episod al nunții a apărut în majoritatea relatărilor: mireasa l-a lăsat singur pe mire în biserică, înainte de începerea ceremoniei. Majoritatea comentatorilor au interpretat momentul ca pe o încercare a fetei de a scăpa de o căsătorie nedorită. Familia ei o adus-o înapoi în biserică. Tonul relatărilor și interpretările evenimentului au diferit considerabil în presa de acasă și în cea internațională. Primele relatări din presa românească au comentat scena în mod cinic, ca „îmblânzire a scorpiei”, luând în răs comportamentul rebel al miresei (Tomozei 2003a). Presa internațională a evidențiat persistența neliniștitoare a căsătoriilor aranjate între copii, din rândul romilor români. Relatările din presa internațională au semnalat de asemenea faptul că, deși poliția locală a escortat procesiunea de nuntă, nu a luat niciun fel de măsură împotriva sugeratei încălcări a drepturilor copiilor care sunt căsătoriți (rezumate în K. J. 2003a).

La trei zile după ceremonie, majoritatea ziarelor locale au adoptat acest punct de vedere, ca ecou al unei declarații publice a baronesei Emma





Nicholson, raportorul pentru România al Parlamentului European – anume, că mireasa a fost violată și că nunta constituie un abuz asupra copilului. Nicholson a cerut intervenția statului, pentru a stabili un precedent de descurajare a unor astfel de practici (Nesemnat 2003e; Deac 2003; K. J. 2003b; Tudorean 2003). S-a făcut sugestia că, dacă acuzațiile ar urma să fie dovedite, mireasa ar trebui plasată în grija instituționalizată, iar Cioabă ar trebui să își piardă drepturile parentale (Stan 2003). Cioabă s-a apărat spunând că aceasta este tradiția neamului său și că Nicholson este prost informată: fata a fost de acord cu căsătoria. El a fost sprijinit de câțiva activiști romi care au făcut apel la respectul pentru tradiții (Vasile Ionescu, citat în Deac 2003) și la recunoașterea căsătoriei timpurii ca un drept cultural (Delia Grigore, reluată în Nesemnat 2003f). Oponenții lui Cioabă au rămas numeroși, nu numai în rândul ne-romilor. Cei doi membri romi ai Parlamentului României, Nicolae Păun și Mădălin Voicu, au prins ocazia de a comenta nunta ca reprezentând o „barbarie” și o „crimă”, comisă de Cioabă împotriva propriei sale fiice (redat în Nesemnat 2003f; Deac 2003).

Filiala locală a Agenției Naționale pentru Protecția Copilului a demarat o anchetă și a ajuns repede la concluzia că proaspăt-căsătorii vor trebui să locuiască separat și să înceteze a avea relații maritale. Poliția l-a acuzat de asemenea pe mire de comiterea unui act sexual cu un minor, dar acuzațiile au fost mai târziu retrase, din cauza lipsei de probe și a refuzului miresei de a se supune unui examen medical (Bechir și Cîrjă 2003; Bejan și Rachita 2003; Gârnod și Turturea-Pătra 2003a; Tomozei 2003b). Baroneasa a declarat în curând că era mulțumită de răspunsul autorităților (Doboș 2003). S-a iscat discuția dacă Ana Maria Cioabă ar trebui sau nu să se întoarcă pe băncile școlii, pe care o abandonase în anul anterior, înainte de a absolvi clasa a VI-a (Chelemen 2003). Cele două familii au văzut separarea tânărului cuplu ca pe o problemă complicată, din pricina zestrei și a darurilor schimbate, a căror returnare ar fi putut să provoace tulburarea relațiilor sociale (Gârnod și Turturea-Pătra 2003b). Florin Cioabă, tatăl miresei, și cuplul proaspăt căsătorit au apărut în câteva emisiuni televizate. Sora lui Florin, Luminița, a explicat semnificația tradițiilor rome în scopul de a ilustra pentru publicul larg viețile în schimbare ale romilor. Subiectul a fost discutat în două seri consecutive la „Marius Tucă Show”, unul dintre cele mai populare talk-showuri din televiziunea comercială română (Tucă 2003a, 2003b). Cazul a continuat să facă valuri la televiziunea națională până târziu, pe 29 octombrie, când Emma Nicholson a avut

a apariție TV (Tănase 2003). CNA, agenția națională de monitorizare a presei, și-a recunoscut eșecul în a interveni pentru a proteja copiii și de a opri ca aceștia să fie expuși unui stres moral și emoțional adițional (Medi-afax 2003a, 2003b). A criticat de asemenea atitudinea majorității jurnaliștilor, care în mod voit s-au adresat regilor autodeclarați cu „Maiestate” sau „Înălțime”.

Cioabă a publicat o scrisoare deschisă către Nicholson, reproșându-i acesteia că și-a obținut informațiile mai degrabă din presă, decât din a-i vizita personal familia (Cioabă 2003). El a fost de acord să se supună deciziei Agenției de Protecție a Copilului și să îi lase pe copii să se separe, dar a insistat că, potrivit tradiției poporului său, căsătoria este valabilă. Mai mult decât atât, a anunțat că, din momentul în care va fi posibil legal pentru cuplu să își continue căsătoria, și după ce fiica sa va naște la un moment dat, o va invita pe baroneasă să fie nașa copilului (Cristea și Petru 2003; Gh. I. 2003).

Presa a urgentat în repetate rânduri Biserica Penticostală să ia poziție în privința căsătoriei infantile (B. M. 2003). Conform relatărilor din presă, ceremonia de căsătorie a constat doar în ceremonia religioasă, deoarece cuplul nu îndeplinea criteriul de vârstă necesar obținerii unei căsătorii civile. Cioabă a susținut că nu a existat un ritual de căsătorie religioasă ci, mai degrabă, o binecuvântare a tânărului cuplu (reluat în Tucă 2003c). Biserica Penticostală a publicat o declarație în care spunea: „Cu toate că Florin Cioabă se declară pastor penticostal, el nu face parte din Cultul Penticostal, legal recunoscut în România. În privința căsătoriei religioase a fiicei sale, un eveniment relatat pe larg, specificăm faptul că, în cadrul bisericii noastre, căsătoriile religioase pot fi oficiate doar în urma căsătoriei civile de la Primărie, cu dovada legală a acesteia.” Răspunsul penticostal a fost reprodus de unul dintre ziare sub titlul „Cioabă nu este pastor penticostal”, alături de un articol despre „primul decret regal” al lui Stănescu, care interzicea căsătoriile infantile în mijlocul supușii săi (K.L și G. T. 2003). În afară de dispunerea, evident manipulativă, a scrisorilor una lângă cealaltă, ca documente în egală măsură oficiale, ziarul a interpretat greșit poziția penticostalilor, deoarece declarația exprima doar faptul că Cioabă nu făcea parte din propria lor confesiune, nu că nu ar fi putut fi pastor al unei biserici penticostale independente.

Cu toate că „decretul” lui Stănescu (Gongu 2003b) l-a aliniat pe acesta celor care îl incriminau pe Cioabă personal pentru căsătorie, o poziție mai realistă nu a fost ceva rar, nici măcar printre ne-romi. Unul dintre ziare a



organizat un sondaj telefonic, privind poziția cititorilor asupra căsătoriei, iar trei sferturi dintre cei 85 de respondenți au susținut „să fie lăsați copiii să trăiască împreună” și „să se permită ȝiganilor să-și continue modul de viață propriu”. O selecție din declarațiile cititorilor a evidențiat faptul că, în afară de retorica anti-UE și de ignoranța evidentă, câțiva dintre cititori erau sinceri de partea proaspeților căsătoriți. O toleranță tradițională față de respectiva practică a fost de asemenea consemnată (Voicu 2003), dar chestiunile privitoare la prejudiciile persistente ale romilor au trecut neobservate.

Romungrii din Gánás sunt conștienți de faptul că alte grupuri de romi (în mod particular, cei pe care îi numesc peiorativ *mântjene*) urmează obiceiuri în care căsătoriile sunt aranjate și sunt dați bani la schimb pentru mireasă (rom: *Del love po chaja*), dar acestea nu fac parte din preocupările lor de zi cu zi. Puține căsătorii romungre încorporează aceste ceremonii tradiționale și schimburi de daruri¹². În timpul șederii mele în sat, au existat puține discuții pe marginea căsătoriei Anei Maria Cioabă. Când mi-am chestionat gazdele, în urma reportajelor de televiziune despre decizia oficială de a separa tânărul cuplu, singurul răspuns pe care l-am primit a fost că „legea nu le permite” (rom: *Na mikel les o törvényi*) să se căsătorească.

Scandalul din jurul nunții Anei Maria Cioabă s-a stins și, cu toate că mai apar sporadic reportaje de știri pe tema căsătoriei infantile la romi (T.,E. 2003), nu au existat semnale publice al unui interes oficial susținut în această problemă. În majoritatea cazurilor, practica este interpretată ca încă o barieră ce trebuie îndepărtată, în scopul integrării europene. Câțiva comentatori au concluzionat:

Trebuie fie să transformăm câteva familii onorabile de romi în ofensatori, sau vom încuraja pedofilia. Soluția cazului Cioabă constituie o dilemă pentru statul român. Trebuie să alegem dintre două rele, și nu există răspuns facil... Informația primită de onorabila baroneasă a fost incompletă și neadevărată, dar esența căsătoriilor aranjate între copii este reală. Paginile de internet străine demonstrează că există un interes al ce-

12 Obiceiul înzestrării și plătitul miresii, practicate de către câteva grupuri de romi (mai ales de căldărari), este încă puțin cercetat. Există câteva studii clasice asupra acestor practici, în alte părți ale lumii (vezi Williams 2005 [1984]), dar practicile rămân necunoscute chiar și pentru comunitatea științifică (vezi Berta 2004 pentru un caz din Transilvania).



tătenilor Uniunii Europene în această problemă. Va fi dificil pentru noi să lăsăm neterminat acest joc de șah, în care am fost implicați împotriva voinței noastre. (Popeanga and Racoviceanu 2003)

Cu toate că autorii acestui pasaj recunosc faptul că România este angajată în „jocul de șah” european, ei neagă faptul că această implicare ar fi una voluntară și afirmă că ar prefera să abandoneze partida. Ei par să fie conștienți de specificitatea practicii căsătoriilor aranjate și consideră familiile de romi antrenate în aceste practici drept „onorabile”, dar estompează distincția dintre căsătoriile aranjate și pedofilie, fapt care îi conduce spre o „dilemă” înșelătoare. Principala problemă pentru statul român nu este dacă ar trebui, ori să fie incriminate familiile implicate în căsătorii aranjate, ori să încurajeze pedofilia, ci cum anume ar putea facilita mai productiv reproducerea diferențelor culturale, fără a încuraja segregarea sau excluderea. Un echilibru între aceste două procese nu poate fi atins fără negocieri care reafirmă ordinea legitimă și promovează incluziunea celor dezavantajați.

4. Reflecții

Ce anume poate învăța cineva despre sfera publică postsocialistă din România, folosindu-se de cazul regilor țigani? Dorința acestor regi de a atrage atenția publică, suplimentată de eșecul mass-mediei de a reda diversele vieți de romi într-un mod nescandalos, constituie mai mult decât un coșmar pentru români și pentru concetățenii lor romi. Este un produs al sferei publice postsocialiste. De la căderea regimului socialist, această sferă a suferit transformări fundamentale. O nouă, anterior de neimaginat libertate de exprimare (care este mult prea des înțeleasă ca libertate de a insulta verbal), accesul crescut la tehnologiile moderne de media, apariția unor actori publici noi (spre exemplu, revitalizarea bisericilor, regii țigani, instituțiile UE) și pluralismul ideologic și moral apărut sunt elementele principale ale acestei transformări. Reflecțiile mele asupra evenimentelor mass-media descrise până în acest punct își propun să definească câteva



dintre consecințele acestor transformări. Convingerea mea este că dialogul social și comunicarea sunt indispensabile în România de astăzi. Mass-media deține potențialul de a juca un rol pozitiv în promovarea unui astfel de dialog, chiar dacă putem interpreta cazurile abia descrise drept dovadă în sens contrar. Sunt de acord că mass-media pare să fi reprezentat sursa a numeroase probleme, dar consider că nu poate exista o atenuare a tensiunilor sociale în lipsa unei comunicări mai bune între membrii societății majoritare și diversele grupuri de romi, ceea ce implică o sferă publică transformată și folosindu-se de o noile canale de media (*new media*).

Păstrându-mi încrederea cu privire la prejudecățile sale seculare, accept, cu toate acestea, diagnosticul principal dat de Jürgen Habermas, asupra transformării structurale a sferei publice (Habermas 1989 [1964]). Mass-media, descrisă de Habermas drept un spațiu al dialogului și al consensului, în stadiul său burghez, deține un potențial extraordinar de a transforma sfera publică în opusul său, în condițiile capitalismului modern și ale statului de drept. Sfera publică transformată poate deveni terenul consumului cultural opresiv, administrat de corporații și de elitele dominante. Dar chiar dacă calea spre această transformare a fost parcursă, nu trebuie să ne limităm doar la a chestiona procesele implicate; mai degrabă, ar trebui să căutăm dezvoltări alternative, pe baza cazurilor empirice. Transformările postsocialiste oferă noi oportunități de analiză, iar cazul oglindirii în media a romilor din România oferă teren fertil pentru o astfel de activitate științifică.

Transformările sferei publice au început imediat după căderea regimului comunist, în 1989. Odată cu dispariția unei sfere publice supra-reglementate și opresive, mass-media din România a explodat, iar libertatea de exprimare a fost una dintre primele modalități prin care românii au experimentat eliberarea de comunism. Însă această eliberare a avut și părțile sale întunecate. Tendințele xenofobe și de excludere, care în timpul socialismului rămăseseră la nivel de zvon și bârfă, au căpătat un loc central și au început să joace un rol tot mai important în viața publică din România, inspirând din când în când politicile naționale excludente. Efectul negativ al acestei eliberări asupra reprezentărilor publice despre țigani au devenit vizibile imediat după schimbare. Mass-media a întreținut adeseori excluziunea socială a romilor, stigmatizând de asemenea persoanele asociate romilor (vezi analiza din capitolul 3). Recitind articolele ziarelor de la începutul anului 1990, putem observa numeroase exemple de atitudini de excludere, xenofobe și deschis rasiste. Unele dintre aceste tendințe sunt



prezente chiar și astăzi, dar exemplul regilor romi necesită o analiză mai atentă.

Fredrik Barth a observat un aspect intrigant al competenței comunicative a populațiilor nomade, care trăiesc prin exploatarea resurselor aparținând vecinilor lor sedentari sau prin oferirea de servicii specializate acestora. El a susținut faptul că:

„În câteva dintre cazurile sud-asiatice, aceștia par să se specializeze în mod particular în acele servicii pentru populația-gazdă, în care sunt implicați prin articularea unor valori culturale și teme aparținând culturilor sedentare majoritare, ca: genealogiști, trupe de teatru, muzicieni, ghicitori etc. Cum se face că persoane cu o experiență de viață atât de diferită pot să servească drept interpreți și evocatori ai înțelegerii, aspirațiilor, visurilor ce aparțin unor săteni și orășeni obișnuiți? Cum pot produsele lor culturale să pătrundă cu atâta succes în curentul principal al unei alte culturi și experiențe de viață?” (Barth 1987: xi)

Similaritățile dintre țigani și aceste grupuri peripatetice depășesc simpla asemănare de suprafață; unele grupuri de romi sunt luate în discuție în volumul prefăcut de Barth (Rao 1987). Mulți romi est-europeni au asigurat în mod tradițional servicii pentru societatea majoritară, ca muzicanți și alte tipuri de animatori, ghicitori și comercianți, ceea ce a necesitat o bună cunoaștere a valorilor și aspirațiilor populației majoritare. Imaginile romantice ale țiganilor – de multe ori idealizate și exotizate – au fascinat îndelung imaginația populațiilor-gazdă (Lemon 2000; van de Port 1998).

În România actuală, mulți romi continuă să fascineze și să ofere servicii pentru societatea lor gazdă, prin intermediul relațiilor față-în-față sau ca artiști publici. Pe lângă aceasta, mass-media postsocialistă a oferit un spațiu și un vehicul fără precedent pentru reprezentări și abstracțiuni. Dar unele dintre cele mai creative eforturi nu sunt lipsite de pericole. Chiar dacă câțiva dintre romi au reușit să profite de aceste posibilități noi și să se promoveze ca personalități publice, alții experimentează un sentiment de alienare și chiar opresiune când își contemplează imaginile proprii, detașate de ei înșiși, care apar în media. Posibilitatea ca aceste imagini să dobândească vieți autonome s-a mărit enorm odată cu disponibilitatea unor tehnologii de media noi; imaginile romilor devin independente de condiți-



ile reale de viață ale oamenilor pe care se presupune că îi reprezintă. Aceste imagini sunt transformate în simboluri ale unei lumi sociale alternative. Editorii unui volum colectiv duc argumentul mai departe: „Acești oameni par pur și simplu să furnizeze embleme, deoarece rămân destul de dispensabili ca ființe umane” (Day et. al 1999: 22). Discuția lor demonstrează felul în care emblemele, abstrase din modurile alternative de organizare socială, devin vulnerabile la a fi apropiate de către alții, inclusiv de către elitele puternice care construiesc ideologiile societății și ale națiunii. Interpretarea mea asupra evenimentelor din mass-media pe care le-am prezentat urmează aceeași linie: imaginile „țiganilor români” și ale „regilor țigani” din presă reprezintă simboluri importante pentru lumi sociale alternative și joacă un rol în imaginația mult prea des xenofobă și naționalistă a majorității.

Transformarea sferei publice postsocialiste din România a fost de asemenea marcată de emergența unor elemente pozitive, incluzând aici investigații, locale și internaționale, ale abuzurilor violente comise asupra grupurilor de minorități vulnerabile, precum copiii instituționalizați, minoritățile etnice și femeile abuzate. Aceste acte premergătoare nu au fost lipsite de precedent în perioada socialistă, când scrisori anonime de protest împotriva abuzurilor de putere au jucat un rol similar. Astfel de scrisori au fost de obicei adresate instituțiilor internaționale și organizațiilor „libere” ale mass-mediei internaționale. Această tradiție a protestului public s-a impus ca o forță majoră după căderea regimului, iar încercările de a-i proteja pe cei defavorizați nu au fost puține. Mai mult de-atât, sfera publică locală a devenit un spațiu pentru astfel de proteste. Această dezvoltare a contribuit la combaterea comportamentului discriminator, a abuzurilor comise de oficialități și a ezitării în a investiga atacurile violente asupra minorităților (cel mai adesea, asupra romilor). Ca rezultat al unor astfel de inițiative, violența îndreptată împotriva țăganilor a scăzut vizibil în România până în a doua jumătate a anilor '90. Consider acțiunile întreprinse de Emma Nicholson în acest cadru de referință: intervenția ei poate fi considerată un exemplu de protest public. Totuși denunțul ei a fost perceput ca fiind exagerat, nu numai de către familiile implicate ci și de către o parte a publicului general care fie se opunea universalismului ei venit dinspre UE, fie a considerat că este mai rezonabil să se permită romilor să meargă mai departe „în felul lor”.

Cel de-al treilea proces consolidat în sfera publică, care se pare că are un trecut considerabil – socialist și chiar mai vechi – este cel de



„refeudalizare”¹³. Acest proces implică monopolul presupus al unei organizații sau al unei comunități asupra „treburilor sale interne”: problemele care pot fi soluționate pe plan intern sunt scoase de sub controlul sferei publice generale. Crearea unei aparențe de omogenitate în cadrul comunităților locale, sau monopolurile etnico-religioase recreate în bisericile istorice pot fi înțelese în acești termeni. În cazul romilor, câteva dintre cultele nou-apărute par să devină importante, prin legitimarea și oferirea unei scene publice pentru încercările de a crea un spațiu politic autonom. Dar, după cum indică exemplul oferit de evenimentele prezentate în mass-media, bisericile se disociază de actorii politici – anume, de regi – atunci când acești lideri romi atrag criticile publicului.

Este rezonabil să ne așteptăm ca o formă de soluție multiculturală să apară și în cazul sferei publice din România, dar este nevoie de o discuție publică pentru a negocia balanța fragilă existentă între autonomia culturală și intervenția publică. Mass-media continuă să joace un rol important în acest proces. Revendicările grupurilor privind dreptul la autonomie, pe bază de tradiție sau cultură, nu sunt suficient de sensibile la pluralitatea romilor. Mai mult, autonomia de grup ar continua să-i expună pe cei mai slabi membri ai acestor grupuri la opresiune internă. După părerea mea, garantarea autonomiei fiecărui individ, împreună cu un mediu de socializare care să permită reproducerea identităților personale și de grup (Habermas 1998), promit mai multă libertate pentru romii din România, decât o puternică autonomie culturală (sau etnică). O astfel de dezbatere teoretică a început deja (Mudure 2003; Oprea 2005; Timmerman 2004), dar va fi corect să considerăm că o discuție publică asupra multiculturalismului din România a început cu toată seriozitatea, numai atunci când aceasta va depăși spațiul academic.

13 Habermas (1974: 54) a folosit termenul de *refeudalizare* pentru a indica procesul prin care sfera publică este împărțită între mari organizații politice care negociază compromisuri între ele, în timp ce statul ignoră opinia publică cât de des posibil. Antropologii au discutat și ei alte aspecte ale „feudalismului” apărut după socialism (vezi Verdery 1996c: 205–228).



Bibliografie

ACHIM, Viorel

1998 *Țigani în istoria României*. Editura Enciclopedică, București

B. M.

2003 Cultul penticostal nu-l sancționează pe Cioabă. *Ziua*. 2 oct. 2003.

BARANY, Zoltán

2002 *The East European Gypsies. Regime Change, Marginality and Ethnopolitics*. Cambridge University Press, Cambridge

BARTH, Fredrik

1987 Preface. In: RAO, Aparna (ed.): *The Other Nomads: Peripatetic Minorities in Cross-Cultural Perspective*. Böhlau Verlag, Köln, VII–XI.

BECHIR, Mariana – CÎRJĂ, Iulian

2003 Bîtiță și prințesa, monitorizați de stat. *Evenimentul Zilei*. 4 oct. 2003. 2.

BEJAN, Gabriel – RACHITA, Petre

2003 Încoronarea căldărarului Stănescu: 10 milioane de lei, trei găini și „lopeți de verzișori” pentru preoți. *Evenimentul Zilei*. 2 febr. 2003.

BERTA Péter

2004 Bolond vagy Jankó? Leányka kell neked?! In: BORSOS Balázs – SZARVAS Zsuzsa – VARGYAS Gábor (szerk.): *Fehéren, feketén Varsánytól Rititig II. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 9–37.

CÂRSTEA, Elly

2003a Ceremonial în locașul sfânt al regilor României: Încoronare rromă la Curtea de Argeș. *Jurnalul Național*. 1 sept. 2003. 1, 3.

2003b Țigănie rregală: Casele regale ale rromilor se scuiă reciproc. *Jurnalul Național*. 2 oct. 2003. 1, 7.

CHELEMEN, Eugen

2003 De-atâta grija câtă are „regele” față de ea, „prințesa” Cioabă a abandonat școala anul trecut. *Adevărul*. 3 oct. 2003. 14.

CHIFU, Viorel

2003a Când doi se unesc contra celui de-al treilea. *Gardianul*. 15 aug. 2003.

2003b Patru preoți argeșeni au compromis BOR. *Gardianul*. 2. sept. 2003.

CIOABĂ, Florin

2003 Scrisoare deschisă Baroanei Emma Nicholson. *Jurnalul Național*. 2 oct. 2003. 7.

- COSTE, Dan
2003 Țigania capetelor încoronate. *Ziua*. 2 sept. 2003. 3.
- CRISTEA, Irina – PETRU, Cristian
2003 „O vrem pe baroneasă nașă de botez.” *Jurnalul Național*. 3 oct. 2003. 1, 6–7.
- DAY, Sophie – PAPATAXIARCHIS, Evthymios – STEWART, Michael
1999 Consider the Lilies of the Field. In: DAY, Sophie – PAPATAXIARCHIS, Evthymios – STEWART, Michael (eds.): *Lilies of the Field: Marginal People Who Live for the Moment*. Westview Press, Boulder, 1–24.
- DEAC, Romulus
2003 Nunta țigănească, scandal european. *Jurnalul Clujeanului*. 1 oct. 2003. 1, 6.
- DOBOȘ, Gabriela
2003 „Emma Nicolson are dreptate!” – a spus, la Iași, premierul Adrian Năstase. *Adevărul*. 2 oct. 2003. 10.
- FERCU, Ion
2003 Buzduganu sau pohta ce-am pohtit. *Deșteptarea*. 18 aug. 2003.
- GADEA, Florin
2003 Nuntă la palat: Regele rromilor, Florin Cioabă, își mărită fata cea mică. *România Liberă*. Ediție de Transilvania–Banat. 23 sept. 2003.
- GÂRNOD, Ion – TURTUREA-PĂTRA, Mădălina
2003a „Prințesa” Cioabă refuză să meargă la doctor. *Libertatea*. 3 oct. 2003. 1, 3.
2003b Daruri de 2 miliarde la nunta țigănească – Regele Cioabă vrea înapoi darurile ajunse în casa cuscruului. *Libertatea*. 4 oct. 2003. 1, 3.
- GH. I.
2003 „Regele” Cioabă anunță: „Vrem să o punem nașă de botez pe doamna Emma Nicolson”. *Adevărul*. 3 oct. 2003. 1.
- GHEORGHE, Nicolae
1985 Roma cultural festival in Romania. *Roma* 9. (2) 36–38.
- GHILEZAN, Marius
2003 Mădălin Voicu, despre scandalul încoronării regelui țiganilor la Curtea de Argeș: Lovitură de cort. *Evenimentul Zilei*. 2 sept. 2003. 9.
- GONGU, Florin
2003a Împăratul a strigat: Trăiască regele! *Jurnalul Național*. 9 sept. 2003. 1, 6–7.
2003b Decret țigănesc: Regele Ilie interzice căsătoriile între minori. *Jurnalul Național*. 4 oct. 2003. 3.



HABERMAS, Jürgen

1974 The public sphere: An Encyclopedia Article (1964). *New German Critique*. (3) 49–55.

1989 [1964] *The Structural Transformation of the Public Sphere*. MIT Press, Cambridge, MA

1998 Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. In: CRONIN, Cioaran –De GREIF, Pablo (eds.): *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. The Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge MA, 203–236.

HANGANU, Cristina

1999 Cutting edge: the Romanian press and Roma 1990–1994. *Roma Rights*. 52–55.

K., L. – T., G.

2003 Regele Tortică interzice căsătoria în rândul minorilor. Florin Cioabă nu este pastor penticostal. *Ziua*. 3 oct. 2003. 1, 2.

K. J.

2003a Mireasa de 12 ani a fugit de la nuntă. *Evenimentul Zilei*. 30 sept. 2003.

2003b Autoritățile române, somate să o salveze pe Ana-Maria Cioabă. *Evenimentul Zilei*. 1 oct. 2003. 1, 16.

KALLAI, Laszlo

2003 Țigănie la ziua națională a romilor. *Ziua*. 9 sept. 2003. 2.

KAMINSKI, Ignacy-Marek

1980 *The State of Ambiguity: Studies of Gypsy Refugees*. University of Gothenburg, Gothenburg

KLÍMOVÁ-ALEXANDER, Ilona

2004 The Development and Institutionalization of Romani Representation and Administration. Part 1. *Nationalities Papers* 32. (3) 599–629.

KOVACHEVA, Lilyana

2001 *Rom Knows the Way*. Chandigarh

LEMON, Alaina

2000 *Between Two Fires: Gypsy Performance and Romani Memory from Pushkin to Post-socialism*. Duke University Press, Durham, NC

MEDIAFAX

2003a CNA își face mea culpa. *Adevărul*. 2 oct. 2003. 10.

2003b CNA admits lack of awareness in case of broadcasting the wedding of Cioaba's daughter. *Mediafax News Brief Service*. 1 oct. 2003.



MR/YCL/LS

2003 Couronnement d'un „roi international des Tziganes”. Agence France Presse. 31 aug. 2003.

MUDURE, Michaela

2003 From the Gypsies to the African Americans. *Journal for the Study of Religions & Ideologies*. (4) 58–74.

NASTASĂ, Lucian

2001 Studiu introductiv. In: NASTASĂ, Lucian – VARGA, Andrea (red.): *Minorități etnoculturale. Mărturii documentare. Țiganii din România (1919–1944)*. Ethnocultural Diversity Center, Cluj-Napoca, 9–24.

NESEMNAT

2003a Rromi vor avea încă un rege. Acesta este Bulibașa din Costești. *Monitorul*. 13 aug. 2003.

2003b Patriarhia cercetează implicarea Episcopului Calinic în penibila slujbă de încoronare a regelui țiganilor. *Adevărul*. 2 sept. 2003.

2003c Sărbătoarea rromilor, un vulcan cu fum de mici. *Evenimentul Zilei*. 10 sept. 2003. 3.

2003d Un fost ministru va fi naș regal. *Libertatea*. 20 sept. 2003. 2.

2003e Europa, scandalizată de obiceiurile țigănești. Regele Cioabă spune că mireasa nu a fost forțată. *Libertatea*. 1 oct. 2003. 1, 4.

2003f Mirele la pușcărie, mireasa la școală. *Libertatea*. 2 oct. 2003. 1, 3.

OPREA, Alexandra

2005 The Arranged Marriage of Ana Maria Cioaba, Intra-Community Oppression and Romani Feminist Ideals: Transcending the 'Primitive Culture' Argument. *European Journal of Women's Studies* 12. (2) 133–148.

PĂDUREAN, Claudiu

2003 Rromi clujeni nu mai vor regi și împărați. *România Liberă* (ediție de Transilvania–Banat). 4 sept. 2003. 3.

PER

1996 *The Media and the Roma in Contemporary Europe: Facts and Fictions*. Project on Ethnic Relations, Princeton

1997 *Images and Issues: Coverage of the Roma in the Mass Media in Romania*. Project on Ethnic Relations, Princeton

PONS, Emanuelle

1995 *Țiganii din România. O minoritate în tranziție*. Compania, București



POPA, Mădălin

2003a Ceremonie scandaloaasă în catedrala monarhilor României: Regele țiganilor încoronat la Curtea de Argeș! *Evenimentul Zilei*. 1 sept. 2003. 1, 10.

2003b Eparhia Argeșului și Muscelului nu vede nimic rău în a binecuvânta coroana „regelui țiganilor”. *Evenimentul Zilei*. 2 sept. 2003. 9.

2003c ÎPS Calnic cere scuze opiniei publice: Episcopia Argeșului și Muscelului recunoaște că a gafat. *Evenimentul Zilei*. 4 sept. 2003. 3.

POPA, Răzvan – ROUĂ, Emilian

2003 La Costești de Vâlcea nobilimea țiganilor s-a bătut în aur și ciolane. *Adevărul*. 9 sept. 2003. 1, 10.

POPEANGA, Lidia – RACOVICANU, Al.

2003 Baroneasa Nicholson pune statul roman în dilema. *Gardianul*. 1 oct. 2003.

PRUNDEA, Mădălina

2003 Rromi nu vor rege. *Evenimentul Zilei*. 4 sept. 2003. 6.

RĂDUCĂ, Vasile

1988 Ghidul creștinului ortodox azi. Editura Humanitas, București

RAO, Aparna

1987 *The Other Nomads: Peripatetic Minorities in Cross-Cultural Perspective*. (Kölner ethnologische Mitteilungen, 8.) Böhlau Verlag, Köln

REED, John

1997 A Gypsy Emperor Makes Bid to Trump His Kingly Cousin – The Long Feud on the Cards Would Be More Comic If Issues Weren't in Play. *The Wall Street Journal Europe*. 12 dec. 1997.

SALO, Matt T. – SALO, Sheila M. G.

1977 *The Kalderas in Eastern Canada*. Canadian Centre for Folk Culture Studies–National Museum of Canada, Ottawa

SILVERMAN, Carol

1982 Everyday Drama: Imression Management of Urban Gypsies. *Urban Anthropology* 11. (3–4) 377–398.

STAN, Filon

2003 Regele Cioabă ar putea fi decăzut din drepturile părintești. *Cotidianul*. 1 oct. 2003.

T., E.

2003 Copii rromi continuă să se căsătorească. *Evenimentul Zilei*. 6. nov. 2003. 4.

TĂNASE, Stelian

2003 Despre copii din România: Invitații Emma Nicholson și Pierre Poupard. *Mașina de tocat*, TVR 1, 29 oct. 2003, 22:00).

TIMMERMAN, Jeff

2004 When Her Feet Touch the Ground: Conflict Between the Roma Familistic Custom of Arranged Juvenile Marriage and enforcement of International Human Rights Treaties. *Journal of Transnational Law & Policy*. 13 (2) 475–497.

TOMOZEI, Dan

2003a Căsătorie forțată: Îmblânzirea scorpiei. *Jurnalul Național*. 29 sept. 2003. 1, 6–7.

2003b Poliția, Parchetul și Protecția Copilului anchetează familia Cioabă. *Jurnalul Național*. 2 oct. 2003. 6.

TUCĂ, Marius

2003a Dezbaterea despre controversile privind nunta fiicei Regelui Cioabă. 1. *Marius Tucă Show*, Antena 1, 1. oct. 2003, 22:00

2003b Dezbaterea despre controversile privind nunta fiicei Regelui Cioabă. 2. *Marius Tucă Show*, Antena 1, 2. oct. 2003, 22:00

2003c Regele Cioabă: „E ridicol să crezi că din cauză la fata mea nu intră România în UE”. *Jurnalul Național*. 4 oct. 2003. 1, 16–17.

TUDOREAN, Lavinia

2003 Prințesa Cioabă, salvată de baroneasă. *Jurnalul Național*. 1 oct. 2003. 1, 6.

UIDILESCU, Grigore

2003 „Ion Cioabă trăiește.” Iulian Rădulescu a făcut, ieri, declarații șocante, cu privire la înmormântarea lui Ion Cioabă. *Monitorul de Sibiu*. 6 sept. 2003.

van de PORT, Mattijs

1998 *Gypsies, Wars, and Other Instances of the Wild: Civilisation and Its Discontents in a Serbian Town*. University of Amsterdam Press, Amsterdam

VOICU, Claudia

2003 Românii vor ca Anamaria și Birița să fie împreună. *Libertatea*. 5 oct. 2003. 1, 4.

WILLIAMS, Patrick

2005 [1984] Cigány házasság. In: PRÓNAI Csaba (szerk.): *Cigányok Európában* 3. Új Mandátum Könyvkiadó–L'Harmattan Könyvkiadó–MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 69–487.

Capitolul 5

Anxietate și stigmat: conviețuire între țiganii și maghiarii dintr-un sat din Secuime¹

Au zis ca era odată ca niciodată, ca Dumnezeuul să ne ție împărăție, a fost un țigan și un ungur. Asta era pe timpul-lu' Ceaușescu, și s-au dus la Ceaușescu ca să le dea pământ, că n-au avut atunci pe timpurile ăia, i-a luat colectivul, CAP-ul a luat tot pământul. S-au dus la Ceaușescu ca să le dea pământ. Au mers la Ceaușescu, și au cerut pământ. A spus Ceaușescu: «Mergem la fața locului, ca să vedem terenul, și după aceea vă dau pământ, cât puteți să fugiți din pragul la ușa, din pragul la ușa atâta pământ vă dau». Au mers la ungur, dar ungurul a fugit o bucată bună. Acolo au spus: «Gata, până aici e terenul tău». A urmat țiganul, dar săracul țigan avea o grămadă de copii acolo în curte, se jucau acolo copiii, avea vro zece copii, se jucau acolo la o grămadă de nisip. Când a mers țiganul doi metri de la pragul ușii, s-a împiedicat într-un copil și a căzut. Și acuma de ăia are ungurul mai mult ca țiganul, că ungurul n-a avut pe timpul ăla copii, dar țiganul

- 1 La elaborarea acestui studiu au contribuit, de-a lungul anilor, mult mai multe persoane decât pot fi amintite aici. Prima dată am stat o săptămână în Doboșeni, în vara anului 1993, împreună cu colegii mei Balázs T. Vörös și Árpád Papp. În cursul anilor următori am vizitat satul de mai multe ori. Cercetarea aceasta a stat la baza lucrării mele de licență din 1996, avându-l ca și conducător științific pe Ferenc Pozsony. Ultima anchetă de teren (din iulie–august 2000) a fost posibilă datorită proiectului de cercetare a relațiilor interetnice din cadrul Institutului de Cercetare a Minorităților al Academiei Maghiare de Științe. Locuitorii maghiari și țigani din Tălișoara, Brăduț, Filia și Doboșeni au tolerat revenirile și întrebările mele, iar din acest motiv le rămân îndatorat. Primăria mi-a oferit datele referitoare la aceste sate. De-a lungul anilor, de fiecare dată când aveam nevoie, László Márkó senior și familia sa m-au primit în casa lor, iar în anumite faze ale lucrărilor de pe teren și de după aceea, datorită observațiilor critice ale tânărului coleg și prieten László Márkó, deseori am fost obligat să regândesc experiențele mele de pe teren. Acesta mi-a oferit cu generozitate interviurile realizate de el, pe care le-am utilizat în studiul de față.



a avut copii, s-a împiedicat și acuma de aia e așa înstrâmtorat... n-ai văzut?... ați fost la noi, la Doboșeni, țiganii sunt înstrâmtorați și n-au pământ.²

1. Introducere

În acest studiu încerc să analizez relațiile existente între țiganii³ și maghiarii din Doboșeni din perspectiva istorică, ținând cont de variabilele sociale, culturale, precum și de cele economice și politice, având în vedere modelele de cercetare și interpretare existente în literatura antropologiei sociale. Mă voi referi la mijloacele teoretice și conceptuale ale studiilor de comunitate, ale relațiilor interetnice și ale formelor de identitate colective. Aceste modele permit redarea unei imagini nuanțate în ceea ce privește relațiile existente între locuitorii unui sat secuiesc⁴ și vecinii lor țigani cu limba maternă română.

Am împărțit studiul în felul următor: mai întâi prezint o scurtă trecere în revistă a literaturii de specialitate relevantă din punctul de vedere al analizei, apoi, în cadrul prezentării localității Doboșeni, urmăresc condițiile specifice legate de împrejurimile așezării și de locuitori. După acestea urmează o interpretare a relațiilor interetnice în sens mai restrâns. În cadrul unor contexte tot mai bine definite, voi interpreta diversele aspecte ale relațiilor interetnice, iar la sfârșit voi demonstra, cu ajutorul unui scurt studiu de caz, funcționarea identităților locale. Studiul se încheie cu o

- 2 Poveste țigănească, relatată de S. D., țigan din Doboșeni, și înregistrată de László Márkó.
- 3 Adesea, denumirea de țigan este ofensatoare și stigmatizantă. În studiul de față o utilizez ca expresie sinonimă a etnonimului de rom, fără nicio intenție de insultă. În cazul comunității din Doboșeni (de rudari/băieși), termenul de rom mi se pare artificial și forțat. De-a lungul experienței mele de teren nu l-am întâlnit, nefiind utilizat nici ca autodenumire, nici ca denumire dată de cei din exterior.
- 4 Pentru a simplifica lucrurile, utilizez alternativ denumirile de secuși și de maghiari, urmând prin aceasta o practică socială unanim acceptată, chiar dacă sunt conștient de faptul că pe teren, în anumite contexte, este pe deplin justificată distincția dintre ele.



scurtă sinteză, având în Anexă tabele referitoare la populația comunei și a satului.

2. Studii de comunitate și studii despre relații interetnice

Potrivit părerii antropologului maghiar Mihály Sárkány, metoda studiilor de comunitate (*community studies*) constă în aplicarea, în studierea societăților complexe, a „principiului holistic și a metodei cercetării de teren obișnuite în studierea societăților tribale” (Sárkány 2000: 57). Studiul constă în descrierea unei unități sociale bine definite (de regulă, o așezare rurală) într-o manieră plurivalentă. Această formă de analiză a cercetării sociologice maghiare nu are tradiții vechi,⁵ spre deosebire de monografiile rurale din alte țări, care, într-o anumită perioadă, constituiau principala bază metodologică atât pentru sociologia rurală, cât și pentru etnografie și antropologia socială.

În studiul de față aș dori să urmez metodologia studiilor de comunitate, cu toate că sunt conștient de faptul că acest lucru va ridica mai multe probleme. În primul rând, rezultatele unui studiu de o asemenea anvergură se concretizează de obicei într-o monografie, iar aici nu este locul pentru așa ceva. Încerc să rezolv această chestiune propunând un studiu parțial, orientat pe o problemă – problema relațiilor interetnice – care reduce într-atât cercul de fenomene și preocupări, încât acestea să poată fi restrânse în limitele unui studiu. O altă problemă ar fi localizarea unității analizei. În general, studiile comunitare se referă la cercetarea unor unități sociale bine conturate, ale căror „limite sunt clar definite atât pentru cercetător, cât și pentru membrii grupului investigat” (Sárkány 2000: 57). În cazul de față, am definit unitatea analizei dintr-o perspectivă exterioară: terenul acestui studiu este o comună, considerată o unitate administrativ-socială ce încă poate fi conturată, însă reunește mai multe sate. În acest context voi trata mai pe larg relațiile locale ale satului ales. Această manieră de îndepărtare a fost impusă de natura relațiilor și de logica analizei, însă în cele ce urmează voi reveni asupra acestui detaliu. Așadar, prezen-

5 O trecere în revistă a unor astfel de lucrări este oferită de Sárkány et al. 1982.



tul studiu oferă dintr-un anumit punct de vedere ceva mai mult (include-re în analiză a unei comunități mai mari), iar sub alt aspect mult mai puțin (mă voi concentra doar pe relațiile interetnice) decât un studiu de comunitate.

Etnicitatea și relațiile interetnice constituie problematica la care se va restrânge analiza de față. Concepția etnicității, dominantă până astăzi în antropologia socială, este ideea frontierelor emisă de către Fredrick Barth (1969); deși aceasta a fost supusă multor critici, totuși se vor regăsi exemple în ceea ce privește aplicarea sa, chiar și în literatura antropologică din România (de exemplu, vezi volumele editate de Gagyí 1996 sau Anghel-Pozsony 1999). În analiza sa, Barth face distincție între granițele sociale și culturale, iar această diferențiere a constituit un important mijloc analitic pentru cercetările de mai târziu. În timp ce frontierele sociale (de grup) și strategiile ce servesc la menținerea acestora pot fi descrise și conceptualizate cu ușurință, continuitatea culturii este mult mai dificil de împărțit în segmente (vezi Hannerz 1997, 2000). Definirea granițelor culturale este mai problematică, cauzând numeroase contradicții; astfel, cercetarea referitoare la menținerea frontierelor de grup se ocupă doar în plan secundar cu problema conținutului cultural, concentrându-se mai ales pe acele elemente culturale care joacă un rol în menținerea granițelor grupului. În ceea ce privește acest lucru, cercetarea urmărește diferențierile realizate de actori, dar menține posibilitatea ca, din punct de vedere cultural, să fie demonstrate, eventual, mult mai multe asemănări între cele două grupuri decât deosebirile subliniate de actori în decursul menținerii granițelor grupului.

Concepția asupra etnicității din studiile antropologice despre romi și țigani diferă în mai multe puncte de direcția trasată de Barth. Referitor la analiza identității grupului etnic al romilor, câțiva autori (de ex. Sutherland 1975, Okely 1983) adoptă concepția despre tabuuri a lui Mary Douglas (1966), deși Judith Okely este atașată direct și de noțiunile lui Barth (vezi Okely 1983: 66–76). Alții, analizând conștiința de grup a romilor, urmează o cale diferită față de Barth (de ex. Gay y Blasco 1999, Stewart 1997, Williams 1984). Csaba Prónai (1998), trecând în revistă premisele studiilor antropologice maghiare despre țigani, alături de abordările etnografice, etno-muzicologice și lingvistice, scoate în evidență importanța analizelor sociologice și sociografice centrate pe circumstanțe economice (Prónai 1998: 54–58). În mod evident, aceste lucrări (deorece au fost scrise în tim-



pul socialismului de stat) de cele mai multe ori n-au acordat o deosebită importanță analizei relațiilor interetnice.

În ceea ce privește cercetările din ultimile decenii, în regiunea noastră s-a accentuat interesul față de analiza asupra identității rome și a strategiilor culturale ale acesteia. Studiind strategiile identitare, în decursul punerii în practică a teoriei despre stigmat a lui Erving Goffman (1990 [1963]),⁶ câțiva cercetători români au atras atenția asupra modalităților de ieșire din stigmatul etnic (Cristea et al. 1997). Alții și-au propus analiza unor strategii de înlăturare a frustrărilor (Urlich et al. 1997). În ceea ce privește contextul politic, pe de o parte, cercetătorii de origine romă au subliniat însemnătatea etnogenezei (Gheorghe 1991) și a mișcării naționale rome în Europa Centrală și de Est (Hancock 1991), pe de altă parte, câțiva cercetători au început să se intereseze de studiul relațiilor existente între mobilizarea etnică a romilor și stat (Barany 1998), precum și al celor dintre stat și diversele grupuri etnice (Fosztó și Anăstăsoaie 2001, vezi și capitolul 2).

Din acest punct de vedere, referințe la noțiuni teoretice elaborate în antropologie ca de exemplu diasporă (Clifford 1997), hibriditate culturală (Hannerz 2000) și creolizare (Eriksen 1999) au început să fie utilizate în studiile despre romi. În modelul propus de Jonathan Friedman sunt paralele cu aceste tipuri de abordări (vezi Friedman 1997); în același timp polemizând totodată cu ele (Friedman 1998), în ceea ce privește ascensiunea și răspândirea politicilor culturale (*cultural politics*) în contextul schimbărilor referitoare la hegemonia globală. Aceste procese constituie și contextul global al mișcării internaționale a Țiganilor (vezi introducerea și capitolul 1), care, alături de mișcarea națională deja amintită, oferă alternative cum ar fi strategiilor minorităților naționale sau ale transnaționalismului (vezi Gheorghe 1997). Pentru mine, toate acestea reprezintă procesele macrosociale și contextele teoretice în cadrul cărora aș dori să includ relațiile interetnice în ceea ce privește Țiganii și maghiarii din Doboseni, folosindu-mă astfel de experiențele mele de pe teren în circumstanțe probatorii.

6 Analiza interacțiunilor, realizată de Erving Goffman, a constituit o sursă și pentru Fredrik Barth.



3. Așezarea și împrejurimile

Localitatea Doboșeni se află în România, în apropierea unui orașel mic din județul Covasna, Baraolt. Din punct de vedere etnografic, zona face trecerea între regiunile Trei Scaune și Scaunul Odorhei. Regiunea numită „Erdővidék” (Zona împădurită) este zona etnografică în care atât literatura de specialitate, cât și localnicii includ această așezare. Din punct de vedere geografic, localitatea este așezată în partea de sud-est a Transilvaniei, la poalele Munților Baraolt și pe malul drept al pârâului Kormos. Se învecinează cu satele Tălișoara, Brăduț, Filia și Vârghiș. Astăzi constituie unul dintre satele comunei Brăduț. Satul Doboșeni se află la o distanță aproximativ egală între localitățile Odorheiu Secuiesc și Sfântu Gheorghe. În decursul istoriei, din punct de vedere administrativ, aparținea când uneia, când celeilalte dintre localitățile menționate. În perspectivă mai restrânsă, în diferite perioade a făcut parte, pe rând, din comunele Ocland, Tălișoara și Brăduț.

Regiunea mai largă (Ținutul Secuiesc) este o zonă din România cu populația maghiară/secuiescă majoritară prin tradiție. La fel ca alte câteva așezări din zonă, satul Doboșeni are și o pondere însemnată de populație țigănească. Diferă însă de alte câteva sate apropiate din regiune (de pildă, Vârghiș) prin faptul că aici trăiesc țigani cu limba maternă română (băieși). Acest lucru nu este singular nici în zona Erdővidék (de pildă, situația e asemănătoare în Herculan), nici în ținutul mai larg; populația maghiară din regiune îi deosebește însă pe „țigani din Doboșeni” considerându-i un grup aparte.⁷ În localitatea Doboșeni (precum și la Vârghiș, dar și în multe alte sate din Ținutul Secuiesc) mai există astăzi o categorie etnică⁸ aparte, urmașii familiilor de români asimilați, care, din punct de vedere lingvistic și cultural, au devenit deja maghiari, dar în privința etnicității și a religiei (ortodoxe) și-au păstrat identitatea.

În ceea ce privește migrarea țiganilor nu dispun de date istorice, locuitorii maghiari ai satului sunt însă de acord că aceștia ar fi venit din altă parte, eventual aduși în secolul al XIX-lea de moșierul din Doboșeni. Țigani se consideră în general băștinași, neacordând însă o importanță deose-

7 Pe teritoriului comunei și la Filia trăiesc câteva familii de țigani, dar, conform categorizării locuitorilor maghiari din comună, aceștia „sunt de alt fel”.

8 Nu folosesc aici noțiunea de grup etnic, deoarece persoanele incluse în această categorie nu alcătuiesc un grup.



bită acestui lucru.⁹ Înainte de colectivizare, mai mulți bărbați țigani au lucrat la gospodarii maghiari din sat. Ocupația lor tradițională este prelucrarea lemnului, confecționarea măturilor și împletitul coșurilor, confecționarea lingurilor de lemn și a coveților. Produsele erau vândute din casă-n casă în satele din împrejurimi. Țiganii cunosc bine zona, au o mobilitate remarcabilă și un sistem extins al legăturilor de rudenie și prietenie. Astăzi, mai degrabă femeile și copiii se ocupă cu negustoria ambulantă, vânzând produse mărunte (linguri, coșuri, mături), deoarece materialul lemnos necesar pentru coveți este mai dificil de obținut, iar vasele tradiționale au fost în mare parte înlocuite cu produsele industriale.

3.1. Cadrul economic

Subsolul regiunii Erdővidék este bogat în ape minerale, minereuri, calcar și cărbuni. Începând din secolul al XIX-lea, în împrejurimi funcționează mine de cărbuni și turnătorii de fier. Locuitorii din zonă se ocupau și cu arderea varului. Din cauza apropierei munților, satele dispun în măsură diferită de terenuri favorabile pentru agricultură, însă datorită condițiilor de relief, regiunea este mai potrivită pentru creșterea animalelor. Exploatarea și prelucrarea lemnului este de asemenea tradițională în acest ținut. Exploatarea cărbunelui și-a pus amprenta în cea mai mare măsură asupra locuitorilor, îmburghezirea începând relativ devreme, iar din satele regiunii mulți au făcut naveta la minele apropiate.

Înainte de 1989, bărbații maghiari din Doboșeni au lucrat în proporție însemnată în minele de cărbune din apropiere. Cei rămași acasă și femeile munciau în cooperativa agricolă. O mare parte dintre țigani erau angajați, de asemenea, la cooperativă. După schimbarea de regim, minele de cărbune s-au dovedit a fi tot mai puțin rentabile, în consecință închizându-se

9 Nu există o concurență vizibilă în ceea ce privește problema „strămoșescului” ori cea a statutului de localnic, precum la fel ca, de pildă, în cazul altor sate din Ținutul Secuiesc, unde românii și maghiarii își revendică întâietatea (vezi Anastăsoaie 1999). Acest lucru se explică în parte prin faptul că – după cunoștințele mele – țiganii din Doboșeni nu relatează povestiri mitico-istorice asemănătoare cu legendele despre originea secuilor aflate în concurență cu ei. Prin comparație, poate fi amintit exemplul unui sat oltenesc unde conviețuiesc români și țigani rudari, iar cei din urmă susțin că ar fi originari din sânul unui popor străvechi – dacii și regele lor, Decebal – manifestându-și în felul acesta statutul lor de indigeni (vezi Kovalcsik–Boros 2000: 154).



una câte una. Din acest motiv există o proporție însemnată de șomeri,¹⁰ prin urmare și bărbații se întorc la gospodăria proprie ori, eventual, pleacă în Ungaria ca muncitori sezonieri.

Legea fondului funciar nr. 21/1991 avea ca obiectiv revenirea la proprietățile existente dinainte celei de-a doua conflagrații mondiale; astfel, în urma dizolvării cooperativelor agricole, proprietarii maghiari și-au recuperat în general terenurile, însă cea mai mare parte a familiilor de țigani a rămas fără venit.¹¹ Unii dintre bărbați încearcă să se angajeze de asemenea ca muncitori sezonieri în străinătate, alții muncesc cu ziua în Doboșeni și în satele învecinate, ori lucrează pământul maghiarilor „în parte” (pentru o treime sau jumătate din recoltă). De regulă, pentru păstorit, țărani maghiari angajează tot un bărbat țigan cu experiență. Câtiva dintre capii familiilor de țigani pot munci și în orașelul din apropiere ca angajați ai companiei de salubritate.

Din cauză că nu au pământuri în proprietate, țiganii din Doboșeni se simt vulnerabili. Pe ulița țiganilor sărăcia a atins cote uluitoare. Dezavantajele lor economice reale sunt multiplicare de marginalizare în ceea ce privește educația, poziția politică și cea socială. Între satele comunei Brăduț există oricum disproporții politice și economice evidente, care au influență nu doar asupra locuitorilor țigani. Doboșeni este singurul sat în care nici măcar drumul de acces spre șoseaua principală dintre localitățile Baraolt și Vârghiș nu este asfaltat, fiind doar presărat cu piatră pisată, fiind așadar plin de praf pe vreme uscată și de noroi, când plouă. La capătul de sus al satului, unde începe ulița țiganilor, drumul este și mai distrus, iar pe traseul care duce spre casele de pe deal n-a mai ajuns nici piatra.

3.2. Situația demografică și politico-administrativă

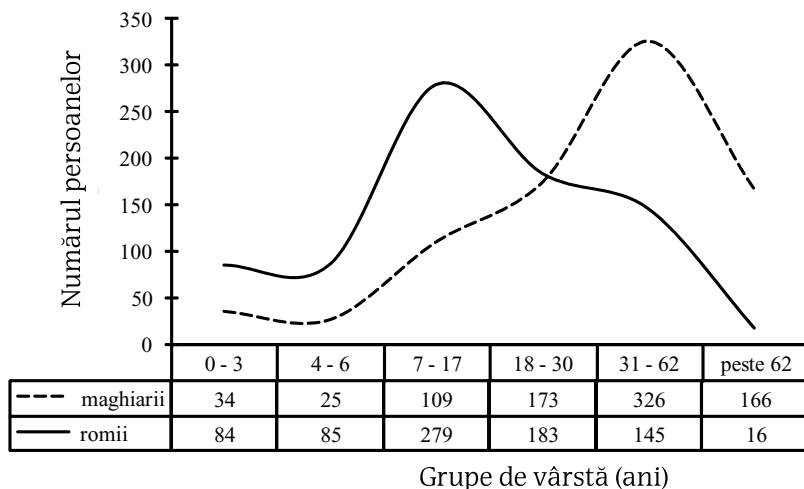
Dacă se face o scurtă trecere în revistă pe baza evidenței populației din comună, se conturează următoarea imagine: populația totală a comunei Brăduț este de 4.549 de locuitori, dintre care Filia are 1.243, Brăduț 933 și Tălișoara 743 de locuitori. În satul Doboșeni locuiesc 1.625 de persoane, dintre care 833 de maghiari și 792 de români (pentru mai multe date, vezi

10 Conform datelor furnizate de primar, în anul 2000, 67% dintre locuitori activi ai comunei sunt șomeri.

11 Problema terenurilor împădurite este până astăzi nerezolvată.

Anexa I)¹². Potrivit celor spuse de V. E., reprezentantul local al ȝiganilor, pe ulița ȝiganilor (*cartier*) locuiesc aproximativ 1.000 de oameni, iar o denaturare semnificativă a datelor nu poate fi presupusă. În orice caz, este clar că la Doboseni proporția numerică dintre maghiari și ȝigani se va modifica în viitorul apropiat în avantajul ȝiganilor.

Figura 1. Structura populației pe etnii și grupe de vârstă



Sursa: Evidența populației, comuna Brăduț, 2000

Analizând grupurile etnice pe baza grupelor de vârstă, această imagine capătă următoarele nuanțe. În cazul grupelor mai tinere, iese în evidență o majoritate romă; deosebiriile sunt pronunțate în special în categoria 7-17 ani. Proporția adulților tineri este aproximativ egală la cele două etnii, la persoanele de vârstă mijlocie (31-62 ani) balanță înclinând vizibil spre maghiari, iar la generația vârstnică tot maghiarii fiind majoritari. Interpretarea acestei structuri demografice duce la câteva observații de ordin general:¹³ populația ȝigănească este în general mai tânără și mai dina-

12 Noua situație referitoare la populație a fost întocmită de consiliul recent ales în vara anului 2000. Primarul și angajații oficiali ai primăriei au răspuns cu promptitudine la solicitările mele și mi-au oferit datele. Din acestea am selectat Anexa I.

13 Aici nu este locul unei analize detaliate, nici datele nu-mi permit acest lucru.



mică, însă durata medie a vieții, în cazul romilor, este mai scurtă decât la populația maghiară. Această concluzie ar putea fi modificată de o analiză din perspectivă istorică referitoare la migrația țiganilor, dar acest lucru nu poate fi realizat în lipsa unor date sigure, iar pe baza datelor obținute prin interviuri nu presupun o imigrare consistentă. Comparativ cu această situație, populația maghiară prezintă o structură pe vârste cu îmbătrânire succesivă, însă cu durata medie a vieții probabil mai ridicată decât în cazul romilor.

Totodată, în ceea ce privește proporția generațiilor de vârstă medie din cadrul grupei de vârstă care participă activ la deciziile politice și economice, formând cel mai relevant element al opiniei publice, poate fi remarcată dominanța numerică a maghiarilor. În schimb, copiii și tinerii țigani formează într-un mod sesizabil o superioritate numerică la populația de vârstă școlară. În curând voi reveni la analiza aspectelor socioculturale în ceea ce privește dominanța, dar, în prealabil, aș menționa doar că o diferență importantă reprezintă faptul că acest ultim fenomen are o relevanță socială pentru ambele părți, în timp ce asimetria întâlnită la vârstele medii nu este conștientizată la nivel social. După părerea mea, explicația constă în faptul că proporția numerică a tinerilor țigani este remarcată de către ambele grupuri ca fiind semnalul schimbărilor sociale, în timp ce proporția generațiilor medii trece neobservată, ca o „normalitate socială”.

În urma alegerilor locale din iunie 2000, comuna a ales noul primar și un nou consiliu comunal. Primarul este originar din Filia, iar vice-primarul din Doboșeni. Compoziția consiliului în sate se prezintă astfel: Filia are 3 consilieri, Brăduț, 4 și Tălișoara 2 consilieri. Din punct de vedere politic, consiliul era format – cu excepția unui singur membru – din candidați UDMR. La Brăduț, alături de cei 3 consilieri aleși de pe lista UDMR, a existat și un candidat independent. De asemenea, tot de pe lista UDMR a fost reales V. E., reprezentantul „minorității” din Doboșeni. V. E. îndeplinește această funcție din 1990, aflându-se la prima candidatură în timpul coloraturii politice a Frontului Salvării Naționale, apoi la următoarele alegeri a aderat la UDMR. Trebuie menționat faptul că cei 6 candidați de la partidul național al romilor (*Partida Romilor*) au întrunit în totalitate aproximativ 70 de voturi, pentru că majoritatea romilor au votat pentru UDMR și V. E. Referitor la aceste evenimente, este de remarcat faptul că, în cazul comunității de romi, rolul conducătorului intern al comunității (predicatorul penticostal) și cel al reprezentantului trimis în consiliu sunt două roluri publice separate.



Mai recent există tendința de a negocia independența unuia dintre satele componente ale comunei, Filia, care dorește să devină comună separată. Această aspirație, pe de o parte aparține unui fenomen general în decursul căruia unele comune din România – desființate abuziv ori comasate în timpul comunismului – încearcă să-și redobândească statutul independent. Deși există exemple asemănătoare, ținând cont de raporturile actuale de forță din comună, năzuința respectivă poate fi concepută și ca o încercare a satului de a „ieși” din mijlocul celorlalte localități. Cel puțin locuitorii satelor învecinate sunt dispuși să creadă acest lucru.

4. Istoria relației interetnice

4.1. Recensămintele¹⁴

În oglinda datelor de recensământ și din punct de vedere istoric, compoziția etnică a satului – începând cu secolul al XIX-lea, sau cel puțin de la jumătatea acestuia – era mixtă cu dominanță maghiară. Acest lucru reiese și din datele de tip confesional: alături de majoritatea secuilor reformați, de câțiva unitarieni sau romano-catolici, sunt prezenți românii și țiganii de religie ortodoxă. În cazul în care se dorește o analiză mai detaliată a datelor de recensământ, trebuie să se țină cont de schimbările politice, precum și de cele ale frontierelor din secolele XIX și XX, care au avut o influență asupra localității. În cazul datelor de recensământ, cei mai importanți factori modificatori au fost existența Imperiului Austro-Ungar, a statul național român și a celui maghiar, iar mai apoi, regimul socialist din România.

În ceea ce privește localitatea studiată, datele prezentate nu sunt potrivite pentru o analiză nuanțată a relațiilor etnice, ele pot fi utilizate în cadrul analizei mai degrabă ca variabile cu ajutorul cărora, în contextul istoric, pot fi sesizate anumite schimbări referitoare la experiențele legate de identificare. Aici nu pun la îndoială valabilitatea recensămintelor, doar

14 Acest subcapitol se bazează pe datele adunate de Árpád E. Varga (1998: 86, 134). Tabelele detaliate se găsesc în Anexa II. Interpretările (împreună cu posibilele erori) îmi aparțin. Varianta on-line a datelor se găsește la: <http://varga.adatbank.transindex.ro/>



atrag atenția asupra faptului că, într-un anumit context politico-istoric, atât recenzorii, cât și persoanele recensate sunt capabili să atribuie/aleagă în mod conștient o identitate sau alta.

Datele semnaleză procesul de asimilare de lungă durată, în decursul căruia românii devin persoane cu limba maternă maghiară: conform datelor de recensământ din 1930, dintre cele 151 de persoane care s-au declarat români, doar 60 au limba maternă română, în timp ce între cei de naționalitate română nu sunt incluși și cei 54 de țigani, probabil majoritatea cu limba maternă română.¹⁵ După mai mult de trei decenii, în anul 1966, în timpul regimului socialist, această proporție se schimbă în felul următor: 148 persoane de naționalitate română și 139 cu limba maternă română (în timp ce nu apare nicio persoană de naționalitate romă).

Atât referitor la limba maternă, cât și la naționalitate au mai fost colectate date în anul 1941; în privința persoanelor cu limba maternă (5) și naționalitatea (3) române, proporțiile s-au inversat în decursul deceniului cuprins între 1930 și 1941, populația satului a crescut cu 101 persoane (de la 887 la 988),¹⁶ iar numărul celor de naționalitate română s-a diminuat de la 151 la 3. În urma Tratatului de pace de la Trianon, între anii 1910 și 1920 s-a observat o schimbare în sens invers, creșterea fiind evidentă: de la 56 persoane cu limba maternă română (în 1910) la 224 de naționalitate română (în 1920); în același timp, numărul populației satului a scăzut de la 935 la 889 de locuitori. Aceste date atrag atenția asupra unui *alt* fenomen. Fără doar și poate, schimbările pot fi explicate prin faptul că, în timp ce, după unirea cu România Mare, mai mulți români asimilați și-au asumat originea, după Arbitrajul de la Viena a scăzut drastic numărul celor care s-au declarat (s-ar fi declarat) români în fața recenzorului. Din cauza convertirilor la religia reformată, și populația ortodoxă a satului a scăzut vertiginos. În schimb, o parte a celor convertiți, după o nouă modificare a granițelor, au revenit, probabil, la ortodoxie.

Fluctuațiile datelor demografice referitoare la numărul țăganilor sunt și mai evidente: în 1850 au fost înregistrate 49 persoane de naționalitate țigani, iar după aceea, timp de aproape un secol, anchetatorii nu mai înre-

15 În datele de recensământ la Doboșeni nu apare nicio persoană care ar avea limba maternă romani. Deși este probabil ca între cei 20 de locuitori din 1880 – 10 în 1990 și 8 în 1910 – menționați ca vorbitori de „alte” limbi materne să fi fost incluși și cei care vorbeau limba romani.

16 Probabil, în această schimbare au avut un rol și refugiații veniți în sat din Ardealul de Sud.



gistrează pe nimeni cu această naționalitate. În anul 1930 apar 54 de țigani, în 1941, doar 48, iar în timpul celorlaltor recensăminte, acestea dispar din nou. Un exemplu sugestiv ar putea constitui datele ultimului recensământ (din 1992) care înregistrează 9 țigani. Pentru comparație, poate fi amintit faptul că, în anul următor, când am fost pentru prima oară pe teren, am găsit un cartier al țiganilor bine conturat, cu o populație de peste 500 locuitori. Diferența este sesizabilă în cazul în care avem în vedere că o parte a țiganilor s-au declarat de naționalitate română pe baza limbii materne, iar în grupul celor 322 de persoane de naționalitate română înregistrate astfel se includ și românii cu limba maternă maghiară, precum și o parte a țiganilor cu limba maternă română.

În ceea ce privește istoria satului, prezența țiganilor ar fi dificil de dovedit prin datele de recensământ care se referă la naționalitate, deoarece, după cât se pare, acestea au devenit invizibile pentru recenzorii administrației mereu schimbătoare. Evident, în acest caz nu doar recenzorul, ci și persoana recenzată are un rol activ: alegerile identitare strategice ale acesteia pot influența la fel de mult rezultatul final. Poate fi însă stabilit ca o tendință faptul că fluctuația sesizabilă în ceea ce privește numărul populației din mijlocul uneia dintre etnii atrage atenția asupra schimbării relațiilor dintre administrație și membrii grupului respectiv.

Atunci când acestor schimbări de centru de putere și de administrație din societatea locală li se mai alătură și posibilitatea de transgresare a granițelor etnice, va crește șansa ca persoana anchetată (cel puțin, dar nu în mod exclusiv) să-și declare în fața recenzorului apartenența la un alt grup. În acest caz, nu doar puterea centrală politică și economică reală va căpăta un rol important, ci și atenția îndreptată spre centru, precum și identificarea la nivelul conștientului: în timp ce, în cazul românilor și al maghiarilor, centrele de forță schimbătoare apar mai degrabă sub forma statelor (naționale), referitor la țigani, o deosebire importantă o constituie faptul că statutul lor permanent de minoritari i-a împiedicat să se identifice cu un centru de forță instituțional.

Există însă o excepție parțială: mișcarea religioasă din ultimele decenii și biserica penticostală reprezintă un centru instituțional care, deși nu are coloratură ne-etnică/națională, oferă o posibilitate de identificare. Influența acestei instituții apare în mod vizibil în ceea ce privește repartizarea populației pe confesiuni: cele 432 persoane care apar ca făcând parte din grupul „altor” confesiuni aparțin – cu siguranță – comunității de țigani penticostali. Considerând limba lor maternă, țiganii pot ajunge cu mare



ușurință și în categoria celor de naționalitate română, atât prin autoidentificare, cât și datorită unei persoane din afară care-i identifică (în regiune existând mai multe exemple pentru ambele cazuri). În localitatea Doboșeni însă nu este răspândită niciuna dintre aceste practici, deși exemple pot fi găsite pentru ambele cazuri; cred însă că ar fi pripită stabilirea unor concluzii prea îndrăznețe.

4.2. Memoria

Memoria socială, pe de o parte, permite reconstrucțiile istorice mai nuanțate decât datele de recensământ; pe de altă parte, practica istorisirii constituie un element important al construirii identităților de grup din cadrul relațiilor interetnice actuale.¹⁷ Ideologiile naționale conțin adesea istorisirea unor întâmplări referitoare la etnie ca grup. La nivelul povestirilor, relațiile dintre țigani și maghiarii din Doboșeni sunt deseori asociate cu relațiile româno-maghiare schimbătoare. Acest lucru nu se întâmplă în primul rând datorită concepției asupra „istoriei naționale” venite din sfera culturii înalte; chiar și privind „de jos”, de la nivelul istorisirii personale, de multe ori devine o bază de referință puterea „de acum” ori cea „de atunci”.

Mai mult decât atât, adesea cercetătorul însuși provoacă – vrând-nevrând – aceste referințe, mai cu seamă atunci când face parte din grupuri etnice și vine „din afară”, așa cum s-a întâmplat și în cazul meu.¹⁸ Interlocutorii mei maghiari dialogau uneori cu mine în speranța că cele auzite vor ajunge, prin mine, în fața unui public eventual mai larg, care va da dovadă de înțelegere. Această doleanță a fost exprimată în mod direct și de mai mulți parteneri de discuție țigani, în general cerând însă aducerea în fața opiniei publice a condițiilor economice precare în speranța unor ajutoare materiale. În privința acestor două cazuri, punctul lor comun constă în faptul că participanții la discuție se simt, sub un oarecare aspect, marginalizați ori intimidați, iar o deosebire importantă este denumirea sursei de care se simt amenințați. Țigani se simt vulnerabili din cauza

17 Aici, din cauza lipsei de spațiu, nu voi trece în revistă literatura de specialitate care se ocupă de memoria socială. Sintetizat, vezi: Olick-Robbins 1999.

18 Faptul că sunt originar din Sfântu Gheorghe și identitatea mea de maghiar/secui erau evidente pentru toți interlocutorii mei.



pauperității, iar maghiarilor le este teamă de schimbarea raporturilor etnice din sat.

Aș dori să surprind dimensiunea istorică a relațiilor etnice prin desfacerea câtorva fire din mreaja povestirilor țesute în jurul unor construcții (ruine). Biserica ortodoxă, construită în anii '30 în centrul satului și incendiată în 1940, iar mai apoi, de curând, reclădită, a devenit un actor pasiv în mijlocul unor evenimente stranii. Firul povestirilor curge pe mai multe planuri: pe de o parte există versiunile care circulă în rândul publicului maghiar din sat, pe de altă parte, variantele întipărite în memoria țăganilor mai în vârstă. Maghiarii cunosc cel puțin două variante contradictorii, iar elementul comun al acestora constă în faptul că se încearcă scoaterea locuitorilor maghiari din sat de acuzația de distrugere a bisericii. Una dintre versiuni susține că de incendiarea bisericii ar fi responsabile trupele maghiare de ocupație, iar cealaltă variantă dă vina pe locuitorii români asimilați ai satului. În presa românească regională și centrală circulă, de asemenea, din când în când, o variantă referitoare la istoria bisericilor ortodoxe din Ținutul Secuiesc, devastate în anul 1940, și printre acestea și despre istoria celei din Doboșeni. Detalierea tuturor acestor planuri ar depăși cu mult problematica relațiilor interetnice din Doboșeni. Aici aș dori doar să mă rezum la încadrarea memoriei granițelor de stat și a schimbărilor de regim în aceste povestiri, iar prin intermediul lor și în relațiile interetnice.

Memoria este legată de experiențele trăite, iar în felul acesta și de generații. Din acest motiv, primele valuri ale conflictului referitor la clădirea bisericii ortodoxe sunt închistate în amintirile generațiilor mai în vârstă. În ceea ce privește povestirile, circumstanțele actuale sunt însă năpădite de noi valuri de conflicte. Polemicile din presa maghiară și română din ultimul deceniu actualizează memoria evenimentelor, conferindu-le sensuri noi. Impulsurile exterioare recent intrate în lumea satului apar sub forma unor constrângeri în ceea ce privește definirea relațiilor dintre grupurile din localitate, iar istorisirile devin mijloacele acestui proces de identificare.

Oferind un cadru fluctuant, știrile apărute din când în când în presa maghiară din România, despre construcțiile de biserici și mănăstiri ortodoxe în Ținutul Secuiesc după 1989, readuc la viață în sat, sub forma unor paralele timpurii ale aspirațiilor asemănătoare, amintirea evenimentelor similare din anii '30. În același timp, presa românească prezintă ruinele bisericii, năpădite de plante de-a lungul anilor, în special ca pe un exemplu



evident al fenomenului Har-Cov.¹⁹ Aceste urme materiale ale violenței simbolice, prezente în publicațiile de presă românești, sunt destinate confirmării antiromânismului locuitorilor din zonă.

În prima jumătate a anilor '90, presa centrală și cea din provincie s-a focalizat de mai multe ori pe problema ruinelor, până când s-a pus în practică reconstrucția clădirii de la Doboșeni. De cele mai multe ori, chiar și sătenii sunt de părere că acest lucru poartă o încărcătură simbolică, iar locuitorilor din sat li se pare mai degrabă o aspirație orientată spre trecut, decât o intervenție strategică în vederea ocupării spațiului. De pildă, în opinia unuia dintre interlocutorii mei maghiari „*se spune că aici va fi muzeu*”, dar nu mai știa ce fel de muzeu. Merită reținut faptul că, în sat, locuitorii de religie ortodoxă sunt astăzi mai puțini decât erau cei din anii '30, pentru care s-a construit inițial această biserică.

În cazul în care reconstrucția bisericii apare ca o intervenție „venită de sus”, dar orientată – evident – spre trecut, maghiarii din sat percep viitorul într-un mod diferit, și anume prin prisma condițiilor politice actuale. Pentru mulți dintre aceștia, populația numerică crescândă a ȝiganilor capătă conotații politice: *Spun că acel... cutare, aceea conducere trebuie să dea bani, ori ce, să se înmulțească tot mai mulți, ca să-i întreacă pe maghiari. Trebuie să fie ceva politică într-asta....* (Ny. A.) Această bănuială se completează cu un element important: privit din perspectiva celuilalt, după părerea ȝiganilor, rolul puterii actuale este asigurarea unui statut presupus de protejat, spre deosebire de memoria trăirilor de pe „vremea maghiarilor”, când erau lipsiți de apărare. *Cum era? Atuncea pe timpurile astea așa era, de n-aveam voie să ne audă când mergem (în sat) să ne audă de limba noastră maternă. Ce este, este, asta este limba noastră maternă: română. Că suntem ortodocși suntem altă nație. Făcea deosebire... (Și acum, în vremea românilor?) Mai făcea ce făcea ei, dar nu îndrăznea. Că atuncea n-aveam voie... Noi, trebuia să... părinții noștri trebuia să meargă la oameni, la ghiaburi, (că așa le spune la ghiaburi, în maghiară: a kulákokhoz). Trebuia să meargă la ei, ca să le lucre, ca să le dea adeverință, ca să poată dintr-un sat, dintr-o comună, în ailaltă comună să treacă. Când a fost cu ungurii. (Continuă în limba maghiară:) Jandarmii maghiari a trebuit să le dea o adeverință de plecare ca să dovedească că au voie să plece dintr-un sat în altul* (M. G., bărbat ȝigan în vârstă).

19 Prescurtarea „Har-Cov” provine din comasarea denumirii județelor Harghita și Covasna și are rolul de-a simboliza în viața publică din România „problemele” regiunii cu populația majoritară maghiară, precum și „oprimarea” minorității române din zonă.



O împrejurare interesantă constă în faptul că, în anii '60, vorbitorul a părăsit religia ortodoxă, convertindu-se la baptism, iar după aia la penticostalism; în momentul în care discuția ia o turnură referitoare la relațiile etnice (ale naționalităților), acesta se autodefineste ca adept al religiei ortodoxe. În același timp, în multe alte situații, identitatea penticostală a acestuia este mult mai dominantă decât imaginea păstrată în memorie despre apartenența sa la ortodoxie. În povestire apar și categorii sociale din socialismul timpuriu, care capătă nuanțe naționale. În acest context, distrugerea bisericii se interpretează ca manifestare a agresivității simbolice împotriva comunității de țigani din localitate: *Ortodocși am fost, ortodocși. [...] În sat, n-am apucat-o să fie, asta am făcut-o, am zidit-o pe timpul... Cam pe la '39 a fost făcută. Dar deja în '40 s-a dărâmat. Când au venit ungurii, atuncea oameni din sat, ungurii din sat au desfăcut, au stricat, doar atâta mai era ca să sfințească și să intre în el. (Nu era sfințită?) Asta ar fi urmat, să se sfințească și s-ar fi putut face rugăciuni într-însa* (M. G., bărbat țigan în vârstă).

Probabil și din acest exemplu reiese faptul că memoria referitoare la relațiile interetnice, așadar păienjenişul istorioarelor ţesut în jurul anumitor evenimente, este deosebit de complex. În ceea ce privește generalizările, interpretarea lor necesită mult tact și reținere. Trebuie avute în vedere și circumstanțele variabile (contextele), precum și intervențiile cu diferite intenții sosite în lumea satului din exterior. Aceste povestiri pot fi puse cu ușurință în slujba uneia sau alteia dintre ideologii, iar dacă sunt scoase din context devin mijloacele unor mobilizări politice. Relația de sens invers, care leagă memoria de cadrul variabil, favorizează și „resuscitarea amintirilor”. Cele două grupuri etnice din Doboșeni au rezolvat până în prezent cu succes problema memoriei, iar acest lucru se explică – în parte – și prin opiniile publice paralele și lipsa unor mobilizări politice antagonice.

Interpretarea memoriei sociale necesită o scurtă menționare a planurilor de viitor, cu atât mai mult cu cât retrocedarea terenurilor către posesorii de drept și reconstituirea împrejurărilor din trecut au un rol decisiv în modelarea din culisele economiei referitoare la viitorul conviețuirii dintre cele două comunități. Membrii comunităților de țigani nu sunt dezavantajați doar din punct de vedere economic, ci și din cauza faptului că nu au pământuri, iar proprietatea funciară este și simbolul apartenenței la colectivitatea satului. Unii se așteaptă la ameliorarea excluderii lor sociale adoptând o credință mitică în privința împărțirii „pământului statului”. Acest lucru neavând loc, îi suspectează pe cei din conducerea administra-



ției locale: *Cei care au avut pământ l-au putut lua înapoi. [...] Și chiar dacă au avut puțin pământ, l-au luat înapoi. A există pământul statului, acesta a fost și a rămas întotdeauna, acest pământ al statului. Statul trebuie să aibe ceva pământ, că dacă n-are, dacă statul n-are, atunci cum să aibe individul pământ. Este dat decretul și legea, ar fi trebuit să se dea la fiecare casă cincizeci de arii de pământ, ca omul să poată de acolo ... să semene mălai, picioici, tot ce vrea. [...] Păi, nimeni nu s-a născut cu pământul. Acest pământ a fost dat de Dumnezeu, cineva l-a moștenit și l-au moștenit, și l-au moștenit, dar este pământul statului... ce au făcut?* (D. T., bărbat țigan de vârstă medie)

În ceea ce privește planurile de viitor ale maghiarilor din sat, pe plan local, un rol decisiv îl are faptul că numărul crescând al țiganilor, mai de vreme sau mai târziu, va inversa proporțiile etnice din localitate. Paralel cu acest proces sunt agravate și problemele economice din comunitatea de țigani. În pofida acestui fapt, până în prezent, nici pe plan local, nici în ceea ce privește partea restrânsă a regiunii, personal nu cunosc nici măcar o singură propunere care – constatând direcția procesului – ar încerca gestionarea surselor posibile de tensiune politică și economică referitor la relațiile interetnice.

Din punct de vedere politic, ultimele alegeri locale au dovedit loialitatea locuitorilor țigani față de populația maghiară majoritară din localitate, așadar maghiarii din sat și din comună au putut constata din nou că, începând din 1990, țiganii din Doboșeni le aduc dovezi repetate de devotament la alegeri: „Aici trăiesc și în continuare va trebui să trăiască aici, așa că votează cu noi”. Astfel, „contractul” comunității de țigani ar putea deocamdată să reducă anxietatea maghiarilor din localitate, cauzată de eventuale tensiuni politice. Gestionarea problemelor economice ar impune însă strategii mult mai susținute și complexe, în care ar trebui incluse ambele etnii, iar pentru acest lucru resursele locale par a fi prea modeste. Aspiratiile de independență din partea unuia dintre sate oferă doar o soluție aparentă, deoarece administrația independentă n-ar putea realiza scoaterea satului din rețeaua de relații sociale și economice locale.



5. Ordinea interacțiunilor

În această parte a studiului, voi analiza parțial nivelul interacțiunilor cotidiene referitor la relațiile interetnice și etnicitate. Acest nivel este cel al „întâlnirilor”. În asemenea situații, cei care aparțin diferitelor grupuri (în cazul unor întâlniri mixte) se comportă în general urmând reguli bine stabilite, menținând – în consecință – granițele etnice. Aici, prin granițele etnice înțeleg frontierele sociale și nu abordez detaliile diversității culturale, subliniind doar acele elemente care joacă un rol în menținerea granițelor etnice. În decursul studiilor de caz anterioare am mai încercat să analizez ordinea interacțiunilor (interaction order) existente între maghiarii și țigani din Doboșeni (Fosztó 1997a, 1997b, 1998), așadar nu voi repeta aici afirmațiile expuse, mai degrabă mă voi concentra asupra unui fenomen în opinia mea important. Aici abordez problema etnică a stigmatului și elementele arsenalului strategic utilizat de către grupul/persoana stigmatizat(ă) pentru ieșirea din stigmat.

5.1. Satul și ulița țiganilor

Noțiunea frontierelor etnice nu este utilizată de Fredrik Barth (1996) neapărat în sens spațial. Evident, modelul interacțiunilor etnice nu poate fi schițat pe hartă. Acțiunile reciproce ale actorilor pot trasa în condiții variate și susținute granițele, dar identitățile vor fi definite dincolo de frontiere. În acest sens, fenomenul este variabil și dependent de situație. În cazul unei comunități cu mărimea relativ bine definită, granițele etnice pot avea însă și o proiecție în spațiu. Aceasta este mediul geografic obiectiv, care indică, într-o manieră emblematică față de ambele comunități, tranziția și diferența proiectată în universul fizic. Adesea, acest lucru are drept consecință menținerea unei imagini staționare, transformând astfel ceea ce, în cadrul relațiilor interumane, la prima vedere, rămâne invizibil, în ceva sesizabil din spațiul fizic.

O astfel de frontieră fizică este „*casa chintalului*” din Doboșeni, care indică în mod simbolic capătul satului și începutul uliței țiganilor. Din perspectiva maghiarilor din sat, *în sus de chintal* locuiesc țiganii, iar aceștia, începând de la chintal, consideră că „*au intrat în sat*”. La o privire mai atentă se poate observa existența locuitorilor maghiari și *în sus de chintal*, chiar



în imediata vecinătate a caselor de țigani. Între marginea satului din apropierea uliței țiganilor și casele sărăcăcioase construite pe deal există deosebiri și mai vizibile decât între casele de pe cele două laturi ale chintalului. Această piatră de hotar obiectivă formează granița simbolică ce desparte grupurile etnice. Divizarea este valabilă nu doar în cazul celor vii, ci și pentru cei morți: pe dealul din spatele casei chintalului se află cimitirul țiganilor care, în fapt, este vechiul cimitir al satului, utilizat astăzi exclusiv de țigani.

Alături de îndepărtarea fizică, reglarea distanțelor sociale constituie un important domeniu al întâlnirilor mixte. În fapt, acest lucru permite acțiunile reciproce ale părților dintr-un anumit cadru, reglând suprafețele sociale pe care se petrec interacțiunile. Din partea maghiarilor, fixarea distanței sociale se stabilește ca o practică a menținerii distanței: „*trebuie să se păstreze un nivel*” (aici, nivelul înseamnă distanța). Mecanismele de menținere a distanței pot fi observate și din partea țiganilor: de pildă, separarea dintre rolul predicatorului și cel al consilierului local poate fi interpretată ca o strategie de menținere a distanței. Rolul de mediator și cel de conducător al comunității sunt îndeplinite de persoane diferite, astfel reglarea distanței sociale poate fi realizată în interiorul comunității. Structura paralelă a comunităților și divizarea confesională funcționează adesea sub forma reglării distanțelor sociale din punct de vedere instituțional.

5.2. Stigmatul

Interpretarea noțiunii de stigmat și a relației sale cu identitatea socială a fost posibilă datorită noii căi deschise în cadrul științelor sociale de lucrările lui Erving Goffman (1990 [1963]). Noțiunea stigmatului de tip „tribal” oferă ocazia de a studia stigmatul etnic. Pe parcursul unei analize asupra „stigmatului românesc”, Sorin Antohi redefineste într-un mod sugestiv noțiunea de *orientalism*. Adoptând propunerile sale, Liviu Chelcea și Puiu Lăteș realizează o „critică empirică” a naționalismului românesc urmărind divizările etnice și regionale într-un sat din Ardeal (Chelcea–Lăteș 2000). În cazul satului Doboșeni, voi analiza stigmatul de tip „tribal” al țiganilor și consecințele încercărilor de a ieși din stigmat.

La Doboșeni, dacă un maghiar se întâlnește cu un țigan, țiganul salută de regulă primul, adresându-se cu pronumele de reverență „dumneata”, iar partea maghiară răspunde prin tutuire. Acest lucru poate fi observat



frecvent, chiar dacă există o mare diferență de vârstă între cele două părți, iar dacă are loc după aceea o discuție, această regulă rămâne valabilă și în continuare. Pentru înțelegerea fenomenului trebuie menționat faptul că, în general, în sat, în ceea ce privește relațiile cu persoanele mai în vârstă sunt valabile normele utilizării pronumelui, iar tutuirea reciprocă face parte din relațiile (de egalitate) bine definite și este precedată de un gest de tutuire rituală. Tutuirea unilaterală este valabilă în cazul persoanelor cu o poziție „inferioară” în ierarhia socială a satului (de pildă, copiii).

Țigani au posibilități limitate în ce privește începerea unor discuții stradale, deoarece se poate întâmpla ca interlocutorul să treacă pur și simplu mai departe și să nu „*se oprească să discute cu aceștia*”. În general, în sat, salutul are loc în limba maghiară, pentru că țigani trebuie să vorbească în limba maghiară cu maghiarii, deoarece aceștia „*nu prea vorbesc românește*”. În cazul în care unul dintre gospodari este vizitat la casa lui de un țigan, acesta este primit în general în curte, iar condițiile discuției sunt stabilite tot de stăpânul casei. Acest lucru se întâmplă nu atât din cauza competențelor lingvistice ale maghiarilor, ci mai degrabă pe motive de comunicare: pentru aceștia, utilizarea limbii române se leagă de un context „oficial”; astfel, părții maghiare îi indică o poziție de aservire (cu polițistul, personalul administrativ regional etc. sunt nevoiți să vorbească în limba română), așadar, țigani, în special, trebuie să se conformeze dacă vor să se facă „înțelegeși”. În culisele problemei stă ascuns și faptul că nivelul de competență lingvistică maghiară a țiganilor se leagă de grupe de vârstă: vârstnicii vorbesc mai bine limba maghiară, iar cei tineri, mai puțin.

Uneori, în afara formelor de salut și de adresare, copiii de vârstă școlară elementară cunosc și numele maghiar al obiectelor confecționate de părinții lor pentru vânzare (linguri de lemn etc.). Cei mai în vârstă vorbesc relativ bine limba maghiară, la întâlnirile noastre de pe teren discuțiile începeau aproape întotdeauna în limba maghiară, trecând la limba română doar când am cerut categoric acest lucru. Dincolo de toate acestea, caracterul discuțiilor se schimba în cazul în care interacțiunea avea loc în limba română. Acest lucru se explică prin faptul că cei vârstnici – tocmai datorită vârstei – au avut ocazii mai multe pentru a învăța limba maghiară; o circumstanță importantă o constituie și faptul că, astăzi, copiii nu mai frecventează clasele mixte împreună cu maghiarii din școală și, în orice caz, din cauza mărimii grupului, comunică mai ales în interiorul acestuia.

Probabil, în parte, tot prin acest motiv poate fi explicat și faptul că, între prejudecățile atât de bogate ale maghiarilor față de țigani, la un loc



important se găsește și următoarea: „*Nici nu știu să vorbească cum trebuie*”, deși se cunoaște faptul că limba maternă a ȝiganilor este cea română. Această prejudecată era cunoscută și de către unii dintre partenerii mei de discuție țigani, deoarece aveau: „*Nici ungurește, nici românește nu vorbim ca lumea*”. Așadar, stigmatul etnic a fost interiorizat până la un anumit stadiu. În afara competenței lingvistice, mai există însă multe alte elemente culturale accentuate care – în practica maghiarilor – contribuie la definirea externă a țiganilor. Din esența stigmatului de tip „tribal” face parte definirea individului ca membru al grupului, acceptând imaginea formată despre grup ca notă caracteristică dintotdeauna în ceea ce privește identitatea socială și împiedicând, în același timp, actualizarea unei alte identități a persoanei care aparține grupului respectiv.

În ceea ce privește comportamentul maghiarilor față de țigani, principală atitudine este judecarea moralității celui/lalt. În acest sens, colectivitatea țiganilor se caracterizează prin valori ori lipsa valorilor, care legitimează acest tip de comportament devalorizant. În felul acesta apare imaginea țiganului „*hoț, mincinos, nedemn de încredere*” etc., la care se mai adaugă și caracteristici fizice precum „murdar”, prin care se realizează, de asemenea, o devalorizare morală, deoarece acest lucru, în opinia maghiarilor, înseamnă „lene” și „lipsa exigenței”. Totodată, și „pauperitatea” poate fi transformată într-o categorie morală, deoarece se asociază, de asemenea, cu „trândăvia” și familiile mari.

Numărul copiilor de țigani se explică, pe de o parte, prin imoralitatea sexuală atribuită țiganilor, pe de altă parte, prin lipsa planificării familiale. Tot aici sunt încadrate și căsătoriile timpurii comparativ cu vârsta medie a căsătoriilor dintre maghiari. În opinia maghiarilor, mișcarea religioasă penticostală și schimbările structurale și culturale din comunitățile de țigani nu semnifică adesea altceva decât faptul că „*de aproximativ zece ani sunt pocăiți*”, dar și această religie contribuie la nașterea cât mai multor copii. Interesul maghiarilor față de numărul copiilor țigani se datorează sentimentului anxietății deja amintite, așadar, pe lângă judecățile morale, apare și sentimentul „pericolului”.

Atât diferențele cât și relațiile economice pot deveni mijloace ale stigmatizării, favorizând astfel menținerea granitelor etnice. Pe de o parte, lipsa proprietăților („*sunt mai prejos, nu au pământ*”), pe de altă parte, anumite activități legate de câștiguri (comerțul ambulant, cerșitul, lucrul cu ziua) apar ca diferențe culturale asociate etniei țiganilor. În continuare, la nivel discursiv, maghiarii încearcă să reducă la nivelul unor relații economice



unilaterale interacțiunile mixte în lumina cărora țiganii „*trăiesc de aici din sat*”, se duc la „*cerșit*” și lucrează la unguri. Într-o etapă precedentă a activității mele de pe teren am avut ocazia să observ tulburările de comportament provenite din relația inversată patron-client în cazul unui bărbat maghiar care efectua o lucrare pentru un gospodar țigan (Fosztó 1998: 102–104). Cu ocazia discuțiilor despre aceste relații economice considerate legale, maghiarii încearcă să dovedească faptul că țiganii au nevoie de maghiari, însă aceste relații nu sunt reciproce. Furtul real ori presupus constituie o relație economică (ilegală) care atrage după sine grave judecăți morale, indiferent de valoarea obiectului furat, iar în opinia maghiarilor acestea sunt puse în afara cercului de relații tolerate și asociate cu grupul etnic a țiganilor.

Din trecerea în revistă a relațiilor și a valorilor atribuite acestora, reiese faptul că de țigani – ca grup etnic – se leagă multe elemente culturale inacceptabile în colectivitatea maghiarilor. Se pune întrebarea: cum poate fi abordat în mod cooperativ grupul a cărui imagine etnică este construită în special pe elemente negative? Mai mult decât atât, asocierea acestor elemente cu etnicitatea generalizează imaginea grupului, însă în decursul întâlnirilor mixte respectiva imagine se aplică indivizilor, stigmatizând astfel membrii grupului. Consecințele stigmatului constau nu doar în fenomenul: maghiarii „*stiu mai bine cine este și ce sunt țiganii*”, ci și în faptul că la nivelul indivizilor apare excluderea, ceea ce, pe plan psihologic, duce la sentimentul frustrării.

5.3. A trăi purtând stigmatul

Analizele psihosociale au definit o serie de strategii individuale menite să ajute la înlăturarea stigmatizării și a frustrărilor. Studiind colectivitățile de țigani din România, câțiva cercetători au identificat și analizat o succesiune de asemenea strategii. Printre acestea există, de pildă, proceduri precum conștientizarea situației, temporizarea (expunerea în viitor), schimbarea (reconectarea), substituirea, compensarea, atenuarea și transferul (Urlich et al. 1997). Utilizarea strategiilor respective în diferite contexte poate sprijini individul în ceea ce privește evitarea ori preîntâmpinarea propriilor reacții de autodistrugere sau agresive, apărute din cauza frustrării. Există o consecință socială referitoare la încercările de ieșire din stigmat. În cazul în care membrii unui grup utilizează strategii asemănă-



toare pentru înlăturarea dezavantajelor cauzate de stigmatizare, produsul secundar al acțiunilor individuale, dar organizate în modele, poate fi constituit din crearea formației sociale.

Una dintre strategiile posibile ar fi integrarea individuală în grupul majoritar, această cale fiind abordabilă mai degrabă în cazul elitelor comunității stigmatizate. Un asemenea proces ar putea fi cel din Ținutul Secuiesc, în decursul căruia familiile de țigani mai înstăriți se mută în centrul satului (vezi, de ex., Anghel 1999 și Kotics 1999). Din acest punct de vedere, un exemplu interesant este preluarea simbolurilor celeilalte etnii, de pildă, a porțiilor secuiești construite la intrarea (Kotics 1999:128–129). Un astfel de proces individual poate fi considerat în Doboșeni convertirea de la ortodoxie a țiganilor din anii '60. Astfel, cei care au abandonat religia ortodoxă au căutat și au găsit acceptare într-una dintre bisericile locale cu un prestigiu relativ mare. Citez aici, spre exemplificare, mărturia unui bărbat țigan în vârstă:

Ies pe drum, era spre seară, așa sună orga, așa frumos se cântă. (La reformati?) Nu. La bapțiști. Dumnezeule, cum să ajung eu acolo? Așa suna orga... Doamne, Dumnezeule, cum să mă duc eu acolo și mai aproape? Am mers și mai aproape, am mers și mai aproape, păi văd că ușa nu-i închisă, era cumva deschisă, mă duc mai înăuntru, mă duc mai înăuntru, apoi când ajung acolo, vine un pocăit, m-a prins pe mine din spate și-mi zice: unde mergi? Așa m-am speriat, nici nu știam ce să fac. Zic: Am văzut aceste cântece frumoase, cum (se) cântă... Zice: Vii? Zic: Nu știu dacă pe mine ca țigan mă primește. Nici să nu spui așa ceva, M., zice, căci te primesc bucuroși! Când am intrat în casa de rugăciuni, acolo văd, într-un colț, unul plânge, în cela' colț, altul plânge. Păi de ce plâng oamenii ăștia, Dumnezeule Mare? Păi acolo la avon, cum se zice, unde se zice din cuvântul Domnului, de unde se predică, odată se zice, se predică pe Dumnezeu (cântând): Vezi, când ai fost răstignit? Vezi, când ai fost răstignit? Nu pot acum să cânt, că așa de tare am îmbătrânit, nu pot să cânt. Și atunci au zis: Știi când l-ai străpuns cu lancea? Ș-atunci: Știi când cu coroana ce împunge i-au, cum se cheamă, capul. Cu coroana de spini. Na, și-apoi așa plângeau oamenii. Eu... de atunci și eu am plâns, așa am început să plâng. Păi așa am văzut, că așa plâng toți ...Bunule Dumnezeu, ce poate să fie? [...] Apoi eu



de atunci am făcut promisiune lui Dumnezeu, zic na, de astăzi, dacă pe mine mă primesc aici, eu vin aici. Na, zice: dacă vii aici, să fii liniștit că nu vei avea loc rău. Mie mi-a plăcut, apoi m-am dus, m-am dus, m-am dus și odată zice predicatorul: M., îți place să fii pocăit? Zic: da, cum nu. Primești o Biblie, zice, în numele Domnului, dacă vei fi pocăit. Da – zic. Na, mi-a dat o Biblie, mie mi-a dat, Biblie românească mi-a dat. Na, zice: ține-l și poruncile care sunt într-însa trebuie să le împlinești, zice. (D. M.)

Atitudinea de acceptare a „pocăiților” maghiari însă era doar începutul procesului, a cărui urmare a fost convertirea la credința penticostală a unui mare număr de țigani din comunitate, înființându-se astfel în sat o biserică separată, ai cărei membrii sunt în majoritate țigani. Acest fenomen face parte din cea de-a doua perioadă a convertirilor, iar în ce privește specificul său, diferă de exemplul anterior.

Aici, calea ieșirii din stigmat nu constă în integrarea în grupul celălalt, ci invers, în detașarea față de grup. Goffman atrage atenția asupra paradoxului din cadrul acestui proces: cu cât individul stigmatizat se detașează și devine mai independent din punct de vedere structural, cu atât mai mult va fi asimilat sub aspect cultural, deoarece se va autodefini prin noțiunile de mândrie și demnitate ale culturii celeilalte.²⁰ Cazul credincioșilor țigani penticostali din Doboșeni diferă de fenomenul descris de Goffman prin faptul că, aici, nu se realizează analogia utilizării mândriei și a demnității individuale, ci o nouă organizare, asemănătoare structural cu instituțiile celui alt grup.

În parte, fenomenul seamănă cu caracterele specifice naționalismului țiganilor, accentuat de către Thomas Acton ca element constitutiv: mișcarea care împrumută și se inspiră din alte tipuri de naționalism (Acton 1974: 233). O deosebire importantă constă însă în tendința/orientarea procesului, deoarece naționalismul și mobilizarea etnică, de cele mai multe ori, sunt procese centralizatoare, dirijate conștient și „de sus”, de către elite, iar comunitatea penticostală din Doboșeni, deși a fost înființată cu influență și ajutor din exterior, în ceea ce privește conducerea și funcționa-

20 „His disdain for a society that rejects him can be understood only in terms of that society's conception of pride dignity and independence. In short, unless there is some alien culture in which to fall back, the more separate he separates himself structurally from the normals, the more like them may become culturally” (Goffman 1990: 139).



rea locală are o relativă independență, menținând mai degrabă relații mai strânse cu celelalte comunități de țigani pentecostali din regiune. Caracterul etnic al fenomenului constă în faptul că aceste comunități, în majoritatea lor, au fost constituite ca urmare a unor procese asemănătoare, sub semnul valorilor universaliste. Din punctul de vedere al indivizilor, mișcările religioase constituie eliberarea de sub stigmatizare, oferind totodată o variantă de integrare alternativă (nu națională). Limba vorbită în biserică este cea română, aceasta fiind mai familiară țăganilor, însă procesul convertirii semnifică ieșirea din sânul bisericii ortodoxe „naționale”.

6. Identități locale

Aș dori să ilustrez funcționarea identității(identităților) locale printr-un scurt studiu de caz, care – conform intențiilor mele – exemplifică conviețuirea celor două comunități în cadrul realităților paralele simbolice. Aș dori totodată să subliniez faptul că, aici, voi aprecia ca paralelă relația dintre cele două colectivități doar pe baza unor aspecte bine definite, deoarece în alte domenii – așa cum s-a arătat în prealabil – există relații importante între maghiarii și țăganii din Doboșeni. Acel domeniu relativ ușor conturabil de care mă voi ocupa reprezintă o formă rituală trăită în public referitor la conștiința comunitară: înmormântarea. În opinia mea, înmormântarea – fiind un eveniment comunitar – conferă un cadru important identității locale și de grup, așadar nu voi argumenta în detaliu alegerea mea. Pe scurt (și fără ambiții de originalitate) aș defini înmormântarea ca oportunitatea colectivă a grupului de-a se aduna în jurul unui membru mort al acestuia, urmând scenariul ritualic bine definit. În mormântarea se manifestă ca o acțiune rituală, dar și socială a individului. Relevanța socială și dublul caracter al evenimentului (individual și comunitar) pot fi exemplificate prin faptul că, în cazul comunităților din Ținutul Secuiesc, prezența are foarte mare importanță, rudele defunctului rețin persoana care lipsește din grup. În continuare voi exemplifica reversul acestui lucru.

În data de 8 august 2000, la Doboșeni au avut loc, în același timp, două înmormântări: au decedat doi săteni, unul maghiar și unul țigan. Așadar, cele două înmormântări i-au împărțit pe săteni de-a lungul grani-



țelor etnice și confesionale de grup. Desfășurarea evenimentelor a fost marcată de atitudinea naturală și potrivită cu ocazia ale celor două grupuri, în general, nederanjând nimic bunul mers al ceremoniilor. Având în vedere ceremoniile diferite, scenariul evenimentelor urma modelele obișnuite fiecăruia dintre cele două grupuri, decedații fiind înmormântați în cimitire separate. Evident, acest lucru necesită anumite precondiții, ca deosebirea religioasă (preotul reformat și predicatorul penticostal), precum și așezarea diferită a cimitirelor. Aceste condiții există în Doboșeni.

În fapt, în sensul în care participarea comună era împiedicată de faptul că cele două înmormântări se desfășurau în același timp, compatibilitatea evenimentelor era „negativă”. Probabil ar fi exagerat să se caute tendențiozitatea faptică, însă se poate afirma că, la organizarea înmormântărilor, niciuna dintre părți nu s-a gândit să adapteze propriul eveniment conform ritualurilor din cealaltă comunitate, incluzând – eventual – ceremonia celuilalt în propria structură al timpului. Acest fapt poate fi interpretat prin conjuncturi socioculturale referitoare la relațiile interetnice deja amintite, completându-se cu o împrejurare de natură locală aparte: din punct de vedere economic, familia mortului maghiar era de vază în localitate. Potrivit opiniei mele, aici avem de-a face cu o circumstanță care intensifică deosebirile, deși, în mod normal, membrii unui grup nu obișnuiesc să participe la înmormântările din celălalt grup, decât în mod excepțional și pe baza unor relații personale.

Atât pentru membrii comunității maghiare, cât și pentru colectivitatea de țigani, din interiorul grupului are importanță și se așteaptă ca fiecare individ în parte să cunoască decesul membrilor grupului, să prezinte condoleanțe aparținătorilor și să participe la înmormântare. Evident, modelul ideal se poate realiza diferit, deoarece niciodată nu participă toți sătenii la o singură înmormântare. Obligativitatea poate avea diferite grade, în funcție de relațiile de rudenie sau de vecinătate, iar raporturile de participare pot fi și ele diferite: de pildă, unii participă la înhumare, dar nu și la praznicul care urmează acesteia. La Doboșeni, deja spre sfârșitul înmormântării maghiare, la intersecțiile străzilor se opresc bărbații care ajută la organizare, invitându-i pe cei din cortegiu la praznic. În cazul de față, pomana – potrivit poziției importante a familiei mortului – a avut loc în casa de cultură din centrul satului, au existat însă oameni care s-au scuzat în fața organizatorilor și au plecat acasă.

În cazul ambelor grupuri exista informația pasivă de fond, potrivit căreia, în paralel, mai avea loc o înmormântare; de acest lucru aminteau în



mod reciproc vocile auzite la ceremonii, clopotele trase și cântecele în cazul mortului maghiar, precum și cântecele și muzica cu care se acompania înmormântarea defunctului țigan. Acest lucru i-a scos în fața porții pe membrii rămași acasă ai familiilor maghiare din imediata apropiere a uliței țiganilor, iar aceștia au privit de la distanță „în mormântarea pocăită”. Cu vecinii lor maghiari ar fi fost cel puțin nepoliticos să se comporte astfel. În cazul în care cineva lipsește de la o înmormântare, încearcă să rămână cât mai invizibil, eventual va privi cortegiul funerar din casă, din spatele perdelelor.

Prin acest studiu de caz am dorit să argumentez faptul că la un anumit nivel al ritualizării – în acest caz, câte o înmormântare – nu funcționează / nu se produce o identitate locală comună celor din Doboșeni (maghiarii și țiganii). Există informația despre celălalt, eventual curiozitatea față de acesta, dar nu poate fi observată într-un mod public trăirea colectivă a identității. Continuarea cercetării fenomenului ar putea semnala – eventual – astfel de procese cu ocazia observării altor situații, acest scurt studiu de caz însă – evident – nu poate înlocui analiza detaliată a identității (identităților) locale. Aici am dorit să prezint doar un instantaneu, un dublu eveniment comun, ori cel puțin petrecut în spații apropiate, care însă, din punctul de vedere al realității simbolice, a avut o evoluție paralelă.

7. Sinteză

În acest studiu am prezentat relațiile etnice din Doboșeni, încercând totodată să analizez diferitele procese sociale care influențează aceste relații, în contextul satului și al comunei. La Doboșeni conviețuiesc maghiari și țigani, fiind delimitați în spațiul fizic al satului. Cele două etnii sunt caracterizate prin disproporțiile economice evidente și parametrii demografici diferiți. Comunitatea țiganilor este vizibil mai pauperă și mai dinamică din punct de vedere demografic. În decursul ultimului deceniu – deși din motive diferite – membrii ambelor comunități trăiesc sentimente de anxietate, simțindu-se vulnerabili. Mulți dintre membrii colectivității de țigani cred că sunt dezavantajați din punct de vedere economic, iar maghiarii sunt îngrijorați datorită schimbărilor proporțiilor etnice din sat.



Una dintre specificitățile relațiilor interetnice este și faptul că acestea sunt încadrate, din punct de vedere istoric, în categorizări de tip național. În această regiune cu populație majoritară maghiară, din cauza limbii lor materne (română) și a religiei (ortodoxe), grupul ȝiganilor era adesea categorizat ca român de către administrațiile schimbătoare din secolul XX. Acest lucru apare uneori și la nivel identitar, însă în lumea satului are o importanță mult mai mare practica identificării, diferită de nivelele naționale și care se organizează „de jos”. Unul dintre elementele decisive ale acesteia constă în stigmatizarea comunității de țigani, utilizând o noțiune definită de Goffman, stigmatul de tip „tribal”.

În opinia mea, una dintre strategiile importante de ieșire din stigmat este aderarea la biserica locală penticostală, care oferă o formă de identitate universală pentru membrii ei. În comunitatea penticostală din Doboseni se utilizează limba română și cei care erau convertiți la început au părăsit, de regulă, religia ortodoxă. Astfel, se despart cele două elemente de categorizare națională (română): limba și religia. Limba română reprezintă un mijloc de comunicare familiar din sânul bisericii, neavând vreun sens simbolic deosebit. Biserica transmite o structură instituțională exterioară spre comunitate, n-am găsit însă intenții de influențare de tip strategic/ideologic. După 1990, comunitatea de țigani a ales ca strategie politică locală asocierea cu maghiarii din comună. În interiorul comunității maghiare nu pot fi găsite semne vizibile referitoare la intențiile de schimbare în ceea ce privește modelele de conviețuire.

Am încercat abordarea funcționării identităților locale prin prezentarea unui dublu eveniment (două înmormântări care se petrec paralel). Ceremoniile desfășurate în spații fizice distincte și cu participanți care nu se intersectează, conștiința existenței celuilalt ritual apare doar pe un fundal pasiv. Conform interpretării mele, în contextul cazuistic prezentat, la un anumit nivel al ritualizării nu poate fi observată producerea/trăirea identității locale comune între cele două colectivități etnice și confesionale. În continuare, o cercetare detaliată a identităților locale necesită – evident – un amplu studiu al fenomenului.



Bibliografie

ACTON, Thomas

1974 *Gypsy Politics and Social Change. The development of ethnic ideology and pressure politics among British gypsies from Victorian reformism to Romany nationalism*. Routledge and Kegan Paul Ltd., London

ANĂSTĂSOAIE, Viorel Marian

1999 În căutarea strămosului pierdut. Tradiție și istorie locală într-un sat din sud-estul Transilvaniei. In: POZSONY Ferenc – ANGHEL Remus Gabriel (ed.): *Modele de conviețuire din Ardeal, Zăbala*. Asociația Etnografică Kriza János, Cluj, 20–30.

ANGHEL, Remus Gabriel

1999 Poveste cu țigani maghiari In: POZSONY Ferenc – ANGHEL Remus Gabriel (ed.): *Modele de conviețuire din Ardeal, Zăbala*. Asociația Etnografică Kriza János, Cluj, 88–121.

ANTOHI, Sorin

1999 [1994] „Cioran și stigmatul românesc. Mecanisme identitare și definiții radicale ale etnicității” *Civitas Imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Polirom, Iași. 235–324.

BARANY, Zoltán

1998 Ethnic mobilization and the state: the Roma in Eastern Europe. *Ethnic and Racial Studies* 21. (2) 309–327.

BARTH, Fredrik

1969 Introduction. In: Barth, Fredrik (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries, The Social Organization of Culture Difference*. Scandinavian Press, Oslo, 9–38.

1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében *Regio*. (1) 3–25.

CHELCEA, Liviu – LĂȚEA, Puiu

2000 *România profundă în comunism. Dileme identitare, istorie locală și economie secundară la Sântana*. Nemira, București

CLIFFORD, James

1997 Diasporas. In: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 244–277.

CRISTEA, Octav – LĂȚEA, Puiu – CHELCEA, Liviu

1997 Egy roma közösség etnikai megbélyegzettsége. *Antropológia Műhely*. (3–4) 47–57.



DOUGLAS, Mary

1966 *Purity and Danger*. Routledge and Kegan Paul, London

ERIKSEN, Thomas Hylland

1999 *Tu dimunn pu vini kreol: The Mauritian creole and the concept of creolization*, *Transnational Communities Working Paper Series*. WPTC-99-13. www.transcomm.ox.ac.uk

FRIEDMAN, Jonathan

1997 Global Crisis, the Struggle for Cultural Identity and Intellectual Pork-barrelling: Cosmopolitans versus Locals, Ethnicns and Nationals in an Era of De-Hegemonization. In: WERBNER, Pnina – MODOOD, Tariq (ed.): *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Zed Books, London, 70–89.

1998 Transnationalization, Socio-political Disorder, and Ethnification as Expressions of Declining Global Hegemony. *International Political Science Review* 19. (3) 233–250.

FOSZTÓ László

1997a A formalizáció folyamata az interetnikus kapcsolatokban: esetelemzés egy cigány-magyar egymás mellett élés példáján. *Antropológiai Műhely* IX. (1) 55–61.

1997b Ki a cigány? Az etnikai identitásokról. *Keresztény Szó* VIII. (4) 26–29.

1998 Cigány–magyar egymás mellett élés Székelyszáldoboson. In: BARI Károly (szerk.) *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kultúrájáról*. Petőfi Sándor Művelődési Központ Gödöllő, 93–110.

GAGYI József (szerk.)

1996 *Egy más mellett való élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*, (Helyzet Könyvek.) Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

GAY y BLASCO, Paloma

1999 *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Berg, Oxford and New York

GHEORGHE, Nicolae

1991 Roma-Gypsy ethnicity in Eastern Europe. *Social Research* 58. (4) 829–855.

1997 The Social Construction of Romani Identity In: ACTON, Thomas (ed.): *Gypsy Politics and Traveller Identity*. University of Hertfordshire Press, Hatfield, 153–163.

- GOFFMAN, Erving
1990 [1963] *Stigma. Notes on Management of Spoiled Identity*. Penguin Books
- HANCOCK, Ian
1991 The East European Roots of Romani Nationalism. In: CROWE, D. – KOLSTI, J. (eds.): *The Gypsies of Eastern Europe*. M. E. Sharpe Inc., 133–149.
- HANNERZ, Ulf
1997 Borders. *International Social Science Journal* 154. 537–548
2000 Flows, boundaries and hybrids: keywords in transnational anthropology. *Transnational Communities Working Paper Series*. WPTC-2K-02. www.transcomm.ox.ac.uk
- KOVALCSIK Katalin – BOROS Loránd
2000 Rudárnak lenni: egy romániai etnikai csoport identitásának megközelítései. *Pro Minoritate*. (Ősz–Tél) 151–156.
- KOTICS József
1999 Integrare sau segregare? Țigani din Zăbala, județul Covasna. In: POZSONY Ferenc – ANGHEL Remus Gabriel (ed.): *Modele de conviețuire din Ardeal, Zăbala*. Asociația Etnografică Kriza János, Cluj, 122–138.
- OKELY, Judith
1983 *The Traveler Gypsies*. Cambridge University Press, Cambridge
- OLICK, Jeffrey K. – ROBBINS, Joyce
1999 A társadalmi emlékezet tanulmányozása: a „kollektív emlékezettől” a mnemonikus gyakorlat történeti szociológia vizsgálatáig. *Replika*. (37) 19–43.
- POZSONY Ferenc – ANGHEL, Remus Gabriel (ed.)
1999 *Modele de conviețuire din Ardeal, Zăbala*. Asociația Etnografică Kriza János, Cluj
- PRÓNAI Csaba
1998 The antecedents of Hungarian Anthropological Gypsy Studies. *Journal of the Gypsy Lore Society* 8. (1) 47–66.
- SÁRKÁNY Mihály – VÁGVÖLGYI András – JÁVOK Kata – TAGÁNYI Zoltán
1982 Rural community studies in Hungary. In: DURAND-DROUHIN – SZWENGRUB, Lili-Maria – MIHĂILESCU, Ion (eds.): *Rural Community Studies in Europe*. Vol. 2. Pergamon Press–European Coordination Centre for Research and Documentation in Social Sciences, 131–164.



SÁRKÁNY Mihály

2000 Közösségtanulmányok és összehasonlításuk lehetőségei. In: *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 57–71.

STEWART, Michael

1994 *Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. T-Twins Kiadó–MTA Szociológiai Intézet–Max Weber Alapítvány, Budapest

1997 *The Time of the Gypsies*. Westview Press, Boulder

SUTHERLAND, Ann

1975 *Gypsies: The hidden Americans*. Tavistock, London

ULRICH, Cătălina – MARDAR, Cristian Nicolai – ULRICH, Louis

1997 Rromi: construirea strategiilor de rezistență la frustrare. *Rromathan* 1. (2) 51–66.

VARGA E. Árpád

1998 *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája: Kovászna, Hargita és Maros megye. Népszámlálási adatok 1850–1992 között*. Teleki László Alapítvány–Pro Print Könyvkiadó, Budapest–Csíkszereda

WILLIAMS, Patrik

1984 *Marriage Tsiganes: Une cérémonie de fiançailles chez le Rom de Paris*. L'Harmattan, Seif, Paris

Anexe

I. Date despre populația comunei Brăduț pe baza evidenței populației (iulie 2000)

1. Populația comunei pe sate

Satul	Total	Bărbați	Femei
Brăduț / Bardóc	933	469	464
Filia / Erdőfüle	1243	626	617
Tălișoara / Olasztelek	748	375	373
Doboșeni / Száldobos (maghiarii)	833	425	408
Doboșeni / Száldobos (romii)	792	365	427
Doboșeni / Száldobos (total)	1625	790	835
Populația totală în comună	4549	2260	2289

2. Populația comunei pe sate și grupe de vârstă

Sat	0–3	4–6	7–17	18–30	31–62	Peste 62
Brăduț / Bardóc	26	24	151	186	372	174
Filia / Erdőfüle	38	35	199	273	485	213
Tălișoara / Olasztelek	23	23	85	159	289	169
Doboșeni / Száldobos (maghiarii)	34	25	109	173	326	166
Doboșeni / Száldobos (romii)	84	85	279	183	145	16
Total	205	192	823	974	1617	738

3. Populația comunei pe religii

Religie	Persoane
Reformat	3643
Ortodox	127
Romano Catolic	131
Unitarian	91
Altele	557
Total	4549

II. Evoluția populației din satul Doboșeni pe baza datelor recensămintelor

1. Populația satului pe naționalități (n) și limba maternă (a)

An	Total	Român	Maghiar	German	Alții (incl. romii)	Evreu	Țigan
1850n	546	26	471	0	49	0	49
1869a	626	26	600	0	0	0	0
1880a	652	16	616	0	20	0	0
1880b	652	16	636	0	0	0	0
1890a	679	0	679	0	0	0	0
1900a	769	37	716	6	10	0	0
1910a	935	56	871	0	8	0	0
1920n	889	224	665	0	0	0	0
1930a	887	60	827	0	0	0	0
1930n	887	151	682	0	54	0	54
1941a	988	5	983	0	0	0	0
1941n	988	3	937	0	48	0	48
1956a	1030	–	–	–	–	–	–
1966a	1044	139	904	0	1	0	0
1966n	1044	148	896	0	0	0	0
1977n	1184	260	924	0	0	0	0
1992n	1409	322	1078	0	9	0	9

2. Populația satului pe religii

An	Total	Orto- dox	G. cat.	R. cat.	Reform.	Evang.	Unit.	Izr.	Al- tele
1850	546	54	0	8	484	0	0	0	0
1869	626	132	0	16	474	0	4	0	0
1880	652	109	2	13	520	0	8	0	0
1890	679	121	1	9	541	0	7	0	0
1900	769	149	4	6	589	1	14	6	0
1910	935	181	0	18	709	1	26	0	0
1930	887	163	0	12	682	0	21	1	8
1941	988	14	1	22	917	3	24	0	7
1992	1409	112	0	20	829	0	16	0	432

Capitolul 6

Comunicarea convertirii: reflectări asupra schimbărilor religioase în cazul romilor convertiți la penticostalism¹

1. Introducere

Convertirea religioasă, respectiv acceptarea noilor practici și principii confesionale se asociază adesea cu transformările sociale și culturale. Analizele referitoare la schimbările petrecute cu ocazia convertirilor sunt însă domenii de cercetare relativ noi ale antropologiei religiei. Cercetările antropologice și etnografice s-au ocupat mai frecvent cu analize ce luau sub vizor perpetuarea ideilor și a practicilor religioase, precum și a celor legate de tradiție; astfel, schimbările individuale și comunitare realizate în timpul convertirii au apărut mai degrabă ca efecte negative (pierderea identității culturale, aculturația etc.). Referitor la schimbările confesionale, câțiva autori au atras recent atenția asupra faptului că această căutare perseverentă a continuității i-a orbit adesea pe cercetători, iar analiza a devenit insensibilă față de explicațiile date pentru abandonul unor practici sociale și discontinuități apărute în ideile culturale (Engelke 2004, Robbins 2003). Cercetările asupra convertirilor ar putea fi o bună ocazie pentru studiul acestor discontinuități: astfel devin mai clare procesele în decursul cărora practicile religioase își pierd semnificația ori sunt interzise sau relațiile sociale se devalorizează și se întrerup, iar noile valori și relații

1 Cercetarea care stă la baza studiului de față a făcut parte din proiectul *Societatea civilă și religia*, desfășurat la Departamentul Eurasia post-socialistă din cadrul Institutului Max Planck de Antropologie Socială (2003–2006) sub conducerea lui Chris Hann. Am realizat cercetarea de teren la Cluj-Napoca și într-un sat din apropiere în perioada: iunie 2003 – septembrie 2004. Segmente ale studiului au fost prezentate de mine la Institutul Max Planck, respectiv la Institutul de Etnologie al Universității Martin Luther (Halle–Wittenberg). Sunt recunoscător participanților pentru intervențiile făcute.



ce le vor înlocui pe cele vechi sunt descoperite. În fond, critica este justificată, deși – evident – au existat și mai devreme lucrări ce analizau convertirile religioase, iar despre acestea voi face referire în cele ce urmează. În prealabil, aș dori să prezint aici doar o ilustrație etnografică.

Cercetările Palomei Gay y Blasco (1999) sunt un bun exemplu pentru a arăta cum trebuie abordată convertirea religioasă. Analizând societatea *gitanilor* (țiganilor spanioli) din Madrid, Gay y Blasco a ajuns la concluzia că, în cazul creștinismului evanghelic, convertirea influențează modul în care este concepută persoana morală (*moral personhood*) din rândul gitanilor, iar din această cauză se schimbă organizare socială în ceea ce privește ordinea grupurilor locale. Astfel, se nasc noi forme asociative care nu puteau exista înainte de convertire (de pildă, din cauza animozității dintre bărbați); în consecință, comunitățile locale sunt introduse în noul sistem al relațiilor translocale. În pofida faptului că în decursul convertirii unele principii culturale își pierd valoarea (de pildă, obligativitatea răzbu-nării), continuitatea identității țiganilor persistă, mai mult decât atât, gitanii convertiți se consideră țigani mai buni decât cei care nu au fost convertiți. Relațiile translocale oferă celor convertiți fraternitatea religioasă și posibilitatea unei diaspore etnice și confesionale (Gay y Blasco 2002).

Rezultatele cercetărilor mele referitor la romii ardeleni invocă procese asemănătoare, având însă și puncte diferite față de opiniile lui Gay y Blasco. Accept ideea fundamentală conform căreia, în concepția convertirilor, persoana morală suferă o transformare succesivă, iar în studiul de față voi încerca să abordez procesele individuale și colective din perspectiva comunicării². Așadar, voi trece pe scurt în revistă literatura de specialitate referitoare la convertirile religioase, apoi voi studia rolul mărturiei convertirii, posibilitatea expunerii și limitele acestora. În continuare, în ceea ce privește procesul convertirii, voi trata rolul comportamentului nonverbal și al celui public.

- 2 Literatura antropologică despre categoria *persoanei* este vastă. Există o tradiție bine conturată analizează probleme legate de diferențe dintre culturi asupra concepțiilor legate de ființa umană ca parte a societății și implicațiile morale, religioase, legale etc. a acestor diferențe (pentru introducerea în această subdomeniu a antropologiei vezi Carrithers, Collins, și Lukes 1985; Poole 1994). În analiza mea mă limitez doar pe unele aspecte a construcției și transformării persoanei morale (*moral personhood*) prin analiza practicilor de comunicare observabile.



2. Convertirea religioasă: transformarea persoanei morale și comunicarea rituală

În formarea și menținerea persoanei morale, gesturile comunicative ritualizate (de exemplu, formele de salut, prezentarea scuzelor, participarea la ritualuri etc.) joacă un rol semnificativ. Uitarea ori evitarea cu bună știință a acestora contribuie la deteriorarea sau chiar întreruperea relațiilor morale dintre părți. În ceea ce privește formarea ori menținerea unui grup, existența ritualurilor și participarea membrilor grupului la acestea au de asemenea un rol important. Pentru membrii grupului respectiv, prezența personală și realizarea anumitor gesturi ritualice constituie manifestarea solidarității publice existente în interiorul grupului. Adesea, datorită acestor gesturi, grupul apare și în mijlocul unui public exterior, accentuând în felul acesta solidaritatea; așadar, ritualurile joacă un rol comunicativ în ceea ce privește formarea, menținerea și prezentarea grupului în lumea exterioară.

În cadrul următoarei treceri în revistă, scopul meu nu poate fi prezentarea literaturii de specialitate despre ritualuri, deoarece aceasta constituie una dintre temele preferate ale antropologiei socioculturale de la începuturile sale, fiind și astăzi un domeniu de cercetare înfloritor (Kelly-Kaplan 1990 oferă o excelentă prezentare a polemicilor contemporane). De fapt, ceea ce voi schița aici nu sunt decât câteva constatări teoretice privind rolul comunicativ al ritualurilor, cu referire la concluziile literaturii antropologice despre convertirea religioasă, având ca scop descrierea cadrului teoretic în care voi așeza materialul analizat.

Literatura de specialitate referitoare la convertiri formează un domeniu antropologic relativ redus, cu toate că din volumele de studii publicate în ultimul deceniu reiese faptul că există un interes deosebit în ceea ce privește fenomenele legate de convertirile religioase mai recent (astfel de volume sunt: Buckser-Glazier 2003, Hefner 1993, Lamb-Bryant 1999, Van der Veer 1996). Din punct de vedere teoretic și metodic, studiile sunt extrem de variate, dar reiese în evidență faptul că, în cadrul analizei interdependențelor existente între schimbările sociale și confesionale ale convertirii, poate fi remarcat de fiecare dată conceptul *modernității convertirii*. Această constatare este apreciabilă și din cauză că deseori, alături de



schimbările confesionale, apare înnoirea, ceea ce pare să fie în contradicție cu previziunile teoriilor modernității.

Potrivit opiniei lui Max Weber, în cazul în care într-o societate, în decursul procesului de modernizare, se amplifică raționalizarea, ritualurile rămân în urmă (vezi și Gerth–Mills 1958: 51–52). Weber, ca autor al lucrării *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (2001), a dovedit și faptul că raționalizarea dintr-o anumită sferă a vieții (de pildă, în religiozitate) influențează și raționalizarea altor domenii de activitate (de exemplu, economia). Această opinie poate fi completată cu analizele contemporane care au ajuns la concluzia că „dezvrăjirea” lumii nu este un proces neapărat linear și unilateral. În anumite perioade istorice și în cazul anumitor societăți pot fi observate declinul ritualurilor și progresul raționalității instrumentale, iar în alte epoci și în alte societăți, de multe ori există o revitalizare a ritualurilor ori crearea altor ritualuri mai noi.

În cea de-a doua parte a veacului al XIX-lea, în toată Europa se inventau tradițiile ritualice (vezi și Hobsbawm–Ranger 1983). Ritualurile seculare ale statelor naționale au fost realizate adesea după modelul ceremoniilor religioase deja existente (de pildă, cortegiile și procesiunile) ori conform ritualurilor interpersonale (de exemplu, formele de salut). Aceste tipuri de tradiții înnoite constituiau mijloace utilizate de către cei aflați la putere, însă nu de puține ori cei asupriți și aserviți erau cei care au căutat ritualurile, reacționând la abuzurile de putere și oprimare. În prima jumătate a secolului al XX-lea, de pildă, populația băștinașă din Melanezia a întreprins ritualuri milenare sub influența schimbărilor sociale ale colonizării și a regresului economic (Worsley 1957). În trecutul apropiat, în toată Europa s-a observat un nou val de revitalizare a ritualurilor (Boissevain 1992). Perioada din preajma celui de-al Doilea Război Mondial era cea a refacerilor economice și sociale, caracterizată și de centralizarea, industrializarea și raționalizarea crescândă; mai apoi, începând cu anii 1970, antropologii au observat o revitalizare sporită a ritualurilor.

Cercetările antropologiei sociale în privința convertirilor religioase și formularea modelelor teoretice a început la sfârșitul anilor ‘60 – începutul anilor ‘70 (Goody 1975, Horton 1971, Peel 1968). În această perioadă, specialiștii polemizau în special în jurul relației dintre modernitate și tradiție, în primul rând, ca urmare a cercetărilor de teren din Africa. Autorii au acordat o atenție deosebită diferențelor ce erau sesizabile între diversele moduri de gândire (*modes of thought*) și perceptibile în cazul rolului raționalității din anumite societăți (vezi și Horton 1993). Polemicile de mai târ-



ziu se concentrează succesiv asupra proceselor de convertire, subliniind asemănările și deosebirile caracteristice în regiunile unde acestea se întâmplă astăzi mai frecvent (Coleman 2000, Lehmann 1998, 2002, Robbins 2004a, Van der Veer 1996). În decursul polemizărilor a ieșit la iveală faptul că aceste convertiri se petrec într-un mod asemănător în diverse regiuni ale lumii.

Studiile care tratează convertirile și din punct de vedere tematic și-au lărgit cadrul: în pofida faptului că la început cercetarea lua în vizor convertirile la creștinism, procese asemănătoare pot fi observate în cazul tuturor „religiilor universale” (astfel de fenomene sunt, de pildă, diversele forme ale reînnoirilor confesionale, frecvența convertirilor, precum și fenomene ale fundamentalismului religios). Analiza acestor fenomene integrate în procesele modernității a dus la formularea așa-numitei teze a *modernității multiple* (*multiple modernities*), care interpretează tendințele – paralele și totuși variate din punctul de vedere al detaliilor – cu referire la procesele globalizării în cazul societăților creștine, islamice, hinduse (Eisenstadt 2002, Hefner 1998, Van der Veer 2002) și iudaice (Lehmann 1998).

Urmând perspectivele globale, descrierile etnografice contemporane evidențiază procese referitoare la convertiri din toate regiunile lumii. Alături de analizele istorice și contemporane privind societățile din Africa (Comaroff–Comaroff 1991, 1997, Meyer 1999, Peel 2000), fenomenul este prezent în America de Nord (Harding 1987, 2000, Stromberg 1993), America Latină (Chesnut 1997, 2003), precum și în Europa de Vest (Coleman 2000) și de Est (Lange 2003), dar au apărut descrieri și în ceea ce privește grupurile etnice din Indonezia (Keane 1997, 2002) și Papua Noua Guinee (Robbins 2004b), precum și unele societăți post-sovietice (Pelkmans et al. 2005, Wanner 2003, 2004).

Modernitatea convertirii constituie adesea laitmotivul acestor studii, deși noțiunea modernității este interpretată în mod foarte diferit de autori, aceștia propunând diverse tipuri de abordări referitoare la modernitate. În cazul în care s-ar putea aranja aceste tipuri de abordări pe o scară teoretică, la un capăt ar sta acele modele care analizează schimbările ce au loc în individ de-a lungul procesului de modernizare, iar la capătul celălalt ar fi studiile care tratează schimbările politice și economice, așadar economia politică a convertirii. Deosebirile existente între studiile grupate în jurul unuia sau al celuilalt dintre poli sunt evidențiate și prin metodele de cercetare, dar și prin tipul de material analizat.



Analizele care, pe acest spectru imaginar, se găsesc în apropierea polului orientat spre individ utilizează de cele mai multe ori modele culturale și psihologice, accentuând idealurile și practicile cu rol important în construcția persoanei morale. Aceste schimbări contribuie la modificarea relației individului cu societatea, la formarea unor noi identități sociale, precum și la construirea unor idealuri comunitare inovative. Din punct de vedere metodologic, studiile respective îndreaptă atenția adesea spre schimbările perceptibile ale elementelor lingvistice referitoare la comportamentul social, având ca principală temă de analiză mărturia convertirii și retorica confesională (de pildă, Harding 1987, Stromberg 1993), precum și anumite practici de reprezentare interpretate în sens mai larg (Keane 2002) și utilizate de comunitățile convertite.

În timp ce studiile amintite în prealabil utilizează mai degrabă un material etnografic și lingvistic contemporan, analizele centrate pe economia politică a convertirii contextualizează adesea fenomenele referitoare la schimbările confesionale, urmărind analiza istorică a transformărilor politice și economice. Într-un mod tipic, convertirea religioasă urmează extinderea imperiilor, colonizarea populației băștinașe, precum și activitatea de convertire a misionarilor. Din punctul de vedere al acestor analize, lucrarea în două volume a soților Comaroff (1991, 1997), bazată pe cercetarea arhivelor societăților misionare, are valoare de model. Pe scala imaginară amintită, aș dori să așez la mijloc, între cei doi poli, cercetătorii care studiază fenomenele considerate ca *întâlniri și traduceri* între lumi diferite.

Există, însă, o serie de studii care au abordat întâlnirile între misionari și băștinași ca un proces de traducere a unor idei religioase (Peel 2000). Autorii acestora (Keane 1997, Meyer 1999), utilizând de asemenea materiale din arhivele societăților misionare, resping vehement un determinism politico-economic, acuzând pe cei care propun o asemenea condiționare a proceselor de convertire că neglijează „vocale locale”.³

Pe scala imaginară amintită aș dori să așez la mijloc, între cei doi poli, pe cercetătorii care studiază convertirile religioase ca *întâlniri* și procese de *traducere* între lumi diferite. Abordarea mea se apropie mai degrabă de prima variantă, ceea care este centrată pe transformările individuale având ca subiect central practicile de comunicare a converțiilor și problema redefinirii și a validării sociale a persoanei morale. În opinia mea, sunt

3 Polemica dintre John Peel (1992) și soții Comaroff (Comaroff–Comaroff 1997: 42–53) ilustrează corect aceste tensiuni. Vezi și recenzia lui Terence Ranger (2001) despre cartea lui Peel (2000).



importante descrierile și analiza fenomenelor lingvistice observabile în decursul convertirii; cred însă că acestea trebuie completate cu o analiză a comportamentului non-verbal, realizată din punct de vedere comunicativ și luând în vizor și practicile sociale care – deși nu au ca scop primar comunicarea – conțin elemente comunicative. În cadrul contextului convertirilor religioase contemporane din România, urmărirea transformărilor rituale din epoca postsocialistă (diverse procese de revitalizare) reprezintă o oportunitate.

Mai mulți autori subliniază faptul că expunerea narativă a convertirii (*conversion narrative*) reprezintă un exercițiu lingvistic de o importanță decisivă în procesul de transformare a persoanei morale (Snow–Machalek 1983, Stromberg 1993). Potrivit lui Peter Stromber, aceste istorisiri nu sunt doar simple relatări ale evenimentelor din trecut, ci componente constitutive ale convertirilor (1993: 9–11), așadar fapte lingvistice performative (vezi și Austin 1976), deoarece, cu ajutorul lor, povestitorul transformă propria persoană morală. Peter Stromberg interpretează mărturia convertirii potrivit unui ritual, dar nu include în analiza sa contextele „naturale” în care se realizează acest discurs narativ, acestea reprezentând elemente de practică socială prin care mărturia convertirii – din punctul de vedere al auditoriului – poate deveni una dintre dovezile transformărilor morale ale persoanei. Din acest motiv, în analizele realizate de Stromberg nu se poate pune problema validității mărturiilor convertirii, existente dincolo de granițele faptului lingvistic.

Cu toate că accept ideea că mărturia convertirii și a credinței ar putea constitui elemente importante în transformarea persoanei morale, cred totuși că la fel de important este și cercetarea condițiilor prin care aceste gesturi performative devin valabile, sau chiar invers: uneori acestea nu pot fi expuse, ori, la povestirea lor, auditoriul nu le consideră credibile.⁴ De aceste probleme mă voi mai ocupa în cele ce urmează.

Dintre diversele modele care mi-au stat la dispoziție, pentru realizarea analizei convertirii religioase am ales conștient un exemplu, care, pe de o parte, subliniază importanța comunicării rituale, pe de altă parte, accentuează însemnătatea proceselor de modernizare din cadrul schimbărilor confesionale. Spre deosebire de abordările ce subliniază importanța comunicării scrise și a textelor sfinte (în continuare voi face o incursiune în

4 Pentru a putea arăta gradul de angajare dintre al membrilor comunității religioase, John Lofland și Rodney Stark au propus să se facă deosebirea între convertitul *verbal* (*verbal convert*) și cel *complet* convertit (1965: 864).



acest sens), o astfel de tratare a problemei oferă posibilitatea unei definiții mai largi în ce privește comunicarea socială și un punct de sprijin din perspectiva interpretării convertirilor în rândul populației analfabete.

După cunoștințele mele, importanța scrisului din perspectiva convertirii a fost pusă pe tapet de Jack Goody. Goody și Ian Watt au încercat să dovedească în studiul lor (1963) că apariția scrisului în istoria omenirii a dus la schimbări cognitive, care au avut consecințe semnificative în multe domenii ale vieții. De atunci, „teza comunicării în scris” a fost de multe ori criticată, efectele acesteia însă nu sunt neglijabile nici astăzi. Goody și Watt afirmă că distincția tradițională existentă în antropologia timpurie între „rațiunea primitivă” și „gândirea rațională” este falsă și etnocentrică, așadar nu poate fi păstrată; în schimb, delimitarea între societățile bazate pe scris și cele lipsite de cunoașterea scrisului are o mare importanță.

Societățile bazate pe comunicarea orală sunt caracterizate de acești cercetători ca „o prelungă înlanțuire a discuțiilor dintre membrii unui grup” (1963: 306). După părerea lor, apariția scrisului întrerupe acest proces discursiv, deoarece textele scrise nu mai pot fi supuse „proceselor homeostatice ale uitării și transformării”; de aceea, membrii societății care comunică prin scris „se confruntă cu variantele și supozițiile trecutului notate succesiv; iar din motivul că, astfel, trecutul este disociat de prezent, cercetarea istorică devine posibilă. În felul acesta, scepticismul este susținut atât prin cunoștințele legate de trecutul legendar, cât și de idealurile obținute recent și de cele referitoare la întregul univers. Următorul pas ar fi realizarea interpretărilor alternative – și testarea acestora – care au stat la baza construirii unor tradiții intelectuale logice, specializate și cumulative” (1963: 344).

Potrivit *tezei comunicării în scris* (the literacy thesis), societățile în care transmiterea informațiilor cu ajutorul scrisului a câștigat teren sunt organizate diferit față de cele care nu cunosc scrisul. Consecințele comunicării scrise sunt remarcabile în mai multe domenii ale vieții sociale (religia, politica, știința, dreptul etc). Aici nu mă voi ocupa decât de o parte dintre concepțiile lui Goody despre viața religioasă. Potrivit acestuia, există o strânsă legătură între comunicarea scrisă și exclusivitatea monoteismului. Pe baza materialului său adus din Africa, Goody afirmă următoarele: „Relativa ușurință cu care oamenii schimbă noțiunea unui Dumnezeu principal (*High God*) cu o altă formă, arată – cred – că o astfel de schimbare poate avea loc nu doar între confesiuni, ca în cazul convertirii (religioase), ci și în interiorul unei religii. Grupul etnic LoDagaa nu considera adopta-



rea creștinătății convertire, deoarece introducerea unui nou cult nu presupunea și dispariția altor dumnezei. Când în cadrul unei religii se declară: «Să nu ai alți Dumnezei în afară de mine» și când acest lucru devine exclusiv, atunci se ridică problema convertirii, iar eu cred că acest lucru nu se întâmplă decât în cazul religiilor scrise.” (Goody 1975: 103).

Puterea tradiției scrise (2000) este reformularea recentă a tezei lui Goody referitoare la comunicarea scrisă, în cadrul căreia răspunde unora dintre criticii săi și își menține punctul de vedere anterior.⁵ Din perspectiva problemelor discutate, aici are importanță faptul că autorul subliniază din nou următoarele: relația dintre comunicarea scrisă și cea orală nu are caracter substitutiv, așadar canalul de comunicare legat de grafie este adăugat ulterior comunicării orale, pe care n-o poate înlocui. Comunicarea orală are un rol decisiv și în societățile în care se cunoaște pe scară largă scrisul (Goody 2000: 11). Această afirmație – deși nu este nouă în comparație de declarațiile precedente – cuprinde posibilitatea reformulării rolului comunicării orale, în pofida faptului că Goody nu face acest lucru. Poziția sa în legătură cu problematica convertirii are în continuare o interpretare îngustă și este intelectualistă. În opinia sa, convertirea se leagă și pe mai departe tot de textele religioase scrise: „Nu poți fi convertit la o religie care există prin comunicare orală, decât dacă devii adept al unui regim politic (al unui „trib”) și te identificei mai mult sau mai puțin cu ideile religioase a grupului. Convertirea presupune o definiție a religiei din altă perspectivă: impune angajare față de un text fix (idei și ritualuri) și renunțarea la o serie de practici și acțiuni prealabile” (Goody 2000: 106).

Acest punct de vedere este cu siguranță corect, deoarece subliniază faptul că standardizarea principiilor și a practicilor religioase fixate se leagă de existența comunicării scrise, cel puțin în ceea ce privește cercul elitelor religioase. Acest lucru este denumit de către Goody (1968) comunicare scrisă restrictivă (*restricted literacy*). Nu este însă de la sine înțeles faptul că acel conținut (mesaj) al textelor fixate, referitor la persoanele convertite, ar fi de primă importanță în toate situațiile. Se ridică și problema legată de răspândirea unei noi religii în rândurile populației analfabete. Se pare că și în acest caz Goody este de părere că angajamentul față de textele fixe (sfinte) ar fi primordial. În pofida faptului că această definiție

5 Goody a publicat o serie de reformulări ale tezei referitor la comunicarea în scris (1968, 1977, 1986). Primirea critică a acestora (de pildă, Bloch 1998, Parry 1985, Street 1984) necesită reflectare asupra a mai multor puncte, însă nu aici este locul acesteia.



corespunde opiniei grupului de specialiști care susțin tradiția textelor, din punctul de vedere al studiului empiric trebuie avute în vedere și componentele rituale ale convertirii. În mai multe cazuri poate fi observat faptul că importanța ritualurilor este mai mare decât cea a textului, iar în cazul convertirilor, forul primordial al participării este asigurat de ritualuri.

Așadar, schimbările referitoare la comunicarea rituală alcătuiesc partea centrală a transformărilor religioase. Comunicarea scrisă nu exclude și nici nu diminuează importanța ritualurilor în practica religioasă. Mai mult decât atât, spre deosebire de intelectualism, apariția și integrarea canalelor de comunicare în viața religioasă (de pildă, media) contribuie la restabilirea formelor rituale. Acest proces poate fi dovedit printr-un exemplu simplu: textul scris ori tipărit al unei predici poate exista standardizat și „lipsit” de contexte rituale atâta timp cât rămâne ca literă scrisă. În cazul în care același text este citit în cadrul unui ritual, iar vocea oratorului este înregistrată și apoi transmisă – de pildă la radio –, timbrul vocii, accentele predicatorului și temporizarea sunt reproduse, iar unele elemente ale comunicării rituale sunt și ele transmise. Tehnologiile audio și video fixează și redau mediul non-verbal al predicii. Utilizarea mediilor noi în comunicarea religioasă reconturează granița existentă între grupurile de analfabeți și colectivitățile acelora care cunosc scrisul. În cazul convertirilor, comunicarea scrisă (ori, mai frecvent, cunoașterea cititului) și practicarea acesteia în public rămâne o parte însemnată a comunicării rituale.

3. Mărturia convertirii, inimi curate, gesturi frățești și alte semne făcute în public

În cele ce urmează, voi analiza material etnografic pe care l-am elaborat participând la viața cotidiană a unei comunități de romi. Mai întâi mă voi ocupa cu narațiunea ce urmărește convertirea la religia penticostală a unui bărbat (Daniel⁶). Urmează povestea Rozaliei și a familiei ei, din care reiese influența convertirii asupra celei mai strânse rețele sociale (relațiile de rudenie). În continuare – urmărind o dispută înfripată în jurul unui verset citit din Biblie – voi analiza condițiile sociale și limitele interpretării

6 Toate numele de persoane apărute în text au fost schimbate.



textului scris, apoi voi trata problema considerațiilor morale ale practicilor comunicative. În sfârșit, mă ocup de aspectele practice recent formate ale relațiilor de înrudire spirituală, respectiv de fraternitatea religioasă.

3.1. Daniel

Daniel este un bărbat de etnie romă de vârstă medie, unul dintre conducătorii comunității locale penticostale. Acesta s-a născut și a crescut într-o familie de romi săraci din localitate, dar în tinerețe a părăsit satul, petrecându-și o bună parte a vieții altundeva. Ne-am cunoscut în toamna anului 2003, când am început să mă interesez în sat de penticostali. Slujbele religioase de la sfârșitul săptămânii se țineau în casa unei familii de romi învecinați cu Daniel. La asemenea ocazii ceremonia era condusă de el. Am cunoscut și fragmente referitoare la viața lui, deoarece, în decursul mărturiilor ori al predicilor, invoca adesea evenimente referitoare la propriul trecut. Odată l-am rugat să-mi spună „întreaga poveste”. A acceptat cu plăcere.

Daniel vorbește trei limbi (romani, maghiară, română), la fel ca cei din comunitatea de romi studiată (vezi o descriere succintă a satului în capitolul 7). În practica cotidiană, aceste limbi se întâlnesc adesea amestecate chiar și în cursul uneia și aceleiași istorisiri, pentru a demonstra faptul că, în cadrul unui dialog citat, diverse persoane au utilizat limbi diferite. Când l-am căutat pe Daniel pentru interviu, a dorit să-și poată expune povestea vieții exclusiv în limba română. „În această limbă pot spune cum l-am cunoscut pe Dumnezeu” – a adăugat. Prin alegerea limbii a precizat faptul că se pregătește de un dialog ieșit din cotidian, așadar expune o narațiune ritualizată. Istorisirea avea puține dialoguri și, în afară de câteva descrieri dinamice ale situației, era alcătuită din relatările și confesiunile personale ale lui Daniel. Acesta a ținut sub strict control firul acțiunii, iar prin expunerea monolingvă a accentuat autoritatea vorbitorului. Discuția se desfășura într-un mediu: în casa predicatorului, în prezența soției și a câtorva cunoscuți de-ai lui. În timpul înregistrării am intervenit cu câteva întrebări scurte, însă Daniel nu a pierdut nicio clipă controlul situației.



Poate că așa a vrut Dumnezeu, căci dacă Dumnezeu nu m-ar fi aruncat în suferință, poate nu m-aș fi întors spre Domnul și nu aș fi ajuns pocăit,⁷ așa cum sunt astăzi.

Înainte să mă pocăiesc, am băut, la fel cum fiecare om bea câte un pahar de țuică, dar dacă eram beat, făceam prostii. Dacă cineva mă jigne, îl băteam, îl tăiam, făceam multe rele... dracul m-a purtat. Odată, la Zalău, căci acolo trăiam atunci, la Poarta Sălajului, acolo eram însurat, stăteam acolo ca ginere... Și acolo trăiau ceva oameni răi, ceva țigani corturari, cu mustața lungă și părul mare. Și țiganii aceia au venit acolo când beam cu cumnatu' meu la casa socrii mele și mă spurcau zicând că ce fel de țigani suntem noi... [...] Și atunci, într-o sâmbătă după-masă am început acolo să beau, iar țiganii aceia au venit și au început să-și bată joc de noi. Eram beți, țiganu' acela îi datora lui cumnatu' meu niște bani. Acela pe care l-am omorât, căci pe unu' dintre ei l-am omorât.[...]

M-au condamnat la 16 ani. Am mai fost închis și înainte, dar niciodată n-am primit pedeapsă mare. M-am speriat când am auzit că primesc 16 ani. M-am speriat. (Câți ani aveai atunci?) Eu? Aveam 35 de ani. Atunci am zis: „Doamne, dacă mă scapi de aici o să mă întorc, mă pocăiesc și te slujesc pe Tine toată viața”. Dar când m-am pus în genunchi, gardianul m-a văzut pe vizeta celulei și m-a dus afară pe coridor. Aia a fost bătaie, ce-am primit acolo! „Aicea te rogi? Nu aveai timp să te rogi până erai afară? Te rogi, ca să arăți aici hoților că tu ești pocăit?” M-a bătut. Dar eu m-am rugat în continuare Domnului, zi și noapte îl rugam să mă scape.

Omul care m-a bătut... căci eu n-aveam școală, nu știam nici să scriu, nici să citesc, dar Dumnezeu a pus în minte și i-a pus pe inimă celui polițist să vină înapoi la mine și să mă vadă că întotdeauna mă rog și plâng. Eram necăjit, nu mâncam. Atunci m-a întrebat: „N-ai dreptul la recurs?”. Eu am zis atunci la plutonier: „Domnule, nu știu să scriu, nu știu să citesc.” M-a dus din nou pe coridor și a pus un scaun lângă masă, că i-a fost

7 În cadrul discuțiilor cotidiene, romii îi numesc pe cei convertiți cu un cuvânt adoptat din limba română: *pocăiți*, ori, mai rar, cu *o hivövi*, cuvânt împrumutat din limba maghiară. Membrii comunității penticostale, cel mai frecvent, se autointitulează pur și simplu „creștini”.



milă de mine cât de necăjit sunt și că plâng. A zis: „Fii atent, îți completez eu hârtiile, faci recurs, dar fii atent, eu scriu ceea ce îmi spui acum și poate că peste trei luni te vor duce la audiență, atunci va trebui să spui același lucru. Dacă vei face oricât de mică greșeală, ție-ți va fi rău. Nu uita...” I-am spus totul, i-am dictat totul fără să mint, căci dacă m-ar fi prins la recurs că am mințit, poate aș mai fi primit ani în plus. A completat hârtiile și au fost trimise la București. După trei luni a venit decizia. A venit gardianul: „Ai făcut recurs? Pregătește-ți bagajul pentru drum. Te duci la audiență”. Eu în timpul acestor luni m-am rugat fără încetare: „Doamne, știi că n-am nicio școală. Doamne, ajută-mă să vorbesc acolo. Vor fi mulți și poate o să-mi fie frică, dar tu Doamne mă poți ajuta. Tu întotdeauna m-ai ajutat.”

La proces, Daniel a vorbit eficient (expunerea publică este un laitmotiv al întâmplării), iar în urma noii sentințe a fost schimbată încadrarea acțiunii, astfel condamnarea a fost redusă la 8 ani. În timpul anilor de detenție a lucrat ca zidar, așadar și această pedeapsă a fost înjumătățită, eliberându-se mai devreme. După eliberare „a uitat de Dumnezeu”. În pofida faptului că frecvența comunitatea penticostală, nu trăia conform regulilor prescrise de religie (de pildă, bea, fuma și se bătea).

În ceea ce privește mărturia convertirii, aceasta subliniază faptul că Dumnezeu nu l-a lăsat de izbeliște, iar sub influența unei viziuni a lui Cristos, Daniel a făcut un legământ potrivit căruia își continuă viața ca pocăit. Împlinirea pocăinței a fost realizată tot cu ajutorul lui Dumnezeu. Cu toate că de mai multe ori a scos în evidență faptul că nu cunoștea literele, prin grația divină a învățat să citească Biblia.

(De la cine ați învățat?) Spun și asta. Până când erau aici copiii, în jurul meu, nu mă puteam ruga acasă [ca vorbitul în limbi să nu-i sperie – L. F.], căci copilul este copil și nu poți să-i faci rău, mai cu seamă dacă ești credincios. Când am ieșit în pădure să adun lemne, m-am pus în genunchi și m-am rugat: „Doamne, nu am școală, Doamne tu știi, învață-mă Dumnezeule! Dacă vrei să fiu credincios și să te slujesc toată viața, învață-mă!” Și atunci am luat în mână Biblia, dar nu cunoșteam literele. Nu le puteam citi. Atunci am privit Biblia și am plâns. Plângeam, plângeam și-mi curgeau lacrimile pe Biblie. Ziceam în sinea mea, ce bine ar



fî să știu ce scrie aici... „Doamne, ar fi atât de bine să știu ce este scris aici! Doamne, degeaba m-am întors, dacă nu-mi dai pricepere să înțeleg ce spune Cuvântul Tău. Învață-mă Doamne! Arată-mi că ești Dumnezeu, căci dacă îmi arăți acum, dacă mă înveți să citesc voi crede și mai tare.” Nu este un lucru mare ca un om de cincizeci de ani, care nu a făcut deloc școală să învețe să citească? N-am fost nicio clipă la școală...

Așa au trecut două luni, dar nu s-a întâmplat nimic. Odată, însă, am luat în mână Biblia și am deschis-o la Ioan: 3. Și am privit acolo și dintr-o dată am început să citesc: Isus și Nicodim... Și atunci l-am întrebat pe Józsi, pe el l-am întrebat prima dată: „Józsi, spune-mi ce este scris aici?” Dar n-am zis nimic că citesc. Zice: „Isus și Nicodim...” Când am auzit, mi s-a ridicat părul în cap. Voi învăța să citesc! Toată noaptea nu am dormit, stăteam lângă lampă și citeam Biblia. Asta a fost într-o sâmbătă, a doua zi dimineața, duminică, am vorbit în fața adunării. Am luat în mână Biblia, m-am pus în genunchi și m-am rugat lui Dumnezeu. Toată lumea știa că nu știu să citesc, iar când am început să citesc din Biblie, toți s-au mirat. „Nu știai să citești!” „Nu știam, dar Dumnezeu e bun!” Putem face orice cu Domnul! Dacă crezi și spui acestei păduri „du-te!” se va duce. Și Dumnezeu m-a învățat, frate. Și eu îi mulțumesc Domnului, căci fără școală, fără să fi învățat... nimeni nu m-a învățat deloc, nimic!

Relatarea lui Daniel este o mărturie „clasică” a convertirii, iar punctele de cotitură ale acesteia constau în suferința cauzată de viața plină de păcate, zbuciumul renunțării la trecut, legământul făcut cu Dumnezeu și prezentul schimbat. În decursul întâmplării se realizează transformarea persoanei morale, iar sub efectul minunilor petrecute, Daniel dobândește capacități (vorbitul în fața mulțimii, cititul etc.) care îl fac potrivit să devină predicatorul unei comunități.

Transformarea personală a lui Daniel se leagă de suferința cauzată de păcat, iar această schimbare este și factorul principal care determină eliberarea lui de sub povara suferinței: *Este bine, dacă omul cunoaște un pic greul... – zice.* Pe baza celor întâmplare, Daniel nu poate fi considerat un *self-made man* tipic, deoarece scoate în evidență faptul că suferințele sale au fost înlăturate de fiecare dată prin ajutorul divin. Schimbările din personalitatea sa depășesc propriile lui forțe, neputându-se petrece decât cu



ajutorul lui Dumnezeu. Acest lucru reprezintă și punctul culminant al mărturiei convertirii din relatarea sa, când Daniel povestește cum a învățat să citească. Această expunere desparte hotărât performanțele lui Daniel de propriile sale capacități, astfel că rezultatul apare ca o minune dumnezeiască: obține cunoștințe fără școală și fără a fi învățat. În pofida faptului că o astfel de structură a persoanei morale corespunde individualismului și moralității ce resping autoritatea venită din exterior, – atât de frecvent observat în rândul romilor⁸– concluzia moralizatoare resemnată a mărturiei este: fără ajutorul lui Dumnezeu, viața nu poate fi schimbată.

Specificul mărturiei convertirii povestite de Daniel este cotitura ori ruptura simbolică ce desparte comportamentul păcătos din trecut de persoana morală care există în prezent⁹. În narațiunea sa, Daniel nu doar refuză viața păcătoasă de dinainte, ci realizează și permanența caracterului personal. Totodată, explică prin influența răului din viața sa tensiunile apărute între continuitatea personalității, refuzul păcatului și crearea unei noi persoane morale („renașterea”). Acțiunile sale din trecut erau sub influența Răului, așadar acest lucru era cel care a cauzat păcatele și nu propriul caracter: *Nu de aceea [am păcătuit], pentru că eram om rău, ci din cauză că necuratul a lucrat*. În opoziție cu trecutul păcătos trăit sub influența răului, existența personalității morale actuale a lui Daniel este susținută de o permanentă prezență a lui Dumnezeu.

Povestirea lui Daniel scoate în evidență și consecințele sociale ale convertirii religioase. Bărbatul relatează faptul că, după legământul făcut cu Dumnezeu, a refuzat opiniile mediului său, întreținând doar relația sa intimă cu Dumnezeu. În același timp a încercat să „înțeleagă” principiile religioase aplicându-le în viața sa. *Dacă vrei mântuirea, nu poți privi nici la dreapta, nici la stânga, doar înainte* – această fermitate ce caracterizează mărturia lui Daniel nu este însă partea centrală în toate narațiunile privind convertirile religioase. O astfel de consolidare radicală a punctului de cotitură ilustrează faptul că, în urma convertirii, în relațiile sociale ale persoanei convertite apar tensiuni, iar noua persoană morală intră în contradicție cu vechile obiceiuri ale convertitului sau cu obligațiile lui sociale existente dinainte convertirii. În procesul convertirii individuale joacă un rol important atât legământul interior încheiat cu Dumnezeu, cât și reinterpretarea relațiilor sociale. Relatarea în public a mărturiei convertirii

8 Analiza acestei teme necesită un studiu aparte.

9 Mărturia convertirii are în general o structură duală; vezi și Snow–Machalek, 1983.



este unul dintre modurile recunoașterii sociale în ceea ce privește persoana morală, deși istorisirea este condiționată și limitată din punct de vedere social. Aceste limite vor fi analizate în următorul studiu de caz.

3.2. Rozalia

Rozalia este o femeie de peste șaiszeci de ani, una dintre vecinele gazdelor mele din sat. În decursul prezenței mele acolo, mult timp nici nu am știut că face parte din comunitatea penticostală. După ce am auzit de la alții că la începutul anilor '90 s-a convertit, am rugat-o să-mi povestească cum s-a întâmplat acest lucru. Mărturia convertirii ei se încadra în istoria familiei, mai târziu am discutat și cu alți membri ai familiei despre unele fragmente. Aceștia, în general, au fost de acord cu cele spuse de Rozalia. Ea mi-a expus povestea în limba maghiară, adăugând însă și citate în limba română, așadar mărturia este mult mai personală și mai puțin ritualizată decât cea a lui Daniel. La înregistrare a fost prezent și soțul Rozaliei care, în timp ce se povesteau anumite fragmente, a făcut câteva observații aprobatoare.

În seria evenimentelor, procesul convertirii a început cu o boală gravă și slăbirea în putere a Rozaliei. Cu ajutorul familiei, a ajuns într-un spital din oraș, unde s-a stabilit diagnosticul de leucemie. Familia știa că aceasta este o boală mortală, cele trei fete adulte ale Rozaliei plângeau de durere. Au adus-o acasă, unde a stat luni întregi în pat, a slăbit și nici nu se mai putea mișca singură. Încetul cu încetul, familia a acceptat că va muri, probabil, în câteva săptămâni.

Având o inspirație divină, Rozalia a hotărât să caute ajutor în practiciile de vindecare ale comunității penticostale. A povestit cum de pe patul de moarte „a vorbit cu Dumnezeu” o noapte întreagă, iar la sfatul Domnului a căutat o comunitate penticostală de limba română din oraș, unde, conform făgăduinței lui Dumnezeu, rugăciunea comună din adunare o va vindeca de boală. Rozalia i-a rugat pe cei din familia ei s-o ducă într-o adunare din oraș, însă aceștia nu voiau să-i împlinească dorința, deoarece credeau că și-a pierdut mințile din cauza suferinței și nu știa ce vorbește. Una dintre fete era împotriva convertirii ei la o altă religie, dar acestei fete



i-a apărut în somn Cristos și i-a atras atenția s-o asculte pe mama ei. După această revelație, și fata a început să-i preseze pe ceilalți s-o ducă cât mai repede într-o adunare penticostală. Rozalia a fost dusă în casa surorii ei mai mari, care locuia în oraș. Cumnatul ei lucra pe un șantier cu muncitori penticostali, acesta i-a invitat pe pocăiți să se roage la patul femeii. Începând de la prima ei întâlnire cu pocăiții penticostali, Rozalia a simțit că „Dumnezeu a lucrat” la vindecarea ei, deoarece, pentru prima oară după mult timp, a dormit liniștită. După câteva zile au dus-o în adunare și s-au rugat pentru ea. În timpul rugăciunii comune a simțit cum i se întorcea puterea. Cu prima ocazie „l-a acceptat deja pe Isus”, iar după câteva luni a fost botezată în religia penticostală.

Cu toate că a primit botezul cu apă, convertirea ei nu era împlinită, deoarece nu era botezată cu Duhul Sfânt.¹⁰ În urma botezului cu apă, aflându-se încă în casa surorii ei, Rozalia a simțit prezența Duhului Sfânt, însă familia nu o susținea în ceea ce privește obținerea botezului Duhului Sfânt. Rozalia îl învinuiește pe soțul ei, care s-a speriat de transformările ce urmau vorbitului în limbi (brațe larg deschise, cuvinte de neînțeles și rostite cu glas tare etc.), deranjând ritualul botezului Duhului Sfânt prin afirmația că Rozalia sperie copiii. Cu toate că Rozalia a fost „pecetluită” – a primit semnul aleșilor – Duhul Sfânt nu a putut să termine actul botezului.

(Și soțul, s-a speriat când a venit Duhul Sfânt?)

S-a speriat, bătrânul, de mine. Eu am fost cu sora mea. „Nu-ți fă de cap, zice, că se sperie copiii.” Cuvinte mari... Mi s-au ridicat mâinile, tremuram, strigam, deja eram... am fost pecetluită deja. (Hm...) Dar nu puteam rămâne, căci el m-a strigat, trebuia lăsat, și trebuia să se pună și ei în genunchi ca să ajute la rugăciune: „Dă Doamne boteză cu Duhul Tău Sfânt! Iartă-l! Revarsă-l Duhul Tău cel Sfânt!” Ar fi trebuit să ajute și nu să mă supere și să nu mă strige, căci nu este voie să-l atingă sau să-l cheme. (Deranjeze...) Să-l deranjeze. Și atunci imediat ești deja botezat cu Duhul Sfânt. Ești deja așa, că numai aripi să ai și zbori. Deja, chiar mă gândeam că trebuie să am aripi, să mă duc sus la Tatăl. Așa ești când ești botezat și toate păcatele ți le ia Domnul, ești

10 În religia penticostală, botezul cu Duhul Sfânt este considerat semnul convertirii totale. Acest botez este urmat adesea de „daruri” precum vorbitul în limbi (glosolalia) ori darul profeției.



*curat ca apa curată. Și atunci.... Numai, trebuie să ai grijă de Du-
hul Sfânt, nu cumva să-l superi, sau să nu minți, să greșești ceva.
Căci dacă greșești cu ceva sau minți, Domnul deja se supără.
Atunci nu mai vine la tine. Trebuie să ții mult post și să te rogi
atunci, ca să mai vie Dumnezeu din nou la tine.*

Membrii din familia Rozaliei au avut tangență, de asemenea, cu religia penticostală, dar niciunul dintre ei nu s-a convertit pe deplin. Soțul ei a participat cu regularitate timp de mai multe luni la adunările din biserică și aproape că a primit botezul cu apă, însă „în ziua aceea nu aveau formule de cerere”, iar cumnatul l-a chemat, glumind: *Ne uităm după fete, mai pupăm câte-un pic sticla* [arată băutul]..., așadar soțul Rozaliei nu a fost botezat.

Mai târziu, una dintre fetele măritate ale Rozaliei (cea care a visat în prealabil cu Isus) s-a îmbolnăvit. Medicii nu au reușit să dea un diagnostic, iar Rozalia a crezut că este lucrarea Satanei. A fost dusă și ea în comunitatea bisericii în care mama ei s-a vindecat. Tânăra femeie l-a acceptat pe Isus și s-a pregătit pentru botezul cu apă, dar soțul ei – care lucra ca lăutar – a spus că dacă va fi botezată el divorțează, deoarece alături de o soție pocăită nu-și poate continua ocupația de muzicant. Rozalia a explicat „*fraților pocăiți*” situația fiicei ei, iar aceștia au fost de acord cu decizia luată, spunând că este mai bine să nu se boteze fata, decât să-și distrugă căsnicia din această cauză, iar cei doi copii mici ai ei să rămână fără tată. *Domnul n-o părește oricum...* – o încurajau, iar Rozalia considera că succesul material de mai târziu al familiei fetei i se datorează lui Dumnezeu, deși îi este teamă că va urma și „dojana”. Povestea Rozaliei și a familiei sale ilustrează o altă cale ce duce la convertire, ce diferă clar de cea parcursă de Daniel. Sub impulsul bolii și al suferinței fizice, Rozalia adoptă religia penticostală, aflând calea miraculoasă a vindecării. Bolile grave și vindecările spectaculoase prin credință apar adesea în mărturiile convertitului, în cazul Rozaliei, însă, una din particularități constă în faptul că aceasta avea o relație intimă cu Dumnezeu și Isus, încă din timpul premergător convertirii.

Adesea i-am auzit pe romii cu care am lucrat vorbind cu o spontaneitate asemănătoare despre comunicarea lor cu Dumnezeu: când vor să-și exprime credința, invocă divinitatea precum o persoană cunoscută (*Me prinzhanav le devles*). Probabil aceasta este cauza pentru care nu este deloc surprinzător faptul că Rozalia „a discutat” cu Dumnezeu, iar la fiica ei



Isus „a venit” prin somn. Adesea, semnele și mesajele divine sunt la o distanță de un cot de noi, trebuie doar să fim atenți și să „ne deschidem inima”. Convertirea nu apare precum o cotitură sau o ruptură în viața Rozaliei, ci mai degrabă se petrece de la sine și concomitent cu vindecarea miraculoasă. Pentru ea, mai degrabă reformularea relațiilor cu membrii familiei constituie o sursă de tensiune. În ceea ce privește persoana morală în schimbare, problemele apar la redistribuirea vechilor obligații, iar dereglările se afișează în special în relațiile familiale.

Vecinii, prietenii și cunoscuții formează cea de-a doua categorie de relații sociale prin care cel convertit trebuie să-și redefinească legăturile. Pe marginea acestor relații, cel mai frecvent apare incriminarea potrivit căreia cei convertiți devin egoiști, ori „doar pentru ei”. Această acuzație corespunde numai în parte noii conștiințe formate sub semnul statutului de „mântuit”, ce desparte credinciosul de lumea păcătoasă și profană. Există un mod mult mai practic de apariție a egoismului: de multe ori, cel convertit își transformă o parte a relațiilor sociale în așa fel, încât le neglijează pe cele dinaintea convertirii ori renunță de tot la acestea. Despre Rozalia și ceilalți convertiți „izolați” nu s-a spus că ar fi devenit egoiști; eu cred că ea a menținut în continuare legăturile pe care le-a avut, prezentând în același timp prea puține semne exterioare ale convertirii (acesta a fost și motivul pentru care am aflat cu întârziere că a adoptat religia penticostală). Echilibristica între atașamentele ei morale de dinaintea convertirii (de pildă, relațiile familiale) și noul comportament moral impus de convertire au un preț în cazul ei. Rozalia nu a devenit misionar și nu a putut primi nici botezul Duhului Sfânt.

Când vine vorba despre botezul nerealizat cu Duhul Sfânt, ea este conștientă de faptul că scepticismul soțului ei față de vorbirea în limbi (*Nu-ți fă de cap!*) și teama rudelor prezente față de schimbările extatice care se petreceau în personalitatea ei au împiedicat progresul ei pe plan religios. Rozalia nu-și poate imagina condițiile ideale ale botezului cu Duhul Sfânt, decât în sânul familiei care o susține, iar membrii familiei ar trebui să se roage în genunchi în jurul ei, cerând Duhului să împlinească botezul. În pofida faptului că ea a simțit semnele botezului – tremura, brațele i se ridicau contra voinței ei, a cuprins-o o putere asemănătoare cu vântul puternic și vorbea cu glas tare – familia ei nu a susținut-o în acest proces al transformării religioase. Soțul ei, invocând prezența copiilor mici, a încercat s-o liniștească, spunând că nu trebuie speriați copiii, deoarece romii sunt convinși că sperieturile pot provoca boli serioase.



Importanța valorilor familiale și siguranța copiilor apare încă o dată în mărturia convertirii când fiica Rozaliei este amenințată de soțul ei că va divorța în cazul în care soția lui va fi botezată în religia penticostală. În situația dată, Rozalia își asumă toată responsabilitatea pentru a salva căsătoria fetei, deși acest lucru este împotriva principiilor ei de credință. Deși convertită, Rozalia scoate rar în evidență credința ei, practic niciodată nu încearcă să-i convertească pe ceilalți. A recunoscut tensiunile existente între practicarea mai profundă a credinței și viața de familie. În schimbul liniștii familiei, nu încearcă să ducă o viață religioasă mai intensivă, deși se teme de faptul că membrii familiei ei vor suferi într-o zi din cauză că nu au fost convertiți și sunt fără apărare împotriva atacurilor Satanei.

Poate fi observat și faptul că soțul și ginerele Rozaliei sunt reținuți în ceea ce privește convertirea, însă acest lucru nu se explică prin fidelitatea acestora față de vechea lor religie. Atunci când soțul Rozaliei a fost împiedicat să se boteze – pe jumătate în glumă – de către cumnatul său, pe motiv că astfel va putea trăi o viață mai libertină (se poate uita după fete, poate bea alcool etc.), de fapt a luat apărarea unui rol tradițional masculin, care stă sub interdicția normelor morale ale religiei penticostale. La fel, și ginerelui său îi era teamă că nu va putea chefui în voie dacă soția sa va fi convertită. Schimbarea rolurilor de gen (*gender*) este una dintre consecințele convertirii, iar bărbații – apărându-și poziția tradițională – se opun cu vehemență în ambele cazuri.

Făcând o comparație între mărturia convertirii expusă de Daniel și cea povestită de Rozalia, pot fi trase câteva concluzii prealabile: convertirea religioasă nu este un eveniment unic, ci un proces în decursul căruia persoana morală a celui convertit este redefinită și capătă recunoaștere socială. Astfel, convertirea depășește limitele unei decizii personale. Într-adevăr, este importantă decizia luată de persoana în cauză, dar acest lucru contribuie doar la demararea procesului, deoarece, pentru recunoașterea socială a convertirii, este nevoie de public; în felul acesta, persoana convertită va trebui să-și reevalueze relațiile și obligativitatea socială. Astfel, și obligațiile sociale anterioare convertirii vor juca un rol important în procesul amintit. Acest lucru poate fi observat și în situațiile în care convertitul își întrerupe relațiile obișnuite de zi cu zi (de pildă, în cazul lui Daniel, care a fost în închisoare), fiind și mai evident în cazurile în care convertitul încearcă să obțină echilibrul între obligațiile sale de dinaintea și cele de după convertire (un bun exemplu este cazul Rozaliei).



O altă parte a concluziilor se referă la faptul că, la o analiză atentă a convertirii, ies în evidență atât mișcarea religioasă căreia îi aparține persoana convertită (în cazul nostru, religia penticostală), cât și informațiile referitoare la cercul largit al transformărilor religioase și sociale. Prin analiza convertirilor individuale și a comunicării legate de acestea, antropologul poate înțelege schimbările petrecute în mediul sociocultural mai larg. Localizarea tensiunilor sociale referitoare la convertiri scoate în evidență relațiile care capătă valențe noi și o importanță deosebită în decursul schimbărilor confesionale. Recunoașterea socială a persoanei morale convertite impune utilizarea înnoită a caracterului public, împreună cu propriile sale condiții. În cele ce urmează, voi încerca analizarea acestor condiții sociale.

3.3. Citind Evanghelia și născându-te din nou: Ioan 3:4–7 într-o comunitate de romi

Conduc de gazda mea, i-am făcut o vizită lui Daniel, pe care l-am prezentat deja în prealabil. Pe acesta l-am găsit șezând în fața casei împreună cu cei doi frați de credință, Jani și Zoli, cu soțiile acestora și mai mulți vecini neconvertiți. Daniel ținea în mână o Biblie și explica anumite fragmente extrase din Cuvântul Domnului. Înainte de venirea noastră s-a înfiripat o discuție aprinsă între Daniel și o cunoștință de-a lui – Bandi – care nu era de religie penticostală. Bandi, un rom de vârstă medie, care – așa cum am aflat mai târziu – este considerat un om învățat în acest mediu, provine de la țară, dar a crescut într-un orfelinat, unde a frecventat școala și a învățat o meserie. Locuiește în oraș, uneori însă petrece săptămâni întregi la rudele sale de la țară. Cu o asemenea ocazie i-a făcut o vizită lui Daniel, purtând discuția în contradictoriu cu cei din comunitatea locală a celor convertiți. Vocile celor ce discutau în contradictoriu au atras și alți curioși în curtea lui Daniel. Când am ajuns noi, discuția se purta în jurul unei noțiuni-cheie a convertirii: „nașterea din nou”. Având permisiunea participanților, am realizat o înregistrare video cu cele întâmplate, cred însă că prezența camerei nu a schimbat prea multe în ceea ce privește desfășurarea evenimentelor.

Daniel a scos fragmente considerate importante din Biblie, rugându-l pe Bandi să le citească cu glas tare, ceea ce acesta a și făcut bucuros, deoarece în acest fel putea să-și demonstreze priceperea în ale scrisului și



cititului. În timpul expunerii, a avut loc însă o discuție pe marginea interpretării textului, ajungându-se în acest fel la problemele fundamentale în ceea ce privește convertirea religioasă. Bandi, care, după propriile afirmații, „a fost crescut de comuniști”, a avut mai multe obiecții pe marginea interpretării textului de către cei de religie penticostală, spunând că, pentru el, Cartea Sfântă este încurcată și de neînțeles. A continuat agasarea celorlalți prin refuzul total al posibilității „nașterii din nou”. Tot timpul îndrepta discuția spre problemele existenței materiale și biologice, arătându-se uneori deosebit de pregătit în ceea ce privește aceste chestiuni. În contextul discutării scripturilor biblice, povestea despre descoperirea Manuscriselor de la Marea Moartă, apoi explica rolul moleculelor ADN referitor la reproducere și naștere.

Bandi considera de neînțeles – așadar, inacceptabilă – ideea nașterii din nou conform celor menționate în Ioan 3:4–7.¹¹ Principalul său contra-argument era faptul că dialogul dintre Isus și Nicodim nu poate constitui baza unei explicații, deoarece Isus nu răspunde clar la cea mai importantă întrebare a lui Nicodim: „Cum poate fi născut omul la o vârstă înaintată?” Pentru a dovedi faptul că Isus a evitat răspunsul, a relatat următoarea istorioară. Daniel a încercat să întrerupă de mai multe ori explicațiile lui Bandi, iar în cele din urmă a căutat să facă abstracție de ele, sugerând că acestea nu au nicio legătură cu problemele religiei; însă dintre cei prezenți mulți au rămas nehotărâți, ascultând cu simpatie crescândă lămuririle pline de îndoială ale lui Bandi referitor la răspunsul metaforic dat de Isus („...dacă nu se naște cineva din apă și Duh, nu poate să intre în Împărăția lui Dumnezeu”), precum și sensurile multiple ale semnelor grafice și explicațiile arbitrare ale cărturarilor. Discuția s-a purtat mai mult în limba română (traducerea Bibliei utilizate era de asemenea în limba română), ceea ce este caracteristic acestei comunități penticostale când este vorba de credință; uneori însă au existat și intervenții în limba romani sau în cea maghiară.

- 11 Drept răspuns, Isus i-a zis: „Adevărat, adevărat îți spun că, dacă un om nu se naște din nou, nu poate vedea Împărăția lui Dumnezeu”. Nicodim i-a zis: „Cum se poate naște un om bătrân? Poate el să intre a doua oară în pântecele maicii sale, și să se nască?” Isus i-a răspuns: „Adevărat, adevărat îți spun, că, dacă nu se naște cineva din apă și din Duh, nu poate să intre în Împărăția lui Dumnezeu. Ce este născut din carne, este carne, și ce este născut din Duh, este duh. Nu te mira că ți-am zis: „Trebuie să vă nașteți din nou”. (Biblia Cornilescu).



Bandi: – *Un mare prezicător, care-a trăit și ce-a prezis s-a întâmplat, s-a întâmplat, rețineți, s-a întâmplat, până la al Doilea Război Mondial s-a întâmplat, a venit cineva la el și a întrebat așa: „Aăă, domnule, fiul meu pleacă la război. Va trăi sau nu?”* [Bandi ia o bucată de lemn și încearcă scrie cu ea pe pământ, arătând cum scrie prezicătorul.]

Bandi: – *Fii atent ce face el! Românește știți tăți, da?* [Bucata de lemn cu care a încercat să scrie se rupe. O aruncă nervos.]

Daniel: – *Na bă, na aicea!* [Daniel îi aruncă lui Bandi o piatră ascuțită. Bandi o ridică și continuă să scrie cu ea.]

Bandi: – *Fii atent aici! Ce răspuns îi dă el? „Nu: va trăi!”* [Joc de cuvinte în limba română. Răspunsul la întrebarea de mai sus poate fi interpretată și așa: *Nu, va trăi, dar și prin Nu va trăi.*]

Zoli: – *Nu va trăi...* [Citește literele scrise pe pământ.]

Bandi: – *Deci, NU: VA TRĂI. Reține ideea! Pleacă la război și ăla moare. „Ce spui, domnule, mi-ai zis că va trăi!” – îi zice tatăl prezicătorului. Dar ăla zice: „Cine, eu? Nu. Ce ți-am scris: NU; va trăi.”*

Bandi: – *Oricum o iei, el cade pe locu-ntâi.*

Daniel: – *Da, bine și ce-i cu asta?*

Bandi: – *Stai, stai, stai, dă-mi voie, dă-mi voie!...*

Jani: – *Lasă-l să continue...*

Bandi: – *Deci, dacă trăiește, zice, „dom’le, Ț-am spus că trăiește?”; dacă moare, „dom’le, Ț-am zis c-o murit! Că nu va trăi!” da’ știi din ce cauză? Din cauza acestuia: punctu’ și virgula.* [Bandi scoate în evidență punctul și virgula de pe pământ întărindu-le: ;) *Ei, ce nu-nțeleg eu aici...*

Daniel: – *Num-on pic...*

Jani: – *Lasă, lasă să continue...*

Zoli: – *Lasă, nu, stai on pic!*

Daniel: – *Tu știi ce înșamnă asta, asta cuu... lucrul lui Isus Cristos? Asta e ca cerul și pământul. Ce înșamnă asta?* [Trage hotărât o linie peste cuvintele scrise pe pământ.] *Asta e exact ca pământu-n rai. Exact nimica! Asta-i tot ce-ai zis acuma.*

Bandi: – *Bine. Ei, acuma uite ce nu-nțeleg eu. „Dacă nu se naște cineva din apă și din Duh, nu poate să intre în împărăția lui Dumnezeu”*

Daniel: – *Ești gata cu asta?*



Jani: – *Lasă-l să continue... El să spună când va fi gata!*
Bandi: – *Deci asta spune Isus, că „dacă nu se naște cineva din apă și din Duh, nu poate să intre în împărăția lui Dumnezeu”. Deci ăsta-i capitolu’ cinci.... Dar, hai să-ncepem cu patru! Deci, Nicodin îi spune în felu’ următor... Deci, Nicodim i-a zis. Deci asta-l întreabă Nicodim pe Isus și ce Ț-am citit eu acuma, asta i-a răspuns Isus. Zice în felu’ următor: „Cum se poate naște un om bătrân? Poate el să intre a doua oară în pântecul maicii sale și să se nască?” Deci asta îl întreabă un pământean.*
Daniel: – *Adevărat...*
Jani: – *Așa este! Adevărat...*
Bandi: – *Exact cum te-o ntrebat acela, tatăl: „Dom’le, va trăi copilul meu?” Și tu zici, pui virgulă și punct și zici, „Nu; va trăi”. Deci pâ mine mă duci în eroare!*
Daniel: – *Dar...*

La interpretarea acestui fragment este important să se menționeze faptul că, deși cei prezenți au absolvit aproape toți școala primară, majoritatea acestora (cel puțin funcțional) sunt analfabeți. Nu cunosc subtilitățile gramaticale ale limbii române, cum ar fi regulile de utilizare corectă a semnelor diacritice de punct și virgulă, iar din acest motiv acceptă ușor faptul că acest semn poate fi folosit ca mijloc de derutare. Scepticismul față de textele scrise poate fi interpretat și ca strategie de autoapărare a celor care cunosc tainele scrisului și a supușilor într-o lume unde existența din zi cu zi a puterii se leagă de documente scrise. Plauzibilitatea povestirii este demonstrată și de referința la prorocie. Romii sunt convinși că pentru practicarea prorocirii corecte este nevoie de inventivitate și de manipularea creativă a semnelor. Observând acceptarea din partea auditoriului, Bandi a continuat disputa:

Bandi: – *Fii atent, că partea asta a cincea, eu n-am înțeles-o deloc – „ce este născut din carne, este carne și ce este născut din Duh, este Duh”. Din Duh, îmi pare foarte rău, singurul care este născut din Duh, este Isus...*
Zoli: – *Lăudați-L...*
Jani: – *Păi, de aia spune...*
Bandi: – *Dom’le, deci El e unicul, deci e unicul!*
Daniel: – *Adevărat...*



Bandi: – *Deci nu putem să dăm exemple că tu, sau altul care este născut din Duh. El este unicul, deci El nici nu mai trebuia să apară aici, nu poate fi comparat...*

Daniel: – ...

Bandi: – *Acuma... „trebuie să vă nașteți din nou”. Așa, eu asta iară n-am înțeles. Trebe să te naști din nou. Eu mă nasc a doua oară dacă... îmi schimb credința... Deci, dacă-mi schimb credința, eu mă nasc a doua oară.*

Daniel: – *Ceva precepi...*

Jani: – *Vezi, că înțelegi...*

Bandi: – *Stai, măi omule, măi!*

Daniel: – *Tu vezi că stau?!*

Jani: – *Mai cu blândețe! [Îl liniștește pe Daniel.]*

Bandi: – *Păi, Nicodim nu asta-l întreabă. Nicodim îl întreabă, dom'le, dacă el, un om, deci omu' ăla bătrân carne și oase, se poate naște-a doua oară din pântecele mamei sale? Deci asta-ntreabă. Iar El [Isus] nu-i răspunde.*

Bandi a refuzat cu multă consecvență posibilitatea semnificației metaforice, subliniind propria interpretare cu sens comun. În răspunsul său dat lui Nicodim, Isus a încălcat regulile dialogului curent, așadar – conform afirmației lui Bandi – fragmentul de text nu poate fi o dovadă morală pentru cei convertiți. În timp ce Daniel a încercat să ducă discuția pe un plan mai spiritual, disputa s-a concentrat din ce în ce mai mult asupra interpretării biologice a nașterii. Daniel, constatând că atmosfera discuției înclina spre frivolitate și desolidariza auditoriul de teme religioase, a căutat un alt fragment, pentru a schimba subiectul, dându-i din nou Biblia lui Bandi. Soția lui Daniel, încercând să-l susțină, a remarcat: *El [Daniel] nu mai trebuie să cetească, că el de câte ori spune, el știe pe de rost!*

Disputa prezentată ilustrează faptul că – deși textul scris/tipărit deschide posibilitatea de-a câștiga un nou public –, în cazul în care se dorește înțelegerea naturii și funcționării publice a informațiilor dintr-o anumită societate, trebuie avute în vedere și circumstanțele cititului. Exemplul dat este un caz în care se citește în public, iar interpretarea celor citite arată că, luată în izolare, această capacitatea parțială sau completă de-a citi/scrie nu creează o colectivitate potrivită pentru interpretarea celor auzite. Disputa din jurul fragmentului de text evanghelic demonstrează tipul obstacolelor care intervin în cazul încercărilor de-a obține acceptul unui pu-



blic mai larg referitor la un anumit mod de interpretare (teologică). Analiza de față ilustrează și faptul că, într-o societate care se bazează în mod dominant pe caracterul oral, capacitatea de-a scrie poate fi asociată atât cu prestigiul, dar poate să fie și suspectată, așadar aprecierea efectului comunicării scrise, în contextul schimbării religioase, impune o analiză a valorilor morale ale scrisului/cititului și interpretării textelor (religioase). În partea următoare mă voi referi la o asemenea interpretare morală din punctul de vedere al practicilor comunicative.

4. Sinceritate

*Na dikh tu, na dikh tu ke hom kalo,
numa o Del, numa o Del prinzhanel munro jilo.*¹²

Aceste două rânduri provin dintr-un cântec al comunității penticostale, popular nu doar în comunitatea locală cercetată de mine, ci și în celelalte adunări ale romilor din împrejurimi. Colectivitățile romungre sunt conștiente de faptul că anumite expresii se aud altfel în dialectul lor (de pildă, denumirea inimii la ei este *vodji* și nu *jilo*), dar știu exact și că celelalte grupuri n-ar mai înțelege dacă textul s-ar adapta la limba pe care o vorbesc ei. Așadar se păstrează originalul, chiar și cu prețul că, uneori, în cântece sunt amestecate și cuvinte străine ori necunoscute (fără sens) pentru ei. Atunci când am găsit textul într-un caiet cu cântece scrise de mână al unei femei convertite și am întrebat ce înseamnă un rând, s-a înfiripat o mică dispută între ea și soțul ei în legătură cu semnificația expresiei notate în felul următor: „*mardeles lestre striasa*”¹³.

La traducerea celor două rânduri citate nu se punea însă o astfel de problemă, deoarece, dincolo de nivelul lingvistic, toată lumea înțelegea clar că există o contradicție între faptul că o persoană este considerată de

12 Nu te uita la culoarea mea neagră / Doar Dumnezeu, doar Dumnezeu îmi cunoaște inima.

13 Cu ocaziile slujbelor religioase se cânta *mardeles trestiaha*, iar soțul era convins că înseamnă „îl băteau cu nuiile de trestie” [pe Isus]. Femeia care a copiat textul dintr-o comunitate din apropiere și-a păstrat părerea că înseamnă altceva, dar numai „cor-turarii” ar putea spune ce anume.



către cei din exterior *kalo* (neagră), dar valorile interioare ale acesteia („inimă”) nu pot fi cunoscute decât de Dumnezeu. Această opoziție dintre *exterior* și *interior* constituie una dintre caracteristicile fundamentale ale persoanei morale la romii convertiți: o persoană poate fi desconsiderată de privirile altora din cauza aspectului fizic, exterior, însă dacă relația ei cu Dumnezeu este una strânsă, „din inimă”, acest lucru o va ridica. Afirmatia că Dumnezeu cunoaște (*prinzhanel*) inima plină de pocăință demonstrează această relație reciprocă, deoarece verbul *prinzhanel* indică de regulă faptul că persoanele se cunosc, în opoziție cu verbul *zhanel* care înseamnă cunoaștere sau pricepere venită din afară. Așadar, dacă Dumnezeu cunoaște inima cuiva, acela îl va cunoaște personal pe Dumnezeu.

O persoană poate face cunoștință cu Domnul pe mai multe căi: în urma eliberării fericite dintr-o situație dificilă, printr-un vis inspirat sau o viziune, eventual la auzul unor voci. La aceste ocazii de a-l întâlni pe Dumnezeu au acces atât cei convertiți, cât și cei neconvertiți. Totuși, cei convertiți – într-un mod specific – scot în evidență mult mai des faptul că între ei și Dumnezeu există o strânsă legătură, iar convertitul comunică în permanență cu El prin *inima sa deschisă*. Salvarea dintr-o situație dificilă (ca în cazul lui Daniel) sau o vindecare miraculoasă (precum cea a Rozaliei) nu duce în mod obligatoriu la convertire. În cazul în care Daniel nu „ar fi încheiat un legământ” cu Domnul, ori Rozalia nu ar fi fost „pecetluită” de Duhul Sfânt, amândoi ar fi putut să-și continue viața fără să fi fost convertiți. În povestea lor ei subliniază însă legătura lor specială cu Dumnezeu, afirmând că din acel moment au început să trăiască ca persoane schimbate.

Prezența acestei persoane morale schimbate nu este însă întotdeauna foarte ușor de acceptat în mediul social al convertitului. Cum poate fi oare pusă în valoare în mediul social o relație ascunsă în inima celor convertiți? Cum poate fi arătată unei persoane venită din exterior această relație specială cu Dumnezeu? Chiar dacă cel venit din afară ar accepta existența lui Dumnezeu, ar putea avea totuși îndoieli în ceea ce privește relația „inimii”, atât de accentuată de către cei credincioși. Pocăiții înșiși au o imagine specifică despre aceste persoane venite din exterior, ei sunt cei care „se cred creștini”, dar strânsa apropiere față de Dumnezeu și comunicarea cu Domnul nu sunt sortite decât celor ce „cred cu adevărat”. Recunoașterea apropierei față de Dumnezeu are o existență specifică în cazul celui alt credincios.



Strânsa relație cu divinitatea se bazează pe definiția persoanei ca, ale având trăsături interioare și exterioare în opoziție. Formula deseori repetată, potrivit căreia „Dumnezeu nu se uită la fața omului, se uită la inimă”, este expresia succintă a acestei opoziții. Centrul interior al persoanei este inima. În cazul celor convertiți, această asociere referitoare la centrul inimii se leagă de starea ei de „deschidere”: primul gest al transformării lăuntrice care provoacă pocăința este „deschiderea inimii” lui Isus Cristos. Potrivit acestora, în cazul în care cineva nu poate să-și deschidă inima lui Isus ori „*Nu primește cuvintele lui Dumnezeu la inimă*”, convertirea este sortită eșecului. Dacă are loc crearea centrului moral al persoanei convertite, adică *inima deschisă*, atunci se realizează relația vie cu Dumnezeu.

Schimbările în viața celui convertit devin vizibile și din exterior. În cazul ideal, cea mai importantă schimbare survenită în urma convertirii este apariția strânsei unități între eul interior al persoanei și comportamentul exterior. Această unitate dirijată din interior poate fi observată în activitatea de zi cu zi a credinciosului. Adoptând noțiunea propusă de Webb Keane (2002), această unitate existentă între eul din interior și comportamentul observabil se numește *sinceritate*. Keane scoate în evidență faptul că idealul sincerității este bazat pe diferențierea marcată între gânduri și cuvinte; presupunând totodată o relație ierarhică între eul interior și vorbire. Autoritatea cuvintelor – după părerea sa – poate fi dovedită în măsura în care acestea reflectă cu exactitate stările și sentimentele eului din interior. Așadar, idealul sincerității conectează considerații morale cu idei despre natura limbajului (2002:75).

Când vorbesc despre sinceritate, romii convertiți nu folosesc o expresie aparte. În continuare, voi încerca să arăt că unitatea dintre eul lăuntric și comportament constituie totuși o trăsătură esențială a persoanelor morale în cazul celor convertiți. În limba vorbită de grupurile romungre, omul cinstit se cheamă *patjivalo* („cinstit”), însă acest *patjivalo* se referă mai degrabă la consecvența relațiilor sociale și nu indică unitatea dintre interior și exterior. Opusul cuvântului *patjivalo* este *rafinat* („ravas” – un neologism maghiar), referindu-se la omul care încearcă să-și ascundă adevăratele intenții. În schimb, persoana convertită încearcă să trăiască conform principiilor cinstei și transparenței totale.

Această năzuință este însă adesea înfrânată de suspiciunea mediului social, pentru că cei neconvertiți pur și simplu nu cred – uneori – în sinceritatea convertirii. În timp ce înregistram mărturiile, nora gazdei mele (de douăzeci și ceva de ani), ai cărei părinți s-au convertit la religia penticos-

tală când ea avea aproximativ zece ani, mă atenționa că aceste istorioare nu sunt „adevărate”, deoarece „pocăiții mint destul” (*O pokaiti but xoxa-vell!*). Veridicitatea mărturiilor legate de convertire era pusă la îndoială și de alții, care își manifestau neîncrederea nu doar „în spatele” credincioșilor, ci adesea și de față cu ei. Am fost martorul unui eveniment de pe ulița țiganiilor: câțiva băieți tineri au făcut de râs un bărbat penticostal de vârstă medie, care încerca să povestească în public cum s-a convertit.

Noțiunea *sincerității* facilitează și interpretarea importanței manifestărilor sentimentale non-verbale din cadrul unei colectivități penticostale. Acceptarea manifestărilor emoționale și recunoașterea sincerității lor în colectivitățile de penticostali sunt importante și din cauza faptului că autentifică, din punct de vedere social, față de persoana convertită procesele petrecute în eul lăuntric al acesteia. În ceea ce privește comunitatea celor de religie penticostală, autentificarea manifestărilor verbale și non-verbale are importanță în măsura în care publicul cu rol de susținere de la adunare contrabalansează suspiciunile venite atât din partea publicului mai larg, cât și pe cele ale romilor neconvertiți și ale întregii comunități din sat. Din acest motiv, nu trebuie neglijată importanța colectivităților religioase mici, deoarece caracterul public ritualizat al acestora constituie un fel de incubator pentru persoanele morale convertite, iar în aceste colectivități pot fi exersate manifestările care pot aduce respingere din partea lumii exterioare.

Acest lucru este dovedit și prin exemplul lui Daniel. În mărturia sa, acesta expune faptul că supraveghetorul său de la închisoare, văzând că se roagă în genunchi, mai întâi l-a bătut crunt, crezând că încearcă să se laude cu religiozitatea sa în fața colegilor de celulă. Consecvența în rugăciune a lui Daniel a dus însă la calmarea gardianului, deoarece Dumnezeu „a pus în minte și i-a pus pe inimă” să-l ajute la redactarea apelului, eliberându-se în felul acesta mai repede. În ceea ce privește narațiunea, Daniel a fost eliberat datorită sincerității și perseverenței sale. Cazul gardianului arată că Dumnezeu poate schimba inima și gândurile chiar și în cazul unui om fără milă. Evident, un gardian poate fi enervat de rugăciunea spusă în genunchi plângând, totuși aceste manifestări ale credinței sunt la ordinea zilei în colectivitățile penticostalilor. O astfel de manifestare, acceptată în ceea ce privește religiozitatea individuală, este mărturia personală spusă plângând și rugăciunea fierbinte îndreptată spre Dumnezeu. Mediul natural al acestor manifestări nu poate fi decât adunarea fraților de credință, care se manifestă în mod asemănător. Într-un asemenea mediu se petrece



și vorbitul în limbi – privit ca un semn sigur al convertirii – considerat un mijloc de comunicare a omului cu Dumnezeu.

Niko, o femeie în vârstă de etnie romă, povestește primele impresii pe care le-a avut într-o comunitate penticostală. A mers acolo la o slujbă, cu fiica ei de vârstă adultă. În timpul rugăciunii comune și foarte sentimentale a avut un schimb de priviri cu fiica ei, ascunzându-și zâmbetul. În drum spre casă făceau glume pe seama membrilor comunității, râdeau de felul în care aceștia plângeau și stăruiau în rugăciune. Cu următoarea ocazie însă, au fost antrenate și ele în această atmosferă de rugăciune. „La început am crezut că aceștia toți sunt nebuni (*dinjile*). Mai târziu însă am început să plângem și noi”. „Deschiderea inimii” nu este neapărat un gest voit, într-un mediu ritual se poate întâmpla și în mod spontan. Cu asemenea ocazii, persoana percepe propriile manifestări sentimentale precum o forță venită din exterior. Acest prim pas spontan trebuie însă să fie urmat de o angajare conștientă, în cazul în care persoana „vrea să-și umple inima de Isus”. Cel care se convertește poate arăta acest lucru prin ridicarea mâinilor și ieșirea în fața adunării (acest ritual este momentul crucial al fiecărei slujbe religioase cu caracter misionar), ceea ce indică înclinația sa spre angajare.

Participarea activă a comunității are însă o importanță deosebită în cursul integrării individului. Cea mai mare parte a comunităților orășenești are așa-numite „grupuri de creștere”, precum și mici grupuri de studiu care se adună în casele unor credincioși cu scopul de-a practica credința și de a purta discuții. Convertiții de etnie romă cunoscuți de mine nu luau parte, în general, la asemenea activități practicate în grupuri. În pofida faptului că, și în cazul lor, practicarea credinței se desfășoară adesea în case particulare, perioada de învățare a constat de cele mai multe ori într-un curs de inițiere la câte o comunitate mai mare, unde au primit și botezul cu apă. Botezul are loc la scurt timp după inițiere, iar uneori membrii botezați părăsesc comunitatea în doar câteva luni. Un pastor penticostal român, cu care am discutat despre experiențele lui în legătură cu romii, a afirmat că, deși romii îl acceptă mai ușor decât majoritarii pe Isus în inima lor, în ceea ce privește convertirea nu sunt destul de perseverenți. Pentru a ilustra acest lucru, a dat exemplul unui tânăr care striga cu voce tare la



adunare: „Doamne, ce bine e cu Tine!” (*Oh, ce mișto e cu tine Doamnel!*); pastorul a considerat însă superficial acest tip de angajare.¹⁴

Viața comunităților penticostale are un domeniu în care sinceritatea membrilor este mereu pusă la încercare. În adunare, membrii plătesc în general din venitul lor *zeciuiala*. Însă din cauză că cei mai mulți romi sunt inconsecvenți și adesea trăiesc din venituri extrem de mici, pastorul și membrii comunității nu pot aprecia decât cu dificultate suma care trebuie plătită de câte un membru. În cazul în care un membru al comunității nu a plătit de mult timp *zeciuiala*, acest lucru poată să pară ca lipsă de sinceritate, deoarece probabil își ascunde veniturile. Din acest motiv, plata obligațiilor materiale este unul dintre subiectele mereu actualizate ale predicilor. Pastorul dintr-o comunitate de romi a orașului i-a dedicat acestui subiect o bună parte a predicilor sale, accentuând faptul că Dumnezeu restituie credinciosului cu prisosință ceea ce a fost dat.

Deși converțiții găsesc un mediu primitiv și de încurajare la adunare, în mediul lor mai larg nu de puține ori sunt expuși unor priviri pline de neîncredere și suspiciune. Comunitatea romilor din sat care nu sunt penticostali și majoritatea populației maghiare „veghează” asupra respectării normelor ascetice ale religiei penticostale. Prin acest lucru, îi vizează îndeosebi pe bărbații converțiți care în prealabil au fost considerați băutori. În mediul în care momentele normale de sociabilitate masculină presupun consumul în comun de băuturi alcoolice, cei converțiți se autoexclud din această formă de socializare. Comunitatea din interiorul bisericii penticostale îi recompensează pentru acest lucru în mod public, însă vechea societate ar mai putea să-i atragă. Discutând cu doi bărbați penticostali despre consumul alcoolului, unul dintre ei a subliniat faptul că, pentru o persoană de religie penticostală, chiar și băutul unei beri fără alcool ar fi păcat. A motivat acest lucru, spunând că persoanele din afară, care nu sunt convertite, ar putea fi tentate să bea în continuare, văzând că și un creștin bea. Acest lucru ar contribui însă la crearea unei imagini defavorabile despre întreaga comunitate penticostală – a mai adăugat el. Așadar, convertirea presupune o graniță evidentă, de care cei converțiți au o deosebită grijă „dinăuntru”, respectând întocmai normele ascetice, și pe care comunita-

14 La interpretarea istorisirii, trebuie avut în vedere faptul că expresia *mișto*, utilizată și în limba română, este un cuvânt împrumutat din limba romani [mishto – ‘bine’]. În limba romani acest cuvânt nu are însă nuanțe peiorative, ca în limba română (vezi și Leschber 1995: 167).



tea mai largă o păzește „din afară”, provocându-i chiar, de la caz la caz, pe cei convertiți¹⁵.

Convertiții penticostali de etnie romă se autoexclud în mod conștient de la ocaziile tradiționale ale socializării bărbaților, însă duminica sau cu alte ocazii de sărbătoare acești oameni pot fi văzuți în haine de sărbătoare, ținând în mână Biblia sau cartea cu cântări, ori purtând ochelarii pe care nu-i poartă în celelalte zile. Pe ulița țiganilor se aud dese saluturi de „Pace!”, iar bărbații penticostali se opresc pentru strângeri de mână prelungi. Deși de cele mai multe ori se adună în case sărăcicioase, sunt evidente încercările de-a sărbători duminica drept un eveniment festiv al comunității. În cazul în care în sat vine în vizită un pastor străin, grupul penticostalilor sărbătorește împreună cu bapțiștii din localitate, slujba ținându-se în casa de rugăciuni a bapțiștilor, aflată în centrul satului.

În timp ce bărbații convertiți se manifestă în public, pe stradă și în adunare, femeile găsesc adesea un mod de exprimare care poate fi remarcat în amenajarea caselor. Soția lui Daniel s-a născut într-un sat vecin, locuit de majoritari români, iar la vârsta adultă s-a botezat într-o comunitate de bapțiști, deși astăzi – prin căsătorie – se consideră membră a comunității penticostale. În locuința lor se află o fotografie pe care mi-a arătat-o cu mândrie, expusă în vitrina dulapului de bucătărie. Mi-a povestit că ea și un alt rom tânăr au fost botezați în satul lor natal prin scufundare în apă, de către un pastor baptist. Cu această ocazie, bapțiștii au adus în sat un rezervor mare de plastic și l-au umplut cu apă. În acest rezervor au fost scufundați cei convertiți, urmăriți de privirile curioase ale sătenilor adunați. Preotul ortodox din localitate a luat și el parte la botez. Un fotograf profesionist a imortalizat momentul, iar soția lui Daniel păstrează până astăzi dovada „botezului adevărat”, arătând-o cu mândrie tuturor celor ce-i trec pragul casei.

15 Michael Kearney (2004) a făcut observații asemănătoare în cazul unei comunități de țărani din Mexic.



5. Frații

Refrenul cântecului citat la începutul secțiunii precedente este următorul:

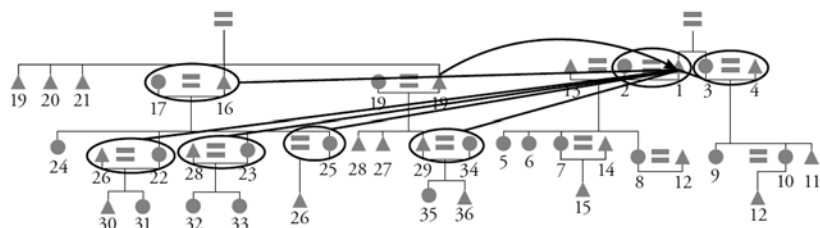
*Oh che shukar, oh che shukar, o Isus amaro phral,
Oh che shukar, oh che shukar vash amenge vo muleas!*¹⁶

Acest cântec exprimă relația de fraternitate existentă între cei de aceeași credință. Idealul fraternității se compune din mai multe elemente: pe de o parte, relația frățească cu Isus, ca privilegiul al celor care devin membrii acestor comunități, pe de altă parte, posibilitatea, care oferită, în principiu, pentru oricine, de a integra aceste comunități. Așadar, relația de rudenie ritualizată a fraternității prin credință realizează concomitent ideea unei elitei spirituale, precum și pe cea a unei comunități extinse (și extensibile).

Această iluzie comunitară extinsă menține imaginea translocală a rețelei de relații: frați penticostali există pretutindeni, atât în România, cât și în străinătate, iar sistemul de relații poate fi extins pentru a introduce în comunitățile aflate mai aproape sau mai departe persoanele cu care relațiile sunt mai strânse ori mai puțin strânse. În principiu, idealul fraternității spirituale este organizat după o logică independentă de comunitățile locale (oricine poate adera la comunitate), în practică, însă, acesta este constituit pe marginea unor rețele relaționale existente deja în comunitățile locale. După observațiile mele, la nivel local, relațiile de fraternitate în credință funcționează într-un mod asemănător cu alte relații de înrudire artificială (de pildă, relațiile de nășie/cumetrie (*kirve*), existente între cei cu altă religie decât cea penticostală). Figura de mai jos prezintă punerea în practică a principiului fraternității și legătura dintre acesta și relațiile sociale semnifiante existente (în acest caz, relațiile de rudenie).

16 O, ce frumos, o, ce frumos, Isus este fratele nostru,/ O, ce frumos, o, ce frumos, a murit pentru noi!

Figura 1. Împărțirea pachetelor acordate pentru ajutorare, proiectată pe o figură a înrudirilor



Relațiile prezentate aici au fost extrase dintr-o situație observată de mine. Un pastor penticostal (18) – care trăiește într-o localitate apropiată, dar are relații de rudenie cu câteva familii de romi din sat (de pildă, 16) – a trimis vorbă lui Daniel (1) că îl va solicita la împărțirea unui transport de haine folosite, venite ca donație din străinătate. Camionul condus de pastor a adus pachetele doar până la intersecția cu drumul principal, apoi Daniel trebuia să ducă mai departe, cu ajutorul unui căruțaș, local cei 17 saci de nylon plini cu haine. Căruța plină, urmărită de privirile curioase ale vecinilor, a fost dusă de către Daniel în propria sa casă, apoi pachetele au fost împărțite în felul următor: Daniel a păstrat pentru el și soția lui 6 saci de haine, iar cumnatului său și surorii sale (3–4, care, de altfel, sunt membrii cei mai activi ai comunității penticostale) le-a dat, de asemenea, 6 saci. Cei 5 saci rămași au fost împărțiți între familiile cele mai active din comunitate, fiecare familie primind câte un sac. Conținutul sacilor a fost utilizat, în parte, de către membrii familiei, pentru propria lor folosință, restul fiind vândut în cadrul comunității de penticostali.

Împărțirea pachetelor acordate pentru ajutorare ilustrează public fraternitatea ideală din comunitatea de penticostali, adaptând acțiunea la condițiile locale. Granițele înfrățirii spirituale sunt trasate deosebit de strâns: membrii comunității care nu participă cu regularitate la slujbele religioase, ori în viața de zi cu zi evită să-și manifeste apartenența confesională sunt excluși de la împărțirea pachetelor; totodată, persoana căreia i s-a încredințat împărțirea sacilor cu haine (1), precum și rudele acesteia (3–4) au primit cea mai mare parte din donații.

În cazul în care fraternitatea spirituală este analizată prin prisma rețelei de relații din comunitatea locală – care, pe de o parte, este o asociere



facultativă și extinsă, pe de altă parte, este organizată conform logicii unui grup elitist – aceasta nu diferă în mod fundamental de formele de organizare ale societății locale. În cazul în care se ține seamă și de stratificarea socială a satului, poate fi afirmat faptul că, la modul individual, noua definiție a persoanei morale ce apare după convertire se leagă, de cele mai multe ori, de o poziție socială inferioară, dar, pentru individ, convertirea religioasă poartă promisiunea mobilității sociale. Totodată, acest tip de mobilitate nu este îngăduită de granițele etnice existente și, de fapt, nu aduce în mod direct schimbarea statutului social. Comunitatea celor convertiți, reprezentând „elita confesională”, își desfășoară autoevaluarea din interior în așa fel încât, pentru majoritatea persoanelor de etnie romă și maghiară, acest lucru nu înseamnă o provocare directă. Prin convertire, de cele mai multe ori, oamenii marginalizați capătă surse simbolice, care le promit acestora inversarea pozițiilor de status fără să fie nevoie de intervenția consistentă a unor surse externe. Rețeaua translocală a fraternității oferă confirmarea recurentă a acestor promisiuni, înfățișând în public întruchiparea solidarității fraților în credință.

6. Concluzii

Dacă considerăm totalitatea fenomenelor legate de convertire ca schimbări religioase prin care procesele individuale și comunitare se influențează și se condiționează reciproc, atunci și schimbările sociale pot fi interpretate prin această prismă. La începutul capitolului am propus interpretarea convertirii prin analiza practicilor comunicative referitoare la persoanele convertite. Potrivit acestora, în studiul de față am prezentat și am analizat comunicarea verbală și non-verbală care apar în cazul convertirii.

Cel mai des întâlnit fenomen verb prezent la convertire este mărturia acesteia. Am analizat mai detaliat două asemenea expuneri, acceptând constatarea literaturii de specialitate (Stromberg 1993), potrivit căreia mărturia convertirii nu este doar relatarea unui proces ci, o parte constitutivă a convertirii. Reflectând în continuare asupra acestei constatări, am subliniat caracterul ritualizat al discursului narativ în ceea ce privește mărturia convertirii, accentuând faptul că analiza discursului narativ în



contextul „natural” pune în evidență atât validitatea, cât și invaliditatea mărturiei convertirii. Discursul narativ legat de convertire rămâne invalid în cazul în care nu depășește nivelul exercițiului lingvistic, deoarece auditoriul nu acceptă convertirea ca fapt social și existent dincolo de nivelul expunerilor verbale.

Studiile practicilor discursive referitor la mărturiile convertirii (de pildă, Snow–Machalek 1983) scot în evidență structura dualistă a acesteia. Așadar, discursul narativ al convertirii este organizat în jurul unei rupturi scoase în evidență, iar dualitatea vieții păcătoase anterioare și a celei de după, fără de păcat, este întreruptă de un punct de cotitură care se leagă de experiența convertirii. Analiza discursului narativ al convertirii lui Daniel susține acest model, dar interpretarea povestirii expuse de Rozalia atrage atenția asupra faptului că punctul de cotitură ce apare în construcțiile discursive se află în strânsă legătură și cu menținerea ori respingerea obligațiilor și a relațiilor sociale existente dinainte de convertire ale persoanei convertite. Așadar, accentuarea punctului de cotitură este specifică pentru cazurile în care convertitul întrerupe ori respinge relațiile sociale și valorile după care a trăit în perioada premergătoare convertirii. După cum reiese și din mărturia Rozaliei, lipsa ori valoarea diminuată a punctului de cotitură din mărturia convertirii indică faptul că persoana convertită încearcă mai degrabă un echilibru între obligațiile sociale existente dinainte și cele avute după convertire.

În ceea ce privește convertirea, utilizarea comunicării prin scris și a surselor scrise/tipărite este deosebit de importantă, totuși, nu poate fi lăsată în afara atenției analiza socială a circumstanțelor în care se citește. Referitor la cititul evangheliei și la disputa înfiripată în jurul acesteia, în decursul analizei am arătat faptul că (la fel ca în cazul expunerii publice a mărturiei convertirii) citirea Bibliei are, de asemenea, circumstanțe și limite bine definite din punct de vedere social, deoarece procesul alfabetizării este urmat de evaluări ambivalente (cunoașterea scrisului reprezintă prestigiu, dar stârnește și suspiciuni). Pentru recunoașterea și menținerea persoanei morale a convertitului „născut din nou”, nu este de ajuns prezența socială a cunoașterii scrisului/cititului, ci sunt necesare și variantele aprecierii morale în ceea ce privește comunicarea. În acest context am abordat relația existentă între persoana convertită condusă din interior și noțiunea de *sinceritate*.

Transformarea personală călăuzită din interior nu este o noutate pentru misionarii care propovăduiesc „religia inimii”, aceasta putând fi și de-



numirea mai multor curente legate de creștinătatea evanghelică.¹⁷ Religia penticostală diferă de celelalte învățături (neo)protestante prin faptul că nu propovăduiește doar persoana morală transparentă, călăuzită din interior, ci acceptă – ca manifestare credibilă din punct de vedere confesional – un spectru larg al modurilor de exprimare emoționale. Prin includerea experienței religioase în domeniul trăirilor sentimentale, religia penticostală are ca public-țintă toată omenirea: după cum subliniază și cei convertiți, oricine este capabil de-a avea experiențe afectiv-religioase dacă „își deschide inima”.

Noțiunea sincerității contribuie la interpretarea apariției din rândul grupurilor segregate a unor mișcări religioase cu orientare universalistă. Viața socială a persoanei morale convertite nu este posibilă decât în cadrul unui mediu care recunoaște sinceritatea convertirii. Comunitățile penticostale acceptă și autentifică modurile de exprimare care sunt respinse de lumea exterioară potrivit unor manifestări religioase. Din punct de vedere social, aceste comunități își mențin granițele susținând elementele ascetice existente în religia penticostală (interdicția în ceea ce privește fumatul și consumul de alcool), respectiv pledează pentru semnele vizibile ale elitismului religios. În felul acesta, perpetuarea comunităților se bazează mai degrabă pe dinamica internă a colectivităților locale, iar comunitățile convertite se organizează în cadrul unor structuri mai relaxate. Această rețea permite vizita persoanelor din afară (de pildă, pastori străini) sau organizarea distribuirii unor ajutoare, ceea ce contribuie la menținerea „fraternității” religioase în cazul celor convertiți.

Următorul nivel al analizei trebuie să fie expunerea transformării/transformărilor sociale din comunitatea/comunitățile rurale locale prin studiul schimbărilor rituale din mediul public local și regional în contextul mișcărilor de revitalizare contemporane (de pildă, ritualurile misionare, respectiv noile sărbători ale comunităților locale). Este ceea ce îmi propun să fac în următorul capitol.

17 Potrivit concluziilor din arhivele misionare, John Peel utilizează denumirea de „religia inimii” pentru cultul evanghelic al secolului al XIX-lea (2000:250–255).



Bibliografie

- AUSTIN, John Langshaw
1976 *How to Do Things with Words?* Oxford University Press, Oxford
- BUCKSER, Andrew – GLAZIER, Stephen D.
2003 *The Anthropology of Religious Conversion*. Rowman & Littlefield, Lanham
- BLOCH, Maurice
1998 Literacy and Enlightenment. In: *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Westview Press, Boulder, 152–170.
- CARRITHERS, Michael – COLLINS, Steven – LUKES, Steven (eds.)
1985 *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge University Press, Cambridge
- CHESNUT, R. Andrew
1997 *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. Rutgers University Press, New Brunswick, N. J.
2003 *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. Oxford University Press, Oxford
- COLEMAN, Simon
2000 *The Globalization of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge University Press, Cambridge
- COMAROFF, John L. – COMAROFF, Jean
1991 *Of Revelation and Revolution I. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. University of Chicago Press, Chicago
1997 *Of Revelation and Revolution II. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. University of Chicago Press, Chicago
- ENGELKE, Matthew
2004 Discontinuity and the discourse of conversion. *Journal of Religion in Africa* 34. (1–2) 83–109.
- EISENSTADT, Shmuel N. (ed.)
2002 *Multiple Modernities*. Transaction Publishers. New Brunswick, N. J.
- GAY Y BLASCO, Paloma
1999 *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*. Berg, Oxford–New York
- 2002 Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective. *Social Anthropology* 10. (2) 173–188.



- GERTH, Hans Heinrich –MILLS, Charles Wright
1958 Introduction: The Man and His Work. In: *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford University Press, New York, 3–74.
- GOODY, Jack
1968 Introduction. In: *Literacy in traditional societies*. Cambridge University Press, Cambridge, 1–26.
1975 Religion, Social Change and the Sociology of Conversion. In: *Changing Social Structure in Ghana: Essays in the Comparative Sociology of a New State and an Old Tradition*. International Africal Institute, London, 91–106.
1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge University Press, Cambridge–New York
1986 *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge University Press, Cambridge–New York
2000 *The Power of the Written Tradition*. Smithsonian Institution Press, Washington
- GOODY, Jack – WATT, Ian
1963 The Consequences of Literacy. *Comparative Studies in Society and History* 5. (3) 3004–3345.
- HARDING, Susan F.
1987 Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion. *American Ethnologist* 14. (1) 167–181.
- HEFNER, Robert W. (ed.)
1993 *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. University of California Press, Berkeley
- HEFNER, Robert W.
1998 Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age. *Annual Review of Anthropology* 27. 83–104.
- HORTON, Robin
1971 African conversion. *Africa* 41. 85–108.
1993 Tradition and Modernity Revisited. In: *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge University Press, Cambridge, 301–346.
- HOBBSBAWM, Eric – RANGER, Terence (eds.)
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge



KEANE, Webb

1997 From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and Their Historicity in the Context of Religious Conversion. *Comparative Studies in Society and History* 39. (4) 674–693.

2002 Sincerity, „Modernity”, and the Protestants. *Cultural Anthropology* 17. (1) 65–92.

KEARNEY, Michael

2004 Drunkenness and Religious Conversion in a Mexican Village. In: *Changing Fields of Anthropology. From Local to Global*. Rowman & Littlefield, Lanham, 51–70.

KELLY, John D.– KAPLAN, Martha

1990 History, Structure, and Ritual. *Annual Review of Anthropology* 19. 119–150.

LAMB, Christopher – BRYANT, Darol M.

1999 *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*. Cassell, London–New York

LANGE, Barbara Rose

2003 *Holy Brotherhood: Romani Music in a Hungarian Pentecostal Church*. Oxford University Press, New York

LEHMANN, David

1998 Fundamentalism and Globalism. *Third World Quarterly* 19. (4) 607–634.

LESCHBER, Corinna

1995 Romani Lexical Items in Colloquial Romanian. In: MATRAS, Yaron (ed.): *Romani in Contact. The History, Structure and Sociology of a Language*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 149–176.

LOFLAND, John – STARK, Rodney

1965 Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review* 30. (6) 862–875.

MEYER, Birgit

1999 *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh University Press, Edinburgh

PARRY, Jonathan P.

1985 The Brahmanical Tradition and the Technology of the Intellect. In: *Reason and Morality*. Tavistock Publications, London, 199–225.



- PEEL, John D. Y.
1968 *Aladura: A Religious Movement among the Yoruba*. Oxford University Press, London
1992 The Colonization of the Conciusness. Review on Of Revelation and Revolution Vol. 1. *Journal of African History* 33. 328–329.
2000 *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis
- PELKMANS, Mathijs – VATE, Virginie – FALGE, Christiane
2005 Christian Conversion in a Changing World: Confronting Issues of Inequality, Modernity and Morality. In: *Max Planck Institute for Social Anthropology, Report 2004–2005*. Max Plank Institute for Social Anthropology, Halle/Saale, 23–34.
- POOLE, Fitz John Porter
1994 Socialization, Enculturation and the Development of the Personal Identity, In INGOLD, Tim (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Routledge, London, 831–60.
- RANGER, Terence
2001 Book Review: Religious Encounter and the Making of the Yoruba. *African Affairs* 100. 653–656.
- ROBBINS, Joel
2003 On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking. *Religion* 33. 221–231.
2004a The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Antropology* 33. 117–143.
2004b *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. University of California Press, Berkeley
- SNOW, David A. – MACHALEK, Richard
1983 The Convert as a Social Type. *Sociological Theory*. (1) 259–289.
- STREET, Brian
1984 *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge University Press, Cambridge
- STROMBERG, Peter G.
1993 *Language and Self-transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*. (Publications of the Society for Psychological Anthropology, 5.) Cambridge University Press, Cambridge
- Van der VEER, Peter
1996 *Conversion to Modernities: the Globalization of Christianity*. Routledge, New York



2002 Religion in South Asia. *Annual Review of Anthropology* 31. 173–187.

WANNER, Catherine

2003 Advocating New Moralities: Conversion to Evangelicalism in Ukraine. *Religion, State & Society* 31. (3) 273–287.

2004 Missionaries of Faith and Culture: Evangelical Encounters in Ukraine. *Slavic Review* 63. (4) 732–755.

WEBER, Max

2003 *Etica protestantă și spiritul capitalismului*. Humanitas, București

WORSLEY, Peter

1957 *The Trumpet Shall Sound: A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia*. MacGibbon & Kee, London

Capitolul 7

Revitalizarea ritualurilor divergente în Europa de Est: cazul romilor și al gadjiilor într-un sat transilvănean¹

1. Introducere

Acest capitol abordează problema transformărilor postsocialiste ale ritualurilor din sferele publice, regionale și locale, din România. Argumentez faptul că transformările ritualurilor pot fi diferențiate, în funcție de grupul etnic implicat. Analiza mea se bazează pe o cercetare de teren desfășurată în orașul transilvănean Cluj-Napoca și într-un sat apropiat de acesta, Gánás.² Gánás este o așezare multiethnică, în care romii conviețuiesc cu maghiari. Satul are în jur de 1.300 de locuitori, dintre care o treime sunt romi,³ iar restul în principal maghiari, deși există, de asemenea, câteva familii de români. Am desfășurat cercetarea de teren în perioada iunie 2003–septembrie 2004. Modelul etnic este unul caracteristic pentru regiunea înconjurătoare, cunoscută drept *Kalotaszeg* în literatura etnografică maghiară.

- 1 Acest studiu se bazează pe un capitol din lucrarea mea de doctorat, susținută în iulie 2007 la Institutul pentru Etnologie, Universitatea „Martin Luther”, Halle-Wittenberg. Cercetarea a făcut parte din proiectul „Religie și Societate Civilă” al Departamentului Eurasia Postsocialistă al Institutului pentru Antropologie Socială Max Planck, Halle. Datoriez mulțumiri lui Chris Hann și tuturor participanților la seminarul de redactare organizat la MPI, pentru comentarea unei variante anterioare a acestui studiu. Am beneficiat, de asemenea, de pe urma comentariilor editoriale AEER ale lui Yasar Abu Ghosh.
- 2 Cercetarea a fost finanțată de către Institutului pentru Antropologie Socială Max Planck. Numele satului și toate numele de persoane sunt pseudonime.
- 3 Acești romi aparțin grupului romungro, denumit de asemenea „magyarcigány”, însemnând „țigani maghiari”. Majoritatea romilor locali sunt trilingvi: în afara dialectului nativ romani, sunt fluenti în română și în maghiară. Pe parcursul acestui studiu, mă voi referi la acest grup ca, simplu, „romi”, urmând uzajul termenului din interiorul grupului.



Cu cincisprezece ani în urmă, într-un volum fecund, Jeremy Boissevain (1992) atrăgea atenția asupra procesului de revitalizare a ritualurilor europene; cu toate acestea, revitalizarea ritualurilor est-europene a fost abordată sporadic de atunci. În acest studiu, mă ocup de revitalizarea ritualurilor existente și de inventarea unor sărbători noi. Argumentul meu de bază este că, deși o intensificare și o diversificare a practicilor rituale poate fi observată în toate segmentele societății românești de după căderea regimului socialist, nu toate grupurile sunt afectate în mod egal de procesul colectiv de revitalizare. Pe baza cercetării de teren desfășurate în sat, susțin faptul că unii dintre romi sunt mai receptivi la ritualurile centrate pe persoana morală, în timp ce etnicii maghiari locali tind să fie mult mai implicați în revitalizare, centrându-se pe tradițiile satului și celebrări folclorice, conectate simbolic la comunitatea lor etno-națională mai largă. Religia joacă un rol important în revitalizarea ritualurilor, în ambele cazuri. În cadrul acestui studiu, voi dezvolta o analiză a transformărilor observabile în sfera publică; analiza la nivel național face obiectul altui studiu (vezi Capitolul 4).

Cercetarea sociologică recentă, pe tema relației dintre religie și identitățile etno-naționale din Europa de Est, confirmă perpetuarea bine-cunoscutei conexiuni istorice între biserici, state și identități din Europa Centrală și de Est. Acest aspect a fost bine documentat în cazul maghiarilor care locuiesc în afara Ungariei, în statele vecine.⁴ Un antropolog maghiar (Papp 2003) argumentează, în mod similar, că bisericile istorice sunt instituții a „religiilor etnice” în fosta Iugoslavie. Într-adevăr, în regiunile în care posibilitatea unui suport instituțional pentru mobilizarea etnică era mai limitată, în unele cazuri, „bisericile istorice” sunt cei mai importanți actori implicați în construcția identității etnice.⁵ Este de înțeles atunci că aceste biserici excelează în mobilizarea identităților „naționale”, în rândul minorităților etnice din regiunile vecine „patriei externe”. În astfel de situații, regăsim de multe ori conexiunile istorice „triangulare” (Brubaker 1996) între grupul minoritar, instituțiile acestuia (spre exemplu, bisericile) și „țara mama” vecină (anume, Ungaria).

Cu toate acestea, mișcarea națională a romilor pare să aibă o slabă putere de atracție în România postsocialistă. Puținele încercări de mobilizare etnică bazate pe etno-politici convenționale, care în Europa Centrală

4 Pentru cazul Transilvaniei, vezi Gereben 2000.

5 Pentru un studiu de caz al regiunii subcarpatice din Ucraina, vezi Fejős 1996.

și de Est implică de obicei politizarea unei mici felii a culturii expresive a unui grup etnic (spre ex., folclorul), au rămas fragmentate și limitate la anumite grupuri particulare de romi, eșuând să genereze o bază mai amplă de suport. Aceste observații au determinat analiștii politici să concluzioneze că romii au un slab potențial de mobilizare etnică (Barany 1998; 2002: 49–80). Dar, chiar dacă putem accepta că această afirmație reflectă corect implicarea romilor în formele convenționale de mobilizare, trebuie de asemenea să evidențiem faptul că printre romi au apărut cu repeziciune forme alternative de mobilizare (precum revitalizarea religioasă), după căderea regimului socialist. La fața locului există modele variate de identificare de grup și este important să analizăm atât formele emergente de identități, cât și resursele pe care se bazează acestea, fie că aceste noi identificări sunt „religioase” sau „seculare”, „civice” sau „etnice”.

În cele ce urmează, abordez două forme de revitalizare. În primul rând, iau în considerare ritualurile misionare penticostale, care s-au intensificat în zonă și pot fi privite ca o formă distinctă de revitalizare. Grupurile penticostale mobilizează suportul membrilor bisericii, atrag partizani și contribuie la expansiunea mișcării religioase, prin încorporare de noi recruți. A doua formă de revitalizare pe care o abordez este cea a „tradițiilor satului”. Aceste ritualuri și celebrări sunt organizate în cadrul comunităților sătești iar centrul lor sunt tradițiile locale, chiar dacă întăresc în egală măsură legătura metonimică dintre tradițiile locale și Națiune. Au existat numeroase exemple de astfel de ritualuri în perioada postsocialistă, în satele locuite de maghiari din întreaga Transilvanie. „Zilele Satului Gánás” reprezintă un exemplu relativ recent.

Structura studiului este după cum urmează: inițial, discut centralitatea rolului atribuit Sfântului Duh în ritualurile penticostale de mobilizare religioasă. Ulterior, descriu și analizez un mare eveniment de activitate misionară desfășurat în oraș, pentru a demonstra felul în care funcționează în practică această formă de revitalizare. În cea de-a treia secțiune, îmi îndrept atenția asupra unui exemplu paralel (deși mult mai modest, în termeni de resurse implicate) al eforturilor de revitalizare ritualică penticostală din sat. A patra secțiune oferă o privire de ansamblu asupra aspectelor majore ale revitalizării tradițiilor sătești, prin intermediul unui studiu de caz al „Zilelor Satului”.



2. Sfântul Duh ca sursă de mobilizare

Dacă convertirea ar fi limitată doar la transformări ale personalității individuale și dacă practicile de renaștere a sinelui ar rămâne limitat conținute doar în granițele grupului, atunci ar exista o slabă expansiune a mișcării religioase. Dar penticostalismul este o mișcare în creștere, atât în România, cât și în lume.⁶ Rolul activității misionare nu poate fi subestimat, nici nu poate fi ignorat gradul de implicare al resurselor materiale. Aspectele instituționale și logistice ale activităților misionare influențează dezvoltarea Bisericii Penticostale. Cu toate acestea, aici mă limitez la a discuta doar precondițiile și consecințele misiunii penticostale și ale convertirii, în termeni de idei și identități. Pentru a înțelege această dimensiune, este util să privim convertirea ca pe un exemplu de mobilizare religioasă (adică, politizarea identităților). Mișcările religioase creează rețele și ritualuri publice care asigură un spațiu alternativ, în care identitățile pot fi construite. Dar mișcarea încurajează de asemenea pe membrii săi să participe la activități de prozelitism și le cere să facă muncă de misionariat. Grupările penticostale sunt înzestrate cu resurse și idei religioase care creează și mențin loialitatea membrilor.

Biblia, cuvântul scris, este cea care furnizează inspirația de bază pentru revitalizarea penticostală, după cum este și cazul majorității confesiunilor protestante. Sfântul Duh și ideea darurilor spirituale reprezintă o altă sursă de potență revitalizatoare, proprie penticostalilor. La drept vorbind, perspectivele penticostale asupra manifestării Sfântului Duh sunt bazate pe Scriptură (în mod particular, pe Faptele Apostolilor 2, Epistola către Evrei 2:4, Marcu 16: 17–18 și Matei 3: 16, printre alții). De aceea, se poate argumenta faptul că există o puternică conexiune între Cuvânt și Spirit, dar distincția pe care mă bazez aici nu este străină concepțiilor penticostale despre convertire și mobilizare în sânul bisericii. Un bine-cunoscut pastor româno-american comentează:

„Dacă Duhul Sfânt și Cuvântul lui Dumnezeu produc actul convertirii și al nașterii din nou, accentul nostru pe unul sau celălalt ne despart, uneori antagonic. Cred că cel mai bun

6 Pentru o scurtă privire istorică de ansamblu asupra penticostalismului în România, vezi Fosztó 2006.

exemplu să ilustrăm situația este povestirea cu „locomotiva creștină” Pentru ca locomotiva să meargă are nevoie de două elemente vitale: șinele și aburul. Ei bine, există creștini ce apreciază numai șinele, care în această parabolă ar fi Cuvântul, „îndreptarul” lui Dumnezeu pentru viața credinciosului. Le lustruiesc zilnic Locomotiva însă nu merge, deși șinele sunt atât de admirabil polizate. Frațiunea extremei opuse, apreciază numai aburul. Locomotiva este sub presiune, sub putere și face mult zgomot, pentru că cel mai adesea locomotiva a luat-o pe arătură. Este nevoie atât de șine cât și de abur, atât de Cuvânt, cât și de Duh” (Lascău 1998: 179).

Harvey Cox (1995) a etichetat cei doi poli extremi ai acestei opoziții din cadrul penticostalismului drept abordarea „fundamentalistă” versus cea „experiențialistă”. A intra în detaliile acestei opoziții depășește scopul acestui studiu, dar termenul „experiențialist” evidențiază o atitudine religioasă practică, orientată către experiența religioasă directă și către sursa principală a acestor experiențe: Sfântul Duh.

2.1. Conferință destinală

Am participat la numeroase slujbe religioase printre romi, în cadrul cărora au fost practicate câteva dintre „daruri”. Glosolalia, profeția și vindecările sunt atribuite în mod obișnuit Duhului. În cele ce urmează, voi descrie un eveniment neobișnuit: o mare conferință, organizată în oraș de către un grup local penticostal. Am ales să analizez acest eveniment deoarece evidențiază numeroase aspecte și probleme legate de revitalizarea penticostală.

Conferința a fost organizată într-o spațioasă „casă de cultură” din centrul orașului. Conferința „*Alege-ți destinul*” a fost bine promovată în spațiul public, fiind anunțat ca un eveniment de credință și vindecare. Am aflat despre conferință prin intermediul unor romi convertiți din oraș. Conferința a durat trei zile și, după cum mi-a explicat unul dintre pastori, a avut două secțiuni. Sesiunile de dimineață au fost dedicate formării lucrătorilor din biserici, pastorilor, diaconilor și prezbiterilor, în timp ce seriile erau rezervate întâlnirilor cu publicul. Un banner imens, proclamând că „Dumnezeu vindecă astăzi!”, a fost plasat la intrarea care anunța slujba de



seară. Au fost instalate postere și împărțiți fluturași în câteva alte părți ale orașului. Am participat la două dintre evenimentele de seară.

Trecând prin holul principal al clădirii în prima seară, a devenit evident faptul că acesta era un eveniment bine organizat. Noii-sosiți erau ghidați către sala principală și li se ofereau scaune de către gazde tinere. Intrările și căile de acces au fost lăsate deschise și a fost aranjată scena principală. O orchestră fusese plasată într-o parte a scenei, la mijlocul căreia era ridicat un amvon, iar în fundal se aflau agățate bannere, purtând numele pastorelor și promisiunea că „Dumnezeu te va vindeca oriunde te doare”. Două steaguri mari au fost plasate în spatele amvonului: unul românesc și celălalt american. Odată începută slujba, oratorii principali (doi pastori din America) predicau pe rând, în timp ce muzicienii și cântăreții îi acompaniau. Versurile cântecelor au fost proiectate pe un ecran mare, de lângă scenă.

Către sfârșitul serii, unul dintre pastori a anunțat că toți cei care au nevoie de ajutor de la Dumnezeu și sunt pregătiți să își deschidă inimile ca să îl primească pe Isus, să își ridice mâinile și să vină în față. Organizatorii circulau printre scaune, încurajând doritorii să se apropie de scena principală. După câteva minute, în jur de 30 dintre cei mai mult de 200 de participanți, se alineară în fața predicatorului. Acesta le-a cerut să repete o scurtă rugăciune după el. A rostit rugăciunea lent, făcând pauză la sfârșitul versurilor, permițând astfel translatorului să traducă din engleză în română. Participanții repetau cuvintele rugăciunii, care a început cu o confesiune despre a fi păcătos, apoi a exprimat căință și s-a încheiat cu o invitație rituală adresată lui Isus, rugându-l să intre în inimile și viețile și să salveze pe cei care recită rugăciunea.⁷ După această rugăciune, participanții au fost invitați să recite o rugăciune obișnuită pentru cei proaspăt convertiți și a început cântatul. Au fost scrise numele celor proaspăt convertiți. Această listă de nume a fost folosită mai apoi pentru distribuirea noilor-veniți în „grupe de creștere”, la adunările care s-ar potrivi cel mai bine fiecărei persoane, în termeni de zonă de rezidență, nevoi și vârstă.

Această scenă ar putea fi familiară oricui a luat parte la un eveniment misionar, în alte contexte. Acest tip de evenimente nu sunt proprii pentecostalismului, sunt practicate de mișcarea evanghelică și de alte mișcări creștine de renaștere. Ritualul rezumă, pe scurt, marile teme ale converti-

7 „Isuse, te invit să intri în inima și viața mea. Te rog, fii Stăpânul și Salvatorul meu. Îți mulțumesc, Isuse, că m-ai salvat. Sunt născut din nou; sunt un copil al lui Dumnezeu”.



rii, dar reprezintă doar începutul acestui proces. Persoana care își deschide inima către Dumnezeu trebuie să treacă printr-un îndelungat proces de transformare, pentru a deveni un membru cu drepturi depline al unei adunări. Am participat la ritualuri similare de mai multe ori pe durata cercetării mele de teren între penticostali, mai ales în timpul slujbelor, conferințelor și altor desfășurări adresate publicului larg. Astfel de evenimente oferă indivizilor ocazia de a face primul pas, dinspre necredincios la a deveni un credincios. Dezvoltarea personală ulterioară se sprijină pe rețelele de congregații, care sunt sensibile la diferențierile sociale, spre deosebire de ritualul descris în cele ce urmează, care desființează simbolic categoriile sociale.

Motivația fiecărui convertit și cea a canalelor de recrutare din fundal sunt, evident, diverse; de obicei, organizatorii se folosesc de rețelele de rudenie, prietenie și de alte rețele ale membrilor dar, de asemenea, evenimentele sunt mediatizate pe larg. În cadrul acestui ritual, relațiile sociale sau apartenențele de grup, care sunt semnificative pentru indivizi în afara contextului ritual, devin nesemnificative în cadrul ritualului de revitalizare, care pune accent pe o singură legătură reală: cea creată între individ și Dumnezeu, între Isus și sufletul deschis al persoanei. Accentuarea acestei conexiuni directe face ritualul capabil de a străbate structurile sociale „intermedie”, minimalizând diferențierile de statut, pe cel etnice, rasiale și de limbă. Principala condiție pentru a iniția convertirea stă în ideea unei inimi deschise, care poate fi dobândită în mod egal de fiecare persoană. A doua cerință, prezența Duhului, se produce în contextul ritual.

După aproape două ore de predică și cântat, unul dintre pastori a început să vorbească „în limbi”. Pronunța cuvinte străine încet și cu un ton retoric. Am avut impresia că unele cuvinte semănau cu spaniola, dar per total nu era o limbă pe care s-o mai fi întâlnit. După câteva propoziții rostite în limbaj neinteligibil, vorbitorul a revenit la engleză pentru a interpreta glosolalia. Era o profecție. Propozițiile au fost traduse din engleză în română. Voi reformula câteva dintre cuvintele lui în cele ce urmează:

În acest loc și în această seară, spune Domnul, se află o scântie a unui nou început în viețile multora dintre oamenii prezenți aici, iar scântea și focul Duhului meu se pogoară asupra voastră și vin să vă invadez viețile, spune Domnul, cu prezența și cu sfîntirea mea. Vin să vă schimb pentru totdeauna, vin să schimb această regiune pentru totdeauna, vin să schimb bisericile voas-





tre pentru totdeauna, sunt venit să invadez acest oraș și toate regiunile din jur, pentru că, în vremurile trecute, acesta a fost un loc al asupririi, dar viitorul e mai luminos decât trecutul și planurile mele se vor realiza în acest loc. Porțile se deschid din ce în ce mai larg. Pentru că aceste emanații ale Duhului, care s-au produs în multe națiuni de lumea a treia, se vor produce în curând și în capitalele lumii.

Celălalt pastor a preluat ulterior o linie similară de argumentare, vorbind despre felul în care „zidurile spirituale se prăbușesc” și Duhul s-a răspândit în aproape toate colțurile Pământului. „Națiunile lumii a treia” și „țările în proces de dezvoltare” au fost menționate din nou și s-au dat exemple despre cum viețile oamenilor din aceste locuri s-au schimbat în bine, în urma convertirii. Viziunea Duhului „invadând” orașul și regiunea reprezintă o promisiune radicală de înnoire, formulată în limbajul domnării și al eliberării.

Evenimentul a continuat cu dania unei binecuvântări, pentru cei doritori să o primească. Ritualul de binecuvântare s-a desfășurat pe scenă. Prima repriză a fost dedicată pastorilor și altor lucrători bisericești, urmați apoi de ceilalți. Cei doi pastori americani și-au reunit forțele pentru a oferi voluntarilor o binecuvântare a Duhului. Unul dintre ei atingea frunțile oamenilor și își plasa mâinile pe gâtul acestora, chiar sub ureche. Celălalt pastor stătea pe-aproape, plasându-și unul dintre brațe pe umerii colegului și ținând microfonul cu celălalt braț, pentru a face binecuvântările auzite de întreaga audiență. Câțiva oameni au leșinat după ce au fost atinși. Ajutoarele erau pregătite să îi susțină, astfel încât erau întinși pe jos și acoperiți cu pături. După câteva minute de repaus tăcut, își reveneau și păraseau scena.

Când am întrebat ulterior un rom, pe care îl cunoșteam de la o adunare din oraș, cum este să primești Duhul, mi-a răspuns simplu: „Este puternic!” (rom.: *zoralo*). Profetia și binecuvântarea sunt inspirate de aceeași idee: divinitatea care dă putere. Deși eram conștient de faptul că, în mod uzual, există o mare distanță socială și culturală între pastori și cei ce primesc Duhul, această distanță a fost depășită prin ritual în timpul acestui eveniment. Pe măsură ce am participat la alte ceremonii, dintre care majoritatea au fost mult mai modeste și puțin spectaculoase, am ajuns să realizez invariabilitatea acestui ritual de mobilizare. Există o unitate ideală a discursului, care este conectat la experiențele inspirate de Duh. Ritualul



este universalist: puterea sa mobilizatoare este considerată unică și, în mod ideal, toată lumea poate avea acces. Discursul care ia naștere din această experiență este construit pe ideile de inegalitate și de eliberare.

2.2. O mărturie cu referință la Geneză 9: 20–25

Ritualul descris mai anterior este atât de răspândit, încât poate fi privit ca o dovadă clară a unei culturi creștine carismatice globale (Robbins 2004). Modulurile în care această formă globală se întâlnește și se îmbină cu elementele și condițiile locale pot fi indicate prin intermediul studiilor comparative. În această secțiune, intenția mea este să iau în considerare un astfel de context local, anume cazul romilor care se convertesc la penticostalism. La conferința descrisă anterior au participat mulți romi. Am întâlnit acolo membri de congregații pe care îi cunoșteam din oraș, iar în timpul desfășurării un pastor din București a fost de asemenea invitat pe scenă.

Cu toate că nici un convertit din Gánás nu a fost prezent, în satul lor am participat la ritualuri cu idei de fundal și practici comparabile. Deși există un contrast puternic între Conferința Destinală, substanțial finanțată, și aceste adunări satești din casele romilor săraci, similaritățile din discursul predicatorilor și cele din implicarea participanților sunt frapante. Interpretez aceste similarități drept dovadă a forței și capacității revitalizării penticostale de a-și reproduce ritualurile în condiții și contexte disparate. În ciuda precarității resurselor materiale și a dificultăților traiului de zi cu zi, romii din Gánás predică totuși și experimentează efectele de împunternicire ale Duhului.

Într-o duminică a începutului de an 2004, am luat parte la o adunare penticostală din sat. Unul dintre membrii congregației a găzduit adunarea la el acasă. Douăzeci de participanți romi, înghesuiți în camera mică. Bărbații mărturiseau și predica pe rând, în timp ce cântatul era dominat mai mult de femei. Rugăciunea colectivă intensă făcea legătura între diferitele părți ale evenimentului, iar slujba era condusă de Dani. Limba dominantă era româna, deși câteva dintre cântece erau în romani și au existat, de asemenea, câteva dialoguri în maghiară. Cu acordul predicatorului, am înregistrat evenimentul și am predat congregației o copie a casetei. Mărturia care urmează provine din transcrierea acestui eveniment și a fost exprimată de către un convertit rom de vârstă mijlocie, Jani:





Vreau să mai vă spun câteva cuvinte apoi ne apropiem de închiere. Fratele B. A mai spus încă un cuvânt, și cuvântul asta rostesc... și rosteste toata țara asta. Și nu numai țara asta în lume toate neamurile, și popoarele spune acest cuvânt. Pe care nu este adevărat! Spune ca un țigan ajunge aicea ca să fie pocăit și să meargă în împărăția lui... o sa ajungă în împărăția lui Dumnezeu. Dragii mei, nu este adevărat că există pe pământul acestea țigan. Sfânta Scriptura nu așa spune... și nu spune asemenea lucruri că îi țigan. Nu este țigan, dragii mei, noi nu suntem țigani și pe pământul acesta ori unde există țigani, nu îi țigan. Poporul acesta pe care se numește neamurile și popoarele... au numit, și au spus o nume de ciufală.

Si pentru ce a pus anume, aceasta nume de ciufala că-s țigani? Pentru că este un neam și un popor cel mai jos, din toate popoarele care există și din toate neamurile. Oriunde va mere un țigan nu poate să spună că țara mea, ca dacă merg la unguri și vin acasă nu poate sa zică ca mă duc în Romania în țara mea, ca nu-i țara lui. Și în orice țara se află. Dar dacă mere un ungur, un român ori un neamț or un tot... orice nație zice că mă duc acasă în țara mea, dar țiganul nu poate să zică: „Eu mă duc în țara mea”, că el n-are țară.

Dar în fond, în timpul lui Noe, Noe sa înbătat, și când s-a înbatat s-a dezbrăcat în pielea goală. Și a arătat goliciunea. Și atunci fratele.... aaa feciorul lui cel mai mare, o muștră: „Că nu-ți e rușine, că stai în fata neamurilor și popoarelor să-ți vadă goliciunea?” Și prin muștrarea aceasta Noe s-a supărat, și atunci Noe a blăstămat pe copilul său. Dar blestemul, pe care a blăstămat Noe nu a prins de copii lui, pentru că copii erau binecuvântati de Dumnezeu [Glorie Lui!] Și atunci pe nepotul lui a prins blestemurile pe care a zis Noe. Zice: „Blestamat să fie copii tăi și neamurile tale care au ieșit din... din voi... ca cel mai jos neam și popor să fie din toată lumea asta...” Și de acolo, sigur, că o ieșit țigani, pe care spune că-s țigani, un neam și un popor cel mai jos.

Dar Scriptura mai departe spune că Dumnezeu va întoarce înapoi și v-a scoate și v-a ridica... De aceea spune Scriptura: „Te-oi ridica din gunoaie, și te-oi pune între oameni mari...” [Așa spune biblia...] În ziua de azi deja vedem, câți țigani sunt care s-au

pocăit, mai înainte nu era ca țigan sa fie pocăit, nu prea vedeai în biserica, „Ca-i țigan, un popor și un neam mai jos...” și în ziua de azi nu vede cu ochi buni... Dar spune Scriptura: „Te oi ridica din gunoaie, și te-oi pune între oameni mari... Și ți-oi da neamurile si popoarele pe mâna ta.” [Amin, amin, așa este!] Așa spune Sfânta Scriptura. Și deja ajungem acolo, că țigani din toată țara sunt sprijiniți și ridicați. Deja fac școli, merg la biserica, au facultate și așa mai departe... Dumnezeu deja arată că v-a ridica poporul său din gunoaie și va pune între oameni mari.

Jani a vorbit liber, fără să consulte textele biblice, încurajat de predicator că citează corect. Mai târziu, când l-am vizitat pe Jani acasă pentru a discuta alte probleme și l-am întrebat despre trimiterile exacte, a avut dificultăți în a le găsi în carte. A insistat că a citit povestirea în Biblie și că nu a auzit-o de la altcineva. Cum nici eu nu eram perfect sigur despre citat, am verificat ulterior și am descoperit că a fost redat aproape perfect (Gen. 9:20–25). Cealaltă trimitere (promisiunea lui Dumnezeu că își va ridica poporul) poate fi găsită în Exodul 3:17. Câteva diferențe minore sunt totuși importante, pentru interpretarea povestirii biblice ca mit al originii romilor și ca evocare a autorității Scripturii pentru respingerea stigmatizării.

Chiar dacă performanța retorică este, într-un punct, logic auto-contradictorie („Pe acest pământ, oriunde sunt țigani, ei nu sunt țigani”), elementul moral al revendicării stă în picioare: Sfânta Scriptură nu spune aceasta; acesta este „bătaie de joc”. Această respingere a stigmatizării sociale marchează primul pas în curățarea terenului pentru așezarea unui fundament pentru o identificare socială mai pozitivă. Explicația pentru „bătaia de joc”, furnizată în cel de-al doilea paragraf al mărturie, se concentrează pe faptul că „țiganilor” le lipsește un stat. Această interpretare susține o revendicare, anume că acei oameni etichetați și stigmatizați ca „țigani” sunt, în principiu, pe picior de egalitate cu alte nații. Acest fapt nu trebuie citit exagerat, drept un semn al unei mobilizări etnico-naționale incipiente printre acești romi. Ar fi exagerat să legăm teoretic povestirea despre canaaniti de istoria sclaviei romilor, dacă actorii sociali nu fac ei înșiși acest pas.

Cel de-al treilea paragraf oferă o explicație narativă asupra originii populației etichetată ca Țigani și atribuie poziția socială subjugată din prezent a grupului, unei nedreptăți trecute. Exprimă de asemenea originea comună a romilor cu alte națiuni (și, deci, drepturi comune), prin înrudi-



rea genealogică a umanității (anume, alte națiuni au apărut ca descendenți ai celorlaltor copii ai lui Noe). Din perspectiva construcției identitare colective, important este faptul că această interpretare a Scripturii își bazează explicarea inegalităților prezente și a statutului modest al „țiganilor” nu pe ordinea divină, ci o explică în schimb drept o consecință a blestemului aruncat de patriarhul originar Noe. Motivul acestui blestem nu este clar în Scriptura originală,⁸ dar interpretarea lui Jani atribuie starea proastă a „țiganilor” furiei unui părinte beat, care a considerat că fiul i-a sfidat autoritatea, chiar dacă Noe însuși nu s-a comportat decent (apărând gol în public). Divergența față de textul original în acest punct este semnificativă, deoarece în versiunea biblică Noe era adormit în cortul său. Versiunea prezentată în mărturisirea lui Jani permite inserția unei alte deviații importante de la textul original: încercarea lui Noe de a pedepsi o persoană superior morală care, potrivit relațiilor de rudenie, îi este inferioară social dar care, cu toate acestea, este protejată de binecuvântarea lui Dumnezeu. Versiunea biblică nu este lipsită de ambiguități: nu este clar de ce Noe îl blestemă pe nepotul său inocent mai degrabă decât pe fiu, care este vinovat de „a-i fi văzut goliciunea”. În mărturia lui Jani, această problemă este rezolvată prin binecuvântarea atribuită fiului și prin modificarea scenei cu scopul de a introduce o privire publică care legitimează acțiunile fiului. Originea inegalității este astfel prezentată ca profund injustă, în termeni religioși.

Prezentarea povestirii este coincidentă cu lumea morală a comunității de romi: o persoană, considerată de obicei inferioară în termeni de vârstă, sex sau prestigiu, poate câștiga superioritate morală dacă el sau ea atrage atenția publică asupra unui comportament greșit. Ideile ierarhice cuprinse în rudenie, gen și alte relații sociale pot fi ignorate sau inversate prin această practică. Această strategie poate fi folosită numai în cadrul relațiilor locale existente, care reclamă o judecată publică. Nimeni nu poate critica pe altcineva, dacă acuzatorul nu poate revendica nici un fel de obligații comune personale sau comunitare, existente între cele două părți. Reprezintă o resursă a celor relativ lipsiți de influență. Se pot găsi exemple ale acestei strategii în certurile zgomotoase desfășurate între femei. Câteodată, soțiile folosesc acest „tribunal” ca pe o sursă de autoritate în disputele

8 Am considerat inițial interpretarea lui Edmund Leach (2000: 38) asupra povestirii (drept un incest homosexual comis de fiu) ca fiind mai degrabă exagerată, dar am realizat ulterior (citindu-i pe Bergsma–Hahn 2005) că această interpretare nu este necunoscută în științele umaniste exegetice.



domestice. Am observat adolescenți exersând reciproc prin tachinare această practică, în vreme ce ședeau afară în după-amiezile de vară. Atunci când strategia are succes, partea atacată se simte rușinată și lipsită de putere. Așadar, furia lui Noe este de înțeles în temenii morali locali. Divergența de la textul canonic introdusă în această interpretare indică felul în care romii retușează/reiau Scriptura, pentru a ajusta mesajul la propriile lor nevoi de a construi o identitate socială. Autoritatea teologică ar putea acuza interpretarea lui Jani de a fi eretică, în timp ce anumiți analiști sociali s-ar aștepta ca „etnicitatea” să iasă la lumină din acest discurs. Eu sunt mai rezervat în acest punct: în opinia mea, această „lectură” a Scripturii este mai degrabă o încercare universalistă și creativă de a face povestirea comprehensibilă și credibilă, printr-un simț comun împărtășit de umanitate și morală.

Partea de final a mărturisirii lui Jani oferă o strategie pentru eliberarea colectivă de blestemul lui Noe și această zi de răfuială pare să fie iminentă. Izbăvirea Țiganilor se bazează pe o promisiune divină de eliberare și pe a doua venire a lui Isus: „Dumnezeu se va întoarce”. Semnele prevestitoare ale împlinirii acestei profeții nu sunt în nici un fel apocaliptice: „țigani” s-au convertit și au mers la biserici, școli și universități. Dintr-o perspectivă seculară, aceste progrese pot fi citite ca semne ale emancipării sociale. Promisiunile lui Dumnezeu, că va plasa pe Țigani în rândul oamenilor importanți și că va le va încredința popoare și națiuni, sunt mai degrabă din genul mobilizării vizionare prezente în exemplul Conferinței Destinale. Ceea ce este remarcabil despre puterea acestui tip de ritual de revitalizare este faptul că, deși este relativ simplu (promițând o răsturnare a pozițiilor sociale), este nu mai puțin extrem de eficient în penetrarea profundă a structurilor sociale, fără să se bazeze pe resurse sau condiții prealabile adiționale (spre exemplu, structură socială ierarhică, trăsături culturale comune etc.). Cerințele culturale pentru această formă de ritual de revitalizare sunt fundamentale: idei despre inima omenească deschisă și despre Duhul care poate umple această inimă.

Înainte de a aborda o altă formă de revitalizare observabilă în Gánás, aș dori să prezint o serie de întrebări, la care caut răspunsul: Până la ce punct pot aceste identități, create în cadrul acestor noi mișcări religioase, să fie prezentate în afara granițelor instituției religioase revitalizate? Cu alte cuvinte, există spațiu pentru identitățile publice nou-apărute („renăscute”)? Aceste întrebări nu determină răspunsuri simple, concise. Sugerez că este foarte probabil ca astfel de identități religioase să își croiască drum



În sferele publice locale și naționale, din momentul în care cei ce participă la construirea lor vor fi capabili să își amelioreze poziția socială și vor decide să revendice aceste identități în mod public. În Gánás nu există nici un semnal că ritualurile noilor mișcări religioase ar fi încorporate în ritualurile publice locale de reprezentare. Nici convertiții nu au pretenția că participă la sfera publică a satului, dincolo de propriile lor ritualuri. Ritualurile penticostale sunt marginale, dacă nu complet ignorate, de către localnicii maghiari.

3. Zilele Satului

O sărbătoare numită „zilele satului” (magh.: *falunapok*) este o formă a revitalizării locale a tradițiilor, însemnând târguri populare, spectacole de dansuri folclorice și competiții, acompaniate de ospete, dans și discotecă. Această formă de sărbătoare locală a apărut în întreaga Transilvanie, după căderea regimului socialist. Este mai întâlnită în anumite regiuni, precum în Secuime dar, de-a lungul ultimei decade, câteva sate din Koltaszeg au inițiat de asemenea propriile lor „zile ale satului”. „Zilele satului” implică forme rituale care nu au fost complet nou inventate. Diferite forme de festivaluri comunitare au continuat, în zonele rurale, de-a lungul întregii perioade socialiste. Cea mai răspândită formă de sărbătorire locală au constituit-o pelerinajele (magh.: *búcsú*), organizate în regiunile în care locuiau maghiari catolici, cu ocazia sărbătorilor religioase. Românii ortodocși au continuat să celebreze sărbătorile sfinților patroni al bisericilor locale (*hramul bisericii*).

În Gánás, ai cărui locuitori aparțin majoritar Bisericii Reformate, deși nu există astfel de pelerinaje religioase, există un ritual tradițional legat de păstorit. Pastorul reformat nu joacă nici un rol în cadrul acestui ritual. Sărbătoarea se leagă de cântărirea anuală a cantității laptelui oilor, înainte ca acestea să fie duse la pășunile de vară (magh.: *juhmerés*). Cantitatea totală de lapte asigură baza pentru produsele din lapte pe care proprietarul le va produce peste vară. Acest ritual este organizat în fiecare an la sfârșitul lunii aprilie, de Sfântul Gheorghe, și este urmat de o sărbătoare populară cu muzică și dans. Aceste evenimente au fost descoperite și asistate de către publicul intelectual urban și de cel din Ungaria, la sfârșitul



perioadei socialiste. Aceste ritualuri au fost percepute ca expresii ale identității etnice și locale. Principalii sponsori și organizatori sunt proprietarii locali de oi (magh.: *juhosgazdák*). Ei angajează ciobani pe perioada întregii veri și plătesc muzicanții pentru sărbătoare. Cu toate că numărul oilor a descrescut (sunt mai puțin de 300 în Gánás, acum), ritualul continuă să fie organizat și rămâne o atracție importantă, atât pentru localnici, cât și pentru vizitatori. În 2004, cu ocazia acestei zile, un grup de turiști americani a sosit în sat. Au fost ghidați de doi etnografi din Budapesta.

Zilele Satului se leagă de un moment particular din ciclul agricol al începutului de vară. În 2004 s-au desfășurat într-un sfârșit de săptămână, de la sfârșitul lunii mai. Organizatorii (un grup de intelectuali locali și o fundație afiliată bisericii) au construit evenimentul pe baza câtorva trăsături ale ritualului tradițional păstoresc de primăvară, căci Zilele Satului încorporează o expoziție animală, activități economice locale și tradiții, care sunt toate legate de celebrarea comunitară și de evenimentele folclorice. Programul include de asemenea un târg local de meșteșuguri, mâncare tradițională locală, o plimbare în sat pentru a vizita muzeul local (magh.: *tájház*) și „cameră curată” tradițională (magh.: *tisztaszoba*) – o cameră rezervată pentru depozitarea și expunerea textilelor folclorice, a costumelor și a mobilei în casele tradiționale din Kalotaszeg. În timpul festivalului s-au desfășurat câteva competiții pentru copii și o întrecere de carete pentru bărbați. Gospodinele s-au întrecut într-un concurs de gătit iar programul a inclus, de asemenea, un concurs al gospodarilor, în cadrul căruia s-a făcut parada animalelor. Zilele Satului au atras atât localnici, cât și un mare număr de vizitatori, în ciuda vremii ploioase.

La concursul gospodarilor iau de obicei parte numeroși *gazde*. Din punct de vedere al tradiției, nu există un ritual de cântărire a laptelui organizat în jurul plecării bivoliilor primăvara la pășune, deoarece aceștia sunt mulși individual de către proprietari iar laptele este procesat separat, în gospodăriile individuale. Cu toate acestea, bivoliile sunt o sursă de mândrie pentru țărani iar proprietarii sunt atenți la conformația și înfățișarea bivoliilor lor (Kós 1979: 265–267). Înainte de participarea mea la Zilele Satului, Misi, un rom care m-a gazduit în casa lui, și care împreună cu tatăl lui, Papu a îngrijit ciurda de bivoli în împrejurimile Gánás-ului în vara anului 2003, mi-a spus că majoritatea „starurilor” (magh.: *sztárok*) locale provin din turma lui. Văzând nedumerirea mea, mi-a indicat câțiva dintre bivoli, explicându-mi că aceste animale sunt apreciate de către săteni și că au primit premii la „concursul de frumusețe” organizat cu ocazia precedentei





„Zilele Satului”. Diferențele dintre bivoli sunt greu discernabile pentru cineva din exterior, dar sătenii și ciurdarii buni cunosc fiecare animal după nume și caracter.⁹

Expoziția publică de animale și prezentarea felurilor de mâncare locale conectează puternic ritualul la aspectele materiale ale vieții sătești. Ritualul este de asemenea gândit să atragă public din exterior, care poate atinge și gusta frânturi de viață locală. Al doilea element al ritualului Zilele Satului este prezentarea costumelor locale și un spectacol folcloric. Prezentarea costumelor a fost organizată pe scena casei de cultură locale și a fost regizată și comentată de către un expert local în costumele populare regionale. Grupul local de revitalizarea tradițiilor folclorice (magh.: *hagyományőrzők*, ad literam: „cei care mențin/păstrează tradițiile”) a organizat un spectacol de gală desfășurat sâmbătă seara, urmat de un bal cu muzică locală.

Un comentator care a semnalat, cu ocazia unei sărbători similare, deschiderea unui muzeu local (fapt desfășurat cu câțiva ani înainte ca eu să inițiez cercetarea de teren), a remarcat felul în care foclorul local se împletește cu semnificația națională:

Grupul de dans nu este numai un reprezentant al tradiției naționale, căci fii, fiicele și nepoții localnicilor dansează în acest grup. Aceștia, împreună cu muzeul local, devin parte a producerii tradiției, un proces organizat local, dar care reprezintă elemente ale construcției națiunii culturale. Astfel, în acest caz, nivelul național și cele subnaționale se completează și se întăresc reciproc: identitatea produsă local integrează naționalul și localul; în plus, s-ar părea că conținuturile locale sunt organizate ca parte a practicii rituale într-un mod care le ridică la nivel național. (Szabó 2006: 68)

Ritualurile religioase încadrează de asemenea aceste sărbători. Deschiderea Zilelor Satului este precedată de o slujbă religioasă, duminică dimineată. Aceasta este urmată de un discurs oficial de inaugurare, ținut de directorul fundației creștine care co-organizează Zilele Satului. Slujba duminicală obișnuită este de asemenea integrată în program. Pe durata

9 Papu a luat în răs pe câțiva colegii ciurdari care s-au dovedit incapabili să recunoască bivoliile după „trăsături” și mișcările corporale particulare.



acesteia, biserica reformată găzduiește și prezintă un cor invitat din Ungaria. În acest fel, religia este împletită cu tradițiile locale și sărbătoarea este legată astfel de comunitatea națională mai largă, evidențiind semnificația națională a practicilor locale. Împletirea folclorului local cu religia crează un context pentru celebrarea Națiunii în sat.

Maghiarii și romii locali iau parte la Zilele Satului și se angrenează în conversații cu vizitatorii, la o bere. Nu există semne publice de tensiune sau frustrare dinspre partea romilor, care sunt slab reprezentați în ritualurile publice ale Zilelor Satului. Câteva voci nemulțumite se aud totuși, mai ales dinspre cei care consideră că talentele sau abilitățile lor ar fi putut aduce o contribuție la sărbătoare, sau dinspre cei care sunt de părere că ar fi putut oferi o interpretare mai bună decât dansatorii propriu-ziși, aleși să evolueze. Un tânăr rom mi-a spus că el ar fi putut să „răpună” toate dansurile individuale masculine (magh.: *levágnám ōket a táncban*), dacă ar fi dorit. Dar nu avea chef de dans, a renunțat. Un alt rom, mai puțin sigur pe el, mi-a șoptit că vechii dansatori romi faimoși i-au lăsat dansurile pe seama ne-romilor (magh.: *a Gázsokra hagyták a tudást*), învățându-i tot ceea ce știau și lăsând generația actuală de romi fără abilitățile respective. Există un sâmbure de adevăr în această pretenție. Ansamblul de dans *hagyományörző* este compus exclusiv din maghiari. Muzica instrumentală a fost preluată progresiv de tineretul maghiar din sat și din localitățile învecinate, după ce renumiții muzicanți romi au murit. Pregătirile pentru concursul gospodariilor au fost de asemenea tulburate de o altercație minoră: un rom bătrân și-a condus căruța cu calul pe strada mare, până în mijlocul pregătirilor. După un schimb de replici între acesta și o rudă de-a lui, omul și-a întors calul și a plecat. Un alt rom a remarcat că omul încercase să se grozăvească cu dibăcia lui de a conduce o trăsură. Astfel de incidente sunt rare; majoritatea romilor au acceptat faptul că sătenii maghiari vor domina evenimentul, astfel încât ei au rămas pasivi în fundal.

4. Concluzie: Națiune în sat / Duh în inimă

De vreme ce identitățile etnice și religioase se întrepătrund în Transilvania, ca în orice altă parte a Europei de Est și Centrale, ne-am putea aștepta ca revitalizarea ritualurilor să rezulte într-o intensificare a tensiuni-



lor sociale și a sentimentelor etnico-religioase corelate. Dacă acesta poate fi într-adevăr cazul în anumite condiții, acest studiu demonstrează faptul că revitalizarea ritualică nu are un efect uniform asupra unor grupuri diferite. Straturi ale unei societăți locale pot opta pentru forme divergente de ritual. Anumite grupuri se dovedesc mai receptive la ritualuri comunitare, care se centrează pe revitalizarea tradițiilor locale și conectează simbolic „localul” cu „naționalul”. În cazul localnicilor maghiari, Zilele Satului oferă un exemplu pentru acest tip de revitalizare. Pe de altă parte, ritualurile penticostale se disting prin separarea simbolică a individului de identitatea și relațiile sale sociale, la fel cum semnificația etnicității și a statutului social sunt diminuate în cadrul ritualurilor penticostale. Revitalizarea penticostală creează și evidențiază o legătură directă și intimă între inima deschisă a persoanei și Dumnezeu. Ideile religioase și practicile de comunicare implicate în ritualurile de revitalizare reprezintă resurse importante în construcția și mobilizarea identității colective. Roy Rappaport a diferențiat între mesajele autoreferențiale și cele canonice, ca două aspecte ale comunicării rituale (1999: 52–54). El argumentează faptul că mesajele canonice, care nu sunt codificate de către performeri ci sunt transmise de aceștia în timpul ritualului, sunt invariabile și mai intim legate de o altă ordine, decât cea socială. „Auto-referențialul reprezintă imediatul, particularul și aspectele vitale ale unui eveniment; prin contrast, canonicul reprezintă generalul, durabilul și chiar aspectele eterne ale ordinii universale” (1999: 53). Aș adăuga faptul că granița dintre aceste două aspecte poate fi supusă manipulărilor. Cei care controlează ritualurile au puterea să modifice linia de graniță dintre autoreferențial și canonic, fie prin accentuarea, fie prin atenuarea laturii canonice a ritualului. Limita dintre mesajele canonice (respectiv, conectate la prezumtiva ordine eternă) și cele autoreferențiale (respectiv, conectate la ordinea socială și exprimând statutul social al participanților) ale ritualurilor poate fi mutată sau modificată cu scopul: (1) fie de a canoniza elemente anterior ne-canonice ale unui ritual, sau de a institui noi ritualuri bazate pe modele deja existente; (2) fie de a „purifica” ritualurile de prezența conținuturilor autoreferențiale. Din această perspectivă, Zilele Satului pot fi interpretate ca o exemplificare a primului proces (canonizarea ordinii sociale locale), în timp ce ritualurile penticostale de revitalizare aparțin celui de-al doilea tip. Impacturile acestor forme divergente de revitalizare ale identității colective sunt opuse, deși nu se află în mod necesar în conflict. Acele revitalizări care canonizează trăsături ale ordinii sociale locale contribuie, după cum se poate de-

monstra, la consolidarea și întărirea identificărilor particulare. Cazul Zilelor Satului demonstrează faptul că aceste identități nu sunt încapsulate în „tradițiile satului” pe care le mobilizează, ci sunt mai degrabă conectate la idealuri și ideologii colective mai largi și, cel mai notabil, cu Națiunea. Pe de altă parte, „ritualurile Duhului și ale inimii deschise”, precum cele întâlnite în renașterile penticostale, atrag oamenii pentru care accesul direct la împuternicire rituală și punerea simbolică între paranteze a ordinii sociale poate produce și consolida o orientare universalistă a sinelui. Simbolismul universalist promite o inversare radicală a ierarhiilor de statut și acces nemediat la resurse și mobilitate socială. În acest punct, am oferit dovezi că aceste forme diferite de revitalizare nu par să producă conflicte sociale deschise în Gánás, dar nu aș dori să sugerez că revitalizările în general nu pot să genereze, sau nu generează conflicte. Mai degrabă, susțin faptul că, în acest caz particular, nu a apărut nici un fel de tensiune deoarece aceste ritualuri sunt separate prin chiar diviziunile sferei publice locale. În alte sate transilvănene, nu departe de terenul meu de cercetare, ritualurile maghiare, care canonizează codurile de îmbrăcăminte și pe cele muzicale (mai precis, costumele populare și muzica populară), s-au lovit de orientarea universalistă a segmentului de convertiți al aceluiași grup: părinții adventiști au refuzat să își îmbrace copiii în costume naționale sau să le permită să cânte cântece populare, scandalizând astfel comunitatea maghiară locală, care a privit acest gest ca pe o lipsă de loialitate față de grupul etnic (Kiss 2005). În Gánás, diviziunile sociale sunt acceptate în mod tacit și mascate de o aparență de omogenitate a „comunității locale”. Sfera publică locală nu este perturbată atunci când modalități de identificare diferite sunt create și practicate în adunările publice alternative, ale unui grup cu un statut relativ inferior. În Gánás, cele două forme de ritual întăresc statusul existent și diviziunile etnice ale societății locale. Aceste revitalizări divergente ar putea servi la chestionarea „omogenității” locale, numai dacă diferitele ritualuri ar fi performate într-o sferă publică locală unificată, sau dacă membrii cu statut înalt ai comunității locale ar refuza să ia parte la ritualurile de revitalizare care crează și mențin aparența de omogenitate a comunității locale.



Bibliografie

BARANY, Zoltán

1998 Ethnic Mobilization and the State: the Roma in Eastern Europe. *Ethnic and Racial Studies* 21. (2) 308–327.

2002 *The East European Gypsies. Regime Change, Marginality and Ethnopolitics*. Cambridge University Press, Cambridge

BERGSMA, J. S. – HAHN, S. W.

2005 Noah's Nakedness and the Curse of Canaan (Genesis 9:20–27). *Journal of Biblical Literature* 124. (1) 25–40.

BOISSEVAIN, Jeremy

1992 Introduction: Revitalizing European Rituals. In: BOISSEVAIN, Jeremy (ed.): *Revitalizing European Rituals*. Routledge, London, 1–19.

BRUBAKER, Rogers

1996 *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge University Press, Cambridge

FEJŐS Zoltán

1996 Kollektív emlékezet és az etnikai identitás megszerkesztése. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *Magyarságkutatás 1995–96*. Teleki László Intézet, Budapest, 125–141.

FOSZTÓ László

2006 Mono-Ethnic Churches, the 'Undertaker Parish', and Rural Civility in Postsocialist Romania. In: HANN Chris – the „Civil Religion” Group: *The Postsocialist Religious Question: Faith and power in Central Asia and East-Central Europe*. LIT Verlag, Berlin, 269–292.

COX, Harvey

1995 *Fire from heaven: the rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*. Da Capo Press, Cambridge, Mass.

GEREBEN Ferenc

2000 Az identitástudat és a vallásosság kapcsolata. In: GEREKEN Ferenc – TOMKA Miklós (szerk.): *Vallás és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben*. Kerkai Jenő Egyházzociológiai Intézet, Budapest, 53–107.

KISS Dénes

2005 A szemet szűrő tabu. *Transindex* (04.08.2005) <http://lektur.transindex.ro/?cikk=3454>.



KÓS Károly

1979 A bivaly a kalotaszegi parasztgazdaságban. In: KÓS Károly: *Ezköz, munka, néphagyomány. Dolgozatok a munka néprajza köréből*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 197–277.

LASCĂU, Petru

1998 *Biserica în asediu*. Shalom, Oradea

LEACH, Edmund

2000 Genesis as a Myth In: Hugh-Jones, S. – LAIDLAW J. (eds.): *The Essential Edmund Leach. Volume II: Culture and Human Nature*. Yale University Press, New Haven and London, 29–40.

PAPP, Richárd

2002 Történelmi egyházak a Vajdaságban: szakrális-etnikai stratégiák? In: KOVÁCS Nóra – SZARKA László (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 163–193.

RAPPAPORT, Roy

1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge University Press, Cambridge

ROBBINS, Joel

2004 The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology* 33. 117–143.

SZABÓ Á. Tőhötöm

2006 Van-e a gazdaságnak identitása? Az identitás megjelenítése és a (második) gazdaság. In: BAKÓ Boglárka – SZOTÁK Szilvia. (szerk.): *Magyarlakta kistérségek és kisebbségi identitások a Kárpát-medencében*. Gondolat Kiadó–MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 66–76.



Sursa studiilor

Capitolul 1

2002 Van-e cigány nemzettudat? In: FEDINEC Csilla (szerk.): *Társadalmi önismeret és nemzeti önazonosság Közép-Európában*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 207–224.

Capitolul 2

2001 (coautor Marian-Viorel ANĂȘTĂSOAIE) Romania: Representations, Public Policies and Political Projects. In: GUY, Will (ed.): *Between past and future. the Roma of Central and Eastern Europe*. University of Hertfordshire Press, Hatfield, 351–369.

Capitolul 3

2003 The Tyrant, the Terrorists and Disruptive Elements: Aliens in the Romanian Revolution of December 1989. In: ANĂȘTĂSOAIE, Viorel – KÖNCZEI, Csilla MAGYARI-VINCZE, Enikő – PECICAN, Ovidiu (eds.): *Breaking the Wall. Representing Anthropology and Anthropological Representations in Post-Communist Eastern Europe*. (Cultural Analysis Series, 6.) EFES, Cluj-Napoca, 71–84.

2003 A zsarnok, a terroristák és a rendbontó elemek: Idegenek az 1989 decemberi forradalomban. *Korunk* 14. (3) 58–69.

Capitolul 4

2007 Királyok, papok, újságírók és az angol bárónő: romániai romák a posztoszocialista nyilvánosságban. *Regio* 18. (1) 25–50. (Traducerea s-a realizat pe baza variantei în limba engleză.)

Capitolul 5

2003 Szorongás és megbélyegzés: a cigány–magyar kapcsolat gazdasági, demográfiai és szociokulturális dimenziói. In: BAKÓ Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 83–107.

Capitolul 6

2007 A megtérés kommunikációja: gondolatok a vallási változásról pünkösdzizmusra tért romák kapcsán. *Erdélyi Társadalom* 5. (1) 23–49.

Capitolul 7

2007 The Revitalization of Diverging Rituals: the case of Roma and Gadje in a Transylvanian village. *The Anthropology of East Europe Review* 25. (2) 121–131.

Cărțile Editurii ISPMN

FLECK Gábor – SZUHAY Péter (ed.) (2008) *Cu un pas mai aproape. Altfel de imagini despre romi din România.*

Cluj-Napoca: Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale

ISBN 978-973-0-06147-5

HORVÁTH István – TÓDOR Erika Mária (ed.) (2008) *O evaluare a politicilor de producere a bilingvismului. Studii elaborate pe baza prezentărilor din cadrul conferinței de la Miercurea-Ciuc, 12–13 iunie 2008.*

Cluj-Napoca: Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale–Editura Limes

ISBN 978-973-726-359-9

Petre PETCUȚ (ed.) (2009) *Rromii din România. Documente I*

Cluj-Napoca: Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale–Kriterion

ISBN 978-606-92223-0-0 / ISBN 978-973-26-0958-3

Vol. I

ISBN 978-606-92223-1-7 / ISBN 978-973-26-0960-6

KISS Tamás – FOSZTÓ László – FLECK Gábor (ed.) (2009) *Incluziune și excluziune. Studii de caz asupra minorităților de romi din România.*

Cluj-Napoca: Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale–Kriterion

ISBN 978-606-92223-2-4 / ISBN 978-973-26-0959-0

KISS Tamás (2009) *Perspectivă administrativă? O analiză comparativă a discursului demografic maghiar din România.*

Cluj-Napoca: Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale–Kriterion

ISBN 978-606-92223-3-1 / ISBN 978-973-26-0970-5

JAKAB Albert Zsolt – PETI Lehel (ed.) (2009) *Procese și contexte social-identitare la minoritățile din România.*

Cluj-Napoca: Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale–Kriterion

ISBN 978-606-92223-5-5 / ISBN 978-973-26-0971-2

JAKAB Albert Zsolt – PETI Lehel (ed.) (2009) *Folyamatok és léhelyzetek – kisebbségek Romániában.*

Cluj-Napoca: Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale–Kriterion

ISBN 978-606-92223-6-2 / ISBN 978-973-26-0972-9